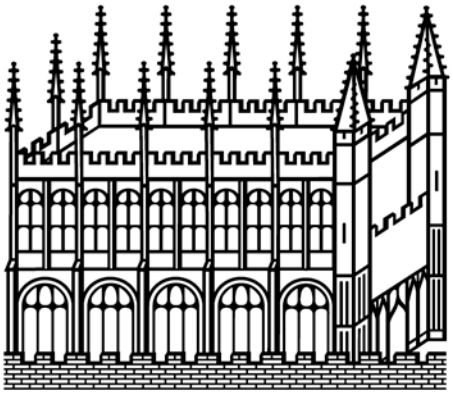


Bodleian Libraries

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.



600044186T

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.

Vierter Band.





Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

Bibel-Lexikon.

Vierter Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. **Bruch**, Dr. **Dieſtel**, Dr. **Dillmann**, Dr. **Fritzſche**, 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** und andern der namhafteſten Bibelforſcher

herausgegeben

von

Kirchenrath Prof. Dr. Daniel Schenkel.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzſchnitt.

Vierter Band.

Laban — Prüfung.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1872.

L.

Laban, Sohn Bethuel's (1 Moſ. 28, 8), Bruder der Rebekka, alſo Schwager Iſaak's (ſ. d.), Oheim und Schwiegervater Jakob's (ſ. d.), ein in Meſopotamien wohnender Aramäer und Blutsverwandter Abraham's (ſ. d.) von Nahor (ſ. d.) her, begüterter Heerdenbeſitzer, durch die Familienverbindung mit Abraham's Nachkommen in die Patriarchenſage verflochten, das liſtige Gegenbild des liſtigen Jakob innerhalb der Stammgenoſſenſchaft. Er vermittelte, nach der Sage, die eheliche Verbindung Iſaak's mit ſeiner Schweſter Rebekka, und ſein eigennütziger Charakter trat, nach der Darſtellung 1 Moſ. 29, 30, ſchon damals in dem Umſtand hervor, daß ihn zur Einwilligung in die Heirath ſeiner Schweſter vor allem die Ueberzeugung von dem Reichthum Iſaak's beſtimmte. Den bereits gealterten, mit Kindern geſegneten Mann ſuchte, nach der Ueberlieferung, ſpäter ſein Neffe Jakob (ſ. d.) auf, der von Iſaak den Befehl erhalten hatte, ein Weib aus der meſopotamiſchen Verwandtſchaft zu nehmen (1 Moſ. 28, 1 fg.; 29, 1 fg.). Laban empfing den heirathsluſtigen Verwandten mit großer Freundlichkeit in ſeinem Hauſe und nahm ihn, nachdem er deſſen Geſchicklichkeit in der Beſorgung der Heerden erprobt hatte, zuerſt unentgeltlich, ſpäter um Lohn in ſeinen Dienſt. Als Lohn (Kaufpreis) ward von Jakob die hübſche jüngere Tochter Laban's, Rahel, für ſiebenjährigen Dienſt ausbedungen; allein Laban wußte die unanſehnlichere ältere Tochter Lea ſtatt der jüngern in der Brautnacht unterzuſchieben (1 Moſ. 29, 23 fg.), und die Rahel erhielt der Geprellte erſt eine Woche ſpäter, nachdem er ſich verpflichtet, noch weitere ſieben Jahre im Dienſt Laban's auszuhalten. Als Jakob nach Ablauf der vertragsgemäßen vierzehn Dienſtjahre nach Kanaan zurückkehren wollte, wußte ihn Laban durch einen neuen Vertrag noch länger an ſich zu feſſeln, demgemäß er ihm alles bunte Vieh (von den Schafen die ſchwarzgefleckten und ſchwarzen, von den Ziegen die weißgefleckten, da die Schafe in der Regel eine weiße, die Ziegen eine ſchwarze Farbe hatten) als Dienſtlohn überlaſſen ſollte (1 Moſ. 30, 25 fg.). Dadurch, daß Jakob, Liſt durch Gegenliſt überbietend, ein Mittel auffand (ſ. Jakob), wodurch die reichliche Vermehrung von buntem Vieh erzielt ward (1 Moſ. 30, 37 fg.), fühlte ſich Laban in ſeinem Eigennutz tief verletzt, und er nahm willkürliche Aenderungen zu ſeinen Gunſten mit dem abgeſchloſſenen Vertrag vor (1 Moſ. 31, 7), welche jedoch nach der Urkunde 1 Moſ. 31 gemäß göttlicher Leitung (nach Kap. 30 geht alles natürlich zu) den Erfolg im ganzen nicht änderten, da Jakob ſtets im Vortheil blieb (1 Moſ. 31, 8 fg.). Das Verhältniß Jakob's zu Laban wurde dadurch ſo geſpannt, daß jener mit ſeiner ganzen beweglichen Habe ſich heimlich entfernte. Laban, von ſeinem Abzug unterrichtet, ſetzte ihm nach und ereilte ihn auf dem Gilead (ſ. d.), wo er ihm, inſonderheit wegen der durch Rahel verſchuldeten Entwendung der Teraphim (Familiengötzen), bittere Vorwürfe machte (1 Moſ. 31, 22 fg.). Doch zeigte ſich Laban, infolge einer weitern Auseinanderſetzung mit ſeinem Schwiegerſohn, verſöhnlich und ſchloß ſogar mit demſelben einen Freundſchaftsbund (1 Moſ. 31, 44 fg.), dem ein Steinhaufen nach älteſter Landesſitte als Erinnerungszeichen diente. Laban, der ſchlaue eigennützige Aramäer, blieb hiernach der von dem nicht minder eigennützigen Kananäer Ueberliſtete; denn dieſer behielt die Töchter und den ganzen in Laban's Dienſt gewonnenen Beſitz. Einen zuverläſſigen geſchichtlichen Boden finden wir in dieſer Erzählung nirgends. Gleichwol iſt die Sage auf geſchichtlichem Grund erwachſen und uralte Erinnerungen ſpiegeln ſich in ihr ab. Als die nördlichen und die ſüdlichen Hebräer jenſeit und dieſſeit des Euphrats, lange vor Moſe, ſich voneinander geſondert hatten, und

Gilead die Grenzſcheide zwiſchen ihnen geworden war, bildete ſich dieſelbe in der überlieferten Weiſe aus. Laban und Jakob ſind die Typen der miteinander hadernden und doch auch wieder friedlich ſich vertragenden geſonderten Stammesgenoſſen, die in Hirtenkünſten und Liſten ſich gegenſeitig zu überbieten ſuchten, bei welcher Veranlaſſung aber ſchon früh die Ueberlegenheit der ſüdlichen über die nördlichen Bewohner, der Kananäer über die Aramäer, ſich herausſtellte.

Vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 40, 49 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), I, 492 fg.; Niemeyer, „Charakteriſtik der Bibel" (Neue Ausg., Halle 1830—32), II, 234 fg., der den Charakter des Laban, mit Verkennung der orientaliſchen Grundzüge, zu tief heruntersetzt.

Schenkel.

Lacedämonier, ſ. Spartaner.

Lachiſch, eine kanaanit. Stadt, deren König in der Schlacht bei Ajalon ſammt den mit ihm verbündeten Fürſten von Joſua geſchlagen wurde (Joſ. 10, 3. 23). Letzterer rückte bei ſeinem Eroberungszug in der Sephela von Libna her nach Lachiſch und eroberte die Stadt (Joſ. 10, 31 fg.). Sie fiel dem Stamm Juda anheim, wie das öſtlich benachbarte Eglon (dieſer Ort, öſtlich von Lachiſch, zwiſchen dieſem und Hebron nach Joſ. 10, 34—36 und mit Lachiſch zu Juda gehörig nach Joſ. 15, 39). Nach einer Andeutung bei Mich. 1, 13 ſcheint Lachiſch in der Folge eine der Wagenſtädte der jüd. Könige geworden zu ſein, wo dieſe ſich Roß und Wagen hielten (vgl. 1 Kön. 10, 26). Als feſter Platz nahe der Grenze gegen Aegypten hin, von wo man den Bedarf bezog (1 Kön. 10, 28 fg.), und mitten in der fruchtbaren Ebene gelegen, die Weide genug für die Pferde lieferte, eignete ſich Lachiſch zu dieſem Zweck vortrefflich. Von Rehabeam wurde es neu befeſtigt (2 Chron. 11, 9), ſodaß es einige Jahrhunderte ſpäter dem aſſyr. König Sanherib, der mit ſeinem ganzen Heer davor gelagert war (2 Chron. 32, 9), erfolgreichen Widerſtand leiſten konnte (2 Kön. 18, 14; 19, 8; Jeſ. 36, 2; 37, 8). Umſonſt jedoch hatte ſeinerzeit Amazia hinter deſſen Mauern Schutz gegen eine Verſchwörung geſucht (2 Kön. 14, 19; 2 Chron. 25, 27). Lachiſch war eine der letzten Feſtungen, in denen die Juden ſich gegen Nebukadnezar's geübte Kriegsſcharen noch längere Zeit zu halten vermochten (Jer. 34, 7). Nach dem Exil wurde es von den Juden neu coloniſirt (Neh. 11, 30).

Lachiſch beſteht gegenwärtig nur aus einem unſcheinbaren Ruinenhaufen unter dem Namen Um-Lakis. Das umgebende Terrain zwiſchen Wadi Simſim im Norden und el-Heſſy im Süden hat eine wellige Form; die ehemalige Feſte ſelbſt ruhte auf einem kleinen rundlichen Hügel, der jetzt großentheils mit Diſteln überwachſen iſt.

An der großen Völkerſtraße nach Aegypten gelegen, beſaß Lachiſch keine geringe ſtrategiſche Bedeutung. Daß trotzdem ſo wenig Ueberreſte von ihm vorhanden ſind, erklärt ſich am einfachſten dadurch, daß wol im Alterthum, wie gegenwärtig noch, die Mauern in der philiſtäiſchen Ebene aus ſonnengedörrten Ziegeln gebaut waren. Auch im nördlichen Arabien beſtehen jetzt noch viele Feſtungsthürme nur aus ſolchen Ziegeln (vgl. Palgrave, Une année de voyage dans l'Arabie centrale, trad. par Jonveaux [Paris 1866], I, 58).

Vgl. noch Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), II, 653 fg.; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 562 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 248.

Furrer.

Lachmas, eigentlich **Lachmam**, Vulgata Leheman, eine Stadt in Juda (Joſ. 15, 40), vielleicht ſüdlich von Beit Jibrin (Eleutheropolis) gelegen, worauf die Ruinenſtelle El-Lahem zu deuten ſcheint (Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 129).

Schenkel.

La 'dan, ſ. Libni.

Ladanum, lot, wird das bittere, aber wohlriechende, fette, dunkelrothe Harz genannt, welches die Ciſtusroſe ausſchwitzt. Nach Herodot (III, 112) und Plinius (XXVI, 30) ſollen ſich ehedem die Araber anſtatt eines befranſten Geräths, das man über die Ciſtusroſen hinſtreicht, der Ziegen zur Gewinnung des Ladanum bedient haben. Sie trieben dieſe Thiere ins Ciſtusgeſtäude, damit ſich an deren Bart die klebrigen Gummitropfen der Pflanze anhängen. Es ſei dann freilich dieſes arab. Ladanum etwa mit Ziegenhaaren vermiſcht geweſen.

Unter den Gebirgen von Weſtpaläſtina iſt beſonders der Karmel reich an Ciſtusroſen. Zwiſchen den lanzettförmigen, oben dunkelgrünen Blättern des ein bis zwei Fuß

hohen Strauchs prangen breite fünfblätterige Blüten in blaßrother, hellgelber oder auch ganz weißer Farbe und geben im April mancher ſonſt kahlen, aber nun von geſelligen Ciſtineen überzogenen Stelle auf dem Karmel ein anmuthiges Ausſehen.

Man verwandte das Ladanum meiſt zu Salben oder Räucherungen als adſtringirendes, erwärmendes, erweichendes Mittel. Heutzutage wird es wenig mehr gebraucht. Aus Paläſtina brachten es ſchon zur Patriarchenzeit Karavanen nach Aegypten (1 Moſ. 37, 25; 43, 11). Unrichtig überſetzt Luther lot mit „Myrrhen". Vgl. Strumpf, „Syſtematiſches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 741 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 458 fg. Furrer.

Lade, ſ. Bundeslade.

Lager. Vom Auszug der Iſraeliten aus Aegypten bis an den Jordan verzeichnet die Bibel 41, und mit Einrechnung von Ramſes 42 bisjetzt meiſt nicht mehr aufgefundene Lagerplätze (4 Moſ. 33). Nach der Beſchreibung des iſraelitiſchen Lagers in der Wüſte (4 Moſ. 1, 50 fg.; 2, 2 fg.) nahm das heilige Gezelt, als Wohnſtätte des unſichtbaren Königs, den Mittelpunkt ein (4 Moſ. 1, 53), zunächſt umgeben vom Stamm Levi. Weiter herum lagerten die übrigen Stämme zu je drei nach allen Himmelsgegenden, und zwar: vor dem Eingang der Stiftshütte, alſo im Oſten, Juda mit Iſſaſchar und Sebulon (4 Moſ. 2, 3—9), Lea's Nachkommen, die unter dem Banner Judas, dem die bibliſche Ueberlieferung hier ſchon eine hervorragende Stelle einräumt, beim Aufbruch zuerſt ausrückten; im Süden Ruben mit Simeon und Gad (V. 10—16), die Enkel Lea's und ihrer Magd Silpa, als zweite Abtheilung beim Aufbruch von Ruben angeführt; im Weſten Ephraim mit Manaſſe und Benjamin (V. 18—24), die Nachkommenſchaft Rahel's unter dem Banner Ephraims; im Norden Dan mit Aſcher und Naphtali (V. 25—31), von den Mägden Bilha und Silpa abſtammend. Ueber die ſpätere Beſchaffenheit des hebr. Lagers im Kriege ſchweigt die Bibel, es empfiehlt ſich aber die Annahme, daß die Einrichtung des moſaiſchen maßgebend geblieben und man ſchließt aus der Bezeichnung mazagal (1 Sam. 17, 20; 26, 5; Luther u. a. „Wagenburg") auf deſſen Kreisform, indem dieſer Ausdruck auf die runde Lagerumwallung gedeutet wird. Man beruft ſich dabei auf die arab. Lager, die rund zu ſein pflegen, wenn es die Beſchaffenheit des Bodens erlaubt. So ſchlagen auch die Aeneze, die für den echteſten Beduinenſtamm Syriens gehalten werden, ihre Zelte in Kreisform auf, wenn deren nicht zu viele ſind, bei großer Anzahl bilden ſie eine Reihe, beſonders einem Fluß entlang. Im Winter, wo an Waſſer und Weide Ueberfluß iſt, breitet ſich der Stamm über die ganze Ebene aus, mit größern Räumen zwiſchen den einzelnen Abtheilungen. Lykurg hielt die ſphäriſche Lagerform für die paſſendſte, aber aus dem Wenigen, was über die Lager der Griechen bekannt iſt, geht hervor, daß die Geſtalt nicht immer dieſelbe blieb und bei längerm Aufenthalt ein Platz gewählt wurde, wo Altäre errichtet, öffentliche Verſammlungen abgehalten werden konnten, daß man bei Befürchtung feindlicher Angriffe das Lager mit Wällen oder einer Mauer befeſtigte. Die Römer ſchlugen ſelbſt für die Dauer einer Nacht gern Lager (aestiva), befeſtigten aber mit beſonderer Sorgfalt nur ihre Winterlager (stativa), die ſie unter den Kaiſern mit allen Bequemlichkeiten einer Stadt verſahen, und manche Städte verdanken bekanntlich ſolchen röm. Winterlagern ihren Urſprung. Die Geſtalt der röm. Lager war gewöhnlich viereckig, zuweilen auch rund. Die Abtheilungen der Truppen waren durch Zwiſchenräume (viae) getrennt. Aehnliches ſoll nach Joſephus („Alterthümer", III, 11) auch bei den Hebräern ſtattgehabt haben, ſodaß zwiſchen dem Lager jedes Stammes ein freier Platz blieb zum Kauf und Verkauf, für Werkſtätten der Handwerker, Krambuden u. ſ. w. In ſpätern Zeiten, als das hebr. Kriegsweſen mehr nach Regeln der Taktik organiſirt war, werden die Krieger wol weniger nach Stämmen als nach den Waffenarten ſich geordnet und gelagert haben, ſowie die Beſchaffenheit des Bodens und der ſtrategiſche Geſichtspunkt bei der Einrichtung des Lagers maßgebend geweſen ſein wird. Die Erwähnung der Thore des Lagers (2 Moſ. 32, 25. 27) läßt auf eine Umwallung ſchließen (vgl. 1 Sam. 17, 20; 26, 5). Der Sicherheit wegen ſtellte man Wachtpoſten aus (Richt. 7, 19; 1 Sam. 14, 16; 26, 19 fg.), und es war wol nur Sorgloſigkeit, wenn David im Lager Saul's bis zum ſchlafenden König gelangen konnte (1 Sam. 16, 5 fg.). Von dem Brauch, die Bundeslade in den Krieg mitzunehmen, findet ſich nach David keine Spur mehr. Wie ſämmtliche iſraelitiſche Reinheitsgeſetze unter religiöſem Geſichtspunkt ſtehen, ſo auch die Beſtimmungen zur Erhaltung der Reinheit des Lagers (4 Moſ. 5, 24; 5 Moſ

23, 10 fg.). Denn da Jahve mit dem Heer ziehend gedacht wird, ſo mußte jede Unreinheit vom Lager fern gehalten werden. Roskoff.

Laiſa, Laiſcha (Jeſ. 10, 30), zwiſchen Gibea und Jeruſalem gelegen, nicht näher bekannt, nach Knobel's ſehr zweifelhafter Vermuthung eine von Lais (vgl. 2 Sam. 3, 15) angelegte und nach ihm benannte Meierei. Schenkel.

Laiſch, auch **Leſchem** (Joſ. 19, 47), am Fuß des großen Hermon gelegen, gehörte urſprünglich zum Gebiet von Sidon und war eine bedeutende phöniz. Handelsſtadt. Sie ward ſpäter von den Daniten, die durch die Philiſtäer — Richt. 1, 34 werden dieſe Amoriter genannt (ſ. Philiſtäer) — aus ihren bisherigen Wohnſitzen im Südweſten des Stammgebiets Ephraim verdrängt wurden und neue Sitze ſuchend bis an die Nordgrenze Kanaans zogen, gewaltſam eingenommen und nach ihrem Stammnamen „Dan" genannt (Richt. 13, 25; 18, 7. 12. 25 fg.), ein Name, der ſchon für frühere Zeit vorausnahmsweiſe der Stadt beigelegt wird (1 Moſ. 14, 14; 5 Moſ. 34, 1). Seit der daniſchen Eroberung wurde ſie der Sitz eines ungeſetzlichen Gottesdienſtes (Richt. 18, 30 fg.), ſeit der Trennung der iſraelitiſchen Reiche durch Jerobeam eine Stätte des Stierdienſtes (1 Kön. 12, 29. 30; 2 Kön. 10, 29; Am. 8, 14), und bald darauf von den Syrern eingenommen (1 Kön. 15, 20). Sie wird übrigens zu Baſan gerechnet (5 Moſ. 33, 22) und ſehr oft als die nördlichſte Stadt Iſraels im Gegenſatz zu Beerſeba angeführt (Richt. 20, 1; 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11; 24, 2. 15; 1 Kön. 5, 5 u. ſ. w.). Sie lag an der großen Heer- und Handelsſtraße, welche über Damaskus aus Syrien und Meſopotamien kommt und nach Phönizien, Paläſtina und Aegypten ſich verlief. Deshalb berührten auch die Kriegsheere, welche vom Euphrat her nach Phönizien und Paläſtina kamen, bei Dan zuerſt das iſraelitiſche Gebiet (Jer. 4, 15. 16; 8, 16), und ſchon Abraham verfolgte die Feinde nordwärts bis zu dieſer Stadt (1 Moſ. 14, 14), weshalb auch die Feinde, die von Norden her in Paläſtina einfallen, zuerſt nach Dan kommen (Jer. 4, 15. 16; 8, 16). An der Stelle dieſer alten Stadt, welche alſo von dem judäiſchen Laiſcha (Jeſ. 10, 30; ſ. d.) unterſchieden werden muß, fand ſich noch zur Zeit des Euſebius ein kleines Dorf, vier röm. Meilen weſtwärts von Paneas (ſ. Baal-Gad und Cäſarea Philippi), an den Quellen des kleinen Jordan, des ſogenannten Dan, gelegen (Joſephus, „Alterthümer", V, 3, 1; VIII, 8, 4; „Jüdiſcher Krieg", IV, 1, 1), mithin an und auf der heutzutage Tell el-Kâdi genannten Erhöhung, welche wol einſt vulkaniſch war und an ihrem ſüdlichen Abhang noch alte Trümmer aufweiſt. Der Tell liegt ungefähr in der Mitte der Hûlehebene als ein längliches Oval von Oſt gegen Weſt geſtreckt; von ſeiner weſtlichen Seite ergießt ſich noch heute ein ungeheuerer Strom des klarſten Waſſers, ein anderer von der ſüdweſtlichen Seite herab, beide vereinigen ſich unterhalb von zwei Mühlen, die ſie treiben, zu einem Strom von 40—50 Fuß Breite, der ſehr reißend zum See el-Hûleh hinabrauſcht (ſ. Jordan und Meromſee). Vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), III, 616 fg.; „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 511 fg.; Ritter, „Die Sinaihalbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 207 fg.; Movers, „Die Phönizier" (Berlin 1850), II, 11, 159 fg. Kneucker.

Lamech. Die Urſage kennt einen doppelten Urvater dieſes Namens. Der erſte iſt, der einen Stammtafel zufolge, Kainit, Sohn Methuſael's (1 Moſ. 4, 18), und wird abſichtlich ungünſtig geſchildert. Er führt die Vielweiberei ein (1 Moſ. 4, 19), iſt der Begründer des Nomadenlebens; Muſik, Gewerbe und gewerbliche Künſte, namentlich die Kunſt, das Eiſen zu bereiten (ſ. Tubalkain), bilden ſich durch ſeine Nachkommen aus; er iſt auch der erſte, der vom Waffenhandwerk Gebrauch macht, ſowie der Urheber ungezügelter Blutrache (1 Moſ. 4, 23 fg.), indem er wegen einer bloſen Strieme ein Kind erſchlägt (1 Moſ. 4, 23). So erſcheint er gewiſſermaßen als Typus der von Gott abgefallenen und darum in Roheit und Leidenſchaft verirrten und verwilderten Cultur. Der Lamech der zweiten Stammtafel, Sethit und Sohn Methuſalah's, hat einen dem Lamech der erſten Tafel geradezu entgegengeſetzten Charakter, wenn auch der Gleichklang im Namen des Vaters (vgl. Methuſalah 1 Moſ. 5, 25; Methuſael Kap. 4, 18) unverkennbar auf eine ältere gemeinſame Quelle für beide Stammtafeln zurückweiſt. Der erſte Lamech ſtammt ab von Kain, Henoch, Irad, Mehujael und Methuſael, der zweite von Kenan, Mahalalel, Jared, Henoch und Methuſalah. (Kain = Kenan; Henoch nur verſchoben; Irad = Jared · Mehujael = Mehalalel; Methuſael = Methuſalach.) Als Sethit und Vater des Noah (ſ. d.) hat er die Beſtimmung, nach dem Untergang der in Sünden verſunkenen erſten Generation, der Begründer einer neuen gottbegnadigten Menſchheit zu werden. Während

nach dem erſten Sagenkreis Lamech durch die Urheberſchaft zügelloſer Blutrache Verderben über die Menſchheit bringt, ſo bringt er nach dem zweiten durch die Erzeugung des Friedensſtifters Noah dem Menſchengeſchlecht Heil (Tröſtung). „Dieſer wird uns tröſten wegen unſerer Arbeit und der Mühe unſerer Hände von der Erde her, welche Jahve verflucht hat", ruft er aus, als er ſeinem Sohn den Namen Noah (ſ. d.) gibt. Der zweite Lamech iſt ſomit ein Typus der Menſchheit auf dem Wege ihrer Umkehr von der Sünde zu Gott.

Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 380 fg.) faßt Lamech als einen den vorgeſchichtlichen Götterkreis ſchließenden Halbgott oder Gott, als böſen Geiſt und Gegenbild zum guten Geiſt Henoch. Dieſer Auffaſſung ſteht jedoch der Umſtand im Wege, daß Lamech in beiden Stammtafeln als ein Nachkomme von Henoch erſcheint. Movers („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 476 fg.) hat mit etwas mehr Berechtigung den Lamech mit dem lyd. Gott Lamur oder Lames, einem Sohn des lyd. Hercules, in Parallele gebracht. Bemerkenswerth iſt das wol der vormoſaiſchen Periode entſtammte alte Lied, das dem Lamech von der Sage in den Mund gelegt wird (1 Moſ. 4, 23):

Ada und Zilla, höret meine Stimme,
Weiber Lamech's, merket meine Rede!
Daß einen Mann ich erſchlug um eine Beule
Und einen Jüngling um eine Strieme.
Wird ſiebenmal gerächt Kain,
So Lamech ſieben und ſiebzigmal.

Ewald vermuthet, daß aus dieſem alten Lied die Lamechſage in 1 Moſ. 4 ihren Stoff geſchöpft habe. Vgl. noch Dettinger, „Bemerkungen über den Abſchnitt 1 Moſ. 4, 1—8" in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1835, S. 8 fg. Schenkel.

Lamm. Da zu allen Zeiten, nächſt der Zucht des Rindviehs, die Schafzucht eine Hauptbeſchäftigung der Iſraeliten war (5 Moſ. 7, 13; 8, 13; 28, 4; Richt. 6, 4; 1 Sam. 22, 19; 2 Sam. 12, 2; Spr. 27, 23; Koh. 2, 7; Jer. 3, 24; 5, 17; Hoſ. 5, 6; Joel 1, 18), ſo finden wir auch der Lämmer (d. h. der jungen Schafe von 1 bis etwa 3 Jahren = Kébes hebräiſch, vorzüglich aber jähriger Lämmer) häufig Erwähnung gethan. Z. B. wird erzählt, daß Abraham dem Abimelech zum Zeugniß dafür, daß er, Abraham, den Brunnen von Beerſeba gegraben habe, ſieben Lämmer gegeben (1 Moſ. 21, 28 fg.), d. h. Abimelech ſoll durch Annahme dieſer ſieben Lämmer das Beſitzrecht Abraham's, betreffend jenen Brunnen, anerkennen. Beim Opfercultus ferner fanden die Lämmer reichliche Verwendung. Vor allem beim Paſſahfeſt war das Schlachten und Verzehren eines (gebratenen) Lammes das Hauptſtück der Feier (2 Moſ. 12). Ferner beſtand das tägliche Morgen- und Abendopfer aus je einem jährigen Lamm (2 Moſ. 29, 38 fg.; 4 Moſ. 28, 4 fg.); Kindbetterinnen hatten bei ihrer Reinigung ein jähriges Lamm zum Brandopfer zu bringen (3 Moſ. 12, 6); beim Ausſatz-Reinigungsopfer wurden ebenfalls Lämmer als Schuldopfer geſchlachtet (3 Moſ. 14, 10 fg.); wenn die Erſtlingsgarbe am Paſſahfeſt geopfert ward, ſollte auch ein Lamm dargebracht werden (3 Moſ. 23, 9 fg.), zu Pfingſten aber ſieben Lämmer als Brandopfer und zwei als Dankopfer (ebendaſelbſt), an jedem Neumond ſieben jährige Lämmer (4 Moſ. 28, 11); ja am Laubhüttenfeſt wurden die ſieben erſten Tage jedesmal auch vierzehn jährige Lämmer, am achten aber nur ſieben dargebracht (4 Moſ. 29, 13). Lammbraten wurde, zumal an vornehmen Tafeln, gern und häufig gegeſſen (1 Sam. 25, 18; Jeſ. 22, 13; 1 Kön. 4, 23; Neh. 5, 18). Daß unter dieſen Umſtänden das Lamm auch in der prophetiſchen Bilderſprache vorkommt, kann nicht verwunderlich ſein, eher das, daß wir es im A. T. nicht ſehr häufig finden, ſondern eigentlich nur an wenigen Stellen. Weish. 19, 9 wird die Fröhlichkeit der Kinder Iſrael beim Wüſtenzug mit dem Hüpfen der Lämmer verglichen. Jeſaja (Kap. 11, 6) und der exiliſche große Prophet (Jeſ. 65, 25; vgl. auch Kap. 40, 11) ſchildern die meſſianiſche Zeit als eine ſolche Zeit des Friedens, daß dann der Wolf beim Lamm friedlich weiden werde. Jeſ. 53, 7 wird der Knecht Jahve's in ſeinem demüthigen Erdulden einem Lamm verglichen, das ohne einen Laut von ſich zu geben zum Schlachten geführt wird (vgl. Jer. 11, 19). Dem einer unbändigen Kuh gleichenden Iſrael wird die Sanftmuth des Lammes vorgehalten (Hoſ. 4, 16).

Im N. T. findet ſich das Wort „Lämmer" (ἀρνία, eigentlich „Lämmlein") einmal als Bezeichnung der Chriſto angehörigen (Joh. 21, 15). An allen andern Stellen, an welchen von einem „Lamm" geredet wird (ἀμνός, oder ἀρνίον die Diminutivform), iſt

Chriſtus darunter verſtanden oder wenigſtens damit verglichen. Fragen wir, wie es möglich ſei, den Meſſias als Lamm zu bezeichnen, ſo zeigen die betreffenden Stellen, daß theils Jeſu Tod zur Zeit des Schlachtens des Paſſahlamms, theils die Vergleichung ſeines Opfers mit dem altteſt. Opfer, theils die meſſianiſche Deutung und Beziehung der Jeſajaſtelle vom Knecht Jahve's als dem duldenden Lamm dazu die Veranlaſſung gab.

Zum erſten mal findet ſich, wenn nicht gerade das Wort, ſo doch die Idee, daß Chriſtus das Paſſahlamm ſei, beim Apoſtel Paulus (1 Kor. 5, 7). „Es iſt ja auch unſer Paſſah geſchlachtet, Chriſtus", ſchreibt er den Korinthern, und zieht daraus die Ermahnung, Feſtfeier zu halten „nicht mit altem Sauerteig, auch nicht mit Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, ſondern mit ungeſäuertem (Brot) der Lauterkeit und Wahrheit." Wie Paulus darauf kommt, Chriſtus mit dem Paſſahlamm zu vergleichen, zeigt V. 6, wo er die ſprichwörtliche Redensart von wenigem Sauerteig, der den ganzen Teig durchſäuert (in Beziehung auf das zu Korinth vorgekommene Verbrechen der Blutſchande), anführt. Das Bild vom Sauerteig führte ihn, vielleicht auch deshalb, weil damals gerade Oſtern bevorſtand, auf die Wegſchaffung deſſelben nach dem Schlachten des Paſſahlamms und damit auf die Vergleichung des Paſſahlamms mit Chriſtus. Wie mit dem Paſſahopfer bei den Iſraeliten die Zeit des ungeſäuerten Brotes begann, ſo ſoll ſeit Chriſti Tod für die Chriſten ebenfalls ein ungeſäuertes, d. h. reines und ſündloſes Weſen und Leben, begonnen haben. Die Spitze der Vergleichung liegt alſo nicht ſowol im ſühnenden Tod Chriſti als des wahren Paſſahlamms, ſondern in der Analogie des neuen chriſtl. Lebens mit der Zeit der ungeſäuerten Brote. Die Gleichſetzung Chriſti mit dem Paſſahlamm iſt daher nur mehr beiläufig, wie auch daraus erſichtlich, daß Paulus nur an dieſer Stelle darauf kommt. In der Apokalypſe wird der Ausdruck „das Lämmlein" von Kap. 5, 6 bis zum Ende 27 mal von Chriſtus gebraucht (Kap. 5, 6. 8. 12. 13; 6, 1. 16; 7, 9. 10. 14. 17; 12, 11; 13, 8. 11; 14, 1. 4. 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 9. 14. 22. 23. 27; 22, 1. 3). Bei ſeiner erſten Einführung wird das Lamm beſchrieben als mit ſieben Hörnern (Symbol der gewaltigſten Macht) und ſieben Augen (Symbol des Gottesgeiſtes oder der „ſieben Geiſter Gottes", wie der Apokalyptiker ſelbſt erklärt) ausgeſtattet, und zugleich ſteht es da „wie geſchlachtet", d. h. mit einer Todeswunde, die vom vormaligen Schlachten, dem Sühntod, herrührt. Haben wir nun hier an eine Vergleichung Chriſti mit dem Paſſahlamm, oder aber an eine ſolche mit Jeſ. 53, 7 zu denken? Ritſchl erklärte ſich für das erſtere, indeß was Baur („Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 223) gegen ihn bemerkt, iſt durchſchlagend: „Es findet ſich in der Apokalypſe nirgends auch nur eine Anſpielung auf das Paſſahlamm. Es iſt nur der Ausdruck ἀρνίον ἐσφαγμένον (geſchlachtetes Lamm), der darauf bezogen werden kann, aber ebenſo gut auch auf die jeſajaniſche Stelle ſich beziehen läßt. Da nun die Stelle bei Jeſaja auch ſonſt ſo oft auf Jeſus bezogen wird (Apg. 8, 32. 33 und bei den Kirchenvätern), und Chriſtus auch da, wo er das Paſſah genannt iſt, nicht als das geſchlachtete Paſſahlamm, ſondern als das zur Schlachtbank geführte Lamm des Propheten bezeichnet wird, ſo liegt es auch in der Apokalypſe weit näher, an das letztere zu denken". Somit bedeutet der Ausdruck „das Lämmlein" ſo viel, daß in Jeſus die Erfüllung des wahren meſſianiſchen Ideals, wie ſolches im Lammesleiden u. ſ. w. des Knechts Jahve's vorgebildet war, ſich darſtellt. Die Vergleichung Chriſti mit einem fehlloſen und unbefleckten Lamm im erſten Petrusbrief (Kap. 1, 19) iſt, wie bei Paulus die Vergleichung mit dem Paſſahlamm, eine mehr nur zufällige. Wir ſind nicht durch Gold oder Silber, ſondern durch (Opfer-)Blut losgekauft, ſagt der Briefſteller; dies (Opfer)-Blut rührt von einem Opferlamm her, das Opferlamm aber war Chriſtus, und zwar ein Opferlamm ganz wie das altteſt. Opfergeſetz es forderte, fehl- und fleckenlos (3 Moſ. 4, 32; 22, 20 fg. u. ſ. w.). Die ganze Auseinanderſetzung dient übrigens nur zur Einſchärfung eines Wandels in heiliger Furcht (de Wette-Brückner, „Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus", [3. Ausg., Leipzig 1865], S. 43). Die Ausführung hat ſomit keine ſelbſtändige Bedeutung und der Verfaſſer denkt bei der Vergleichung mehr an das Opferlamm überhaupt, als etwa an das Paſſah oder Jeſ. 53, 7. Ganz anders verhält es ſich im vierten Evangelium. Hier iſt die Idee, daß Jeſus das wahrhaftige Paſſahlamm ſei, von großer Bedeutung für die Würdigung der chriſtl. Religion, für ihre Anerkennung als die allein wahre Religion. Deshalb weiſt das Evangelium gleich im Anfang durch den Täufer nachdrücklich darauf hin. „Siehe das Lamm Gottes" („Gottes Lamm" wird Chriſtus,

nach Theophylakt, deshalb genannt, weil Gott aus ſeiner Liebe zu uns Jeſum in den Tod dahingegeben), „welches fortnimmt die Sünde der Welt!“ ruft Johannes, als er Jeſum kommen ſieht (Joh. 1, 29), und nochmals wiederholt er „ſiehe das Lamm Gottes!“ (Kap. 1, 36) kurz darauf. Zwar wird hier von den meiſten Auslegern an Jeſ. 53, 7 gedacht, ſodaß Chriſtus als der leidende Meſſias das Gotteslamm genannt wäre. Indeſſen da bei der Erzählung des Todes Jeſu (der nach Johannes am Tage vor dem Paſſah, d. i. am 14. Niſan, zu der Zeit alſo, wo die Iſraeliten das Paſſahlamm ſchlachteten, ſtattgefunden haben ſoll) wiederholt darauf hingedeutet (Kap. 19, 14. 31), ja zuletzt ausdrücklich gezeigt wird (Kap. 19, 36), daß Jeſus das wahre Paſſahlamm geweſen, inſofern als an ihm daſſelbe nicht geſchah, was bei dem Paſſahlamm nicht geſchehen durfte, ſo ergibt ſich wol als ſicher, daß jene Worte im Munde des Täufers ebenfalls beſagen wollen, daß Chriſtus das wahre Paſſahlamm ſei. Dieſe ſo abſichtsvoll hervorgehobene Thatſache bedeutet, kurz geſagt, den Bruch des Chriſtenthums mit dem Judenthum und den Sieg des erſtern über das letztere. Was das altteſt. Paſſahlamm blos typiſch war, kam in und an Chriſto zur vollen Erfüllung. Später iſt das Lamm nächſt dem Kreuz das häufigſte und jedenfalls das ſchönſte Sinnbild der Chriſten geworden. J. R. Hanne.

Lampe, ſ. Geräthe.

Lamuel, ſ. Lemuel.

Landpfleger. So überſetzt Luther im A. T. 1) pĕḥáh, ein Wort, das nur ſelten und in verhältnißmäßig ſpät abgefaßten Stellen (1 Kön. 10, 15; 2 Chron. 9, 14) von iſraelitiſchen Beamten gebraucht wird, jedenfalls nicht ſemitiſch iſt und ſich mit der meiſten Wahrſcheinlichkeit auf das ſanskritiſche pakscha (d. i. Freund, Genoſſe), altperſiſch pakha zurückführen läßt. Es dient zur Bezeichnung von ſyriſchen (1 Kön. 20, 24), aſſyriſchen (2 Kön. 18, 24; Jeſ. 36, 9), chaldäiſchen (Jer. 51, 57; Ez. 23, 6. 23; Dan. 3, 2 fg.), mediſchen (Jer. 51, 28) und perſiſchen (Eſth. 3, 12; 8, 9) Beamten. Aus 2 Chron. 9, 14, verglichen mit der Parallelſtelle 1 Kön. 4, 7, ergibt ſich als allgemeine Bedeutung die des Vorgeſetzten, da aber die pĕḥáh genannten Beamten neben den Satrapen erwähnt werden (Dan. 3, 2; Eſth. 3, 12), ſo müſſen ſie von dieſen verſchieden geweſen ſein, und man hat daher wol an die Vorgeſetzten kleinerer ſelbſtändiger, aber doch von Satrapen abhängiger Kreiſe zu denken. Auch Paläſtina war zur Zeit der perſ. Herrſchaft einem ſolchen pĕḥáh untergeben, der gewöhnlich als „Landpfleger jenſeit des Stroms“ (Euphrat, von Perſien aus betrachtet) genannt wird (Eſra 5, 3; 6, 6. 13; 8, 36; Neh. 2, 7. 9) und ein berathendes Colleg zur Seite hatte. Unter ihm ſtand der Landpfleger von Juda, ein Amt, das Serubabel und Nehemia bekleideten (Eſra 5, 14; 6, 7; Hag. 1, 1. 14; 2, 21; Mal. 1, 8; Neh. 5, 14). Derſelbe erhielt eine nicht unbeträchtliche Naturalbeſoldung (Neh. 5, 14—18) und, wie aus V. 15 hervorzugehen ſcheint, 40 Sekel Tafelgeld.

2) partemím (Eſth. 1, 3; 6, 9; Dan. 1, 3), das indeß nur „Vornehme, Große“ bezeichnet und ſeine Erklärung durch ſanskritiſch: prathama, der Erſte (altperſiſch: fratama, Pehlewi: pardom) findet.

Im N. T. überſetzt Luther durch „Landpfleger“ die griech. Wörter ἡγεμών, ἡγεμονεύων (Matth. 27, 2; 28, 14; Luk. 2, 2; 20, 20; Apg. 23, 24. 26. 33; 24, 1), durch „Landvogt“ dagegen ἀνθύπατος, ἀνθυπατεύων (Apg. 13, 7. 8. 12; 18, 12). Erſtere Wörter werden bald von den röm. Präſiden in Syrien, bald von den Procuratoren in Judäa gebraucht. Im J. 27 v. Chr. theilte der Kaiſer Auguſtus die röm. Provinzen, welche bis dahin ſämmtlich von dem Senate und dem Volke verwaltet worden waren, in zwei Klaſſen, provinciae imperatoriae und provinciae senatoriae oder populares. Die erſtern, welchen alle unruhigen und von feindlichen Nachbarn bedrohte Provinzen zugetheilt wurden, ſtanden fortan unter der unmittelbaren Regierung des Kaiſers, letztere verblieben dem Senat und dem Volk. Die kaiſerlichen Provinzen, zu denen auch Syrien gehörte, wurden durch Beamte verwaltet, die vom Kaiſer gewählt waren, den Oberbefehl über die in der Provinz liegenden Truppen führten und bald Proconſuln, bald Proprätoren hießen, die ſenatoriſchen Provinzen dagegen durch Proconſuln, welche von dem Senate alljährlich mittels des Loſes beſtimmt wurden, einen Legaten zur Seite hatten und nur die bürgerliche Gewalt ausübten. Das Weitere ſ. unter Procuratoren. Krenkel.

Langmuth. Vermöge der von Gott in dem Reiche der vernünftigen Weltweſen eingeführten Ordnung herrſcht ein unauflöslicher Zuſammenhang zwiſchen der Sünde und dem Uebel. Inſofern dieſe Ordnung als eine von der göttlichen Gerechtigkeit geſetzte be-

trachtet wird, erſcheint das an die Sünde ſich knüpfende Uebel als Strafe. Dieſes große Geſetz der von Gott eingeführten ſittlichen Weltordnung drückt Paulus (Röm. 6, 23) in den Worten aus: „Der Sünde Sold iſt der Tod", d. h. Schmerz, Elend, Verderben der mannichfaltigſten Art, mit Einſchluß der Schrecken und Aengſten des phyſiſchen Todes. Die Strafen der Sünden ſind theils geiſtige (Reue, Scham, Furcht vor Gott), theils leibliche (Krankheit, Schande, Zerrüttung des ſündlichen Lebens, Armuth u. ſ. w.). Folgen nun zuweilen dieſe Strafen der ſündigen That auf dem Fuße nach, ſo geſchieht es auch nicht ſelten, daß ſie längere Zeit ausbleiben. Selbſt über die geiſtigen Strafen, welche die Sünde nach ſich zieht, kann ſich der Menſch eine Zeit lang betäuben. Noch öfter tritt der Fall ein, daß die leiblichen Strafen zögern, ſich einzuſtellen. Fehlt es doch nicht an Beiſpielen von Menſchen, die ihr ſündliches Leben in ungeſtörtem Wohlſein bis zu ihrem Tode fortſetzten.

Von dem Gedanken ausgehend, daß alle Geſchicke des Menſchen von Gott beſtimmt werden, mußte der religiöſe Glaube auch dieſes längere Ausbleiben der von dem Sünder verwirkten Strafen als eine Fügung Gottes betrachten. Mit Recht erkannte er in demſelben eine Offenbarung der Güte Gottes, welche dem Sünder Zeit laſſen will, in ſich zu gehen und ſich zu beſſern. Darum preiſt die H. Schrift die göttliche Geduld und Langmuth. „Gott handelt nicht mit uns nach unſern Sünden", ruft der Sänger von Pſ. 103, 10 aus. „Ich weiß, daß du gnädig, barmherzig, langmüthig und von großer Güte biſt", ſpricht Jonas (Kap. 4, 2) zu Gott, und Ezechiel (Kap. 33, 11) legt Gott ſelbſt die Worte in den Mund: „So wahr als ich lebe, ich habe kein Gefallen an dem Tode des Gottloſen, ſondern, daß er ſich bekehre und lebe." Hiermit ſtimmt der Verfaſſer des 2. Petrusbriefs (Kap. 3, 9) überein, wenn er ſagt: „Der Herr hat Geduld mit uns und will nicht, daß jemand verloren werde, ſondern, daß ſich jedermann zur Buße bekehre." Mit allem Recht knüpft Paulus an dieſe Offenbarung der Güte Gottes die ernſte Warnung (Röm. 2, 4): „Verachteſt du den Reichthum ſeiner Güte, Geduld und Langmüthigkeit? Weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße leitet?"

Indem das Chriſtenthum die Liebe als das höchſte aller Sittengebote aufſtellte, mußte es auch ſeinen Bekennern Geduld und Langmüthigkeit zur Pflicht machen. Die Liebe iſt ja, wie Paulus richtig bemerkt (1 Kor. 13, 4) langmüthig und freundlich. Auch in dieſer Beziehung, wie in jeder andern, ſoll der Chriſt vollkommen zu werden ſuchen, wie der Vater im Himmel vollkommen iſt. Dazu mahnt Paulus in den Worten 2 Kor. 6, 4. 6: „In allen Dingen laſſet uns beweiſen als die Diener Gottes, in großer Geduld, in Langmuth und Freundlichkeit", und kann mit gutem Gewiſſen den Chriſten ſein eigenes Beiſpiel als Muſter vorhalten (2 Tim. 3, 10): „Du aber haſt erfahren meine Lehre, meine Weiſe, meine Meinung, meinen Glauben, meine Langmuth, meine Liebe, meine Geduld." Sein Wunſch, daß die Chriſten in dieſer Hinſicht ſeinem Beiſpiele, oder vielmehr dem Vorbild Gottes, nachahmen möchten, wurde bei ihm zum Gebet, wie er ſelbſt ſagt Kol. 1, 9—11: er höre nicht auf, Gott zu bitten, daß Gott nach ſeiner herrlichen Macht die Chriſten ſtärken möge „in aller Geduld, Langmüthigkeit, mit Freude."

Bruch.

Lanze, ſ. Waffen.

Laodicea. Vom Lykus, einem Seitenfluſſe des Mäander, linkwärts liegt Laodicea, wie weſtwärts Hierapolis, zwei einſt blühende und belebte Stätten alter Cultur (Strabo, XII, 8, 16) und chriſtl. Gemeindelebens im ſüdweſtlichen Phrygien, jetzt nur noch großartige Ruinen auf einem landſchaftlichen Hintergrunde, deſſen Reize Renan (Saint-Paul [Paris 1869], S. 357 fg.) beſchreibt. Die gewerbs- und handelsreiche, unter anderm durch ihre Schafzucht berühmt und wohlhabend gewordene Stadt, damals Mittelpunkt der Phrygia Pacatiana, hatte früher Diospolis, dann Rhoas geheißen, bis ihr der ſyr. König Antiochus II. zu Ehren ſeiner Gemahlin Laodicea ihren ſpätern Namen beilegte. Jetzt heißt das Hirtendorf bei den Trümmern Eski-Hiſſar (Altſchloß). Das Daſein einer chriſtl. Gemeinde daſelbſt lernen wir zuerſt aus dem Briefe Paulus' (Kol. 2, 1; 4, 13—16) an die benachbarte, weiter gen Oſten gelegene Stadt Koloſſä kennen. Wahrſcheinlich hatte auch hierher Epaphras, keinesfalls aber Paulus ſelbſt (Kol. 2, 1), das Evangelium getragen, und wir müſſen uns die Bekenner als vorzugsweiſe heidenchriſtlich vorſtellen. Im J. 61 gleichzeitig mit Koloſſä von einem Erdbeben zerſtört, blühte Laodicea aus eigenen Mitteln raſch wieder auf (Tacitus, Annal., XIV, 27) und wird in dem

7. Brief der Apokalypse (Kap. 3, 14—22) als eine Gemeinde geschildert, die im sichern Gefühl ihres Wohlstandes bereits lau und weltförmig geworden ist. Holtzmann.

Laodicenerbrief. Der Apostel Paulus schreibt an die Kolosser (Kap. 4, 16), wenn sein Brief bei ihnen gelesen sei, sollten sie dafür sorgen, daß er auch in der Gemeinde von Laodicea gelesen werde, sie aber auch den an die Laodicener gerichteten zu lesen bekämen. Von dieser Stelle hat ein lateinisch schreibender Fälscher Anlaß genommen, einen Brief an die Laodicener zu erdichten, den schon Fabricius im Codex apocryphus N.T.([Hamburg 1719] II, 873 fg.) mittheilt, und über welchen Anger („Ueber den Laodicenerbrief" [Leipzig 1843]) und Sartori („Ueber den Laodicenserbrief" [Lübeck 1853]) geschrieben haben. Wenn nun aber auch über die Unechtheit und Werthlosigkeit dieser aus dem Kolosser- und Philipperbrief zusammengesetzten 20 Verse kein Zweifel sein kann, so fragt sich um so mehr, was aus dem echten Briefe des Paulus an jene Gemeinde geworden sei. Schon Marcion wollte ihn in unserm Epheserbrief (s. d.) wiedererkennen, wie aus Tertullian (Adv. Marc., V, 11) und eigentlich auch aus den misverstandenen Notizen des Epiphanius (Adv. haer., XLII, 9) hervorgeht. Bemerkenswerth ist diese Aufstellung deshalb, weil er für dieselbe schwerlich irgendwelche dogmatische Gründe ins Feld führen konnte. Vielmehr machte die Beweisführung Marcion's auf Tertullian den Eindruck, als wolle der Häretiker auch in Herstellung der Ueberschrift als ein sehr sorgfältiger Untersucher erscheinen (Adv. Marc., V, 17: „Quasi et in isto diligentissimus explorator"). Ohne ihn eigentlicher Fälschung der Ueberschrift zu beschuldigen, beruft sich Tertullian gegenüber Marcion blos auf die allgemeine kirchl. Ueberlieferung, welche die Adresse nach Ephesus für sich habe.

Dagegen wollten Mill und Wetstein, neuerdings auch Holzhausen („Der Brief des Apostels Paulus an die Epheser" [Hannover 1834]), Baur („Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 47 fg.), Räbiger (De christologia Paulina [Breslau 1852], S. 48), Bleek („Einleitung in das Neue Testament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 454 fg.), Hausrath („Der Apostel Paulus" [Heidelberg 1865], S. 2), Volkmar („Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 66), Kiene (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1869, S. 323 fg.), Klostermann (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1870, S. 160 fg.) und Hitzig („Zur Kritik Paulinischer Briefe" [Leipzig 1870], S. 27) die Angabe Marcion's aufrecht halten, zum Theil unter der Voraussetzung, daß der Epheserbrief ein Rundschreiben gewesen sei, welches schon früher erlassen worden und von Ephesus aus über mehrere, vielleicht fünf (Offb. 1, 11), Zwischenstationen nach Laodicea und von da nach Kolossä gelangen sollte (daher ἐκ Λαοδικείας, nicht τὴν πρὸς τοὺς Λαοδικεῖς), in welchem Falle allerdings der Uebelstand wegfiele, daß die Laodicener im selben Moment, als Paulus im vorgeblichen Epheserbrief an sie schrieb, auch Kol. 4, 15 durch die Kolosser einen Gruß zugestellt erhalten. Dagegen bleibt auch so noch fraglich, welchen Werth Paulus darauf legen konnte, daß die beiden Gemeinden sich gegenseitig Briefe auswechseln sollten, die einander so ähnlich sehen (vgl. Renan, Saint-Paul [Paris 1869], S. XX); zumal da, was der Kolosserbrief an individuellen, vom Epheserbrief abweichenden Zügen bietet, eben nur durch die ihm eignende Beziehung auf eine Sondergemeinde sich erklärt. Volkmar setzt daher voraus, die Gemeinden zu Kolossä und zu Laodicea seien gleichzeitig von den essäisch-christl. Theosophen heimgesucht worden. Merkwürdig sind die Schicksale des apokryphischen Briefs insofern, als er nicht blos sehr alt ist (schon vor Hieronymus und Theodoret erwähnt ihn der Muratorische Kanon als apokryph), sondern auch in vielen Handschriften der Vulgata steht (nach dem Kolosserbrief) und infolge dessen im Abendlande allmählich wieder für echt genommen wurde. Das Decret des Gelasius übergeht ihn wenigstens mit Stillschweigen, und noch Gregor I. sagt, er sei zwar echt, deshalb aber noch nicht für kanonisch zu achten. Doch auch diese Werthschätzung wurde ihm zuweilen, besonders in England, zutheil. So der Mönch Elfrik von Malmesbury um das J. 1020, und Johann von Salisbury um das J. 1070, die ihn geradezu als 15. Brief des Paulus zählen (vgl. Credner, „Geschichte des neutestamentlichen Kanon", herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860], S. 307, 313). Holtzmann.

Lasa, s. Lescha.

Lassäa, Lasea, auch Alassa, in der Vulgata Thalassa, eine bisjetzt nicht wieder aufgefundene Küstenstadt im Süden der Insel Kreta, in der Nähe von Gutfurt (s. d.). Die vielen Varianten im Texte (Apg. 27, 8) erklären sich aus der schon früh eingetretenen Unbekanntschaft mit der Oertlichkeit. Schenkel.

Laſſaron, eine nur Joſ. 12, 18 erwähnte kanaanit. Königsſtadt, wahrſcheinlich weſtwärts vom Galiläiſchen Meer gelegen, nach der zwiſchen dieſem und dem Berge Tabor ſich erſtreckenden Gegend, die Saron (ſ. d.; vgl. Euſebius, Onomasticon) hieß, ſo benannt, wo ſich heute noch ein Ort Sârûmeh findet (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 882). Schenkel.

Läſterung, insbeſondere **Gotteslästerung.** Der Name Jahve bezeichnete dem Hebräer alles Große, Hohe, Göttliche, den Inbegriff aller Heiligkeit und Vollkommenheit (ſ. Jahve). „Jahve iſt ſein Name", durch dieſe Formel wird die wahre Gottheit deſſelben hervorgehoben (Am. 4, 13; 5, 27; Jer. 10, 16; 31, 35). Der Gott Iſraels iſt daher auch die einzige Perſon, im Gegenſatz zu den Menſchen und allen andern fremden Göttern, die, ſogar in Reden und Worten, unbedingt heilig gehalten werden muß (2 Moſ. 20, 7); Jahve iſt der einzige Name, der auch nicht im geringſten geſchmäht oder verunehrt werden darf. Daß Gottes Majeſtät eigentlich zu hoch ſtehe, um von eines Menſchen Schmähung zu leiden, ward zu jener Zeit noch nicht erkannt. Jahve allein galt nach der Verfaſſung des altiſraelitiſchen Staats als der König Iſraels, eine Läſterung ſeines Namens wurde daher als ein Staatsverbrechen, als Majeſtätsbeleidigung angeſehen und mit dem Tode der Steinigung beſtraft (3 Moſ. 24, 10—16. 23; vgl. Joſephus, „Alterthümer", IV, 8, 6). Jedoch nicht jede, ſondern blos eine beſonders qualificirte Gotteslästerung ſollte mit dem Tode beſtraft werden. Aus 3 Moſ. 24, 15. 16 ſcheint nämlich hervorzugehen, daß derjenige, welcher eine Läſterung ausſpricht und dabei nur den allgemeinen Gottesnamen Elohim braucht, rechtlich noch nicht belangt werden kann; denn da Elohim auch andere göttliche Weſen, z. B. Engel (vgl. 1 Moſ. 32, 3 [32, 2]), oder auch Menſchen, Richter und Könige, ja ſelbſt Götzen bezeichnen kann, ſo iſt es nicht unzweifelhaft, ob er wirklich Gott, den wahren Gott, geläſtert habe, und in dieſem Falle ſollte der Läſterer die Sünde auf ſeinem Gewiſſen haben und deren Ahndung Gott ſelbſt überlaſſen bleiben (Richt. 6, 30. 31). Wenn aber der Verbrecher bei ſeiner Läſterung den eigenthümlichen und eigentlichen Namen des wahren Gottes, Jahve (2 Moſ. 3, 14; 6, 3), deutlich nennt, ſo iſt es außer allem Zweifel, daß er eine wirkliche Gotteslästerung begangen, und einem ſolchen wurde die Todesſtrafe zuerkannt.

Infolge der hohen Wichtigkeit des Namens Jahve kam es bald dahin, daß man es möglichſt vermied, denſelben auszuſprechen und ihn nur kurzweg mit dem Ausdruck „der Name" andeutete. Schon 3 Moſ. 24, 16 und 5 Moſ. 28, 58 tritt uns dieſer Fall entgegen, und im Judenthum der nachexiliſchen Zeit iſt dieſe Gottesbezeichnung ganz üblich geworden (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum talmudicum et rabbinicum [Baſel 1639], S. 2432 fg.), ſeitdem man die Stelle 3 Moſ. 24, 11. 16 (und ſpeciell das Wort nakab) fälſchlich dahin verſtand, daß ſchon das bloſe Ausſprechen des Namens Jahve, auch abgeſehen von einer damit verbundenen Verfluchung, das Leben verwirke, und infolge deſſen darauf das bekannte Verbot gründete, den heiligſten Gottesnamen in den unheiligen Mund zu nehmen (vgl. die LXX zu 3 Moſ. 24, 16; Joſephus, „Alterthümer", II, 12, 4; Philo, De vita Mosis, III, 670, 683, und De mutatione nominum, ed. Hösch, S. 1045 fg.). Anfänge und Spuren dieſer Anſchauung finden ſich hin und wieder bereits im A. T. Wenn Gott oder ein Engel bei ihrem Erſcheinen um ihren Namen befragt werden, ſo weigern ſie ſich, denſelben anzugeben (1 Moſ. 32, 30; Richt. 13, 18). Aehnliche Anſchauungen treten auch ſonſt im Alterthum hervor. Bei den Aegyptern gab es einen Gott, „welchen zu nennen die Aegypter für Frevel halten" (Cicero, De nat. deor., III, 22; Arnobius, Adv. nationes, IV, 135), und bei den Römern war es verboten, den oberſten Schutzgott Roms zu nennen und von ihm zu reden (Plutarch, Quaestiones Romanae, Kap. 61; Macrobius, Saturn., III, 9). Ebenſo war es Sitte der Alten, bei Schwüren aus Ehrfurcht den Namen Gottes nicht auszuſprechen (vgl. die Scholia graeca, ed. Dübner [Paris 1842], zu Ariſtophanes Ranae, S. 1421).

Wer eine Gotteslästerung hörte, zerriß ſeine Kleider (Matth. 26, 65; vgl. 2 Kön. 18, 37; Jeſ. 36, 22; Buxtorf, a. a. O., S. 2146). Uebrigens geht aus den altteſt. Stellen (beſonders 3 Moſ. 24, 11—16), verglichen mit denen des N. T. (Matth. 9, 3; 26, 65; Joh. 10, 36), deutlich hervor, daß als Gotteslästerung jedes Reden oder Thun angeſehen wurde, wodurch der Menſch, wie man glaubte, der göttlichen Majeſtät zu nahe trete, ſie beſchimpfe oder gar in frecher Anmaßung auf dieſelbe Anſprüche erheben und ſie an ſich reißen wolle.

Aber auch jede absichtliche und muthwillige Verletzung der die Gemeinschaft und Zugehörigkeit der israelitischen Gottesgemeinde zu ihrem Bundesgott Jahve vermittelnden Heiligthümer und heiligen Zeichen, wie z. B. des Sabbats, der Beschneidung (s. d.), war mit Todesstrafe bedroht, und ebenso wurde Schmähung des Königs, als des sichtbaren Stellvertreters Jahve's in seinem Volke, mit dem Tode bestraft (1 Kön. 2, 8. 9; 21, 10. 13; 2 Sam. 16, 9). Letztere Strafbestimmung scheint speciell mit dem Gebot in 2 Mos. 22, 27 (22, 28) in Zusammenhang zu stehen: „Die Götter sollst du nicht lästern und den Obersten im Volk nicht fluchen", ein Rechtsausspruch alter Zeit, welcher das Verhalten gegen die Obrigkeit, gegen Richter und Fürsten regelt, die in Gottes Namen dem Volke Recht sprachen (2 Mos. 21, 6), und deshalb geradezu Götter genannt werden konnten (Ps. 82, 3—6; Joh. 10, 34; vgl. Ps. 2, besonders V. 7; 2 Makk. 11, 23). Wenn Josephus („Alterthümer", IV, 8, 10; Contra Apion., II, 33) und Philo (De vita Mosis, III, 684, und De monarchia, 818) in jener Gesetzesstelle die Vorschrift finden wollten, nicht die Götter der andern Völker zu lästern, so erklärt sich dies aus ihrer Zeit und ihren Verhältnissen; der alte Hebraismus kennt keine solche Berücksichtigung der Abgötter, die ihm Nichtigkeit („Nichtse") und Greuel sind, und die Israel auf keine Weise anerkennen soll (2 Mos. 20, 4). 2 Mos. 23, 13 beweist nichts für diese spätere Ansicht.

Vgl. näher Knobel zu den betreffenden Stellen; Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), V, 169 fg.; Saalschütz, „Das mosaische Recht" (1. Ausg., Berlin 1848), S. 494 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 292 fg. Ueber die Lästerung des Heiligen Geistes (Mark. 3, 28. 29; Matth. 12, 31. 32; Luk. 12, 10) s. Sünde wider den Heiligen Geist. Kneucker.

Lasthenes, ein hoher syr. Beamter und vielleicht Statthalter von Cölesyrien und Phönizien, wird 1 Makk. 11, 31. 32 vom König Demetrius II. Nikator von Syrien Verwandter und Vater genannt. Hierbei ist an ein verwandtschaftliches Verhältniß nicht wohl zu denken, vielmehr waren es ehrende Bezeichnungen (vgl. 1 Makk. 10, 89, und über Vater 1 Mos. 45, 8; St. i. Esth. 2, 6; 6, 10). Nach Josephus („Alterthümer", XIII. 4, 3) hatte dem Demetrius ein Lasthenes die Truppen geworben; wenn er diesen Josephus einen Kretenser nennt, so hat er dies vielleicht nur daraus erschlossen, daß die Expedition von Kreta ausging (vgl. 1 Makk. 10, 67). Fritzsche.

Laterne, s. Fackel.

Latusim, genauer Leṭušim, ist der Name eines der drei Söhne (Stämme) der nördlichen Dedaniter (1 Mos. 25, 3), welchen Hitzig (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XX, 9) durch Schwertfeger wiedergibt (s. Dedan). Schwerlich darf man mit Knobel („Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 209) an die „Söhne Leit's" im heutigen Hedschas denken, welche den großen Stamm der Heteimaraber zu repräsentiren scheinen, der in der Nähe von Leits 4 Tagereisen südlich von Mekka viele und große Lager hat, aber auch in andern Theilen von Hedschas, z. B. nordöstlich und nordwestlich von Medina, besonders zahlreich beim Aelanitischen Meerbusen und auf dessen Inseln sowie bei Jericho und in der Jordansaue auftritt (Ritter, „Die Halbinsel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 272, 307 fg.; „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien", II, 1, 526, 530 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 356; II, 247, 305). Kneucker.

Laubhüttenfest, bei Luther Lauberhüttenfest, einmal (Joh. 7, 2) auch Fest der Laubrüst, ist der gebräuchlichste Name des großen siebentägigen Herbstfestes der Israeliten. Von diesem Fest in seinem Zusammenhang mit den übrigen Jahresfesten und Sabbatszeiten der Israeliten ist schon „Bibel-Lexikon", II, 266 fg., die Rede gewesen; hier soll, was über dasselbe im besondern zu sagen ist, beigebracht werden.

Die gesetzlichen Bestimmungen über dasselbe lauten in den verschiedenen Gesetzesschriften etwas verschieden, ergänzen sich aber auch gegenseitig. In der ältesten Schrift wird es (2 Mos. 23, 16) als letztes in der Reihe der drei jährlichen Wallfahrtsfeste aufgezählt und mit dem damals noch gewöhnlichen Namen Einsammlungsfest oder Herbstfest benannt, und befohlen, es zu feiern „im Ausgang des Jahres, wann du deine Arbeit einsammelst (nicht: eingesammelt hast) vom Felde". Wesentlich in derselben Fassung wird die Verordnung auch in einer spätern Schrift (2 Mos. 34, 22) wiederholt: „und das Fest der Einsammlung (sollst du halten) beim Ablauf des Jahres". Der Sinn und Zweck des Festes erhellt hier aus seinem Namen und seiner Zeit, wird aber, wie auch die Art seiner Feier, als aus der Sitte bekannt vorausgesetzt; seine Zeit wird nur im allgemeinen,

ohne Angabe von Monat und Tag und Dauer, als die Zeit des Ausgangs des Jahres, d. h. des Herbſtes, beſtimmt, ſofern man nämlich nach der ältern, in jenen Gegenden üblichen Sitte die Jahresſcheide noch immer viel in den Herbſtmonat ſetzte („Bibel-Lexikon", I, 537). Genauer beſtimmt das alles die jüngere ausführliche Geſetzesſchrift 3 Moſ. 23, 33—43 und 4 Moſ. 29, 12—38. Hier führt das Feſt den Namen Hüttenfeſt und wird verordnet, daß es vom 15. bis zum 21. des ſiebenten Monats (ſofern nach der moſaiſchen Ordnung 2 Moſ. 12, 2 der Monat der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche als erſter Monat gerechnet wird), wann man den Ertrag des Landes einſammelt (3 Moſ. 23, 39), ſieben Tage lang gefeiert werde. Indem man gleich am erſten Tag edle Baumfrüchte, Palmzweige und Zweige (Maien) von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden nehme, ſolle man ſieben Tage lang vor Gott fröhlich ſein (V. 40). Auch ſoll jeder Einheimiſche die ſieben Tage durch in den Hütten (Laubhütten) wohnen, zum Gedächtniß des einſtigen Wüſtenaufenthalts nach dem Auszug aus Aegypten, da Iſrael in den Hütten wohnte (V. 42 fg.). Während dieſer ganzen Zeit ſollen täglich von Gemeinde wegen am Heiligthum Feſtopfer gebracht werden (V. 36). Aber nur der erſte der ſieben Tage wird zugleich als Tag der Ruhe von jedem Arbeitsgeſchäft und Tag der heiligen Feſtverſammlung vorgeſchrieben (V. 35): an den andern ſechs Tagen mochte alſo auch Arbeit gethan werden. An dieſe Feſtwoche ſollte ſich endlich als Schluß dieſes Feſtes, und damit zugleich aller Jahresfeſte, noch anfügen ein achter Tag, ein Tag der Ruhe und heiliger Feſtverſammlung wie der erſte (V. 36, 39), welchem auch der beſondere Name ʿAṣêreth (d. h. zunächſt nicht ſowol „Schlußtag", wie es manche auslegen, als vielmehr „gottesdienſtliche Verſammlung", daher bei Luther richtig: Verſammlungstag) beigelegt wird, und welcher, wie durch dieſen Namen, ſo auch durch die an ihm zu bringenden Feſtopfer im Grunde als ein ſelbſtändiges Feſt hingeſtellt erſcheint (V. 36; 4 Moſ. 29, 35; vgl. 2 Chron. 7, 9; Neh. 8, 18; ſ. auch „Bibel-Lexikon", II, 267). Die beſondern Feſtopfer endlich für die ſieben Tage (4 Moſ. 29, 12 fg.), reicher und vielfältiger als an den andern Feſten, beſtanden aus Brandopfern von 70 jungen Stieren, in der Weiſe vertheilt, daß am erſten Tage 13, am zweiten 12 und ſo an jedem Tag 1 weniger, alſo am ſiebenten 7 dargebracht wurden, und von täglich 2 Widdern und 14 Lämmern, dieſe alle ſammt den dazu gehörigen Speiſe- und Trankopfern, und außerdem noch aus einem Sündopfer von 1 Bock jeden Tag. Die Feſtopfer am achten Tage dagegen waren nur die gewöhnlichen Feſtopfer von 1 jungen Stier, 1 Widder und 7 Lämmern als Brandopfer, und 1 Bock als Sündopfer. Im jüngſten (deuteronomiſchen) Geſetz endlich (5 Moſ. 16, 13—16) wird das Feſt ebenfalls Hüttenfeſt benannt, und wird ebenfalls verordnet, es ſieben Tage lang zu feiern, und zwar in Fröhlichkeit und Dankbarkeit für den Jahresſegen, in Gemeinſchaft mit der ganzen Familie ſammt Sklaven und unter Zuziehung der Bedürftigen und Beſitzloſen. Der achte Tag wird hier nicht erwähnt (wie er auch von Ezechiel [Kap. 45, 25] in ſeinem Geſetzentwurf für die künftige meſſianiſche Zeit übergangen wird); wohl aber wird, wie im älteſten Geſetz, an die Pflicht der Männer, an dieſem Hüttenfeſt zu wallfahrten und nicht leer vor Gott zu erſcheinen, ausdrücklich erinnert, und ebenſo nachdrücklich, dem Charakter dieſes Geſetzbuchs gemäß, das Centralheiligthum als der Ort der Wallfahrt beſtimmt. Außerdem verlangt dieſes Geſetzbuch, daß in den Sabbatsjahren am Laubhüttenfeſt vor der feſtlich verſammelten Gemeinde das Geſetzbuch vorgeleſen werden ſoll (5 Moſ. 31, 10 fg.; vgl. Neh. 8, 18).

Aus dieſer Ueberſicht über die geſetzlichen Beſtimmungen ergibt ſich leicht die Idee und Bedeutung dieſes Feſtes mit ſeinen Gebräuchen. Gefeiert in der fröhlichen Herbſtzeit, wo mit der Leſe der ſpäteſt reifenden und köſtlichſten Früchte die jährliche Einſammlung des Bodenertrags zu Ende geht, war es in erſter Linie und recht eigentlich ein Feſt des freudigen Dankes gegen Gott für alle Jahreserzeugniſſe des Landes, nicht blos die letzten und jüngſten in den Obſt-, Oel- und Weingärten, ſondern auch für die aus den Feldern, alſo das abſchließende und zuſammenfaſſende Ernte- und Herbſtdankfeſt (wie die in den Geſetzen gebrauchten Ausdrücke deutlich zeigen). Iſt fröhliche Luſt in ſolcher Ernte- und Herbſtzeit an ſich etwas ſehr Natürliches (Hoſ. 9, 1 fg.; Jeſ. 9, 2; 16, 10), und religiöſe Feier aus ſolchem Anlaß von dem frommen Sinn des Alterthums unzertrennlich, darum auch unter den alten Völkern weitverbreitet, ſo bekam eine ſolche Feier für die Iſraeliten dadurch eine beſondere Wichtigkeit, daß für ſie ſowol der Beſitz des Landes ſelbſt als ſein jährlicher Ertrag unter den Geſichtspunkt einer Gabe und Segnung

des Bundesgottes fiel. Das Feſt war ſchon dadurch über ein bloſes Naturfeſt hinausgehoben und auf dem Uebergang zu einem mehr hiſtoriſchen Feſt begriffen, in welchem gewichtige Thatſachen der Bundesſtiftung und Bundesordnung zum Ausdruck kamen und dem Volke jährlich neu eingeprägt wurden. Es iſt inſofern nicht ſo unvermittelt oder zufällig, wie es auf den erſten Fall ſcheinen könnte, daß ſolche geſchichtliche Beziehungen an einen beſondern Brauch dieſes Feſtes, nämlich an das Wohnen in den Hütten, mit der Zeit auch ausdrücklich und klarbewußt angeknüpft wurden. Dieſes Wohnen in den Hütten, zunächſt gewiß im Freien auf den Gütern, hing zwar ohne Frage urſprünglich mit den Herbſtgeſchäften und Herbſtfreuden ſehr natürlich zuſammen (vgl. noch aus der Jetztzeit Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841], II, 717), und war auch bei den religiöſen Feſtlichkeiten verſchiedener aſiatiſcher und europäiſcher Völker gebräuchlich (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 551 fg.); aber unter dem Einfluß der moſaiſchen Ideen gewann dieſer Brauch nun auch eine geſchichtliche Beziehung: die Freude über den Beſitz des Bundeslandes zog die Erinnerung an die Zeit der Beſitzloſigkeit nach ſich, und das Hüttenleben wurde nun zu einem Abbild des einſtigen Zeltlebens (vgl. Hoſ. 12, 10) in der Wüſte; jeder, der das Hüttenleben im Herbſt mitmachte, bekannte ſich damit als Glied des Volks, das Gott einſt in der Wüſte geführt, geſchützt und erzogen, danach aber in das Land eingeführt hat, und wird darum auch jedem geborenen Iſraeliten (3 Moſ. 43, 42) zur Pflicht gemacht, an dieſem Hüttenleben theilzunehmen. Inſofern wurde das Hüttenleben ein charakteriſtiſches Abzeichen der höhern geſchichtlichen Bedeutung dieſes Feſtes, und darum auch der Name Hüttenfeſt allmählich der gewöhnliche für den alten Namen Herbſtfeſt. Gleichwol müſſen wir auf Grund der Geſchichte der Geſetzesurkunden ſelbſt und des urſprünglichen Namens des Feſtes behaupten, daß daſſelbe nicht dieſer geſchichtlichen Beziehung ſeine Einſetzung verdankt, ſondern die geſchichtliche Beziehung erſt in ſecundärer Weiſe hinzutrat (ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 270). Sogar in 3 Moſ. 23, 42 fg. erſcheint die Erklärung dieſer Beziehung mehr nur wie ein Anhang zum ganzen Geſetz, nachdem das eigentliche Weſen des Feſtes ſchon vorher erklärt war. Auch in der Beſtimmung der Dauer des Feſtes auf ſieben Tage und in ſeiner Fixirung auf die Vollmondszeit gerade des ſiebenten Monats erkennen wir einen ſehr weſentlichen Schritt zur Losreißung deſſelben von ſeinem natürlichen Grund und zu ſeiner Einfügung in den Kreis der moſaiſchen Bundesordnung (ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 270). Die Wein- und Obſternte geht, wenigſtens in den gebirgigen und nördlichern Theilen Paläſtinas, noch tief in den October hinein (vgl. Knobel, a. a. O., S. 550); für dieſe Gegenden lag zumal in den Jahren, wo der ſiebente Mondmonat verhältnißmäßig früh im Sonnenjahr fiel, der achte Monat als Feſtzeit ebenſo nahe oder näher; daß der ſiebente ein für allemal beſtimmt wurde, kann nur in der beabſichtigten Durchführung der Sabbatidee ſeinen Erklärungsgrund haben. Daraus, daß die älteſten kurzen Feſtgeſetze dieſe Zeitbeſtimmung nicht ausdrücklich geben, folgt nicht nothwendig, daß die Zeit des Feſtes anfänglich noch eine beliebige war, aber die Möglichkeit muß man zugeben, daß die ſtrengere Durchführung der moſaiſchen Ordnung erſt ſpäter erzielt wurde. Die Steigerung der Gemeindefeſtopfer erklärt ſich leicht aus dem Charakter des Feſtes als des zuſammenfaſſenden Ernte- und Herbſtdankfeſtes. Die vorgeſchriebene Wallfahrt zum gemeinſamen Heiligthum war ſchon durch die Rückſicht auf die Darbringung der Erſtlingsgaben von den Herbſtfrüchten und der Privatdankopfer begründet (man ſollte ja nicht leer vor Gott erſcheinen), hatte aber auch anderweitige Zwecke und Folgen, ſich anknüpfend an den gemeinſamen Gottesdienſt (ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 271). Von ſelbſt verſteht ſich, daß außer den im Geſetz namhaft gemachten noch allerlei andere, blos in der Sitte begründete Bräuche, z. B. heitere Spiele, feſtliche Tänze und Aufzüge, Gaſtereien u. ſ. w. ſtatthatten; aber ſelbſt bei den Bräuchen, welche als weſentlichere das Geſetz ausdrücklich nennt, müſſen wir uns, wenigſtens für die alte Zeit des ungebrochenen Volkslebens, noch vielmehr Freiheit der Bewegung denken, als die ſpätere ſtreng buchſtäbliche Auslegung zugab, und nichts iſt verkehrter, als wenn man z. B. 3 Moſ. 23, 40 die edeln Früchte und grünen Zweige, die der Iſraelit bei dieſer Feier gebrauchen ſoll, ſchon für die ältere Zeit auf ganz beſtimmte Arten eingeſchränkt denken oder auch meinen wollte, die grünen Zweige ſollten auf das Wüſtenleben, die Früchte aber auf das Land Kanaan hinweiſen. Die grünen Zweige ſind nur die Folie für die Früchte, und beide zuſammen ſind bei der Feier eines Herbſtfeſtes ein nahe liegendes und ſelbſtverſtändliches Abzeichen. Daß das

ganze Feſt mit all ſeiner fröhlichen Luſtbarkeit in einem noch hinzukommenden achten Tage, an welchem die nochmalige gottesdienſtliche Gemeindeverſammlung die Hauptſache war, abgeſchloſſen wurde, daß man alſo, ehe man auseinanderging, ſich noch einmal in und bei Gott ſammelte, war dem hohen Ernſt der Geſetzesreligion nur angemeſſen.

Geſchichtliches wiſſen wir über die Feier dieſes Feſtes zwar aus der ältern Zeit nicht viel, wohl aber noch allerlei aus der Zeit des zweiten Tempels, zumal aus den letzten Jahrhunderten derſelben, und wenigſtens einige der in dieſer jüngern Zeit erwähnten Gebräuche mögen ihren Anfängen oder ihrem letzten Grunde nach auf ältere Uebungen zurückgehen. Im allgemeinen iſt, daß das Volk dieſes Feſt ſofort nach ſeiner Anſäſſigmachung im Lande feiern lernte, um ſo weniger zu bezweifeln, als es auf einem natürlichen Grunde ruhte, vielleicht ſogar in älterer Landesſitte Anknüpfungspunkte hatte. Gewiß trug es in dieſer älteſten Zeit noch mehr den Charakter einer ländlichen Feier, wo die fröhliche Luſtbarkeit in den Gärten und auf den Feldern vorherrſchte, und wo man bei der bald eingeriſſenen Zerſplitterung des Gottesdienſtes der religiöſen Pflicht etwa beim nächſten Altar Genüge that, aber auch die Forderung der Wallfahrt zum gemeinſamen Heiligthum gewiß nicht allgemein unbeachtet ließ. Ob das Richt. 21, 19 fg. erwähnte Jahresfeſt, an welchem die Jungfrauen zu Silo Reigentänze in den Weingärten aufführten, gerade das Herbſtfeſt war, iſt mit Sicherheit nicht auszumachen, obwol ſich vieles dafür ſagen läßt. In der Salomoniſchen Zeit iſt die Feier mehrfach bezeugt (vgl. 1 Kön. 9, 25 mit 2 Chron. 8, 13, und 1 Kön. 8, 2. 65 mit 2 Chron. 7, 9. 10). Unter Jerobeam I. erſcheint das Laubhüttenfeſt als ein ſchon tief in der Volksſitte begründetes und wichtiges Feſt (1 Kön. 12, 32 fg.); daß es aber dem Jerobeam (ſ. d.) gelang, für die Feier deſſelben eine von der moſaiſchen Idee abweichende Zeit, den achten Monat ſtatt des ſiebenten, im nördlichen Reich einzuführen, dürfte ſich aus damals noch vorhandenen Schwankungen der verſchiedenen Landesgegenden bezüglich dieſes Punktes erklären, obwol der ſpätere Geſchichtſchreiber es als eine ganz willkürliche Neuerung Jerobeam's darſtellt. In der folgenden Königszeit ſodann weiſt außer den im „Bibel-Lexikon", II, 272, angeführten Stellen, die von den Feſten überhaupt reden, ſpeciell noch die Stelle Hoſ. 12, 10 auf den Feſtgebrauch des Hüttenlebens oder, wie es hier heißt, Zeltlebens für das nördliche Reich, wogegen die Stelle Jeſ. 30, 29 richtiger als auf die fröhliche nächtliche Feſtfeier der Laubhütten, vielmehr auf die Feier der Paſſahnacht im ſüdlichen Reiche bezogen wird. In Sach. 14, 16—19 (am Ende der Königszeit) erſcheint das Laubhüttenfeſt als Vertreter aller andern Wallfahrtsfeſte, als das wichtigſte und größte unter ihnen, übereinſtimmend mit Stellen wie 1 Kön. 8, 2 und 2 Chron. 7, 8. 9, wo in paſſendem Zuſammenhang von ihm nur als „dem Feſte" kurzweg die Rede iſt, gerade ſo wie ſpäter die Talmudiſten (Miſchna Schekalim, III, 1) es „das Feſt" ſchlechtweg nennen, und auch Joſephus („Alterthümer", VIII, 4, 1; XV, 3, 3) und Philo (Opera, II, 286) von ihm als dem größten und heiligſten Feſt ſprechen. Auch mag ſogleich hier die Bemerkung beigefügt werden, daß wie im Geſetz ſelbſt von der ʿAṣéreth als dem achten Tage die Rede iſt, ſo auch die Spätern geradezu von dem achttägigen Feſt der Laubhütten reden (2 Makk. 10, 6; Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 4), woraus ſich auch der Ausdruck in Joh. 7, 37 „am letzten Tage des Feſtes, dem großen" genügend erklärt. Nach der Rückkehr aus der Verbannung, im neuen Tempel, wurde, wie die übrigen Cultusgebräuche, ſo auch die Feier dieſes Feſtes wieder aufgenommen (Eſra 3, 4), obgleich Neh. 8, 17 erſt aus der Zeit des Eſra und Nehemia das ausdrücklich gerühmt wird, daß damals zuerſt ſeit der Zeit Joſua's dieſes Feſt ſammt dem Schlußtag genau nach dem Wortlaut des geſchriebenen Geſetzes gefeiert worden ſei. Von damals iſt auch zum erſten mal eine Sitte ſchriftlich bezeugt, welche fortan die gewöhnliche blieb, nämlich die Hütten in der Stadt ſelbſt, theils auf den platten Dächern der Häuſer, theils in den Höfen der Häuſer und auf den freien Plätzen der Stadt, ſogar in den Vorhöfen des Tempels (für die Prieſter und Leviten) zu errichten (Neh. 8, 16); auch wird (V. 15) bemerkt, daß man zu denſelben Laub vom zahmen und wilden Oelbaum, von Myrten und Palmen und dichtbelaubten Bäumen (3 Moſ. 23, 42) verwendete (ähnlich bei Philo, Opera, II, 534). Weiter erfahren wir, daß auf Grund einer, ſei es neuern, ſei es ältern, Auslegung der Worte in 3 Moſ. 23, 40 man ſchon in der makkabäiſchen Zeit ſich gewöhnt hatte, bei den feſtlichen Aufzügen die dort genannten Früchte und Baumzweige in der Hand zu tragen (2 Makk. 10, 6. 7); nach des Joſephus Angabe („Alterthümer", III, 10, 4; XIII, 13, 5) waren es aus Myrten, Weiden und einem

Palmenzweig zuſammengebundene grüne Feſtbüſchel ſammt Citronen oder Orangen, daſſelbe, was im Talmud und bei den jetzigen Juden der Lulab heißt, ein mit Myrten- und Weidenzweigen umgebener Palmenzweig, den man in der rechten Hand trug und ſchüttelte, während man in der Linken den Etrôg (Citrone, Orange oder nach andern Paradiesapfel) hatte. Doch befolgten nur diejenigen, die auch ſonſt die Ueberlieferung als verbindlich anerkannten, dieſen Brauch. Von der Fröhlichkeit, die an dieſem Feſte herrſchte, gibt einen Begriff die nächtliche Erleuchtung mit Fackeltanz, welche nach der Miſchna (Succa, V, 2—4) in der auf den erſten Feſttag folgenden Nacht am Tempel ausgeführt wurde: ſehr hohe Candelaber mit großen Oelſchalen und vielen Lichtern wurden im Weibervorhof aufgeſtellt, deren Flammen weithin die Stadt erhellten; Männer, auch die frömmſten und angeſehenſten, führten dort Tänze und Spiele auf, während die Leviten von den 15 zum Männervorhof hinaufführenden Stufen aus ihre Muſik und Lieder erſchallen ließen, und das Volk von den für daſſelbe aufgeſchlagenen Gerüſten herab zuſah. Es iſt, als hätten hierin von den alten Feſttänzen am Heiligthum ſich noch Reſte erhalten, obgleich nicht wahrſcheinlich iſt, daß auch Jeſ. 30, 29 auf ſolche nächtliche Feſtlichkeiten ſich beziehe. Außerdem wird in demſelben Abſchnitt der Miſchna (Succa, IV, 9, 10) noch ein anderer Brauch beim Opferdienſt dieſes Feſtes beſchrieben, in dem möglicherweiſe ältere Sitten ſich fortgeerbt haben könnten, nämlich eine eigenthümlich feierliche Wein- und Waſſerſpende, wozu man das Waſſer aus dem Siloahquell unter eigenthümlichen Ceremonien einholte und dabei die Worte Jeſ. 12, 3: „Ihr werdet mit Freuden Waſſer ſchöpfen aus dem Brunnen des Heils", ſang; die ſieben Tage hindurch ſoll dieſe Spende wiederholt worden ſein, nach einer vereinzelten Ueberlieferung auch am achten. Was zur Erklärung dieſes Brauchs gemeldet oder bisher vermuthet iſt, iſt ziemlich haltlos; wahrſcheinlich waren ſolche (im Geſetz bekanntlich nicht näher geregelten) Spenden einſt auch bei andern Feſtlichkeiten noch in Uebung geweſen, und haben ſich nur an dieſem einzelnen Feſte, weil beſonders glänzend ausgeführt, am zäheſten fortserhalten. Nicht unmöglich iſt, was man längſt vermuthet hat, daß Jeſus ſeine beiden am letzten Laubhüttentag gehaltenen Reden in Joh. 7, 37 fg. („wann einer dürſtet, komme er zu mir und trinke") und in Joh. 8, 12 fg. („ich bin das Licht der Welt") an die Waſſerſchöpf- und Erleuchtungsfeierlichkeiten dieſer Feſtzeit angeknüpft hat, wie er ſolche Anknüpfungen an gegebene Anläſſe auch ſonſt liebte. Es liegt in der Natur der Sache, daß ſolche einzelne äußere Bräuche, auch ſolche, die nur überlieferungsmäßig ſich gebildet hatten, mehr und mehr wie große wichtige Hauptſachen in den Vordergrund der Feier traten, und die kleinlichen Bemühungen der phariſäiſchen Geſetzeslehrer trugen das Ihrige dazu bei, um im Bewußtſein des Volks auch dieſes Feſt allmählich ganz zu veräußerlichen. Der talmudiſche Tractat Succa, der von dieſem Feſt handelt, iſt voll der lächerlichſten Regeln über Ort und Art und Stoff des Hüttenbaues und Zeit der Bewohnung der Hütten, über Verfertigung und Handhabung des Lulab u. ſ. w. Da kann man es gewiß einem Plutarch nicht verdenken, wenn er (Sympos., IV, 6, 2) im Hinblick auf die ausgelaſſene Feſtfreude und die mit ſo großer Wichtigkeit behandelten Aeußerlichkeiten der Feier den eigentlich ſittlich-religiöſen Kern des Feſtes nicht zu gewahren vermochte und im jüd. Laubhüttenfeſt nichts als eine dionyſiſche oder bacchiſche Feier ſah; hat ja doch ſchon der Verfaſſer von 2 Makk. 10, 6 von Thyrſusſtäben, und auch Joſephus („Alterthümer", III, 10, 4) von den Eireſionen am Laubhüttenfeſt geſprochen (wie die Griechen ſolche Thyrſoi an den Bacchusfeſten und Eireſionai an den Pyanepſien und Thargelien trugen).

Die Geſtaltung des Feſtes bei den neuern Juden findet man unter anderm beſchrieben bei Schröder, „Satzungen und Gebräuche des talmudiſch-rabbiniſchen Judenthums" (Bremen 1851). Wir bemerken nur noch, daß dieſes nachchriſtl. Judenthum ſpäterhin (in nicht mehr genau zu beſtimmender Zeit) zu den acht Feſttagen der Laubhütten noch einen neunten, den 23. Tiſchri, hinzugefügt hat unter dem Namen „Geſetzesfreude", zur Feier der Beendigung der jährlichen Vorleſung der 54 Sabbatparaſchen des Geſetzes, womit allerlei Feſtlichkeiten in und außerhalb der Synagoge verbunden waren (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 1003), ſowie, daß in der alten Zeit, ſolange die Beſtimmung der Feſte noch von der Wahrnehmung des Mondes mit den Augen abhing, die Juden außerhalb des Heiligen Landes den 15. und 22. Tiſchri (wie auch andere Feſttage) lieber an zwei Tagen hintereinander feierten, um ſicher zu ſein, den rechten nicht verfehlt zu haben. Dillmann.

Lauch. In 4 Moſ. 11, 5 wird unter den Speiſen, welche die Iſraeliten einſt in Aegypten genoſſen, auch der Lauch erwähnt, ḥaṣir, eigentlich Gras, bei den LXX prason, in der Vulgata porrum, unſer Schnittlauch. Die grasartige Form, die grüne Farbe des Lauchs machen den hebr. Namen Gras für Lauch begreiflich. Noch jetzt wird in Aegypten und Paläſtina Lauch viel cultivirt. In Rom machte man ſich gelegentlich über den Lauchcultus der Aegypter luſtig (Juvenal, Satyr., XV, 9).

Vgl. Hartmann, „Naturgeſchichtlich-mediciniſche Skizze der Nilländer" (Berlin 1865—66), S. 177; Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 44; Tobler, „Denkblätter aus Jeruſalem" (1. Ausg., St.-Gallen 1852—53), S. 92.

Furrer.

Läufer, hebr. raṣim, wortgetreu überſetzt, werden in der Bibel öfter erwähnt. Saul befiehlt den ihn umgebenden raṣim die Prieſter niederzuſtoßen (1 Sam. 22, 17); Abſalom, der ſich einen Staatswagen und Roſſe anſchaffte, beſtellt 50 ſolcher Leute, daß ſie vor ihm herlaufen (2 Sam. 15, 1); daſſelbe thut Adonia, bei dem ſich Gelüſte nach dem Throne regen, als ſein Vater David alt geworden (1 Kön. 1, 5); Rehabeam hält eine ſolche Mannſchaft, die den Eingang des Königshauſes bewacht (1 Kön. 14, 27). Luther überſetzt raṣim häufig durch „Trabanten", zwar nicht dem Worte, wol aber dem Sinne nach richtig. Sie waren die königlichen Leibwächter und Begleiter, mußten die Befehle ihres Herrn vollziehen, dienten gelegentlich als Urtheilsvollſtrecker (1 Kön. 2, 25. 34. 46), wie die Trabanten der ägyptiſchen und babyloniſchen Könige (2 Kön. 25, 8; Dan. 2, 14) oder die türk. Kapidſchi; überbrachten die königlichen Befehle an entfernte Orte (2 Chron. 30, 6), wie die reitenden Boten der perſ. Könige (Eſth. 3, 13. 15, Luther: „Läufer"; Eſth. 8, 14, Luther: „Reitende"), und konnten auch in dieſer Beziehung Läufer heißen. Die Leibwache David's, deren Hauptmann Benaja war, führt den Namen Kreti und Pleti (ſ. d.) (2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 23; 1 Kön. 1, 38. 44; 1 Chron. 18 (19), 17). Wenn David, lange unter den Philiſtern heimiſch (1 Sam. 27, 3 fg.; 2 Sam. 2, 3 fg.), aus ihnen (Pleti) und ihren Stammesgenoſſen (Kreti) eine ihm ergebene Trabantengarde auswählte und ſich mit einer Leibwache von Fremden umgab, ſo that er nur, was ſpäter die Bourbonen und Päpſte auch thaten. Unter der grauſamen Athalja werden die königlichen Leibwächter hakari veharaṣim, Karier und Läufer, genannt (2 Kön. 11, 4. 19). Die ſemitiſchen Karier, von Kreta und den Inſeln verdrängt, waren wegen ihrer Bereitwilligkeit, als Söldlinge zu dienen, bekannt. Die meiſt gangbare allgemeine Benennung der Trabanten war ſtets raṣim.

Die deutſche Bibel bedient ſich des Ausdrucks „Läufer" zur Bezeichnung von Repräſentanten der Flüchtigkeit (Hiob 9, 25), auch wo im Grundtext von ſchnellrennenden Thieren, Roſſen oder Kamelen die Rede iſt (4 Kön. 4, 28 [5, 8]; Jeſ. 30, 6; 66, 20; Mich. 1, 13).

Roskoff.

Laugenſalz. 1) Das mineraliſche Laugenſalz nannten die Hebräer neter, welches Wort in Form von nitron, natrum auch ins Griechiſche und Lateiniſche übergegangen iſt. Nicht leicht beſitzt ein Land einen größern Reichthum an Natrum als Aegypten; wir brauchen, abgeſehen von ſeinen andern natrumhaltigen Gegenden, nur an die ſechs Natrumſeen der unterägypt. Provinz Baheiri zu erinnern (Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 15 fg.). In Paläſtina kommt Natrum als nicht unweſentlicher Beſtandtheil im Waſſer des Todten Meeres vor (Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 77. Die Analyſe von Waſſer, das beim Ras-el-Merſed geſchöpft wurde, zeigte, daß ein Zwanzigſtel der feſten Beſtandtheile Natrum waren). An Kieſelerde gebunden findet ſich Natrum in Natrolith und andern Geſteinen, iſt aber in dieſer Form unſers Wiſſens in Paläſtina noch nicht nachgewieſen worden. Hingegen iſt an manchen Stellen der Strand des Todten Meeres und die Küſte zwiſchen Jaffa und dem Karmel reich an Kalipflanzen (Salsola und Salicornia).

Die Aegypter brauchten das Mineral zum Einbalſamiren der Leichen, die Hebräer, ſoviel die Bibel andeutet, nur als Hülfsmittel beim Reinigen ſchmutzigen Gewandes (Jer. 2, 22). Der Spruchdichter, aus Erfahrung wiſſend, daß die Baſis Natrum mit der Säure Eſſig verbunden ihre ätzende reinigende Kraft verliert, und daß durch dieſe Verbindung auch der Eſſig unbrauchbar wird, bezeichnet das Ausziehen des Kleides bei der Kälte, das Schütten von Eſſig zu Natrum, das Liederſingen vor einem kranken Herzen als drei gleich unvernünftige Handlungen (Spr. 25, 20).

2) Das vegetabiliſche Laugenſalz (bor oder horíth geheißen) wird aus Pflanzenaſche gewonnen und kommt unter dem Namen Kali oder Pottaſche in den Handel. (Nur eine Anzahl von Strandpflanzen, die von ſalzigem Waſſer getränkt werden, enthalten, wie bereits oben angedeutet, nicht Pottaſche, ſondern Natrum.) Es zeugt mit für den vegetativen Reichthum Gileads, daß von dorther viel Pottaſche auf den Markt kommt (Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 1130). Bei der Burg Antnoia in Jeruſalem gab es nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 11, 4) einen Teich des Seifenkrautes (struthion). Das mit der Saponaria hergeſtellte Seifenwaſſer leiſtet ähnliche Dienſte für die Reinigung der Wäſche wie die Lauge, mit der es ſonſt gar keine chemiſche Verwandtſchaft beſitzt. Man hat, geſtützt auf den Sprachgebrauch im Talmud, vermuthet, das struthion bei Joſephus möchte nur eine Ueberſetzung des hebr. boríth ſein und der Teich eigentlich „Laugenteich" geheißen haben. Wie dem ſei, der Name konnte nur von nahe liegenden Waſchanſtalten kommen, da in keinem Fall Saponarien, die trockenes Terrain bedürfen, in oder am Teiche wuchſen.

Wie man das Feuer brauchte zum Läutern von Gold und Silber, ſo das bor oder boríth zum Reinigen der Wäſche (Mal. 3, 2; Sach. 3, 9; Jer. 2, 22; Hiob 9, 30). Es war aber den Iſraeliten auch nicht unbekannt, daß Pottaſche ein treffliches Hülfsmittel iſt zum Ausſcheiden der Schlacken bei edlern Metallen (Jeſ. 1, 25). Furrer.

Läuſe, ſo überſetzt Luther kinnim, was vielmehr „Mücken" bezeichnet, ſ. Fliegen. Furrer.

Laute, ſ. Muſik.

Lazarus (abgekürzte Form des hebräiſch 'Elʒazar geſchriebenen Namens) kommt als hiſtoriſche Perſon nur in der Erzählung des vierten Evangeliums (Joh. 11, 12) von ſeiner Auferweckung vor, welche in dieſem Evangelium den Höhepunkt der Selbſtoffenbarung des Logos in der evangeliſchen Geſchichte bildet und deren Kataſtrophe unmittelbar vorbereitet (Joh. 11, 14 fg.). Obwol dieſe Erzählung dem vierten Evangelium eigenthümlich iſt, fehlt es ihr doch nicht an Anknüpfungspunkten mit der ſynoptiſchen Tradition, ja die Anknüpfung an dieſe liegt in Joh. 11, 1. 2 ausdrücklich vor. Lazarus iſt der Bruder des aus Luk. 10, 38 fg. bekannten Schweſterpaares Martha und Maria (dem Wohnort der Geſchwiſter gibt auch erſt das vierte Evangelium den Namen; vgl. Joh. 11, 1 mit Luk. 10, 38) und Maria ſoll nach Joh. 11, 2; 12, 3 die Sünderin in Luk. 7, 37 fg. ſein. Dieſe Berührungen machen die zuerſt von Zeller (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1843, S. 89) ausgeſprochene Vermuthung um ſo wahrſcheinlicher, daß Perſon und Name des Lazarus aus der Parabel vom reichen Manne und vom armen Lazarus (Luk. 16, 19 fg.) herausgeſponnen ſei, da in der Erweckung des Lazarus und der dadurch hervorgetriebenen höchſten Manifeſtation des Unglaubens der Juden der hypothetiſche Satz der Parabel, wenn die Angehörigen des reichen Mannes nicht auf Moſe und die Propheten hörten, würden ſie auch, wenn einer von den Todten auferſtünde, ſich nicht überzeugen laſſen (Luk. 16, 31), zur Geſchichte werde (vgl. auch Späth in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 339, und Holtzmann, ebendaſelbſt, Jahrg. 1869, S. 71 fg.). Dieſe von den kritiſchen Exegeten der Evangelien nur zum Zweck des Nachweiſes der Entſtehungselemente der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus vorgenommenen Combinationen hat neuerdings Hengſtenberg („Das Evangelium des heiligen Johannes" [1. Ausg., Berlin 1861—63], II, 198 fg.) apologetiſch gewendet und zu einem ganzen Familienroman zuſammengewoben, zu nicht geringer Entrüſtung auch von Anhängern ſeiner Schriftauslegung (vgl. „Zeitſchrift für Proteſtantismus und Kirche", Jahrg. 1868, S. 39 fg.). Zerpflückt iſt der ganze Unſinn von Strauß („Die Halben und die Ganzen" [Berlin 1865], S. 79 fg.). Den auffallenden Umſtand, daß in der Parabel Luk. 16 die Figur des armen Mannes einen Namen erhält, hat man neuerdings aus der Rolle, welche der Knecht des Abraham, Elieſer (1 Moſ. 15, 2 fg.), in der jüd. Volksſage ſpielt und wol ſchon damals ſpielen mochte, erklären wollen (Geiger in der „Jüdiſchen Zeitſchrift für Wiſſenſchaft und Leben", Jahrg. 1868, S. 196 fg.) Overbeck.

Lea, älteſte Tochter Laban's (ſ. d.), von dieſem durch eine Liſt mit Jakob (ſ. d.) verheirathet, obwol derſelbe nur Rahel (ſ. d.) liebte (1 Moſ. 29, 16 fg., 23 fg.). Sie hatte, nach der Ueberlieferung, geringere körperliche Vorzüge als Rahel, indem ihr matte, d. h. glanzloſe, Augen zugeſchrieben werden (1 Moſ. 29, 17); feurige Augen gelten bei den

oriental. Völkern als Merkmale beſonderer Schönheit. Dagegen hatte ſie einen andern Vorzug, ſie war von Gott mit Kindern geſegnet. Sechs Söhne (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Iſſaſchar und Sebulon) und eine Tochter (Dina) ſchenkte ſie ihrem Gatten noch in Meſopotamien (1 Moſ. 46, 15 vgl. Kap. 29, 31 fg.; 30, 15 fg.; 35, 23). Mit ihrer Leibeigenen, Bilha, welche ſie von Laban mit bekam, erzeugte Jakob, nach der Erzählung auf ihren Wunſch (1 Moſ. 30, 3 fg.), außerdem die Söhne Gad und Aſſer (1 Moſ. 30, 9 fg.). Die lange dauernde Unfruchtbarkeit der Rahel bewirkte zwiſchen den beiden Schweſtern ein eiferſüchtiges Verhältniß, wobei Rahel, gegen die oriental. Sitte, welche Kinderſegen am Weibe über alles ſchätzt, den Preis der Gattenliebe davontrug, ſodaß Lea die eheliche Beiwohnung ſelbſt mit der Alraune (ſ. d.) von ihrer Schweſter erkaufen mußte (1 Moſ. 30, 14 fg.). Wenn die damalige Zeit keinen Anſtoß daran nahm, daß Jakob mit zwei Schweſtern zugleich in ehelicher Gemeinſchaft lebte, ſo hat die ſpätere Geſetzgebung dagegen (vgl. 3 Moſ. 18, 18) ſolche Ehen unterſagt, jedoch nicht, daß der Mann, nach dem Tode der Frau, die Schweſter derſelben zur Ehe nehme. Die Beiſetzung der Lea fand wie die der Rebekka in dem Familienbegräbniß der Abrahamiden, der Höhle Machpela bei Hebron, ſtatt (1 Moſ. 49, 31). Schenkel.

Lebaoth, ſ. Beth-Lebaoth.

Lebbäus, ſ. Judas der Apoſtel.

Leben. Dem Hebräer heißt leben ſoviel als athmen, ḥajah, weil der Athmungsproceß zugleich der Lebensproceß iſt und mit dem Athmen das Leben ausgeht (Koh. 4, 19 fg.). Daher die Vorſtellung im zweiten Schöpfungsbericht, daß Gott den Lebensathem dem Menſchen in die Naſe gehaucht habe (1 Moſ. 2, 7). In dieſer Vorſtellung liegt aber die weitere eingeſchloſſen, daß das Leben des Menſchen etwas für ſich ſei, daß der menſchliche Organismus eine ſelbſtändige Lebenskraft beſitze, und daß als die Quelle derſelben Gott ſelbſt zu betrachten ſei. Aus dieſem Grunde iſt Gott in der Bibel der Urlebendige, abſoluter Lebensgrund (5 Moſ. 32, 40; Jer. 23, 36); die Seele des altteſt. Frommen dürſtet nach dem lebendigen Gott (Pſ. 42, 3), Herz und Leib deſſelben jubeln dem lebendigen Gott zu (Pſ. 84, 3). Jahve iſt ein wahrhaftiger Gott, weil er ein lebendiger iſt (Jer. 10, 10), und als einen ſolchen macht er ſich namentlich auch den Feinden Iſraels bemerklich (Joſ. 3, 10). Dieſes Leben Gottes iſt als ein perſönlich ſelbſtbewußtes vorgeſtellt (ſ. Gott); es iſt das Leben alles Lebens, allumfaſſende Lebensfülle, unerſchöpfliche Realität, aller Dinge Grund und Kraft (ſ. Ewiges Leben). Gott allein heißt darum Jahve (ſ. d.), d. h. der ſich ſtets gleich Bleibende, unvergängliches Sein in ſich Tragende; auch der erſte und der letzte (Jeſ. 44, 6; 48, 12; Dan. 6, 27).

Demzufolge wird im A. T. das Leben als ein Geſchenk Gottes aufgefaßt, das der Menſch lediglich der Güte Gottes verdankt (Pſ. 102, 24 fg.; 97, 10; Hiob 10, 12). Materieller Träger deſſelben im Menſchen iſt das Blut (ſ. d.), das Leben wird jedoch vom Blute unterſchieden als die Seele (ſ. d.), nĕphĕš, welche am Blute zwar ihre ſubſtantielle Baſis hat, aber mit demſelben nicht identiſch iſt; denn nicht das Blut, ſondern die Seele geht nach dem Tode in den Hades (ſ. d.). Der Hebräer legte in der Regel auf das irdiſche (ſinnliche) Leben einen ſehr hohen Werth und betrachtete es als das ſchätzbarſte Gut. Daher wurden auch Frömmigkeit und Tugend vorzugsweiſe mit einem langen Leben belohnt (2 Moſ. 20, 12; 5 Moſ. 5, 16); der Gerechte wird mit langem Leben geſättigt (Pſ. 91, 16), dem Gottloſen iſt dagegen nur ein kurzes Leben beſchieden (Koh. 8, 13; Spr. 10, 27). Die Klagen über die Kürze des Lebens ſind im A. T. überhaupt ſehr häufig (Hiob 9, 25 fg.; 14, 1 fg.; Pſ. 39, 5; 89, 48; 103, 15; Koh. 5, 15 u. a.). Dabei fehlt jedoch auf höhern Stufen religiöſer und ſittlicher Erkenntniß die Einſicht nicht, daß das Leben, lediglich als irdiſches und ſinnliches Daſein, keinen eigentlichen Gehalt hat, und daß der ſinnliche Lebensgenuß nicht wirklich und auf die Dauer befriedigt. Hiob (Kap. 4, 2) vergleicht darum das Leben dem fliehenden Schatten, der in raſcher Folge aufblühenden und abwelkenden Blume, der 90. Pſalm dem Gras, das am Morgen grünt und am Abend abgemäht wird, und einem kurzen Schlaf (Pſ. 90, 15 fg.). Sein weſentlicher Inhalt erſcheint dem Pſalmſänger (Pſ. 90, 10) als Mühe und Noth. Dieſe trübe Lebensanſchauung erzeugte in der Folge in verweltlichten Kreiſen materialiſtiſchen Skepticismus und frivole Genußſucht (Koh. 4, 17), wogegen der Fromme einen edeln Lebensgenuß wohl zu ſchätzen weiß, aber die Eitelkeit und Vergänglichkeit der irdiſchen Lebenstage ſtets beherzigt und als oberſtes Lebensgeſetz die ſittliche Weltordnung Gottes

anerkennt (Pſ. 90, 12; Koh. 11, 9 fg.; Spr. 10, 11; Pſ. 39, 5). Eine nothwendige Frucht des Glaubens, daß der Menſch ſein Leben von Gott hat, und daß es unter die göttliche Weltleitung geſtellt iſt, iſt daher das Beſtreben, daſſelbe Gott zu widmen und durch Gottesdienſt zu heiligen (ſ. Heiligung).

Die ältere eudämoniſtiſche Anſicht, daß lange Lebensdauer das wahre Lebensglück begründe, war, namentlich vermittels des Einfluſſes der Platoniſchen Philoſophie auf das Judenthum, innerhalb helleniſtiſcher Kreiſe gegen Ende der vorchriſtl. Periode immer mehr verdrängt und auch durch eine Reihe der bitterſten Erfahrungen thatſächlich widerlegt worden. Das Buch der Weisheit (Kap. 3, 17) bemerkt ausdrücklich, daß dem Gottloſen langes Leben nichts helfe; es preiſt vielmehr (Kap. 4, 7) die Gerechten, welche frühzeitig ſterben, glücklich, und verſichert (Kap. 4, 8 fg.), daß ein ehrenvolles Alter (γῆρας τίμιον) nicht nach der Zahl der Jahre zu bemeſſen ſei. Ein frühzeitiger Tod wird ſogar (Kap. 4, 14 fg.), ähnlich wie bei den Griechen, als ein Merkmal göttlicher Huld betrachtet. Dieſelbe Anſicht findet ſich auch bei Philo (De Abrahamo, II, 39); diejenigen, die alt geworden ſind in Schlechtigkeit, „ſind als langlebige Kinder zu betrachten". Gleichartige Vorſtellungen berichtet Philo (De vita contemplativa, II, 481) von den Therapeuten. Die alexandriniſchen Juden näherten ſich alſo in dieſer Hinſicht den Anſchauungen der gebildeten Heiden. Seneca's Ausſpruch (Epistolae, 93): „Longa est vita, si plena est", iſt bekannt (vgl. noch weitere Stellen aus Profanſchriftſtellern bei Grimm, „Das Buch der Weisheit" [Leipzig 1860], S. 102).

Die neuteſt. Auffaſſung von der Bedeutung und dem Werthe des Lebens ſchließt ſich an die ſpätere des alexandriniſchen Judenthums im weſentlichen an, zeigt ſich jedoch durch das Vorbild opferwilliger Hingabe des Lebens Jeſu im Dienſte Gottes und der Menſchheit von den immer noch anhängenden ſpiritualiſtiſchen Mängeln großentheils gereinigt. In den Augen Jeſu hatte das irdiſch ſinnliche Leben als ſolches nur eine untergeordnete Bedeutung, es war ihm nur ein, allerdings überaus wichtiges Mittel, um die ſittlichen Zwecke des Reiches Gottes zu erreichen, und deshalb niemals Selbſtzweck. Jeſus verwarf ſogar in einem Ausſpruche (Matth. 6, 25 fg.) die Sorge um die äußern Lebensbedürfniſſe gänzlich, was bei der mühelosen Art, mit welcher der Orientale ſein Leben zu friſten vermag, weniger auffallend iſt, auf unſere viel verwickeltere Lebensexiſtenz jedoch keine unmittelbare Anwendung findet. Daß er gleichwol die Erhaltung auch des leiblichen Lebens für eine angelegentliche Pflicht, eine wichtigere als die correcte Feier des Sabbats hielt, das beweiſt ſeine Praxis, am Sabbat, trotz des entgegenſtehenden Verbots, zu helfen und zu heilen (Mark. 3, 4; Luk. 6, 9). Dabei hatte ihm das irdiſche Leben inſofern auch reellen Werth und unvergänglichen Inhalt, als es der Erwerbung ewiger Güter gewidmet war, was ſein Ausſpruch beweiſt: wer ſein Leben finden (gewinnen) wolle, der müſſe es zu verlieren wiſſen; nur, wer es dahingebe in ſeinem Dienſte und für die Sache des Evangeliums, der werde es gewinnen (Mark. 8, 35; Matth. 10, 39; Luk. 17, 33). Daher auch ſein Ausſpruch: er ſei nicht gekommen, ſich dienen zu laſſen, ſondern zu dienen, und ſein (irdiſches) Leben hinzugeben als Löſegeld für viele (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28; Joh. 10, 15). Wenn Jeſus ſein Leben opferte, um die Menſchheit von der Macht der Sünde und der Laſt der Verſchuldung zu erlöſen, ſo erfüllte ſich damit in ſeinem Tode das Wort des Dichters, daß das Leben nicht der Güter höchſtes, der Uebel größtes aber die Schuld iſt. Nach dem vierten Evangeliſten (Joh. 4, 4; 3, 30; 5, 26 fg.; 14, 6) betrachtete ſich Jeſus ſelbſt als die Quelle des Lebens (ſ. Ewiges Leben), und ward, als Lebensſchöpfer im geiſtigen Sinne, der Stifter einer neuen religiös-ſittlichen Lebensgemeinſchaft innerhalb der Menſchheit.

Die apoſtoliſchen Chriſten haben im allgemeinen das irdiſch-ſinnliche Leben gering geſchätzt, was überhaupt eine Folge ihrer Ueberzeugung war, daß die gegenwärtige irdiſche Weltperiode bald ein Ende nehmen und einer höhern verklärten Ordnung der Dinge Platz machen werde. Daher die Aeußerung des Apoſtels Paulus: „Wenn wir allein in dieſem Leben auf Chriſtus hoffen, ſo ſind wir elender als alle (übrigen) Menſchen" (1 Kor. 15, 19); daher auch die Ueberzeugung, daß aller irdiſche Beſitz als ſolcher werthlos ſei (1 Kor. 7, 29 fg.). Der zuverſichtliche Glaube, daß jeder Gläubige verpflichtet ſei, ſein irdiſches Leben ohne weiteres für die Sache ſeines Herrn und die Förderung des Reiches Gottes aufzuopfern (vgl. Phil. 2, 17 fg.), bewirkte bei den Chriſten der apoſtoliſchen und altkirchl. Zeit die mit Recht bewunderte Todesfreudigkeit in den Tagen der Verfolgung

(Phil. 1, 20 fg.; 3, 20; Offb. 7, 14; vgl. Hebr. 12, 4; 1 Petr. 4, 12 fg.; Tertullian, Apologeticum, Kap. 2); ſ. auch im weitern Ewiges Leben. Schenkel.

Lebensſtrafen, ſ. Strafen.

Leber (kabéd), ein Hauptſitz des Lebens, daher man in der dichteriſchen Sprache für Tödten ſagte: „mit dem Pfeil die Leber ſpalten" (Spr. 7, 23). Wie man in Griechenland aus dem Zucken der Leber des Opferthieres die Zukunft zu ergründen ſuchte (vgl. Schoemann, „Griechiſche Alterthümer" [2. Aufl., Berlin 18—1663], II, 276 fg.), ſo that, wie Ez. 21, 21 andeutet, der babyloniſchen König. Er loſte mit den Pfeilen und beſah die Leber. Mit dem Rauch von Herz und Leber konnte man nach ſpäterm jüd. Glauben alle böſen Geiſter vertreiben (Tob. 6, 5. 8. 19; 8, 2).

Bei den Opfergebräuchen wird häufig das Lebernetz (jotéret ;al-hakkabéd) erwähnt. Es iſt damit das ſogenannte Kleine Netz gemeint (omentum gastrohepaticum), eine Duplicatur der Bauchhaut, die von der Querfurche der Leber aus ſich einerſeits über den Magen, andererſeits bis zur Nierengegend erſtreckt und zarter, aber nicht ſo fettreich wie das Große Netz iſt. Immerhin wurde daſſelbe von den Iſraeliten auch zu den Fettſtücken des Opferthieres gerechnet und als ſolches verbrannt „beim Dankopfer (3 Moſ. 3, 9. 10. 14. 15; 6, 5; 7, 30. 31 u. a.), beim Einweihungsopfer der Prieſter (3 Moſ. 8, 25; 2 Moſ. 29, 22), bei der Erſtgeburt (4 Moſ. 18, 17), dem Sündopfer (3 Moſ. 4, 8. 9. 19 u. a.) und dem Schuldopfer (3 Moſ. 7, 3 fg.), alſo bei ſämmtlichen Opfern, da es beim Brandopfer, wo man alles Fleiſch verbrannte, mit eingeſchloſſen war" (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 3, 3 fg.).

Furrer.

Lebona, in Richt. 21, 19 als eine Stadt zwiſchen Bethel und Sichem, nördlich bei Silo aufgeführt, iſt das heute noch bewohnte Dorf Lubban, auf dem nordweſtlichen Abhang eines Berges, beim gleichnamigen Wadi, eine kleine Stunde nordweſtlich von Seilûn, dem alten Silo, gelegen (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 309 fg.).

Kneucker.

Lechi, vollſtändig **Ramath-Lechi**, im ſüdlichen Paläſtina, etwa im Stammgebiet Dan oder Juda gegen Philiſtäa hin gelegen (Richt. 15, 9. 14. 17. 19, wol auch 2 Sam. 23, 14, wo mit Joſephus [„Alterthümer", VII, 12, 4] nach Veränderung der hebr. Vocalpunkte „nach Lechi hin" [ſtatt „in einen Haufen"; Luther: „in eine Rotte"] geleſen werden muß). Der Name „(hohe) Felſenzacke" bezieht ſich urſprünglich auf die natürliche Beſchaffenheit der Gegend; wir haben uns alſo (wegen Richt. 15, 9) eine Anhöhe, einen Felſen mit einer hervorſprudelnden Quelle zu denken (Joſephus, „Alterthümer", V, 8, 9). Erſt ſpäter bemächtigte ſich die Sage der Oertlichkeit und leitete deren Namen (Kinnbackenhöhe) von dem Eſelskinnbacken her, welchen Simſon dorthin geworfen haben ſoll, wie auch der Urſprung der dortigen Quelle auf Simſon zurückgeführt wurde. Zur Zeit des Hieronymus ſcheint die Quelle Simſon's in der Gegend von Eleutheropolis geſucht worden zu ſein; damit ſtimmt auch das Zeugniß des Antoninus Martyr nicht lange vor der mohammedaniſchen Eroberung (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], II, 687 fg.). Im Gegenſatz hierzu, aber ohne Wahrſcheinlichkeit, glaubt van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 342) Ramath-Lechi in dem Tell Lechiëh oder Lekiëh (Lekkjeh) nördlich von Bir-es-Seba wiederzufinden und mit Ramath-Negeb und Baalath (ſ. d.) vereinigen zu dürfen. Uebrigens erſcheint das Wort Lechi auch ſchon in dem Namen der Hagarquelle „Brunnen des Felſen der Ausſicht" (1 Moſ. 24, 62; 25, 11; vgl. Kap. 16, 14: ein hebr. Wortſpiel), zwiſchen Kades und Bered (ſ. d.) gelegen, welche Knobel (zu 1 Moſ. 16, 14) eine bedeutende Strecke ſüdlich von Beerſeba in Moïle (Moilahi oder Muweilih), einem Hauptlagerplatz der zwiſchen Syrien und dem Sinai ziehenden Karavanen und der in der Umgegend nomadiſirenden Beduinen, vermuthet. Die daſelbſt befindliche Quelle nennen die Araber „Moilahhi Hagar" und zeigen auch eine Felſenwohnung „Beit Hagar" in der Nähe. S. übrigens Kades und vgl. Ruſſegger, „Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" (Stuttgart 1841—49), III, 66, 246; Robinſon, a. a. O., I, 315; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), I, 1086. Kneucker.

Leder. Die Viehzucht, urſprünglich die Hauptbeſchäftigung der Hebräer und auch ſpäter ein weſentlicher Theil ihrer Wirthſchaft, lieferte eine Menge Thierhäute, deren Bereitung zu Leder ſeit uralter Zeit im Orient gebräuchlich war. Beſondere Geſchicklichkeit, Häute von Hausthieren und wilden Thieren theils mit, theils ohne Haar mittels mancherlei

Wüſtenpflanzen zu gerben, hatten die Aegypter, von deren Meiſterſchaft als Lederarbeiter die vortrefflich gepreßten Kreuzbänder über den Mumienſärgen zeugen, die Jahrtauſende hindurch der Verweſung getrotzt haben. Die Hebräer konnten alſo von den Aegyptern lernen, und wenngleich nähere Nachrichten hierüber fehlen, ſo iſt doch gewiß, daß ſie zu Moſe's Zeit Felle zu gerben und zu färben, Tachaſch und anderes Leder zu bereiten verſtanden (2 Moſ. 25, 5; 26, 7. 14; ſ. auch Handwerke). Von welchem Thier das Tachaſch genommen wurde, iſt ungewiß, ohne Zweifel war es ein koſtbares Material, da es hebr. Frauen zur eleganten Fußbekleidung nahmen (Ez. 16, 10). Außer zu Sandalen (1 Moſ. 14, 23; Jeſ. 5, 27; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16) brauchte man Leder auch zu Gürteln einfacher Art (2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4; Mark. 1, 6); man bearbeitete Thierfelle zu Ueberwürfen (1 Kön. 19, 19; 2 Kön. 2, 8. 13 fg.), zu Schläuchen für Flüſſigkeiten (1 Moſ. 21, 14; Joſ. 9, 5. 13; Richt. 4, 19; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Jud. 10, 5; Mark. 2, 22; Luk. 5, 37), zu mancherlei Gegenſtänden, wie aus dem Geſetz über den Lederausſatz hervorgeht (3 Moſ. 13, 47 fg.), der wol dem Kleiderausſatz gleich zu erklären iſt (ſ. Kleidung). Das N. T. erwähnt ſchon Pergamentrollen (2 Tim. 4, 13), die, wenn nicht früher, wenigſtens im apoſtoliſchen Zeitalter aus Thierhäuten verfertigt wurden. Roskoff.

Legion (legio) bezeichnet bei den Römern ſowol die ganze Kriegsmacht, das Heer, als auch einen feſten Truppenkörper im Heer, das in Legionen, unſern Armeedivisionen entſprechend, getheilt war. Die Zuſammenſetzung, Stärke und taktiſche Formation einer Legion blieb nicht immer gleich. Unter Romulus belief ſie ſich auf 3000 Mann zu Fuß und 300 Reiter; nach der Vertreibung der Könige wurden unter Valerius Publicola 10 Legionen zu je 4000 Mann nebſt den dazu gehörigen 300 Mann zu Pferde ausgehoben; zur Zeit des Kriegs mit den Latinern rechnet Livius die Legion zu 5000 Mann; die Legion, welche im J. 537 nach Erbauung Roms nach Sardinien zog, zählte 5000 Mann Fußvolk und 400 Reiter; nach der Schlacht bei Cannä erhob Scipio der Afrikaner die Legion auf 6200 Mann zu Fuß und 300 zu Pferde u. ſ. w. Der Bewaffnung nach faßte eine Legion Schwerbewaffnete dreierlei Art und Leichtbewaffnete. Das Fußvolk zerfiel gewöhnlich in 10 Cohorten, davon jede in 3 Manipuli, und dieſe wieder in je 3 Centurien; die Reiterei nach der Zahl der Cohorten in 10 Turmä, deren jede aus 3 Decurien beſtand. Die Legionen führten Nummern, gelegentlich auch Beinamen von ihren Anführern, als Gabiniana, Claudiana u. ſ. w., von Schutzgottheiten, z. B. Martia, Apollinaris u. ſ. w., vom Kampfplatze: Cannenſis, von gewiſſen Vorfällen: Victrix, Fulminata u. ſ. w.

Das N. T. bedient ſich dreimal des Ausdrucks Legion (Matth. 26, 33 in der vielfachen Zahl; Mark. 5, 9; Luk. 8, 30), jedesmal zur Bezeichnung einer großen Menge überhaupt. Roskoff.

Lehabim, ſ. Libyen.

Lehi, ſ. Lechi.

Lehre. Dieſer Ausdruck, den die Luther'ſche Bibelüberſetzung häufig auch da gebraucht, wo, genauer und unſerm jetzigen Sprachgebrauch entſprechender, Erkenntniß, Einſicht, Unterweiſung, Belehrung ſtände, bezeichnet die logiſche und ſprachliche Darſtellung der religiös-ethiſchen Idee behufs ihrer Vermittelung für die Erkenntniß anderer, und zwar dieſe hauptſächlich hinſichtlich ihres Inhalts. Es ergibt ſich hieraus, daß der Ausdruck lediglich auf die didaktiſchen Partien der Bibel bezogen werden darf, alſo im A. T. hauptſächlich auf die Spruchweisheit, im N. T. auf die lehrhaften Elemente der Reden Jeſu und der Briefe. Dagegen iſt es lediglich die Folge der alten dogmatiſchen Betrachtung der Bibel, wenn auch Geſchichte, Prophetie und Lyrik der Hebräer unter den Geſichtspunkt der Lehre gefaßt wird; denn die hebr. Geſchichtſchreibung iſt nicht ſowol auf den verſtandesmäßigen Unterricht, als auf Erweckung des theokratiſch-nationalen Geiſtes berechnet, die Prophetie richtet ſich an den ſittlichen Willen, das Gemüth und die Phantaſie der Hörer und Leſer, und die hebr. Lyrik will lediglich die Welt der Gefühle zur Darſtellung bringen, um ſie in dem Geiſt der Hörer und Leſer widerhallen zu laſſen. Aber auch die altteſt. Didaktik iſt nicht auf die gleiche Linie mit unſerer didaktiſchen Proſa zu ſetzen, ſondern trägt einen poetiſchen Charakter, ſofern in ihr der religiöſe Gedanke nicht logiſch zerlegt und dialektiſch oder ſyſtematiſch dargeſtellt wird, ſondern ſo erſcheint, wie er im Gemüth des Menſchen lebendig und wirkſam iſt. Dieſe Sätze gelten aber auch in Betreff des N. T., denn auch hier hat die Geſchichtſchreibung

mehr einen ethiſchen als intellectuellen Zweck (vgl. Luk. 1, 4; Joh. 20, 31), die Parabeln Jeſu tragen ein dichteriſches Gepräge, und ſelbſt die der Methode der Phariſäer entlehnte Dialektik des Paulus iſt mit Elementen gemüthvoller Intuition verſetzt.

Die Grundbedeutung der bibliſchen Ausdrücke für Lehre iſt im A. T. theils Zeigen, Weiſen, theils Empfangen, Aufnehmen, im N. T. der Etymologie des betreffenden Wortes nach wahrſcheinlich ebenfalls Aufnehmen, Behalten. In den Sprüchen (Kap. 8, 32 fg.) tritt die Weisheit, die in der Welt und im Menſchen wirkſame göttliche Vernunft, als Lehrerin auf; ſie fordert dazu auf, ihre Rede, den menſchlichen Ausdruck für den Inhalt der göttlichen Vernunft, die religiöſe Idee, aufzunehmen (Kap. 1, 23; 2, 1). Der Inhalt dieſer Unterweiſung aber iſt die Furcht und Erkenntniß Gottes, das Gottvertrauen, das Recht, die Gerechtigkeit, die Geradheit des Sinnes, die Klugheit, die Beſonnenheit, der rechte Wandel (Kap. 1, 4; 2, 5—9; 22, 18—20). Dieſe ihre Unterweiſung iſt beſſer als Silber und Gold, ſie iſt ein Lebensborn, indem ſie langes Leben verleiht (vgl. Kap. 13, 14 mit 3, 16; 2, 21 fg.), ſie bringt Reichthum, Ehre und Frieden (Kap. 3, 16 fg.), ihre Worte ſind voller Anmuth (Kap. 31, 26), ſie ziert den, der ſie im Herzen und auf den Lippen hat (Kap. 22, 18), ſie iſt Licht, inſofern ſie den Menſchen in Bezug auf ſein Verhalten erleuchtet (vgl. Kap. 6, 23 mit 22). Iſt in dieſen Ausſprüchen die Lehre als der Ausdruck für die Gedanken Gottes ſelbſt zu betrachten, ſo erſcheint ſie dagegen im rein menſchlichen Sinn in Hiob 11, 4; es ſind hier die von Hiob über die Bedeutung ſeines Leidens gegenüber ſeinen Freunden ausgeſprochenen Anſichten und Zweifel, welche als ſeine, zwar nach ſeiner eigenen Behauptung lautern, nach der Meinung jener aber aus menſchlicher Beſchränktheit und Ueberhebung kommenden Lehren bezeichnet werden. In dieſem Sinne iſt der Ausdruck der Gegenſatz der Lehre, welche aus dem Munde Jahve's ſelbſt kommt (Hiob 22, 22). Vereinzelt wird bei Jeſaja (Kap. 8, 16) eine Belehrung des Volks über ſein rechtes Verhalten zu Jahve, und im 5. Buch Moſe (Kap. 32, 2) eine ſolche über den Abfall des Volks und das göttliche Gericht über denſelben als Lehre bezeichnet; in der letztern Stelle wird dieſe dann mit dem befruchtenden Regen verglichen. Um ſo reichlicher iſt die Anwendung des Begriffs in dem, einen ausgeprägten didaktiſchen Charakter tragenden Buche Jeſus Sirach's. Er fordert (Kap. 16, 24 fg.) dazu auf, mit dem Herzen auf ſeine Worte zu merken, da er wohlerwogene Lehre kundgebe, und läßt die Weisheit Lehren wie Morgenröthe ausſtrömen; auch das Geſetz, als Verkündigung der Weisheit, betrachtet er vorzugsweiſe aus dem Geſichtspunkt der Lehre, und unterſcheidet dann von beiden die Weiſſagung (Kap. 24, 37. 45 fg.); er preiſt das Los der Schriftgelehrten, das in Reden der Weisheit ausſtröme und den Unterricht ſeiner Lehre offenbare (Kap. 39, 6. 8). Der Inhalt dieſer Lehre iſt ein ſehr mannichfaltiger, indem er darunter, nach Maßgabe ſeines univerſellen Begriffs von der Weisheit, die belehrende Betrachtung aller menſchlichen Verhältniſſe und Beziehungen verſteht.

Es iſt in den Zuſtänden der Zeit begründet, daß im N. T. die Didaktik eine ausgedehntere Anwendung findet. Die jüd. Religioſität war vorzugsweiſe Schriftgelehrſamkeit geworden, und die religiöſe Erkenntniß dadurch in den Vordergrund getreten; andererſeits trat das Chriſtenthum in Berührung mit der griech. Philoſophie. Daraus ergab ſich für dieſes die Aufgabe, auch ſeinerſeits das logiſch-didaktiſche Element der Religion auszubilden. Am meiſten hat hierzu Paulus, dann Johannes beigetragen.

Jeſus bezeichnet freilich ebenſo wie die Apoſtel die chriſtl. Verkündigung nicht zunächſt als Lehre, ſondern als Wort (Mark. 4, 14—20; Luk. 11, 28; Matth. 7, 24 u. a.) im Sinne des Wortes Gottes als der menſchlichen Darſtellung der göttlichen Gedanken (Luk. 11, 28), wozu ſich dann die Lehre als eine beſondere Form des Wortes behufs der Unterweiſung verhält (vgl. Apg. 15, 35; Hebr. 5, 12). Der Ausdruck Lehre findet ſich bei Jeſus nur einmal, und zwar auch hier nicht hinſichtlich eigener Ausſprüche, ſondern der Phariſäer und Schriftgelehrten. Mit freier Anlehnung an einen Ausſpruch des Jeſaja (Kap. 29, 13) bezeichnet er deren Lehren als bloſe Menſchengebote (vgl. Matth. 15, 9 mit 16, 12), d. h. als Gebote, die nicht aus dem Bewußtſein und dem Willen Gottes, ſondern aus der niedern Menſchennatur, aus Scheinfrömmigkeit und Heuchelei kommen. Auch ſonſt bedient er ſich des Ausdrucks Lehre mehr im Sinne anderer als im eigenen Sinne (Matth. 5, 19; Luk. 13, 26; Mark. 14, 49). Häufiger reden die Evangeliſten von dem Lehrvortrag Jeſu. Er lehrte nach ihnen vom Schiffe aus, in der Synagoge und im Tempel (Mark. 2, 13; 4, 2; 6, 2; 12, 35), und die Hörer waren erſtaunt über ſeine

Lehre (Mark. 6, 2; 11, 18), denn er lehrte wie einer, der göttliche Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 28 fg.), mit andern Worten, seine Lehre kam aus der Tiefe und Fülle des religiösen Geistes, statt, wie bei jenen, aus dem niedern menschlichen Bewußtsein. Wenn nun Jesus sich außerdem auch selbst als Lehrer bezeichnet (Mark. 14, 14; Matth. 10, 24 fg.; 23, 8), und manche seiner Reden, wie namentlich die Berg- und Schiffsrede, einen vorwiegend didaktischen, auf die religiöse Erkenntniß berechneten Charakter tragen, so ist die Bedeutung der Lehre für seine Wirksamkeit dahin zu bestimmen, daß auch er diese allerdings als Mittel zur Darstellung und Uebertragung seines religiösen Geistes gebraucht, jedoch im Gegensatz zur einseitigen Didaktik der Schriftgelehrten nur in der Weise, daß ihr das mehr gemüthlich und ethisch als intellectuell wirkende Wort und die lebendige sittliche That ergänzend zur Seite tritt. Den Inhalt der Lehre Jesu im einzelnen zu verfolgen, liegt außerhalb der Grenzen dieses Artikels, wohl aber ist auf den Unterschied hinzuweisen, welcher auch materiell obwaltet, je nachdem Jesus zu den Jüngern oder zu dem auf einem geringern Standpunkt intellectueller und sittlicher Leistungsfähigkeit stehenden Volk redet. So verbietet er den Jüngern gegenüber den Eid (Matth. 5, 34—36), dagegen verwirft er vor dem Volk blos die sophistische Auslegung der Eidesformeln (Matth. 23, 16—22); so weist er in seiner Rede über die Ehescheidung, deren ursprünglicher Text bei Markus (Kap. 10, 1—12) erhalten ist, nur auf die Unangemessenheit derselben im Verhältniß zu der Idee der Ehe hin, ohne das mosaische Recht der Scheidung mit folgender Wiederverheirathung zu verwerfen (vgl. V. 5), wohl aber thut er dies in den darauffolgenden Worten an die Jünger; so bezeichnet er gegenüber dem Volk die Pharisäer und Schriftgelehrten als berechtigte Nachfolger Mose's in der Gesetzgebung (Matth. 23, 2; die Angabe über die Hörer in V. 1 ist summarisch von dem ganzen Abschnitt zu verstehen), während er vor den Jüngern ihre sittlichen Grundsätze verwirft (Mark. 7, 6—23; vgl. meine Schrift „Die Idee des Menschen" [Göttingen 1868], S. 176 fg., 93). Gewöhnlich werden diese Differenzen auf den verschiedenen Charakter der Quellen zurückgeführt, allein diese Erklärung ist durchaus unzureichend, weil sie nicht mit der Beschaffenheit der Quellen in Uebereinstimmung zu bringen ist und sich exegetisch in Widersprüche verwickelt.

Unter den neutest. Schriftstellern ist es zumal der Apostel Paulus, der seine Verkündigung wegen der darin vorhandenen dialektisch-reflectirenden Elemente auch als Lehre bezeichnet. Er dankt Gott, daß die Römer der Form der Lehre, worin er das Christenthum verkündigt, gehorsam geworden seien (Röm. 6, 17), er läßt das A. T. den Christen zur Lehre geschrieben sein (Röm. 15, 4), kennt eine besondere Gabe der Lehre in der Gemeinde (Röm. 12, 7; 1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11), die er wegen des darin vorwaltenden verstandesmäßigen Elements von der begeisterten prophetischen Rede sowie von der dunkeln und überschwenglichen Zungenrede unterscheidet, und warnt davor (Eph. 4, 14), sich durch den Trug der Menschen von jeglichem Winde der Lehre umherwerfen zu lassen, was schon das Vorhandensein mehrerer differenten Lehrweisen voraussetzt. Aber auch sonst finden sich Anzeichen, daß bereits in der apostolischen Zeit infolge der Berührung sowol mit der jüd. Theologie als mit der griech. Bildung (vgl. Apg. 5, 28: 17, 19; 18, 15) das religiöse Bewußtsein zur logisch-didaktischen Ausbildung seines Inhalts fortschritt. Die Apostelgeschichte (Kap. 2, 42) redet von einem Unterricht, den die Apostel den neu Uebergetretenen geben. Der Hebräerbrief macht (Kap. 6, 1 fg.) einen Unterschied zwischen den Anfangselementen der Lehre, welche die todten Werke, den Glauben an Gott, die Taufe, die Handauflegung, die Auferstehung der Todten und das Ewige Gericht betreffen, und den tiefern Aufschlüssen über das Wesen des Christenthums für die gereiften Christen, die Vollkommenen, wozu der Inhalt des Briefs unter anderm in der Unterweisung über das Hoheprieſterthum Christi selbst Beispiele bietet, außerdem ermahnt er (Kap. 13, 9), sich nicht durch mancherlei, dem Christenthum fremde Lehren verführen zu lassen, wobei an die Lehre der strengen Judenchristen über die Nothwendigkeit der Beobachtung mosaischer Satzungen, insbesondere der Opfergesetze, zu denken ist. In der Offenbarung Johannis (Kap. 2, 14) ist die Rede von der Lehre Balaam's, die dann auch (V. 15) als die Lehre der Nikolaiten (s. d.) bezeichnet, und nach den angegebenen Merkmalen weiter (V. 20) mit der Lehre der Isebel identificirt wird. Ihre Grundsätze waren zwar nur praktischer Art, aber dieselben konnten als Lehre bezeichnet werden, weil sie mit einer speculativen Theorie zusammenhingen (V. 24), wie denn auch Werke und Lehre der Nikolaiten

nebeneinander genannt wurden (V. 6). Ferner hat das Evangelium Johannis einen durchaus didaktiſchen Charakter. Wie es gegen eine beſtimmte Richtung in der Chriſtenheit gerichtet iſt, die es aus dem Weſen Chriſti und des Chriſtenthums zu widerlegen ſucht, ſo verleiht es auch im Gegenſatz zu den Synoptikern den Reden Jeſu einen ganz didaktiſchen Charakter und erwähnt häufig die Lehre und Lehrthätigkeit Chriſti (Kap. 6, 59; 7, 14—17. 28; 8, 20; vgl. Kap. 18, 19 fg. mit 14, 26). Am ausgebildetſten iſt der Begriff der Lehre in den Briefen an Timotheus und Titus, ſie neigen ſich bereits der Ausbildung eines reflexionsmäßigen und ſtabilen Lehrtypus zu und verrathen dadurch ihren nachapoſtoliſchen Urſprung (ſ. Paſtoralbriefe). Der „Teufelslehre" (1 Tim. 6, 20; 4, 1) der hier bekämpften Irrlehrer gegenüber ſteht die von Chriſto herrührende geſunde, der Frömmigkeit angemeſſene Lehre (1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 4, 3) oder das von Paulus verkündigte Evangelium von der durch Chriſtus geoffenbarten Herrlichkeit des ſeligen Gottes (1 Tim. 1, 11; 2 Tim. 2, 2; Tit. 1, 3). An dieſe geſunde und zuverläſſige, mit dem empfangenen Unterricht und der durch den chriſtl. Glauben erfaßten Lehre des A. T. übereinſtimmende Lehre habe man ſich zu halten (1 Tim. 4, 16; 2 Tim. 3, 13 fg.; Tit. 1, 9; 2, 1). Dabei wird jedoch das Wort, die aus dem chriſtl. Geiſt ſtammende Rede, noch von der Lehre, der didaktiſchen Darlegung ſeines Inhalts, unterſchieden (1 Tim. 4, 5; 5, 17; Tit. 1, 9), obſchon nicht zu leugnen iſt, daß die chriſtl. Wahrheit ſchon vorzugsweiſe als Lehre aufgefaßt, ja bereits auch mit dieſer identificirt wird (1 Tim. 6, 1; Tit. 2, 1—10). Wie überhaupt in der nachapoſtoliſchen Zeit, ſo hat auch hier ſchon der Gegenſatz gegen beſtimmte Theorien der Irrlehrer zu überwiegender Ausbildung des didaktiſchen Elements getrieben. Mit Recht kann man daher auch innerhalb der neuteſt. Schriften beſtimmte Lehrtropen unterſcheiden, die ſogenannten neuteſt. Lehrbegriffe, welche in der bibliſchen Theologie entwickelt werden. Wittichen.

Lehrer, ſ. Propheten und Lehre.

Leib. Wie das deutſche Wort Leib bald den ganzen Körper, bald einzelne Theile deſſelben, den Bauch, Magen oder Mutterleib bezeichnet, ſo auch die entſprechenden hebr. Ausſprüche (4 Moſ. 5, 22; Spr. 13, 25; Hoſ. 12, 4). Dagegen ſind, abweichend vom deutſchen Leib, welches im Altdeutſchen gewöhnlich Leben bedeutet, die hebr. Benennungen urſprünglich nur Bezeichnungen einzelner Theile deſſelben, der Fleiſchtheile, der Knochen, der Eingeweide (vgl. Pſ. 16, 9 mit Hiob 2, 5; KL. 4, 7 mit 1 Moſ. 2, 23; HL. 5, 14 mit 2 Sam. 20, 10). Im Griechiſchen ſtehen entweder die entſprechenden Ausdrücke für dieſe Theile (1 Petr. 4, 1; Hebr. 11, 22; Matth. 15, 17) oder gewöhnlich der den Körper im ganzen bezeichnende Ausdruck sōma.

Sofern der Leib die materielle äußere Seite des Menſchen bezeichnet, iſt er der Gegenſatz der Seele, des Geiſtes, des Herzens oder des innern Menſchen (Hiob 14, 22; Matth. 10, 28; Hiob 12, 10; Jak. 2, 26; Pſ. 16, 9; 84, 3; Röm. 7, 22 fg.; Eph. 3, 16 fg.), wie Leib denn auch im Sinne von Leichnam ſtehen kann (Pſ. 110, 6; Matth. 27, 58 fg.). Doch iſt der Hebräer weit entfernt von einer dualiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen Trennung von Seele und Leib; vielmehr erſcheint ihm im allgemeinen der Leib als beſeelte Materie, und zwar denkt er ſich die Einheit von todtem Stoff und Lebenskraft vermittelt durch das Blut, ſodaß der Gegenſatz von Seele und Leib ein relativer iſt (3 Moſ. 17, 11; ſ. Herz). Dieſer Anſchauungsweiſe entſpricht auch die bei dem Verfaſſer der Grundſchrift der fünf Bücher Moſe und bei dem Ergänzer dieſer Grundſchrift vorhandene Vorſtellung über die Art der Erſchaffung der Menſchen, indem jener den Menſchen aus der durch den Geiſt Jahve's belebten Materie entſtehen (1 Moſ. 1, 26 fg.), dieſer die aus der Materie gebildete leibliche Geſtalt des Menſchen wie der Thiere durch ſeinen Geiſt beſeelen läßt (vgl. 1 Moſ. 2, 7 mit 19), eine Anſicht, der auch die ſpätern Hebräer folgen (Koh. 3, 20 fg.; 12, 7; Hiob 34, 14 u. a.).

Dieſe Anſchauungsweiſe, welche nicht minder den einſeitigen Spiritualismus wie den einſeitigen Materialismus vermeidet, iſt auch noch vorhanden, als die Idee der individuellen Unſterblichkeit in das religiöſe Bewußtſein eingetreten iſt, ſofern die Herſtellung eines neuen Leibes auch hier als das Ziel erſcheint. Auch Paulus, obgleich er in gewiſſer Beziehung in dem Leibe den Sitz der Sünde erkennt, denkt ſich den Zuſtand des vollendeten Menſchen doch nicht ohne Leiblichkeit. Wie Chriſtus bei ſeiner Wiederkunft in leiblicher Geſtalt erſcheinen wird (2 Theſſ. 1, 9 fg.), ſo empfangen auch die Gläubigen durch die Auferſtehung einen neuen Leib (1 Theſſ. 4, 16; 1 Kor. 15, 52), den der Apoſtel

als unvergänglich, geiſtig und himmliſch beſchreibt (1 Kor. 15, 35; 2 Kor. 5, 1—4). Zwar könnte es nach dieſen Ausdrücken ſowie nach der Ausſage, daß Fleiſch und Blut das (vollendete) Reich Gottes nicht erwerben können (1 Kor. 15, 50), ſcheinen, als ſei dabei nicht mehr an etwas Materielles zu denken und der Ausdruck Leib ſei nur aus Mangel an einer adäquaten Bezeichnung der Sache gewählt. Allein, daß jene Attribute des Auferſtehungsleibes nur die grobe Stofflichkeit ausſchließen wollen, geht daraus hervor, daß Paulus die himmliſchen Leiber in Analogie mit andern endlichen Formen der Materie ſtellt (1 Kor. 15, 39—41), und der Ausdruck „geiſtiger Leib" will daher nur ausſagen, daß dieſer Leib im Gegenſatz zum ſeeliſchen (1 Kor. 15, 44), von dem niedern Lebensprincip des Menſchen beherrſchten, dem höhern Geiſtesleben des Menſchen vollkommen angemeſſen ſei. Demnach ſehnt ſich der Apoſtel auch nicht, des Leibes ledig zu werden, ſondern die Wiederkunft Chriſti noch zu erleben und dann in die neue Erſcheinungsform des vollendeten Menſchen umgewandelt zu werden (2 Kor. 5, 2—4). Ueberhaupt iſt die hebr. Denkweiſe, wo ſie nicht, wie im Buch der Weisheit und im Eſſäismus Element der alexandriniſchen Anſchauungsweiſe in ſich aufgenommen hat, dem ſpiritualiſtiſch gefaßten Unſterblichkeitsglauben nicht günſtig, wie denn auch die jüd. Aſceſe nicht den Zweck der Vernichtung, ſondern nur der Heiligung des Leibes hat (vgl. meine Schrift „Die Idee des Menſchen" [Göttingen 1868], S. 186 fg.).

Von dieſen Geſichtspunkten aus werden wir nun auch allein im Stande ſein, die Beziehung richtig aufzufaſſen, welche namentlich bei Paulus die Sünde zu dem Leibe des Menſchen hat. Da der Leib nicht blos das Organ des ſittlichen Geiſtes iſt, ſondern dieſem gegenüber, vermöge des in ihm waltenden Naturprincips, auch eine relative Selbſtändigkeit beſitzt, ſo kann der Geiſt ſowol den Leib, als umgekehrt der Leib den Geiſt beherrſchen. Zwar gibt es einen Zuſtand beim Menſchen, wo dieſer noch ganz Fleiſch iſt, d. h. wo das niedere Seelenleben die ganze Perſönlichkeit erfüllt, ſodaß der Geiſt latent bleibt (Röm. 1, 24 fg.); aber wo das ſittliche Bewußtſein nicht allein wach geworden iſt, wie im Judaismus, um dann freilich kraftlos zu bleiben (Röm. 7, 10 fg.), ſondern auch principiell die Herrſchaft gewonnen hat, geht die Sünde noch von dem Leibe oder den Gliedern, von den ſinnlichen Antrieben der in dem Leibe zur Erſcheinung kommenden niedern Seele aus (Röm. 7, 22 fg.; Kol. 3, 5). Daraus erhellt, daß nicht die Materie als Urſache und Sitz der Sünde angeſehen wird, ſondern der Urſprung der Sünde vielmehr principiell in dem ſeeliſchen Princip des Leibes, deſſen äußere Erſcheinung und Organ der Leib iſt, oder im Fleiſche geſucht wird (Sir. 23, 22; Jak. 3, 2. 6; 4, 1; 1 Kor. 15, 45 fg.; Gal. 3, 3; Röm. 6, 17—19; 1 Petr. 3, 18; 4, 6; Joh. 3, 6). Demgemäß ſpricht Paulus von einem Leibe der Sünde, d. h. einem der Sünde angehörenden (ihr ergebenen) Leibe (vgl. Röm. 6, 6 mit 12), von einer Kreuzigung oder Ablegung dieſes Leibes, von einer Opferung (Weihung für Gott) und einem Heiligſein (Gott geweiht ſein) deſſelben (Röm. 6, 6; 12, 1; Kol. 2, 11; vgl. 1 Kor. 7, 34 mit 6, 20), und betrachtet den Leib des Chriſten als Tempel des göttlichen Geiſtes (vgl. 1 Kor. 6, 19 mit 13 und Röm. 8, 9 mit Joh. 2, 21), verlangt Jakobus (Kap. 3, 2) die Zügelung des Leibes, und ſteht der Leib Chriſti metonymiſch für die erlöſende Kraft ſeines Todes (Röm. 7, 4; 1 Kor. 10, 16; Kol. 1, 22; Eph. 2, 16; 1 Petr. 2, 24; Hebr. 10, 10), ohne daß dabei Widerſprüche und Misverſtändniſſe abgewehrt würden.

Eine beſondere Erwähnung verdient auch noch der metaphoriſche Gebrauch, den Paulus von dem Begriff Leib macht. Die Geſammtheit der Gläubigen wie die locale Gemeinde erſcheint ihm als Ein Leib in Chriſto, d. h. als eine in ihm begründete Einheit, ſofern er das gemeinſchaftsbildende Princip iſt (Röm. 12, 5), oder als der Leib, an dem Chriſtus das Haupt iſt, ſofern die Chriſten von ſeinem Geiſte erfüllt, getrieben und regiert werden (Eph. 1, 22 fg.; 4, 4. 12. 16; 5, 30; Kol. 1, 18. 24). An dieſem Leibe bilden die verſchieden begabten Individualitäten, nach ihrer ganzen Perſönlichkeit oder vorzugsweiſe nach ihrem leiblichen Leben (1 Kor. 6, 15), die Glieder, welche gleich den verſchiedenen Organen des Körpers durch gegenſeitige Dienſtleiſtung, wie ſie im Körper durch Sehnen und Nerven vermittelt wird, das Wachsthum oder die Erbauung (hier ſpielt der Vergleich des Körpers mit einem Gebäude hinein) des Leibes bewirken (Röm. 12, 4—6; Eph. 4, 11 fg. 16; Kol. 2, 19; 1 Kor. 12, 12. 30). Man hat dies im Sinne einer myſtiſchen Verbindung des erhöhten Chriſtus mit den Gläubigen verſtehen wollen, wozu die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmahl die Handhabe bot,

allein es liegt den betreffenden Aussagen des Apostels offenbar blos die auch uns geläufige Vergleichung der einen ethischen Organismus leitenden, realen oder idealen Persönlichkeit mit dem Haupte des menschlichen Körpers zu Grunde. Wittichen.

Leibeigene, s. Sklaven.

Leibesstrafen, s. Strafen.

Leibrock, s. Priester.

Leichen. Ueber die Behandlung der Todten vor ihrer Bestattung bei den Hebräern (Juden) erfahren wir aus den heiligen Schriften sowie aus gesetzlichen Bestimmungen späterer Zeit Folgendes. Sobald der Tod eingetreten war, küßte man unter Thränen und Klagen das Antlitz des Verstorbenen (1 Mos. 50, 1), und eine heilige Pflicht verlangte, daß „die Oeffnungen", d. h. Augen und Mund des Verstorbenen, geschlossen würden durch die liebreiche Hand von Verwandten oder Freunden (1 Mos. 46, 4; Tob. 14, 15). Dieses Zudrücken der Augen, wie es besonders auch in den ersten christl. Gemeinden als schöne Liebespflicht geübt wurde, reicht überhaupt in das frühe Alterthum zurück. Hierauf folgte die einen Haupttheil orientalischer Gesetzesbestimmung bildende Waschung, welche man bei dem todten Körper deshalb für nöthig hielt, damit derselbe rein sei, wenn die Rechenschaft vor Gott würde abzulegen sein; außerdem findet sie in dem Glauben, daß jeder Todte für unrein zu halten sei (4 Mos. 19, 11), ihre Erklärung. Die Waschung (vgl. Apg. 9, 37) geschah mit lauwarmem Wasser, sodaß man beim Kopf begann und sie bis herab über die Füße fortsetzte, dabei sollte aber der Mund zugehalten werden, damit kein Wasser hineinkomme; bei der ganzen Handlung mußte dem Körper dieselbe Achtung erzeigt werden, die man ihm zuvor im Leben erwies; daher darf nichts Gleichgültiges oder gar Unpassendes dabei gesprochen werden. Auch sollten nach dem Tode eines Mannes nur Männer, sowie nach dem einer Frau nur Frauen die üblichen Liebesdienste verrichten. Während der Waschung lag der Körper auf dem sogenannten Mithorbret, und zwar mit den Füßen nach der Thür des Zimmers zu gerichtet. Wie aber sonst gewöhnlich bei Gastmählern und Hochzeiten der Waschung die Salbung folgte, so pflegte man auch hier des Todten Haare mit einer in Wein aufgelösten Eidotter zu salben. Das alles geschah gewöhnlich im Trauerhause oder, in Ermangelung eines dazu geeigneten Locals, auch auf dem Friedhofe. Da jedoch nach einem tief in religiösen Anschauungen wurzelnden Glauben der Körper eines Todten für unrein gehalten wurde, so verunreinigte auch jede Berührung mit ihm, und daher wurde eine Waschung der Hände auch von denen verlangt, die dem Verstorbenen jene Liebesdienste erzeigten, wie dieselbe in gleicher Weise auch nach dem Begräbniß von allen Leidtragenden gesetzlich gefordert war. Nachdem der Leichnam so gewaschen und gesalbt war (denn ein Einbalsamiren des ganzen Körpers geschah 1 Mos. 50, 2 als ägypt. Sitte wol nur zu dem besondern Zwecke, den Körper Jakob's nach Kanaan transportiren zu können), wurde er mit einem weißen Linnen umgeben (vgl. Matth. 27, 59; Mark. 15, 46; Luk. 23, 53); außerdem wurden Hände und Füße mit Binden und das Haupt mit einem Schweißtuch umwunden (Joh. 11, 44). In spätern Zeiten ward es Sitte, womöglich schon bei Lebzeiten sich ein besonderes Sterbekleid zu fertigen, bei dessen Nähen jedoch ein Knauf in die Fäden nicht gemacht werden durfte; nur bei Wöchnerinnen, die im Kindbett starben, bei Ertrunkenen oder solchen, die sich todt gefallen hatten, sah man öfters ab von einem besondern Sterbekleid; Selbstmördern wurde es immer versagt, und diese wie jene wurden in eben der Kleidung, die sie beim Eintritt des Todes trugen, auch beerdigt.

Andere Todte wurden in der angegebenen Weise bekleidet, und der also umhüllte Körper wurde nun in den Sarg gelegt, und zwar so, daß die Füße genau nebeneinander lagen, der Daumen der Hand wurde ein wenig nach innen eingebogen, sodaß er die Gestalt eines י (Jod), d. i. des Anfangsbuchstabens des heiligen Namens Jahve, erhielt. Ein Sarg wird schon im A. T. unter dem Namen 'arón (1 Mos. 50, 26), im N. T. unter der Bezeichnung σορός (Luk. 7, 14), bei Josephus λάρναξ, stehend auf einer Bahre, mittah (2 Sam. 3, 31), erwähnt, und bei Beerdigung fürstlicher Personen war beides reich mit Gold und Edelsteinen geziert. Solange der Todte der Erde noch nicht übergeben war, wurde eine Kerze oder Lampe zu Häupten des Sarges gestellt, und dieselbe blieb auch noch während der ersten sieben Trauertage an jenem Platze stehen; man gründete diesen Gebrauch auf die Stelle Spr. 20, 27, wo die Seele des Menschen ein Licht Gottes genannt wird. Noch vor der Beerdigung mußten alle Freunde des Verstorbenen kommen,

ihn noch einmal zu ſehen, und im Verein mit den Ueberbliebenen zu klagen, beſonders ſollten auch diejenigen, welche mit dem Lebenden in Feindſchaft gelebt hatten, noch jetzt die Verzeihung des Todten erbitten, um nicht von ihm vor Gott verklagt zu werden. Die Ausſtellung der Leiche konnte in jedem Zimmer geſchehen, Apg. 9, 37 geſchah ſie im Obergemach des Hauſes, nur wurde dann die rabbiniſche Vorſchrift zur Beachtung empfohlen, daß in demſelben Zimmer nicht gegeſſen oder ſonſt etwas Ungehöriges unternommen werden dürfe, daß man auch mit der Thora und Thephila, d. i. mit dem Studium des Geſetzes oder den üblichen Gebeten, daſelbſt ſich nicht beſchäftigen ſolle. Nach Vollziehung der obengenannten Liebespflichten und nach Abſchluß der Zeit der Ausſtellung der Leiche folgte dann der feierliche Act, mittels deſſen man ſich der Leichen zu entledigen pflegte, d. i. das Begräbniß (ſ. d.). Grundt.

Leiden. Es liegt in der Conſequenz des geſetzlichen Standpunktes, in allem Leiden als einer Fügung des gerechten Gottes eine göttliche Strafe zu erblicken, ein Zeichen göttlicher Ungnade (vgl. Pſ. 74, 1). Dieſe Anſchauung hat ihr relatives Recht, ſofern vor Gott niemand unſchuldig iſt (Hiob 9, 2. 3) und ſchuldlos leidet. Aber es mußte ſich dem altteſt. Frommen das Räthſel aufdrängen, daß den Gerechten Leiden treffen, während der Gottloſe im Glück ſitzt. Wie läßt ſich das zurechtlegen? Vor allem dadurch, daß der Glaube die Ausgleichung in die Zukunft rückt und ſo die Harmonie zwiſchen Gerechtigkeit und Wohlergehen trotz des gegenwärtigen Misverhältniſſes feſtgehalten wird (Pſ. 75, 11). Während der Frevler bald und unverſehens hingerafft wird, winkt dem Frommen der erwünſchteſte Ausgang (vgl. Pſ. 37, beſonders V. 10. 37). Der altteſt. Geiſt ſucht aber weitere Löſung. Er ſieht im Leiden den Gerechten von Gott der Feuerprobe unterſtellt (Spr. 17, 3; Sir. 2, 5; Hiob 1. 2). Er beginnt auch, im Leiden ein weſentliches Moment väterlicher Erziehung zu ſehen; das Leiden ſoll für den Frommen ein Warnungs- und Zuchtmittel ſein (Hiob 33, 15—30; Spr. 3, 11. 12). Der höchſte und ewig herrliche Gedanke jedoch, zu welchem ſich der iſraelitiſche Genius emporſchwingt, iſt der von Pſ. 73, 25. 26:

Wen hab' ich im Himmel? Und auf Erden lieb' ich nebſt dir nichts.
Mag Fleiſch und Herz mir ſchwinden, mein Herzensfels, mein Theil bleibt ewig Gott.

Im Beſitz Gottes als des höchſten Gutes erhebt ſich das fromme Gemüth wie über alle Güter ſo über alle Leiden.

Im N. T. ſpielt das Leiden eine weit größere Rolle; hat es doch ſeinen Mittelpunkt in einem ſündlos leidenden Chriſtus. Da mußten ſich ganz neue Geſichtspunkte für ſeine religiöſe Betrachtung öffnen. Die altteſt. Gedanken werden übrigens wieder aufgenommen. Die Leiden ſind Proben, in denen der Glaube ſich zu bewähren hat (Jak. 1, 2. 3; Hebr. 12, 4); auch an die väterliche Zucht, welche die Leiden als Mittel gebraucht, werden die Gläubigen erinnert, ja, ſie ſollen darin ein Zeugniß ihrer Kindſchaft finden (Hebr. 12, 5—11). Jenes Sichſtellen auf den Beſitz Gottes wiederholt ſich im mit Gott verſöhnten chriſtl. Gemüth in geſteigerter Weiſe (Röm. 8, 31—39). Auch dies findet ſich im N. T. wieder, daß die definitive Anpaſſung des Loſes an die ſittliche Würdigkeit oder Verwerflichkeit in die Zukunft verlegt wird (Luk. 6, 20 fg. 24 fg.). Nur wird nicht mehr in die noch übrige Lebenszeit und den erfahrungsmäßigen Weltlauf dieſe Ausgleichung verlegt, ſondern in eine ganz neue Welt, den „zukünftigen Aeon" (Matth. 19, 28. 29), wozu allerdings auch ſchon das A. T. in ſeinem apokalyptiſchen Ausläufer, dem Buch Daniel (Kap. 12), den Uebergang anbahnt (vgl. 2 Makk. 7, 9). Eine neue und höhere Anſchauung vom Leiden begründete jedoch der im leidenden Meſſias aufgeſchloſſene und verkörperte ethiſche Gehalt der Reichsidee und die dadurch bedingte Vergeiſtigung des geſammten Zukunftsbildes, welches als eigentlichen Kern neben mancher Phantaſiezuthat die Vollendung des innern Menſchen in Ausſicht ſtellte (Röm. 14, 17 fg.; 1 Joh. 3, 2). Das Leiden gehört nur dem „auswendigen Menſchen" (2 Kor. 4, 16) an, und thut dem Ausreifen des „innerlichen", der für die Ewigkeit beſtimmten Subſtanz des Menſchen, ſo wenig Eintrag, daß vielmehr die ewige Verherrlichung durch das Erdulden temporärer Trübſal bedingt und vermittelt iſt (2 Kor. 4, 17; Apg. 14, 22). So kann ſich denn ein von der Liebe Gottes erfülltes Herz theils vermöge des bereits gegenwärtigen geiſtigen Beſitzes, theils vermöge der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit der Trübſale rühmen (Röm. 5, 1—3. 5), es vermag ſich über ſie als über ein Unbedeutendes

hinwegzuſchwingen (Röm. 8, 18; 2 Kor. 4, 17). Für den Gläubigen, dem ja auch der Tod zu Füßen liegt (1 Kor. 15, 55—57), ſind „dieſer Zeit Leiden" ein ganz vorübergehendes Accidens, das freilich nach der Art des jetzigen Weltlaufs unvermeidlich iſt (Joh. 16, 33), ihm jedoch ſeinen Troſt nicht rauben kann (Röm. 8, 35), ihn vielmehr noch anfeuert, ſich in ernſtem Kampfe auf das beſſere Theil zu bereiten (Hebr. 12, 11—14). Er weiß ja, daß auch die Leiden zum beſten dienen und zur Verherrlichung Gottes ausſchlagen müſſen (Röm. 8, 28; Joh. 9, 3), wie das an den Leiden Chriſti insbeſondere dem frommen Gemüth zum Bewußtſein kommt (1 Petr. 2, 21—24). Der Gläubige ſoll nicht nur auf den leidenden Chriſtus als ſein Vorbild ſchauen, ſondern wiſſen, daß er an Chriſti (vorbildlichen) Leiden theilhat, ſofern ihm mit Chriſtus alles gemeinſam iſt und ſofern er um Chriſti willen das Leiden auf ſich nimmt (Röm. 8, 17; Matth. 5, 11). Er kann ſich damit tröſten, daß Chriſtus als der Gerechte litt für Ungerechte, für uns (1 Petr. 3, 18; 4, 1); er ſieht an ihm, wie Gott durch Leiden vollkommen macht (Hebr. 2, 10), und wie man durch Leiden zur Herrlichkeit eingeht (Luk. 24, 26). Das Höchſte, was ein Chriſt von ſeinen Leiden rühmen kann, iſt Kol. 1, 24 zu leſen. Der Apoſtel freut ſich ſeiner Leiden, welche er für die Gemeinde Chriſti auf ſich nimmt, und welche ihr auch zugute kommen; die Trübſale Chriſti verlangen ein Nachbild und eine Gegenleiſtung durch Leiden am Fleiſch zum beſten der Gemeinde, als des Leibes Chriſti, und was an dieſer Forderung noch übrig iſt, das will er mit Freuden vollends bezahlen (vgl. Gal. 6, 17; 2 Kor. 1, 5. 6; 1 Kor. 4, 9—15). Da ſich die Kraft Chriſti gerade im Leiden beweiſt, wo unſere Schwachheit offenbar zu werden pflegt (Phil. 4, 13; 2 Kor. 12, 10), ſo kann der Erlöſte auch im Leiden guten Muthes ſein, ja ſelbſt die Drangſale noch für ein Gut achten, da ſie zur Geduld, durch letztere zur Bewährung, durch dieſe zur felſenfeſten Hoffnung führen (Röm. 5, 2—5). Späth.

Leidtragen, ſ. Trauer.

Leihen, ſ. Darlehen.

Lemuel, Lemoel hieß der König, den ſeine Mutter mit einigen, Spr. 31, 2—9 erhaltenen Kernſprüchen über ſeine Pflichten belehrte. Sonſt wiſſen wir nichts von ihm, als daß er über das kleine Reich Maſſa in Nordarabien herrſchte, und auch das verdanken wir erſt der richtigen grammatiſchen Behandlung des Textes in Spr. 30, 1 und 31, 1. Hitzig (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1844, S. 269 fg., und „Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 311 fg.) hat ſchlagend nachgewieſen, daß Maſſa an jener Stelle ein Eigenname ſein müſſe, und das Weitere ergab ſich aus 1 Moſ. 25, 14; Jeſ. 21, 11 fg.; 1 Chron. 4, 41 fg. Die Meinungen, daß Lemuel ein blos fingirter Name ſei, daß der Dichter eigentlich Salomo im Sinne habe oder, daß Hiskia darunter zu verſtehen ſei, fallen demnach von ſelbſt dahin.

Die urſprüngliche Form des Namens iſt ohne Zweifel Lemoel (Spr. 31, 4), nach Fleiſcher verkürzt aus Elmoel, d. i. „Gott iſt Zuflucht" (arabiſch: mau'il); die gewöhnliche Ausſprache Lemuel (Spr. 31, 1) iſt daraus erſt durch Verähnlichung mit Namen, wie Bethuel, Penuel, Schemuel u. ſ. w., hervorgegangen. Zur Etymologie vgl. beſonders Mühlau, De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole (Leipzig 1869), S. 38 fg. Steiner.

Leopard, daſſelbe Thier, das Luther ſonſt als Pardel (ſ. d.) erwähnt. Furrer.

Leſcha (Laſa bei Luther), 1 Moſ. 10, 19 als ſüdöſtlicher Grenzort für das Gebiet der kanaanit. Stämme angegeben, ſcheint nördlich von den durch ihren Untergang berühmten Städten des Thales Siddim gelegen zu haben. Nach Hieronymus (zu 1 Moſ. 10, 19) hätten wir Leſa oſtwärts vom Todten Meere bei den heißen, von den Griechen Kallirrhoë genannten Quellen in der Kluft des Wadi Zerka Main zu ſuchen. Es iſt möglich, daß dieſer Wadi, eine lange und mächtige Bergſpalte, in älteſter Zeit eine Völkergrenze bildete, wie ſpäterhin die, einige Stunden ſüdlicher liegende, Schlucht des Arnon. Zur ſichern Beſtimmung der Lage des Ortes finden ſich zu wenig Anhaltspunkte. Furrer.

Leſen, ſ. Unterricht.

Letuſim werden 1 Moſ. 25, 3 neben den Aſſurim und Leummim als Söhne Dedan's genannt. Auffallend iſt an dieſen drei Namen der Plural; da ſich zudem keiner von den dreien mit Sicherheit als Volksname nachweiſen läßt, werden wir ſie wol (vgl. Hitzig in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1866, S. 9) für Appellative zu halten haben. Lataš heißt hämmern, ſchmieden; letušim kann dem-

nach als Abſtractum (vgl. hanutim in 1 Moſ. 50, 3) das Schmieden, die Schmiedekunſt, und durch Uebertragung die Schmiedezunft, die Metallſchläger bedeuten. Steiner.

Leuchter. Dem ganzen Alterthum war Licht (ſ. d.) ein religiöſer Grundbegriff, dem hebr. Volk ein Symbol des göttlichen Daſeins und Wirkens in ſeiner Mitte. Daher ſtand auf der Südſeite des heiligen Raumes in der Stiftshütte ein großer Leuchter in getriebener Arbeit, zu dem, nebſt Lichtputzen und Näpfen, ein Talent (Luther: Centner) feinen Goldes verwendet wurde (2 Moſ. 25, 31 fg.; 37, 17 fg.; 39, 37), das einige = 822000 pariſer Gran, andere 83½ dresdener Pfund ſchätzen. Einem antiken Candelaber gleich beſtand er aus der Baſis, nach Maimonides in 3 Füße auslaufend, worauf der gerade Schaft ſaß, aus dem beiderſeits je 3 Arme, wahrſcheinlich in gleicher Entfernung, nach der Höhe jenes ſich hinaufbogen und mit ihm 7 Oellampen trugen, die den heiligen Raum erleuchteten. „Seine Kelche, ſeine Knäufe und ſeine Blumen" ſollten „von ihm ſein", d. h. ein Ganzes ausmachen (2 Moſ. 25, 31). Das Streben nach Ganzheit iſt hier wie in andern Dingen im Jahvethum nicht zu verkennen. Die Dunkelheit der urkundlichen Beſchreibung und Ausdrücke läßt keine klare Vorſtellung von ſeiner ornamentalen Beſchaffenheit gewinnen, und die Schilderungen alter und neuer Schriftſteller geben ſich ſchon durch ihre Verſchiedenheit als Vermuthungen zu erkennen. Ebenſo wenig erhellt aus den Worten im 2. Buch Moſe, ob der Schaft länger oder mit den 6 Armen gleichlang war, ob bei den 7 Lampen an die Wochentage und den Sabbat oder nur an die heilige Siebenzahl überhaupt gedacht werden ſoll. Dagegen iſt, nach Analogie des übrigen Alterthums, mehr als wahrſcheinlich, daß das Licht beſtändig unterhalten wurde, wobei es möglich bleibt, daß, nach Joſephus, am Tage 3 und des Nachts alle 7 Lampen brannten. Dieſe wurden des Morgens und Abends während eines Räucheropfers hergerichtet (2 Moſ. 30, 7 fg.). Bei der Weiterſchaffung der Stiftshütte hatten die Söhne Kahath's den Leuchter und ſeine Nebengeräthe mit einer purpurblauen und einer Tachaſchdecke zu verhüllen; Eleaſar führte die Aufſicht (4 Moſ. 4, 9 fg.).

Der Salomoniſche Tempel enthielt, der geſteigerten Pracht des Cultus gemäß, 10 goldene, wahrſcheinlich dem der Stiftshütte ähnliche Leuchter, wovon 5 auf der Süd- und 5 auf der Nordſeite des Heiligthums ſtanden (1 Kön. 7, 49; 2 Chron. 4, 7 fg.). Sie fielen den Chaldäern zur Beute (Jer. 52, 19). Von ſilbernen Leuchtern (1 Chron. 28, 15 fg.) iſt ſonſt nichts bekannt. Im Serubabel'ſchen Tempel war nur ein einziger Leuchter, den Antiochus Epiphanes wegnahm, Judas Makkabi aber erſetzte (1 Makk. 1, 23; 4, 49 fg.). Der Leuchter im Tempel des Herodes glich, nach der Schilderung des Joſephus und der Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus, dem der Stiftshütte.

Der gewöhnliche Leuchter war ein nothwendiges Wohnungsgeräth (2 Kön. 4, 10). Das N. T. gebraucht den Ausdruck Leuchter oft bildlich (Matth. 5, 15; Mark. 4, 20; Offb. 1, 12 fg.; 2, 5). Roskoff.

Leummim werden 1 Moſ. 25, 3 als Nachkommen Dedan's angeführt. Wie Aſſurim und Letuſim (ſ. d.) iſt auch dieſer Name als Appellativum zu deuten und zwar nach dem arabiſchen la'ama, d. h. zuſammenfügen, verbinden (z. B. eine Wunde, einen Riß), von Metallen alſo: löthen. Urſprünglich Abſtractum, kann das Wort auch als Collectivum ſtehen und die Metalllöther bezeichnen (ſ. Dedan). Steiner.

Levi, Leviten. Levi als Stammvater des mit der Beſorgung der gottesdienſtlichen Angelegenheiten in ganz Iſrael betrauten Stammes erſcheint neben Ruben und Simeon als einer der älteſten Söhne Jakob's von der Lea (1 Moſ. 29, 34; 35, 23; 2 Moſ. 1, 2); ſein Stamm wird ſchon in Aegypten in drei Geſchlechter getheilt, Gerſon, Kahath und Merari, und von dem einen (Kahath), d. h. Amram, ſind Moſe und Aaron entſproſſen (2 Moſ. 6, 16 fg.). Alle zünftigen Prieſter hießen in früherer Zeit Söhne Levi's, ja der Name des Stammes ſelbſt ſcheint ſo viel zu bedeuten als heilige Schar oder heilige Zunft (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 373; vgl. 4 Moſ. 18, 2. 4; Jeſ. 56, 6; 1 Moſ. 29, 34); der in einigen Theilen der Geſetzgebung ſo ſcharf hervorgehobene Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Leviten trat erſt in ſpäterer Zeit, hauptſächlich infolge der Reform Joſia's, ein und machte ſich erſt nach dem Exil geltend. Das älteſte wirklich geſchichtliche Zeugniß über die Stellung des Stammes Levi, welches wir beſitzen, iſt der Ausſpruch in dem gegen das Ende der Richterzeit verfaßten Segen Jakob's (1 Moſ. 49, 5—7: „Simeon und Levi ſind Brüder, Waffen des Frevels ihre Schwerter; in ihren Rath komme nicht meine Seele, mit ihrer Verſammlung einige ſich

nicht meine Ehre; denn in ihrem Zorn würgten ſie Männer, und in ihrem Muthwillen verſtümmelten ſie Stiere; verflucht ihr Zorn, weil er gewaltig, und ihr Grimm, weil er hart; ich vertheile ſie in Jakob und zerſtreue ſie in Iſrael." Weit entfernt, in der Verwaltung des Opferdienſtes durch dieſen Stamm eine Bevorzugung deſſelben vor den übrigen Stämmen zu erkennen, ſieht der Verfaſſer vielmehr in dem Umſtande, daß derſelbe kein eigenes Stammgebiet beſitzt, ſondern wie Simeon in Iſrael vertheilt und zerſtreut iſt, nur einen Fluch, und erklärt dieſen durch eine von Simeon und Levi in alter Zeit begangene Frevelthat (vgl. 1 Moſ. 34, 25 fg.). Wie die Vertheilung des Landes an die übrigen Stämme, ſo wird auch dieſer Mangel des Grundbeſitzes und beſtimmten Stammgebiets bei dem Stamm Levi im Buch Joſua auf die nach Moſe's Anweiſung getroffene Anordnung Joſua's zurückgeführt. „Dem Stamm Levi gab er keine Beſitzung, die Opfer Jahve's, das iſt ihre Beſitzung" (Joſ. 13, 14); „denn keinen Theil haben die Leviten unter euch, ſondern das Prieſterthum Jahve's iſt ihre Beſitzung" (vgl. Joſ. 18, 7 mit 13, 33; 5 Moſ. 10, 9). Im Lande unter den andern Stämmen zerſtreut, verdienten ſie ſich ihren Lebensunterhalt durch Verwaltung des Opferdienſtes (ſ. Prieſter).

Wenn auch allmählich die Prieſter am Tempel zu Jeruſalem ſich an Rang und Bedeutung über die übrigen Mitglieder des Stammes Levi erhoben, ſo gab es doch bis zum Exil zwiſchen Prieſtern und Leviten keinen Unterſchied, beide Ausdrücke ſind vielmehr bis dahin völlig gleichbedeutend; nicht nur ſtehen beide Bezeichnungen öfters nebeneinander zur Bezeichnung der dem Prieſterſtande Angehörenden (5 Moſ. 17, 9. 18; 24, 8; 27, 9; 31, 9; vgl. Joſ. 3, 3 mit 18, 7), auch Jeremia ſagt noch in gleicher Weiſe: „die Prieſter, die Leviten" (Kap. 33, 18) oder „die Leviten, die Prieſter" (Kap. 33, 21), oder auch blos „die Leviten" (Kap. 33, 22), um die opfernden Prieſter zu bezeichnen; ſogar Maleachi (Kap. 2, 1. 7) gebraucht noch zur Bezeichnung der Prieſter den allgemeinen Ausdruck „Söhne Levi's" (vgl. Kap. 3, 3 mit 2, 4), wie 5 Moſ. 18, 1 zu: „die Prieſter, die Leviten", noch ausdrücklich hinzugefügt wird: „der ganze Stamm Levi". Erſt durch die von Joſia in gewaltſamer Weiſe durchgeführte Abſchaffung aller übrigen Heiligthümer im Lande wurde in den Verhältniſſen der bisjetzt in den Landſtädten beſchäftigten und ſo außer Brot geſetzten Prieſter eine allerdings längſt vorbereitete Veränderung hervorgebracht. Zwar beſtimmt das die neue Ordnung der Dinge regelnde Geſetz, daß jeder Levit aus irgendeiner der Städte ganz nach ſeines Herzens Wunſch nach Jeruſalem kommen könne, um hier prieſterliche Functionen zu verrichten, und daß er in dieſem Falle gleichen Antheil wie die andern Prieſter an den amtlichen Einkünften haben ſollte (5 Moſ. 18, 1 fg.). Allein dieſe Beſtimmung des Geſetzes kam nicht zur Ausführung (vgl. 2 Kön. 23, 9); die Prieſterſchaft des Tempels weigerte ſich, die übrigen Leviten als gleichgeſtellt und gleichberechtigt anzuerkennen, und ließ ſie nur zu untergeordneten Dienſten und Handreichungen, zum Bewachen der Tempeleingänge, zum Schlachten der Opferthiere u. ſ. w. zu, wozu bisher zum Theil Fremde als Tempeldiener verwendet worden waren (Ez. 44, 6 fg.). Die durch die Aufhebung aller andern Opferſtätten wachſende Zahl der Opfernden (vgl. Jer. 17, 26; 26, 2) erforderte an und für ſich eine entſprechende Vermehrung der die Tempeldienſte jeder Art beſorgenden Perſonen, und bei dem durch die Propheten beförderten Beſtreben, alles Heidniſche und Unheilige aus dem Tempel zu entfernen, mußten auch ſolche dem geweihten Stande angehörende Diener den Fremden vorgezogen werden. So bildete ſich allmählich das dienende Verhältniß der Leviten den Prieſtern gegenüber, welches nach dem Exil als feſtſtehend galt, bald als uralte Einrichtung, wie alles andere, auf Moſe zurückgeführt und bei der ſchließlichen Redaction der prieſterlichen Geſetze genauer geregelt wurde. Statt der „Prieſterleviten" oder der „Levitenprieſter" hieß es ſpäter in der Chronik „die Prieſter und die Leviten". Solche Leviten kamen mit Serubabel nur 74 aus dem Exil zurück (Eſra 2, 40), während von Angehörigen der Prieſterſchaft über 4000 Köpfe nach Jeruſalem zurückkehrten; als ſich im folgenden Jahrhundert etwa 1500 Männer bereit fanden, mit Eſra nach Jeruſalem überzuſiedeln, war kein einziger Levit dabei, und erſt durch beſondere dringende Vorſtellungen gelang es dem Eſra, 38 Leviten zum Mitgehen zu bewegen (Eſra 8, 15 fg.).

Nach den Beſtimmungen der Prieſtergeſetzgebung ſind die Leviten dem Aaron und ſeinen Söhnen, d. i. den Prieſtern, ganz zu eigen gegeben, um ihnen zu dienen (4 Moſ. 3, 6. 9; 8, 16. 19; 18, 6); ſie verrichten, nach Anordnung und Anweiſung der Prieſter, die untergeordneten Dienſte bei dem Heiligthum als Mittelglied zwiſchen den Prieſtern und

dem Volk (4 Moſ. 8, 11 fg.; 18, 2 fg.), aber zu den heiligen Geräthen und dem Altar dürfen ſie nicht nahen (vgl. 4 Moſ. 18, 3 mit 4, 15. 20). Die Stelle, die ſie einnehmen ſollen, wird durch die ihnen bei der Stiftshütte angewieſene Stellung genau gekennzeichnet. Während die Prieſter auf der Oſtſeite der Stiftshütte, da, wo am Tempel der Brandopferaltar ſtand, gelagert ſind, lagern die Leviten auf den drei übrigen Seiten, um ſo das Heiligthum vor jeder Annäherung der Laien, vor jeder Berührung des Unheiligen, und dadurch die Gemeinde vor dem göttlichen Zorn zu bewahren (4 Moſ. 1, 50 fg.; 8, 19; 18, 22 fg.), und zwar nach der Rangordnung ihrer drei Geſchlechter, das Geſchlecht Kahath auf der Südſeite, Gerſon gegen Weſten und Merari gegen Norden (4 Moſ. 3). Die Kahathiten, als das Geſchlecht, welchem auch Moſe und Aaron und die Prieſterſchaft angehörten, tragen unter Aufſicht des Eleaſar, des älteſten Sohnes Aaron's, die heiligen Gegenſtände und Geräthſchaften der Stiftshütte, doch nicht eher, als nachdem dieſelben von den Prieſtern ſorgfältig in ihre Decken und Ueberzüge eingehüllt worden ſind, ſodaß die Leviten nur dieſe Hülle berühren, die Gegenſtände ſelbſt aber nicht einmal ſehen, da ihnen dies den Tod bringen würde (4 Moſ. 4, 19 fg.; 18, 3); die Gerſoniten beſorgen und tragen die Teppiche und Vorhänge, die Merariten die Breter, Säulen, Seile und Pflöcke, beide unter Aufſicht Ithamar's, des zweiten Sohnes Aaron's (vgl. 4 Moſ. 4 mit 10, 17. 21).

Die Leviten ſind von nun an an die Stelle der dem Dienſte Jahve's geweihten Erſtgeborenen getreten, denn eigentlich waren alle männlichen Erſtgeborenen Jahve heilig und zum Dienſt hingegeben als eine ihm darzubringende Gabe (2 Moſ. 13, 2; 22, 28b); ſtatt ihrer, ſo wird berichtet, nahm Gott die Leviten an und übergab ſie dem Aaron und ſeinen Söhnen als Diener (4 Moſ. 3, 12 fg.; 8, 16 fg.); bei der Zählung fanden ſich 22373 Erſtgeborene von einem Monat aufwärts gezählt, dagegen nur 22000 Leviten, die übrigen 373 mußten daher nach der geſetzlichen Beſtimmung mit 5 Sekel für den Kopf losgekauft werden (vgl. 4 Moſ. 3, 40 fg. mit 2 Moſ. 13, 13; 34, 20; 4 Moſ. 18, 16). Zum Dienſt wurden ſie dann nach 4 Moſ. 8, 5 fg. auf folgende Weiſe eingeweiht: Moſe beſprengte ſie mit „Sündwaſſer", ſie ſchoren die Haare an ihrem ganzen Leibe ab und wuſchen ihre Kleider, um ſich von allem Schmuz der Sünde zu reinigen; dann traten ſie mit zwei Farren, dem einen zum Brandopfer, dem andern zum Sündopfer, vor das Heiligthum in Gegenwart der Vertreter des Volks, welche die Hände auf ſie legten, und wurden von Aaron als eine Webe vor Jahve gewebt, d. h. gleich den Opferſtücken vor dem Altar hin und her bewegt, „um durch dieſe ſinnbildliche Handlung die Verpflichtung des ganzen Volks zum Dienſte am Heiligthum des Herrn in ſeinen erſtgeborenen Söhnen auf die Leviten zu übertragen und ſie als Stellvertreter der Erſtgeborenen Iſraels dem Herrn als lebendiges Opfer zu ſeinem Dienſt zu übergeben" (Keil zu 4 Moſ. 8, 5 fg.); nach Opferung der beiden Farren traten ſie dann ihr Amt an.

Der Dienſt der Leviten ſoll nach 4 Moſ. 4 vom 30. bis zum 50. Lebensjahre, nach dem Zuſatz 4 Moſ. 8, 23 fg. dagegen vom 25. bis zum 50. Lebensjahre dauern, nach dem 50. Jahre ſollen ſie blos ihren Brüdern helfend zur Seite ſein. In der Chronik (1 Chron. 23, 3) wird dem Geſetz in 4 Moſ. 4 gemäß berichtet, David habe die Leviten von 30 Jahren und darüber gezählt und eingetheilt, dagegen ſoll er ſie in der letzten Zeit ſchon vom 20. Jahre an zum Dienſte beſtellt haben (1 Chron. 23, 27), wie dies auch von Hiskia (2 Chron. 31, 17) und von Serubabel (Eſra 3, 8) erzählt wird (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 212).

Da den Leviten kein Antheil an den Opfern zukommt, ſo ſollen ſie den Zehnten erhalten; ſie ſollen nicht blos, wie das 5. Buch Moſe es anordnete, gleich den Witwen, Waiſen und Fremdlingen, mit einer freiwilligen Spende von den in Jeruſalem zu feiernden Opfermahlzeiten (5 Moſ. 12, 12. 18 fg.; 14, 27; 16, 11. 14; 26, 11) oder mit einem Antheil von dem in jedem dritten Jahre an dem Wohnort eines jeden an die dort befindlichen Beſitzloſen auszutheilenden Zehnten der Feldfrüchte (5 Moſ. 14, 29; 26, 12) ſich begnügen müſſen, ſondern aller Zehnt in Iſrael, der Zehnt der Feldfrüchte ſowol als auch des Rind- und Kleinviehes ſoll den Leviten gehören für ihren Dienſt am Heiligthum, nur haben ſie von demſelben wiederum den Zehnten an die Prieſter abzugeben (vgl. 4 Moſ. 18, 21 fg. mit 3 Moſ. 27, 30 fg.; Neh. 12, 47).

Bis zur Zeit Nehemia's wurden die Sänger und Thorwärter als beſondere Immungen neben den Leviten angeſehen (Eſra 2, 70; Neh. 7, 1; 10, 40; 12, 45 fg.); bei dem Chro-

niſten dagegen werden ſie den Leviten völlig gleichgeſtellt, ja man erkennt bei ihm das Bemühen, dieſe Gleichſtellung überall hervortreten zu laſſen (vgl. 1 Chron. 9, 26; 2 Chron. 5, 12; Eſra 3, 10; Neh. 12, 24. 27). Wie 2 Chron. 5, 12 erzählt wird (vgl. 1 Chron. 15, 27), hätten die Sänger unter den Leviten zu David's Zeit Leibröcke von Byſſus getragen; noch in Nero's Zeit unter Agrippa II. ſetzten es die Sänger, vielleicht mit Berufung auf dieſe Stelle, durch, daß ſie bei dem Gottesdienſt prieſterliche Kleidung anlegen durften (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 6). Nachdem einmal die ihrer Prieſterrechte verluſtig gewordenen Leviten nur Tempeldiener waren, beſtand thatſächlich kein Unterſchied mehr zwiſchen ihnen und den andern Klaſſen der Tempeldiener, da ihre Geſchäfte, ſowol, was die Thätigkeit bei den gottesdienſtlichen Handlungen als auch die Ueberwachung der Gebäude, Vorräthe und Schätze betrifft, vielfach ineinandergriffen. Sie hatten die heiligen Räume zu bewachen, zu öffnen und zu ſchließen und für die Reinhaltung derſelben zu ſorgen, die Amtskleidungen und heiligen Geräthe herauszugeben, zu reinigen und wieder unter Verſchluß zu nehmen, dies alles unter Fernhaltung von dem, deſſen Berührung und Anblick nur den Prieſtern zukam (vgl. 4 Moſ. 18, 3 mit 2 Chron. 29, 16); ſie hatten ferner die Tempelvorräthe, die Zehnten und Abgaben aufzuſpeichern und zu verwalten, die Opfervorräthe einzukaufen, zu verwahren und davon je nach Bedarf zu liefern, die mancherlei Spezereien anzuſchaffen, aus welchen die Prieſter das Räucherwerk verfertigten, die Schaubrote und anderes Backwerk, welches beim Opfern gebraucht wurde, zu bereiten (1 Chron. 9, 26 fg.; 23, 28 fg.; 26, 20 fg.; 2 Chron. 31, 12 fg.), Muſik und Geſang beim Gottesdienſte zu verrichten (1 Chron. 15, 16 fg.; 25, 1 fg.; 2 Chron. 5, 12; 7, 6; Eſra 3, 10; Neh. 12, 27), den Prieſtern beim Schlachten und Enthäuten der Opferthiere beizuſtehen (2 Chron. 29, 34; 30, 17; 35, 11), dabei das Blut aufzufangen und zum Sprengen hinzuhalten (2 Chron. 30, 16), und anderes, was nicht als niedrigſte Dienſtleiſtung den Netinim (ſ. d.) zukam. Die Anfertigung gewiſſer Dinge, welche eine beſondere techniſche Fertigkeit erforderten, war in beſtimmten Familien erblich; ſo die Anfertigung der Schaubrote oder des Backwerks (1 Chron. 9, 31. 32), wie die Bereitung des Räucherwerks in einigen beſtimmten Prieſterfamilien erblich war (1 Chron. 9, 30). Alle die angegebenen Verrichtungen konnten nur dann gut verwaltet werden, wenn ſie immerwährend denſelben Perſonen anvertraut waren; eine Eintheilung in eine beſtimmte Zahl von ſich ablöſenden Abtheilungen, wie bei den Prieſtern, tritt daher bei den Verzeichniſſen der Leviten auch nicht hervor.

Zur Zeit des Verfaſſens der Chronik wurden alle Einrichtungen des Tempels, ſoweit ſie nicht ſchon durch das moſaiſche Geſetz beſtimmt waren, auf David als den eigentlichen Gründer des Tempels zurückgeführt, und der Chroniſt gefällt ſich darin, jene ideale Zeit David's gegenüber der Dürftigkeit der Gegenwart in ihrer vorbildlichen Herrlichkeit darzuſtellen; ſowie er von David maßloſe Schätze zum Bau des Tempels aufhäufen läßt (1 Chron. 22, 14. 16; 29, 2 fg.), ſo umgibt er ihn mit einem ungeheuern Heere von Leviten: 24000 zur Leitung der ökonomiſchen Geſchäfte des Tempels, 6000 als Schreiber und Richter, 4000 als Thorwärter und 4000 als Sänger (1 Chron. 23, 4. 5), die alle nach der Zwölfzahl eingetheilt werden. Dabei iſt er überall bemüht, die Leviten in der Geſchichte des erſten Tempels auftreten zu laſſen und ihnen eine Bedeutung und Thätigkeit zuzutheilen, von welcher die ältern Geſchichtsquellen durchaus nichts wiſſen, und welche trotz aller in Menge aufgezählten Namen als durchaus ungeſchichtlich erſcheinen muß (vgl. meine Schrift „Die geſchichtlichen Bücher des Alten Teſtaments" [Leipzig 1866], S. 245).

Im N. T. erſcheint Levi als Eigenname unter den Vorältern Joſeph's (Luk. 3, 24. 29). Ein Zöllner dieſes Namens, welcher Jeſu als Jünger nachfolgte, wird Luk. 5, 27. 29 und Mark. 2, 14 erwähnt, und ſcheint derſelbe zu ſein, welcher Matth. 9, 9 Matthäus (ſ. d.) genannt wird. Graf.

Leviathan, ſ. Krokodil.

Levirathsehe, ſ. Ehe.

Levitenſtädte. Nach dem Geſetz in 4 Moſ. 35, 1—8 ſollen von den Städten des Landes 48 an die Leviten zur Wohnung abgetreten, und rings um jede dieſer Städte ſoll ein Bezirk von 1000 Ellen Breite zur Viehtrift für ſie abgemeſſen und ihnen überlaſſen werden. Nun mögen die levitiſchen Prieſter wol in früherer Zeit in den meiſten

Städten, in welchen sie sich aufhielten, den übrigen Unangesessenen gleichgestellt gewesen sein (vgl. Richt. 17, 7), als solche Häuser zum Wohnen und das Recht, auf den der Gemeinde gehörenden Weideplätzen ihr Vieh, wenn sie solches besaßen, weiden zu lassen, gehabt haben, und daraus ist wol das Gesetz über die Levitenstädte hervorgegangen, gleichwie das Gesetz über das Jubeljahr 3 Mos. 25, 8 fg. auf älterm Herkommen beruht; es ist aber wie dieses nicht nur unausgeführt geblieben, sondern noch in höherm Grade rein theoretisch und ganz unausführbar. Unklar bleibt in dem Gesetz, ob die Leviten die ganzen 48 Städte oder nur einzelne Wohnungen darin, soweit als nöthig, besitzen sollen, denn nach Jos. 21, 12 hätten die Stammesangehörigen blos das zur Stadt gehörende Feld und die Dörfer besessen; die Abmessung eines Bezirks von 1000 Ellen Breite zur Viehtrift rings um jede dieser Städte ließe sich aber wol etwa in einer südruss. Steppe oder bei neuzugründenden Städten im Westen Nordamerikas, nicht aber in dem gebirgigen Palästina ausführen, wo ein solcher geometrisch abzumessender Raum gar nicht vorhanden ist und es keineswegs von willkürlichen Gesetzesbestimmungen abhängt, welche Grundstücke sich zu Viehweiden, und welche sich zu Feld- oder Gartenbau eignen, und wo die Städte schon bestanden, das Land schon bebaut war, als die Israeliten es im Laufe der Jahrhunderte eroberten. In dem Verzeichniß Jos. 21 (welches 1 Chron. 6, 39—66 wiederholt ist) wird zwar die Ausführung dieses Gesetzes geschildert, allein, wenn schon die Zahl 48, d. h. 4 × 12, und der Umstand, daß von allen Stämmen, großen wie kleinen — abgesehen von den Priesterstädten in Juda und Simeon — je 4 Städte in solcher Weise an die Leviten abgetreten werden, Bedenken erregen muß, so noch mehr, daß zwischen den Priestern und den übrigen Leviten genau unterschieden wird, und die Priester ihre Städte in Juda, Benjamin und Simeon, d. h. im Gebiet des Reiches Juda, erhalten, während bei Voraussetzung eines solchen Unterschieds in der Zeit vor David die Priester ihre Besitzungen doch in der Nähe von Silo, also im Stamm Ephraim und den angrenzenden Stämmen, hätten erhalten müssen. In der in den Büchern der Richter, Samuel's und der Könige uns überlieferten Geschichte findet sich nirgends ein Zeugniß von diesen Priester- und Levitenstädten zu irgendeiner Zeit, und wenn wir zur Zeit Saul's in Nob eine zahlreiche Priesterschaft sehen, und Nob sogar die „Stadt der Priester" genannt wird (1 Sam. 22, 18 fg.), so kommt gerade Nob in dem Verzeichniß der Priesterstädte Benjamin's (Jos. 21, 17 fg.) nicht vor. Mehrere der in dem Verzeichniß genannten Städte wurden von den Israeliten gar nicht erobert, sie blieben von Kanaaniten bewohnt und wurden erst zu Salomo's Zeit fronpflichtig, wie Geser, Taanach, Jibbam, Nahalol (Jos. 21, 21. 25. 35; vgl. Richt. 1, 27 fg.), konnten also vor Salomo nicht im Besitz der Leviten sein; nach Salomo bis zum Exil waren aber die Verhältnisse in beiden Reichen, namentlich im Reich Israel, nicht der Art, daß man diese Städte an die Leviten geschenkt oder in solcher Gleichmäßigkeit ihnen zur Wohnung angewiesen haben sollte. Zur Zeit Josia's erscheinen die Leviten nicht als Heerdenbesitzer, sondern stehen in den Städten, in welchen sie wohnen, den nicht an der Landwirthschaft betheiligten Unangesessenen völlig gleich. Das Gesetz über das Jubeljahr setzt das Gesetz 4 Mos. 35, 1—8 voraus (vgl. Jos. 14, 4, woraus 3 Mos. 25, 32—34), aber erst der Chronist, welcher alle Bestimmungen des Gesetzes als seit Mose's Zeit feststehend ansieht und die ältere Geschichte nach den Anschauungen seiner Zeit umgestaltet, weiß auch von den Priester- und Levitenstädten zu berichten (1 Chron. 13, 2; 2 Chron. 11, 14; 31, 19).

Graf.

Libanon. Obgleich das alpine Gebirge, das die anwohnenden Völker zu allen Zeiten als „Weißberg" (libanón, arabisch libnán) bezeichnet haben, thatsächlich außerhalb des israelitischen Gebiets lag, so hatte dasselbe doch für das gesammte Culturleben Israels eine hohe Bedeutung, und wird daher auch nicht weniger als 68 mal in der Bibel erwähnt.

Der Libanon erstreckt sich 22 Meilen lang in nördlicher Richtung von den Ufern des Leontes bis zu den Wassern des Eleutherus, gegen Abend vom Mittelländischen Meer, gegen Morgen von dem westlichen Höhenzug des Wadi et-Teim und der großen Ebene Bakaa begrenzt. Von Osten steigt das Gebirge in einer fast ununterbrochenen schroffen Linie zum Grat auf und gewährt von dieser Seite ein düsteres Aussehen. Doch fehlt es auch dem Ostabhang nicht ganz an natürlichen Terrassen mit Plateaux und Hoch-

thälern und an einzelnen langsamer sich abdachenden Ausläufern, zwischen denen die Menge der Bergbäche der Ebene entgegenrauscht. Wir heben hervor die romantische reichbegrünte Schlucht, die, bei der Kuppe Sannin beginnend, ostwärts von Zahle ausmündet, ferner die weite Terrasse, in deren tiefster Stelle die Schneewasser zum See Leimune sich sammeln. Weiter nördlich spaltet sich der Hochgrat des Gebirges in verschiedene nord- und nordostwärts abfallende Züge von wilder, zerrissener Gestalt. Unter den stärkern Bächen, die vom Ostabhang des Gebirges herunterrauschen, ist zu erwähnen der Burdony, welcher die Schlucht von Zahle durchströmt und mit dem Leontes sich vereinigt. Reiche Zuflüsse erhält auch der Orontes, dessen fernste Quelle jedoch wie die des letztgenannten Stromes am Westfuß des Antilibanon liegt. Als selbständiges Bergwasser stürzt der Eleutherus (Nahr el-Kebir) von den Ostgehängen des Libanon nordwärts, um dann, nach Westen umbiegend und den eigentlichen Libanon begrenzend, ins Mittelländische Meer sich zu ergießen.

Ungleich reicher und mannichfaltiger erscheint das Gebirge in seinem Westabfall gegliedert. Hier lagert dem Hauptkamm ein durchschnittlich sechs Stunden breites Hochland vor mit zahllosen Thälern, Schluchten und mächtigen Bergwällen. Die große Mehrzahl der Thäler hat einen ostwestlichen Lauf, indem sich die meisten Ausläufer in dieser Richtung vom Hauptkamm abzweigen. Im nördlichen Theil des Gebirges ist die Richtung dieser Querzüge vorwiegend eine nordwestliche; im südlichen gibt es auch einige nach Mittag sich streckende große Längenthäler. Hier steht eine niedrigere Kette dem Hauptgrat parallel westlich gegenüber. So strömen die Wasser des Wadi Zaharani (zwischen Tyrus und Sidon ausmündend) bis ungefähr zur Mitte ihres Weges durch ein südlich geöffnetes Längenthal, und einige Stunden weiter nördlich folgt in derselben Formation das Thal des Bostrenus (Wadi el-Auly). Die Nähe der Küste, die gewaltige Zerklüftung des Gebirges hat die Bildung größerer oder gar schiffbarer Ströme im Westen des Libanon verhindert. Aber da auf den höchsten Kuppen desselben der Schnee auch im heißesten Sommer nie ganz wegschmilzt, sondern in geschützten Spalten und Fächern sich erhält, so begreifen wir, daß es hier eine Fülle perennirender Bäche und Flüßchen geben muß. Von Süden ausgehend nennen wir nach dem Bostrenus den Tamyras (Nahr ed-Damur), den Magoras (Nahr Beirut), den Lykus (Nahr el-Kelb), den Adonis (Nahr Ibrahim), Nahr Feidar, el-Dschos, Kadischa, Barid, Arka und Akkar.

So reich verzweigt auch die zum Meere sich absenkenden Ausläufer des Libanon sind, so wiederholt sich doch bei denselben die gleiche Terraingestaltung in ermüdender Einförmigkeit. Da das Gebirge fast ganz aus Kreidekalk besteht, so fehlen ihm die kühnen Zacken und Pyramiden, die scharfgeschnittenen und vielgegliederten Formen der krystallinischen Felsmassen. Die höchsten Punkte des breiten Hauptkammes bestehen nicht aus stolz von der Umgebung sich abhebenden Felshörnern, sondern es sind mehr oder weniger flachgebildete Kuppen. Ihre Besteigung bietet daher keine besondern Schwierigkeiten und lohnt durch eine herrliche Aussicht über das Gewirr der Vorberge und den blauen Gürtel des „großen Meeres" im Westen und über die weite Bakaaebene, den schroff ansteigenden Antilibanon, den riesigen Hermonstock im Osten. In südnördlicher Richtung erwähnen wir von den hervorragendsten Kuppen: Dschebel Rihan, 5391 (engl.) Fuß, Niha, 6197 Fuß, Baruk, 7054 Fuß, Keneiseh, 6668 Fuß, Sannin, 8162 Fuß, Fum el-Misab, 9996 Fuß, Dhor el-Chodib, die höchste Kuppe des Gebirges, 10061 Fuß, Akkar, 6980 Fuß.

Seiner schwerfälligen und monotonen Felscontouren ungeachtet besitzt der Libanon doch, in unmittelbarer Nähe des Meeres zu so gewaltiger Höhe aufsteigend, manche Partie von großartiger Schönheit. Schon der Anblick des Gesammtgebirges vom Meere aus ist imposant. In jäher Flucht streben die felsigen Vorberge vom Strande auf und unmittelbar hinter ihnen ragen die höchsten Massen empor, als ob es in kaum unterbrochener Linie aufwärts ginge und nicht breite Terrassen und Plateaux dazwischenlägen. Daher ahnt denn auch der Schiffer wenig von dem reichen Culturleben hinter und zwischen den weißlichen Kalkwänden, die in geologischer Nacktheit seinem Auge entgegenglänzen. Auch droben im Gebirge selbst möchte der unerfahrene Wanderer häufig versucht sein, über die erschreckliche Oede und Kahlheit der wirren Masse von steilen Thalabhängen und lang hingestreckten Felsrücken zu klagen. Es mangeln jene dichten grünen Wälder, von welchen die alpine Region unserer Hochgebirge so anmuthig sich abgrenzt, und man sieht von

weitem meiſt nur die ſenkrechten Felſen oder Mauern der Terraſſen, die jäh übereinander aufſteigen, aber nicht den vegetativen Reichthum der terraſſirten Gärten und Felder ſelbſt. Doch welche Ueberraſchung, wenn man ſodann ein einzelnes Thal von oben genauer be-



trachten kann. Unten in der Tiefe der ſchäumende toſende Bach, bekränzt von hochgewachſenen Pappeln, Walnußbäumen und, weiter meerwärts, von rothblühendem Oleandergebüſch. Rechts und links Garten an Garten, mit Weizen, Gerſte und andern Feld- oder Küchengewächſen bepflanzt. Dichte Haine von Obſtbäumen, an denen oft die Reben

in unbeſchränkter Freiheit aufranken. Da treffen wir neben unſern heimatlichen Birn- und Apfelbäumen, Aprikoſen-, Pflaumen-, Oel-, Maulbeer- und Kaſtanienbäume. Namentlich aber ſcheinen die engen Thäler des Libanon ein Mutterland des Walnußbaumes zu ſein. Die grünen Gärten ſchwingen ſich an den ſteilen Abhängen von Stufe zu Stufe und bezeugen die ſorgfältige Terraſſencultur der Bewohner. In den höchſten Regionen, wo der Landbau nicht mehr lohnt, und auch im Auguſt Schnee in den Schrunden bleibt, weiden Schafe und Ziegen. Wir erwähnen beiſpielsweiſe das Thal des Baruk und das mäandriſch ſich windende Thal des Kadiſcha. Nehmen wir hinzu die Menge von Klöſtern und Burgen, die oft auf unzugänglich ſcheinenden Felsbänken über dem ſchwindelnden Abgrund ragen, ſo ahnen wir die Fülle romantiſch-idylliſcher Scenerien dieſes Gebirgslandes. Ein Bild von erhabenſter Naturſchönheit bietet ſich dem Wanderer dar, der von Oſten her die Paßhöhe ob dem altberühmten Cedernwald erklommen. Vor ſeinen Augen öffnet ſich ein rieſiges Amphitheater, indem der höchſte Grat des Gebirges halbkreisförmig ſich ausſpannt. Am Fuß des gigantiſchen Halbkreiſes die Schlucht des Kadiſcha, und im fernen Hintergrund die Halbinſel Tripolis vom Schaumkranz des weitglänzenden Meeres eingefaßt. Gedenken wollen wir auch der Schlucht des Nahr el-Lebben mit ihrer natürlichen Felsbrücke, unter der in einer Tiefe von 80 Fuß das Waſſer hindurchtoſt, in milchigen Schaum aufgelöſt, ferner der Schlucht des untern Nahr el-Kelb mit ihren ſenkrechten nahe zuſammengerückten hohen Felswänden und weitgeſprengten Grotten. Beſonders aber wird die Gegend von Afka wegen ihrer idylliſchen Einſamkeit und Lieblichkeit geprieſen. Auch hier bilden die Berge ein weites Amphitheater. Von der hohen Felswand im Hintergrund ſprudeln die reichen Quellen des Adonisfluſſes (Nahr Ibrahim) aus einer Höhle hervor und bilden bald nachher, mit einigen Nebenbächen vereint, drei ſchöne regelmäßige Cascaden. An die Felſen ſchmiegt ſich in der Thalſohle reiches friſches Grün, und das auf einem Bergrücken liegende Dorf Afka, jener ſteilen Wand gegenüber, iſt von Hainen majeſtätiſcher Walnußbäume umgeben.

Dem Kreidekalk des Libanon lagert da und dort Sandſtein auf, der Lager von Eiſenſtein in ſich ſchließt. Wo dieſe Felsbildung ſich findet, da wurzelt auch die Pinie in voller Kraft, während ſie auf Kalkboden nicht gut fortzukommen ſcheint. Wenn im Herbſt die ungeſtümen Waſſer des Frühregens den röthlichen Sandſtein an den Ufern des obern Adonis zerrieben und ſich damit roth färbten, klagten einſt die Frauen von Byblos über den Tod des herrlichen Jünglings Adonis, deſſen Blut das Waſſer des Stromes geröthet habe (ſ. Hadad-Rimmon). Der nördliche Theil des Libanon iſt von vielen Baſaltgängen durchſetzt und beinahe über das ganze Gebirge hin ſieht man Baſaltblöcke zerſtreut. Von Eiſen findet ſich in ſeinem Schoſe ein anſehnlicher Reichthum und auch von Kohlenvorräthen verſchiedenen Erdalters; doch Mangel an ordentlichen Straßen ließ bis dahin keinen gehörigen Bergwerksbetrieb aufkommen.

Das Gebirge iſt auf weite Strecken ſehr holzarm; doch keineswegs in dem Maße, wie man gewöhnlich annimmt. Auch jetzt noch finden wir es an nicht wenigen Stellen mit ſchönem hochbeſtandenem Wald geſchmückt. Unter den Waldbäumen iſt am Oſtabhang die Steineiche vorherrſchend. In den tiefen Thälern wachſen Platanen und Silberpappeln, während Pinien und Cypreſſen faſt bis zu den höchſten Kuppen aufſteigen. Von alters her war aber der Libanon durch ſeine Cedern berühmt. Gegenwärtig kann ſich allerdings derſelbe in Bezug auf Reichthum herrlicher Cedernwälder mit dem Taurus nicht meſſen; allein der bekannte kleine Cedernwald oberhalb der Quellen des Kadiſcha, wo in einer Mulde 12 uralte und etwa 400 jüngere Cedern gezählt werden, iſt keineswegs der einzige ſeiner Art auf dem Libanon. Nördlich vom Wadi Kadiſcha wächſt nach Ehrenberg eine Menge von Cedern in den höhern Regionen. Zwei Wälder von mehrern tauſend Stämmen hat man vor einigen Jahren am Oſtabhang des Gebirges entdeckt, unweit von Zahle. Drei prächtige kleine Cedernhaine ſchmücken die Umgebung des Dorfes Baruk. Bei einiger Forſtcultur wäre manche jetzt kahle Stelle des Gebirges leicht wieder mit dieſen trefflichen Waldbäumen zu bepflanzen. Das wohlriechende Harz der Cedern, die vielen würzigen Kräuter und Blumen machten den Geruch des Libanon ſchon zu Hoſea's Zeit ſprichwörtlich berühmt (Hoſ. 14, 6; ebenſo HL. 4, 11). Auch der Wein des Libanon wurde zu allen Zeiten geprieſen (Hoſ. 14, 7). Unter den Culturbäumen nimmt der Maulbeerbaum wegen der Seidenzucht die wichtigſte Stelle ein, unter den krautartigen Pflanzen der Taback. Sehr ungleich wacht an den langen Abhängen der

Frühling auf; daher die arab. Dichter im Mai mit Recht ſagen können, daß der Berg an ſeinem Fuß den Sommer, in der Mitte den Frühling und auf ſeinen Schultern den Winter trage.

Zwiſchen dem einſamen Felsgeklüft lauern Panther und Bären auf Gazellen. Schakale ſchweifen auf den niedrigern Vorbergen ſcharenweiſe herum, und auch das Geheul der Hyänen wird daſelbſt in der Nacht bisweilen vernommen. Adler und Geier ſchweben über die hohen Ränder des Gebirges hin. Wilde Eber treiben ſich noch in der Heimat des Adonis herum und Stachelſchweine jagt man vielfach in den Hochthälern auf. Seltener iſt der Klippſchiefer; doch in der Schlucht des Leontes hat man auch einige ſeines Geſchlechts entdeckt. Zahllos iſt mancherorts die Menge der Fledermäuſe, ſodaß ſie bisweilen zur Landplage werden können.

Nach der, freilich nie vollſtändig realiſirten, Grenzbeſtimmung in Joſ. 13, 4 fg.; Ez. 47, 15—17; 48, 1 gehört auch noch der Libanon zum Lande der Verheißung. Einzelne iſraelitiſche Gemeinden mochten ſich ſchon früh auf dem Gebirge da und dort angeſiedelt haben (ſ. Aphek). Sonſt aber werden als Bewohner des Libanon in der Bibel erwähnt Heviter (Richt. 3, 3), Gibliter (Joſ. 13, 5; 1 Kön. 5, 18 [32]) und andere unter dem Namen „Bergſaßen" zuſammengefaßte Stämme (Joſ. 13, 6). Die Oberherrſchaft über das Gebirge behaupteten jahrhundertelang die Phönizier. Von ihnen mußte ſeinerzeit Salomo die Cedern beziehen (1 Kön. 5, 20. 22 fg.), obgleich er ſelbſt Beſitzungen im Libanon gehabt zu haben ſcheint (1 Kön. 9, 19).

Von den hebr. Dichtern und Propheten wurde das Gebirge beſonders wegen ſeiner Cedern (ſ. d.) viel bewundert; aber ſie haben daſſelbe auch geprieſen wegen ſeiner gewaltigen Höhe (Jeſ. 37, 24) und mächtigen Wurzeln (Hoſ. 14, 5), wegen ſeines würzigen Duftes (HL. 4, 11; Hoſ. 14, 6), ſeines nie welkenden Grüns (Jeſ. 60, 13), daher das Welkwerden des Libanon Sinnbild äußerſter Heimſuchung (Jeſ. 33, 9; Nah. 1, 4), wegen ſeines trefflichen Weines (Hoſ. 14, 7), ſeines Quellenreichthums (HL. 4, 11) und ſeiner Waldesfülle (Pſ. 72, 16), und den Libanon um ſolcher Vorzüge willen in mannichfache Bilder und Gleichniſſe verwoben.

Schon für den Iſraeliten haftete der Name Libanon nur an dem Gebirge weſtlich von Bakaa und umfaßte nicht zugleich den Antilibanon, deſſen ſüdlicher Grenzſtock Hermon mächtig genug die beſondere Beachtung Iſraels auf ſich zog. Selbſt die nördliche Fortſetzung des Hermon hatte ihre eigenen Namen (ſ. Amana und Hermon). Damit iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß bisweilen die ganze alpine Gebirgsmaſſe im Norden Iſraels als Libanon bezeichnet wurde, gleichwie Zion oft als Ausdruck für ganz Jeruſalem erſcheint. So haben wir uns den Thurm auf dem Libanon, der nach Damaskus ſchaut (HL. 7, 5), jedenfalls auf dem Antilibanon, wahrſcheinlich auf einem der öſtlichen Ausläufer des Hermon, zu denken. Den gleichen Gebrauch des Namens finden wir in Jud. 1, 7; 5 Moſ. 1, 7; 11, 24; Joſ. 1, 4; 13, 5.

Während der Libanon die höchſte Erhebung in ſeinem nördlichen Theile beſitzt, finden wir umgekehrt beim Antilibanon die höchſten Kuppen an deſſen ſüdlichem Ende. Hier ragt der Hermon (ſ. d.) 9053 Fuß empor, vom nördlichern Antilibanon übrigens durch eine ſo tiefe und breite Einſattelung geſchieden, daß er eine ſelbſtändige Betrachtung erfordert. Die vom Hermon aus nächſte höhere Kuppe, die von eſch-Schekif (öſtlich von den Quellen des Barada) mißt 6808 Fuß, die Kuppe Halimeh, die höchſte im nördlichen Theil des Gebirges, dem Libanonkegel Fum el-Miſab öſtlich gegenüber, 5000 Fuß. Wir vermiſſen beim Antilibanon jenen Reichthum querer Ausläufer, welche rieſigen Strebemauern gleich vom Meere her zum Grat des Libanon hinaufziehen. Fächerförmig gehen langgeſtreckte Bergketten, vom Hermon aus geſehen, nord- und nordoſtwärts, mit mehr oder weniger breiten Thälern und Plateaux zwiſcheninne. Oeſtlich vom höchſten Rücken werden die Hochebenen zwiſchen den Bergwällen breiter und breiter, dieſe ſelbſt immer niedriger. Nördlich unter der Breite von Ribleh verliert ſich das Gebirge in die unermeßliche Steppenfläche, die es auch öſtlich umgrenzt.

Die meiſt ſchroffen Gehänge des Antilibanon ſind gänzlich waldlos. Nur in den von Bächen durchzogenen Hochthälern wächſt die Pappel in üppigſter Fülle, aber auch in monotoner Geſelligkeit. Aus dem weſtlichen Fuß des Gebirges ſtrömen die Quellen des Leontes und Orontes hervor, indem beide Flüſſe nur wenig Verſtärkung aus den

höhern Gebirgsſtufen empfangen. Seine Hauptwaſſermaſſe ſendet der Antilibanon indeß nach Oſten durch das Bett des Stromes Barada. Die oberſten Baradaquellen liegen im Zebedanythal, dem ſchönſten Hochthal im Herzen des Gebirges. Im Oſten und Weſten iſt es von gewaltigen Felsmaſſen eingefaßt, die in ihrer vollſtändigen Kahlheit einen grellen Gegenſatz bilden zu dem vegetativen Reichthum der breiten Thalſohle. Wenn in Damaskus ſchon ſommerliche Hitze drückt, entfaltet hier oben erſt der Frühling in ſaftigem Wieſengrün, in den Blüten zahlloſer Obſtbäume ſeine Pracht. Wo der Barada das Thal verläßt, biegt er nach Oſten um, indem er ſich quer durch die nach Nordoſt laufenden Bergzüge einen vielfach gewundenen Weg gebahnt hat. Ueberaus maleriſch iſt das enge ſenkrecht aufſtarrende Felſenthor, durch das er aus dem Zebedanythal tritt. Einige Stunden weiter öſtlich empfängt er aus der Quelle Ain el-Fidſche einen ſehr ſtarken, ſeine Waſſermaſſe verdoppelnden Zufluß.

Die großen Stufenplateaux im Oſten des Hochrückens zeigen nur da ein reicheres vegetabiliſches Leben, wo die in tauſend verborgenen Klüften geſammelten Waſſer als bedeutende Quelle zu Tage treten. Reichgeſegnet iſt auf ſolche Weiſe der Wadi Helbon, der mehrere dieſer Plateauſtufen tief durchſchnitten hat. Hier gibt es Waſſer in Fülle und darum auch unverwelkliches Grün. Vor allem herrlich ſind die Trauben von Helbon, ſchon im Alterthum würdig erfunden, den Wein für die perſ. Königstafel zu liefern (vgl. Strabo, XV, 735; Ez. 27, 18).

Der Grundſtock des Gebirges beſteht ebenfalls aus Kreidekalk. Mehr aber als im Libanon treffen wir hier Schichten von Kreidemergel mit Feuerſtein zuſammengebacken, die wellenförmig aneinander ſich reihende Hügel bilden, mit ſteiler Seitenentblößung. Sporadiſch erſcheint diluvialer Sandſtein auf den Plateaux, und Jaspisfelſen ſtehen da und dort zu Tage. Noch bedarf namentlich der nördliche Theil des Antilibanon einer genauern topographiſchen und geognoſtiſchen Unterſuchung.

Aus der reichhaltigen Literatur heben wir hervor: Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1848—55), III, 1, 2; Seetzen, „Reiſen durch Syrien“ (Berlin 1854—59), I, 22 fg., 140 fg.; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen“ (Berlin 1857), S. 10 fg., 546 fg., und „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes“ (Leipzig 1865), S. 336 fg.; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 19 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 381 fg., 427 fg., 506 fg.; de Rialle, L'Antiliban im Bulletin de la société géographique (5. Serie, Paris 1868), XVI, 225 fg.; Warren, Summit of Hermon and our summer in the Lebanon im Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1870), V, 210 fg.

Furrer.

Libertiner (Λιβερτῖνοι) heißen Anhänger des Judenthums, die nach Apg. 6, 9 eine Synagoge oder Antheil an einer Synagoge zu Jeruſalem hatten und von denen die Apoſtelgeſchichte berichtet: „Es ſtanden aber etliche auf von der Synagoge, die die der Libertiner heißt, und der Cyrenäer und Alexandriner und von denen, die aus Cilicien und Aſien waren.“ Es iſt nun ein alter exegetiſcher Streit, ob wir uns unter dieſen Libertinern Juden eines beſtimmten Ortes oder jüd. Freigelaſſene (libertini generis; Tacitus, Annal., II, 85) vorzuſtellen haben? Als willkürlich abzuweiſen ſind die Conjecturen, die „Libertiner“ in „Libyſtiner“ (Libyer) verwandeln oder mit Schultheß die Synagoge der Libertiner und Cyrenäer in eine ſolche der Λιβύων τῶν κατὰ Κυρήνην umſetzen. Wohl aber könnte man fragen, ob die „Libertiner“ nicht Bewohner einer ſonſt unbekannten, aber aus dem Titel Episcopus Libertinensis, der auf der Synode von Karthago im J. 411 vorkommt, erſchloſſenen Stadt oder Gegend Libertum ſeien? Allein auch gegen dieſe Annahme ſpricht, daß, wenn es eine Stadt oder Landſchaft der Libertiner in Afrika gab, ſie doch ſchwerlich ſo viel jüd. Gäſte nach Jeruſalem lieferte, daß für ſie ein eigener Synagogenverband nöthig geweſen wäre.

Unter dieſen Umſtänden bleibt das Wahrſcheinlichſte, daß die Libertiner, wie ſchon Chryſoſtomus anmerkte, Juden waren, die, oder deren Aeltern, infolge des langen Kriegszuſtandes als Gefangene nach Rom gekommen waren, ſpäter aber freigelaſſen worden ſind. Solcher jüd. Freigelaſſenen gab es viele, da der jüd. Sklave ſich wegen ſeiner religiöſen Vorurtheile als unbrauchbar zum Haushalt erwies, und er, vermöge des Zuſammenhaltens des theokratiſchen Volks, auch leichter Gelegenheit fand, ſich loszukaufen. Wie zahlreich

ſie in Rom waren, geht ſchon daraus hervor, daß (nach Tacitus, Annal., II, 85) der Senat unter Tiberius 4000 waffenfähige Männer libertini generis ausheben und nach Sardinien ſchicken konnte. Auch Philo (De virt. et legat. ad Cajum, II, 568) berichtet, die Mehrzahl der röm. Juden habe aus Freigelaſſenen beſtanden. Auch anderwärts wird ihre Anzahl nicht klein geweſen ſein. Dieſe, vordem in Sklaverei geweſenen, Juden behielten nun für ſich und ihre Nachkommen den Namen der Libertiner um ſo eher, als immer ein gewiſſer theokratiſcher Makel an ihnen haftete und ihre Töchter beiſpielsweiſe von der Ehe mit Prieſtern ſtets ausgeſchloſſen blieben (Joſephus, Contra Apion., I, 7). Vielleicht, daß eben ihre minder privilegirte Stellung dazu geführt hatte, ihnen eine eigene Synagoge in Jeruſalem zu erbauen, was dem Geiſt des damaligen Phariſäismus ganz gemäß geweſen wäre. Damit entſchiede ſich denn auch die andere Frage, ob dieſe nach Jeruſalem heimgekehrten oder zeitweilig dort weilenden Libertiner eine Synagoge für ſich hatten oder ob die angeführte Stelle der Apoſtelgeſchichte ſo zu verſtehen iſt, daß die Libertiner mit den Cyrenäern, Alexandrinern, Ciliciern und Juden Vorderaſiens eine gemeinſchaftliche Synagoge bildeten. An ſich ſchon würde es unwahrſcheinlich ſein, daß die in Jeruſalem wohnenden Juden der genannten judenreichen Bezirke Raum gefunden hätten in Einer Synagoge. Wären ſolche gemeinſchaftliche Synagogen üblich geweſen, ſo hätte Jeruſalem keiner 480 Synagogen bedurft. Die Abtheilung der Worte in der Apoſtelgeſchichte macht zwar möglich, Libertiner, Cyrenäer und Alexandriner zu Einem Verband, Cilicier und Aſiaten dagegen zu einem andern zuſammenzufaſſen, allein gerade die Judenſchaften von Rom, Alexandria und Cyrenaika bildeten die große Mehrheit der Diaſpora, und ihre Millionen ſandten mehr Gäſte nach Jeruſalem als Ein Bethaus zu faſſen vermochte. Die Libertiner ſind alſo höchſt wahrſcheinlich ein Verband für ſich. Theokratiſch werden ſie minder angeſehen geweſen ſein, factiſch aber durch ihre Beziehungen zur Hauptſtadt um ſo einflußreicher. Auch mochten ſie manchen röm. Bürger unter den Ihrigen zählen. Der Parteigruppirung nach gehörten ſie unter die Helleniſten, von denen der Kampf gegen das Chriſtenthum in Jeruſalem ausging (ſ. Helleniſten). Ob Paulus von Tarſus, als Sohn eines römiſchen Bürgers, ſich zu ihnen oder, als Tarſer, zur Synagoge der Cilicier hielt, iſt nicht zu entſcheiden, bleibt aber auch gleichgültig, da die Darſtellung der Apoſtelgeſchichte vorausſetzt, daß alle Synagogen der Helleniſten ſich an der Oppoſition gegen Stephanus betheiligten. Hausrath.

Libna (d. i. Weiße). 1) Ein nicht näher beſtimmbarer Lagerplatz der Iſraeliten auf ihrem Zuge durch die Arabiſche Wüſte (4 Moſ. 33, 20), der mit Laban (5 Moſ. 1, 1) ſchwerlich identiſch iſt. 2) Eine kanaanit. Königſtadt, welche Joſua eroberte (Joſ. 10, 29 fg.; 12, 15). Sie wurde darauf Prieſterſtadt, aber wol nicht, wie man aus 1 Chron. 6, 42 geſchloſſen hat, auch Aſylſtadt, da als ſolche von den 1 Chron. 6, 42 aufgeführten Städten anderwärts (Joſ. 20, 7) nur Hebron genannt wird. Unter der Regierung Joram's fiel ſie zugleich mit Edom von Juda ab und ſchloß ſich wahrſcheinlich den Philiſtern an (2 Kön. 8, 22; 2 Chron. 21, 10; vgl. V. 16), muß aber ſpäterhin wieder unter jüd. Oberhoheit gekommen ſein, da ſie von Sanherib belagert wurde, als dieſer „gegen alle feſten Städte Judas" auszog (2 Kön. 19, 8; Joſ. 37, 8; vgl. 36, 1). Hamutul, die Gattin des Königs Joſia, war aus Libna gebürtig (2 Kön. 23, 31; 24, 18; Jer. 52, 1). Die Stadt lag in der Ebene des Stammes Juda (Joſ. 15, 42). Euſebius, der ſie Lobana nennt, wie Joſephus („Alterthümer", X, 5, 2) Lobane, und wie arab. Geographen des Mittelalters ein Lobna in Paläſtina kennen, ſetzt ſie in die Gegend von Eleutheropolis, und daher glauben Neuere ſie in dem von letzterer Stadt nicht viel über eine Meile entfernten Tell es-Sâfieh, dem mittelalterlichen Alba Specula, Blanche Garde, wiederfinden zu dürfen, unter Berufung darauf, „daß die auf einem nicht bewachſenen, nach allen Richtungen hin weit ſichtbaren Berge gelegene Stadt allenthalben weißleuchtend in die Augen fiel" (vgl. Thenius zu 2 Kön. 8, 22). Dies verwirft jedoch Knobel (zu Jeſ. 37, 8), da Libna in Joſ. 15, 42 mit Ether und Aſchan, zwei Simeonitiſchen Ortſchaften, verbunden, ſüdlicher gelegen haben müſſe, weil Simeon ſeine Beſitzungen im ſüdlichen Juda gehabt habe. Demgemäß verſteht er (zu Joſ. 15, 42) die anſehnliche Ruinenſtelle Hora in der Ebene, ein Name, der bei Robinſon Hawara lautet und „weiß" bedeutet, ſomit die arab. Ueberſetzung von Libna ſein würde. Krenkel.

Libni, nach 2 Moſ. 6, 17; 4 Moſ. 3, 18 ein Enkel Levi's und Sohn Gerſom's (ſ. d.), von dem das Geſchlecht der Libniter entſprang (4 Moſ. 3, 21; 26, 58). Nach den er-

wähnten Stellen hatte er nur noch einen Bruder, Simei. Mit dieſen Angaben des Pentateuchs ſtehen jedoch die mehrerer Stellen der Chronik im Widerſpruch, wonach die beiden Söhne Gerſom's Laodan und Simei hießen (1 Chron. 23, 7; 26, 21). Der Widerſpruch iſt nicht durch die Annahme, daß Gerſom drei Söhne gehabt, zu löſen; denn gerade in dem Umſtand, daß er nur zwei hatte, ſtimmen beide Berichte überein. Da nun aber 1 Chron. 6, 2 auch der Chroniſt Libni und Simei als die Söhne Gerſom's aufführt, ſo findet ſich wahrſcheinlich in 1 Chron. 23, 7; 26, 21 nur eine auf einem Schreibfehler beruhende verderbte Lesart, wonach aus lbnj lṣdn geworden iſt. Schenkel.

Libona, ſ. Lebona.

Libyen. Der Name Libyen eignete ſchon in der Zeit der Homeriſchen Lieder dem weſtlich von Aegypten gelegenen Küſtenſtrich Nordafrikas, denn Aegypten rechnete das Alterthum zu Aſien, obwol ſchon Herodot die Schwierigkeiten dieſer Ländertheilung empfunden und beſprochen hat. Je weiter nun die afrikan. Nordküſte bekannt wurde, um ſo weiter wurde der Begriff Libyen gedehnt, es wurde daher von den Griechen als Name für Afrika verwendet, das ſich Strabo als rechtwinkeliges Dreieck mit Nordküſte und Nil als Katheten vorſtellte, während die Vorſtellung der Hypotenuſe trotz der Umſchiffung unter Neko der freien Phantaſie überlaſſen blieb, ſodaß Strabo (II, 130) auch von einer Trapezform Afrikas redet. Daneben erhielt ſich der ohne Zweifel von einem Volksnamen entlehnte Name Libyen auch noch in ſeinem urſprünglichen Sinne als Bezeichnung für das zunächſt an Aegypten anſtoßende Gelände, ſodaß man bei den Griechen Libyen als Name des Welttheils von dem Ländernamen zu unterſcheiden hat.

Die Kunde, welche die Alten von Nordafrika beſaßen, war verhältnißmäßig ungleich größer als die der Neuern bis in die Mitte unſers Jahrhunderts, wo durch Beechy, v. Minutoli, Barth („Wanderungen durch die Küſtenländer des Mittelmeeres" [Berlin 1849]), Rohlfs, Maltzan u. a. dies Ländergebiet neu erſchloſſen wurde.

Schon Herodot unterſcheidet richtig drei von Oſten nach Weſten ſich erſtreckende Zonen, die der Küſte, die der (wilden) Thiere, alſo die uncultivirte, und die Wüſtenzone, die vom ägypt. Theben bis zu den Säulen des Hercules reiche. Die letzte beſchreibt er als von Oaſen durchzogen, in denen die Quellen eine Baumcultur ermöglichen; auch weiß er von der Gewinnung des Steinſalzes, und iſt verwundert darüber, daß in dieſem von Salz geſchwängerten Boden ſüße Quellen vorhanden ſind. Er ſetzt dieſe Oaſen mit Salzhügeln völlig ſchematiſch in Entfernungen von meiſt zehn Tagereiſen an. Die bekannten, welche er erwähnt, ſind die Oaſe des Jupiter Ammon von ägyptiſirten Libyern bewohnt (Herodot, II, 18), und Augila, jetzt Audſchila oder Udſchila, ſüdlich von Berenice (Benghaſi), und von Hornemann im J. 1797, von Beurmann im J. 1862 beſucht. Weiter im Weſten erwähnt er noch den Salzberg der Ataranten, die keine Perſonennamen beſaßen und der Sonne fluchten, ſowie den Salzberg der Atlanten am Atlas, welche kein Fleiſch genoſſen und nie träumten.

Nördlich von dieſem Wüſtengürtel erſtreckt ſich das uncultivirte Land, wohin er das Volk der Garamanten zu ſetzen ſcheint, wenn ſie nicht noch weiter ins Binnenland hineinfallen, da ſie ſich gegen allen Verkehr abſperren und auf die Aethiopier (Neger) Menſchenjagd machen ſollen (Herodot, IV, 183), wo außerdem eine Stadt Germe oder Dſcherme ſich findet, die den alten Namen noch trägt, wie ſich auch noch andere alte Namen bisjetzt unter den folgenden Stämmen erhalten haben. Von der Nordküſte nämlich und ihrer nicht äthiopiſchen, ſondern ſpeciell libyſchen oder, wie wir ſagen, berberiſchen Bevölkerung weiß Herodot mancherlei.

Zunächſt an Aegypten ſtoßen, bis zum Hafen Plynos reichend, 1) die Adyrmachiden, deren Weiber die gefangenen Läuſe erſt wegwerfen, nachdem ſie dieſelben zerbiſſen haben, und deren Fürſt das jus primae noctis genießt. Dann folgen von Plynos bis zur Inſel Aphrodiſias 2) die Giligammer, 3) ſüdlich von Cyrene die Asbyten, 4) ſüdlich von Barka die Auschiſen und dabei die Kabaler, 5) die Naſamonen, welche die Datteln von Augila ernten und bis zum Vorgebirge Soloeis (Herodot, II, 32; IV, 43) oder, wie Strabo (XVII, 836) ſagt, bis nach Berenice reichen, 6) die Maken, 7) die Gindaner, 8) die Lotophagen auf einer Halbinſel an der Kleinen Syrte, gegenüber der Inſel Meninx (ſpäter Girba, jetzt Dſcherba; v. Maltzan, „Reiſe in den Regentſchaften Tunis und Tripolis" [Leipzig 1870], III, 134), welche die von Homer (Odyssee, IX, 80) hochgeprieſenen, heute aber fade erfundenen Früchte von Zizyphus Lotus genießen, 9) die Machlyer

am See Triton, 10) die Auseer, 11) die Maxyer (Maziken), jetzt noch als Ehrentitel der Berberstämme in der Form Mazigh oder Amazigh vorhanden, d. h. die Freien, und deren Namen man auch in der hieroglyphischen Form Mšauaša wiederzuerkennen geglaubt hat (Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], I, 110). Endlich bleiben 12) die Zaueken, noch heute Zawâga, deren Weiber die Kriegswagen lenken, und die honigreichen Gyzanten zu nennen, wogegen die noch weiter westlich sitzenden Stämme übergangen werden können, da nach Strabo (XVII, 838) die Alten kaum über die östlichen, geschweige denn über die westlichen Völker wirklich Eingehendes wußten, obwol über die genannten Stämme Herodot merkwürdige ethnologische Mittheilungen macht, vornehmlich über Ehe und Haartracht, da ein Stamm sich hinten, der andere vorn, der dritte links u. s. w. kahl schor. Alle bemalten sich mit Mennige und aßen Affen. Von einzelnen im Osten bemerkt er, sie hätten den Poseidon und die Athene, das wäre Phtha und Neith, verehrt, was auf Verwandtschaft mit den Nildeltabewohnern oder Beeinflussung von seiten derselben schließen läßt.

Der östliche Theil Libyens mit der Küstenstadt Parätonium gehörte nämlich mit dem Ammonium zusammen seit alter Zeit zu Aegypten als dessen libyscher Nomos; die weiter westlich sitzenden Völker wurden dann als Marmaridä bei Strabo (II, 131) zusammengefaßt und ihr Land Marmarika genannt, an das sich bis Karthago (Tunis) hin, an den Syrten sich herumziehend, die Psylli, Nasamones, Asbystae und Byzacii (Herodot's Gyzanten) anschließen; diesen folgen die Numidier (Νόμαδες), dann endlich die Mauruſier oder Mauren, in deren Lande die Stadt Tinga, noch jetzt Tandscha, lag. Der Landstrich der letztern wird von Strabo richtig als äußerst fruchtbar, die Bewohner aber als ein umherschweifendes Volk geschildert, das auf Haarputz, Gold- und Silberschmuck, weiße Zähne und wohlgepflegte Nägel großen Werth lege. Sie kämpften mit Lanzen, ritten die Pferde ohne Sattel mit einem einfachen Halfter, bekleideten sich mit Fellen von Löwen, Panthern und Bären, die Schilde der Fußkämpfer waren aus Elefantenleder.

Schon im hohen Alterthum ergossen sich über alle diese berberischen Urstämme von den beiden Seiten der Syrten aus, da, wo sich die Küste am weitesten nach Norden erstreckt, zwei Ströme fremder Einwanderungen. Die ältere semitische der Phönizier besetzte das am weitesten nach Norden hinausragende Land westlich der Kleinen Syrte, das dann als Gebiet von Karthago eine so große Bedeutung erhalten sollte, und von wo aus sich die phöniz. Ansiedelungen, wie die geographischen Namen bezeugen, bis zu den Säulen des Hercules, ja, darüber hinaus, dehnten (vgl. Gesenius, Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta [Leipzig 1837], S. 415). Durch die Vermischung dieser phöniz. Fremdlinge mit den Eingeborenen entstand dann eine Mischrasse, die Libyphönizier, die sich später, von phöniz. Anführern geleitet, über Spanien, Sardinien und die Balearen verbreiteten.

Während der semitische Strom schon seit dem 13. Jahrh. v. Chr. in Afrika eindrang, zogen die Hellenen erst im 7. Jahrh. dorthin, und zwar besetzten Dorer vom Peloponnes und der Insel Thera das Land östlich von der Großen Syrte, wo sie von der Insel Platea aus (Herodot, IV, 157) Cyrene, Tauchira und Hesperidä oder Euhesperidä gründeten sowie die lib. Stadt Barka hellenisirten. Sie lebten unter monarchischer Regierung von acht Battiaden, Battos aber bedeutete im Libyschen König, wogegen die Libyer sich an Aegypten übergaben, um von der griech. Herrschaft frei zu sein. Der ägypt. König Hophra (s. d.) rüstete einen Kriegszug gegen Cyrene, verlor aber, da er unglücklich ausfiel, den Thron (Herodot, IV, 159; II, 161). Auch Cyrene überlieferte sich der ägypt. Oberherrschaft, als Kambyses dieses Land unterworfen hatte, es verlor durch Streitigkeiten mit Barka seine Dynastie, erhielt dann eine republikanische Verfassung, unter der die Stadt zur höchsten Blüte kam (Strabo, XVII, 837), freilich oft von Karthago und Aegypten bedroht, bis endlich der erste Ptolemäer seit dem J. 323 das Gebiet eroberte.

Unter den Ptolemäern wurden die alten Ortsnamen umgeändert. Tauchira verwandelte sich in Arsinoe, Hesperidä in Berenice (daraus jetzt Benghasi entstanden ist), Barka in Ptolemais, der Hafen von Cyrene wurde Apollonias genannt. Diese vier Ortschaften bildeten mit Cyrene zusammen die Pentapolis, welche im Besitz einer abgezweigten Linie der Ptolemäer blieb; der letzte derselben, Apion, kinderlos, vermachte testamentarisch das Land den Römern (im J. 113). Der Senat erklärte die Städte für frei, mußte

ſie aber, als ſie revoltirten, zur neubegründeten Provinz Kreta ſchlagen (im J. 79). Aus der ſpätern Geſchichte Cyrenes iſt der große Judenaufſtand unter Trajan und Hadrian zu erwähnen (Dio Caſſius, LVXIII, 32), der 200000 Menſchen das Leben koſtete (über das Weitere ſ. Cyrene), und daß hier Syneſius, der Freund der Hypatia, geboren wurde, der im J. 431 als Biſchof von Ptolemais ſtarb. Mit dem Vordringen der Araber über Alexandria hinaus war die gutwillige Unterwerfung Barkas unter Amr ibn-el-haſi verknüpft (vgl. Al-Beladſori, Liber expagnationis regionum, ed. de Goeje [3 Bde., Leyden 1863—67], II, 224; Weil, „Geſchichte der Chalifen" [Mannheim und Stuttgart 1846—62], I, 128), worauf ſich ſeine Geſchichte mit der des islamiſchen Nordafrika verbindet, die Ibn Chaldun (Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale, ed. de Slane [4 Bde., Algier 1852—56]) beſchrieben hat.

Von dem Volk der Libyer, das den alten Aegyptern ſchon theilweiſe unterworfen war, redet auch das A. T. an einigen Stellen unter dem Namen Lubim. Sie werden (2 Chron. 12, 2; 16, 8) als ägypt. Hülfsvölker neben Kuſch (d. h. Aethiopier und Abyſſinier) und Put (d. h. Bewohner der arab. Küſte, hieroglyphiſch Punt) im Gefolge Siſak's und So's (Sewe's) erwähnt, auch Nahum (Kap. 3, 8) gedenkt ihrer als der Vertheidiger Thebens, und endlich werden ſie Dan. 11, 43 als Krieger im Heere Antiochus IV. Epiphanes erwähnt, die er nach Unterwerfung Aegyptens mit gewonnen hatte. Die LXX ſchreiben dafür Λίβυες, das Targum Luba'e. Mit dem Namen Libyer, Lubim, identificiren die Ausleger auch die Lehabím in 1 Moſ. 10, 13, wozu außer den Commentaren zu dieſer Stelle noch vgl. Ebers, a. a. O., I, 104. Merx.

Licht. Unter den früherhin von der Naturkunde allgemein angenommenen Elementen iſt das Licht zuverläſſig das merkwürdigſte. Es iſt unter allen das reinſte und feinſte; es hat etwas Geheimnißvolles, Geiſtiges. Keines verbreitet ſich mit ſolcher Schnelligkeit und läßt ſo tiefe Blicke werfen in die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes. Es iſt, ſozuſagen, das Auge der Natur und die Bedingung aller unſerer Erkenntniß von derſelben. Die entzückende Schönheit der Natur liegt großentheils in dem wunderbaren Farbenſpiel, welches es über ſie ergießt. Es iſt ein Princip des Lebens. Wo ſich ſeine Strahlen verbreiten, da entwickeln ſich alle Keime des Lebens, um ſo mehr, als es ſich gewöhnlich mit der Wärme verbindet, welche ihrerſeits auch eine Bedingung des Lebens iſt. Es weckt zur Thätigkeit, während die Finſterniß die meiſten organiſchen Weſen in Ruhe verſenkt. Wie das Leben, ſo erblüht auch das Wohlſein und die Freude nur in ihm, während das Dunkel für beinahe alle lebendigen Geſchöpfe etwas Beängſtigendes hat. Bedenken wir dieſe eigene Natur des Lichts und die unermeßlichen Wirkungen, die es im Haushalt der Natur hervorbringt, ſo werden wir es nicht befremdlich finden, daß es ſchon im Alterthum in allen Sprachen ein Bild der Wahrheit und Erkenntniß, der ſittlichen Reinheit und Güte, des Wohlſeins und der Heiterkeit geworden iſt. Wie oft iſt in der Bibel von dem Lichte die Rede und wie mannichfaltig ſind die Bedeutungen, in welchen das Wort in ihr gebraucht wird!

Mit Recht führt die Bibel die Entſtehung des Lichts auf einen Act der ſchöpferiſchen Macht Gottes zurück. „Gott ſprach: «Es werde Licht», und es ward Licht" — mit dieſen erhabenen Worten berichtet die erſte Kosmogonie (1 Moſ. 1, 3) die Schöpfung des Lichts, und läßt alsbald Gott eine Scheidung des Lichts von der Finſterniß vornehmen und das erſte mit dem Namen des Tages, die andere mit dem Namen der Nacht bezeichnen.

Die Verfaſſer der bibliſchen Bücher ſowie das ganze Alterthum hatten von der Natur des Lichts keine klare Vorſtellung. Die Frage über das Weſen des Lichts lag dem Geiſte der Alten Welt noch fern. Erwägt man die Aeußerungen der Heiligen Schrift über das Licht, ſo führen ſie zu der mehr oder minder bewußten Vorſtellung von einem beſondern Element, einer feinen, flüſſigen ätheriſchen Materie, die urſprünglich mit der auf dem unermeßlichen Weltchaos ruhenden Finſterniß verſchmolzen war, bis Gott ſie von derſelben trennte. Und dieſelbe Vorſtellung von dem Licht als einer beſondern, feinen, flüſſigen Materie war es, die jahrtauſendelang allgemein verbreitet blieb, ſogar in der Wiſſenſchaft herrſchte, bis die Forſchung in neuern Zeiten zu dem überraſchenden Reſultat geführt hat, daß das Licht, gleichwie die Wärme, in Undulationen des den unermeßlichen Weltraum erfüllenden Aethers begründet iſt.

Daß das Licht der Erde von den himmliſchen Geſtirnen zufließt, darüber konnten ſich die Hebräer nicht täuſchen. Darum heißt es in der erſten moſaiſchen Kosmogonie (1 Moſ. 1, 14. 15): „Gott ſprach: «Es werden Lichter an der Feſte des Himmels, die da ſcheiden Tag und Nacht, und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, und ſeien Lichter an der Feſte des Himmels, daß ſie ſcheinen auf Erden!» Und es geſchah alſo.“ Es erhellt aus dieſen Worten, daß dieſer Schöpfungsbericht den Wechſel des Tages und der Nacht, der zuerſt (V. 5) dem Licht im allgemeinen zugeſchrieben worden war, nunmehr auf alle künftigen Zeiten von den himmliſchen Geſtirnen bedingt werden läßt. Dieſe Geſtirne ſollen zugleich die Zeichen ſein, nach welchen die großen Feſte der Iſraeliten (Zeiten) und die Tage und Jahre beſtimmt werden ſollten. Zurückweiſend auf dieſe Stelle preiſt Pſ. 136, 7—9 Gott, daß er die großen Lichter gemacht hat, die Sonne, dem Tage vorzuſtehen, den Mond und die Sterne, der Nacht vorzuſtehen. Dieſen Stellen liegt die kindliche Vorſtellung der Iſraeliten von dem Weltgebäude zu Grunde, nach welcher der Himmel als ein feſtes die Erde überdeckendes Gewölbe, und die himmliſchen Geſtirne als an dieſer Feſte angeheftete Lichter betrachtet wurden (ſ. Erde, Himmel).

Allein, wenn nun der Hebräer ſich nicht im mindeſten darüber täuſchte, daß das Licht des Tages und der die Nacht erhellende Schimmer der Erde von den himmliſchen Geſtirnen zufließt, wie ſollen wir es uns erklären, daß die Schöpfungserzählung (1 Moſ. 1) das Licht als das erſte Product des göttlichen Schöpferwillens bezeichnet und es vor der himmliſchen Feſte und den himmliſchen Geſtirnen von Gott hervorgerufen werden läßt? Dieſer Zug mußte ſchon auffallen und zu mannichfaltigen Erklärungsverſuchen Veranlaſſung geben. Noch ſonderbarer macht ihn der Umſtand, daß dieſe Kosmogonie ſchon an dieſes uranfängliche Licht den Wechſel von Tag und Nacht knüpft, den ſie doch ſpäter von den himmliſchen Geſtirnen abhängen läßt. Immerhin iſt daſſelbe nicht auf Rechnung eines Misgriffs des Verfaſſers zu ſetzen oder als der Effect ſeines kindlichen Verlangens zu betrachten, ein Princip der Erleuchtung der ganzen ſinnlichen Schöpfungsſcene zu haben, die er zu entwerfen im Begriff ſtand. Können wir auch dieſer Kosmogonie keinen eigentlich hiſtoriſchen Charakter zuſchreiben, iſt ſie auch zuverläſſig das Erzeugniß des ſchon in dem höchſten Alterthum hervorgetretenen Nachdenkens über die Entſtehung der Welt, aus dem ſo viele andere Kosmogonien entſprungen ſind, ſo iſt ſie doch ſo reich an wunderbar tiefen Gedanken, daß wir allen Grund haben, auch dieſen Zug als einen mit Beſonnenheit eingeführten und in einer intereſſanten Anſchauung begründeten anzuſehen. Hierzu berechtigt auch der Umſtand, daß es ja wirklich in der Natur, außer dem von den ſämmtlichen Geſtirnen uns zufließenden Lichte, noch vieles andere Licht gibt, daß ſogar das Licht der Sonne und des Mondes nicht aus ihnen ſelbſt ſtammt, weil beide an und für ſich dunkle Körper ſind, ſondern, was die Sonne betrifft, der ſie umgebenden leuchtenden Atmoſphäre entſtrömt, während der Mond ſein Licht von der Sonne empfängt und in gebrochenem Strahl auf die Erde zurückwirft (vgl. Tholuck, „Vermiſchte Schriften“ [1. Ausg., Hamburg 1839], II, 173 fg.; Schultz, „Die Schöpfungsgeſchichte nach Naturwiſſenſchaft und Bibel“ [Gotha 1865], S. 234 fg.). Dem Verfaſſer dieſer Kosmogonie ſchwebte wol der Gedanke vor, daß das Licht die nothwendige Bedingung des ganzen unermeßlichen Naturlebens iſt. Darum ſtellte er es an die Spitze aller göttlichen Schöpfungen. Dies erklärt auch, wie er von der Erſchaffung der Pflanzenwelt ſprechen konnte, ehe er noch der Erſchaffung der himmliſchen Geſtirne Erwähnung gethan hatte. In dem primitiven Licht ſollten die Gewächſe der Erde die Bedingung ihres Lebens und ihrer Entwickelung finden. Dieſem kosmiſchen Licht weiſt nun der Verfaſſer einen beſondern Raum in dem Weltgebäude an. Es ſollte in der zum Tag beſtimmten Zeit hervortreten und ſich über die Oberfläche der Erde verbreiten, aber in der zur Nacht beſtimmten Zeit ſich wieder zurückziehen und der Finſterniß erlauben, ſeine Stelle einzunehmen. Hieraus erſehen wir, wie er ſchon vor der Erſchaffung der himmliſchen Geſtirne von Tag und Nacht ſprechen konnte. Seiner Meinung nach concentrirte ſich, nach der Bildung der Feſte, dieſes kosmiſche Licht in den himmliſchen Geſtirnen. Von nun an ſollte die Sonne am frühen Morgen die Finſterniß zerſtreuen und die Erde erleuchten, nach ihrem Verſchwinden aber das Dunkel wieder über die Erde heraufziehen und nur durch das ſanfte Licht des Mondes und der Sterne einigermaßen gebrochen werden. Einen fernen Anklang an dieſe Vorſtellungen vernehmen wir aus der Stelle Hiob 38, 19. Hier legt Gott dem Hiob die für ihn unbeantwortliche Frage vor: „Wo iſt der Weg

zur Wohnung des Lichts, und die Finſterniß, wo hat ſie ihren Sitz, daß du ſie brächteſt zu ihrer Grenze, und daß du kennteſt die Pfade zu ihrem Hauſe?" Unmöglich kann dieſe Frage ſich auf das Licht beziehen, welches der Sonne und dem Monde entſtrömt. Wo dieſe Geſtirne ſind, das kann ja der Menſch ſagen. Sie muß ſich daher beziehen auf das kosmiſche Licht, von welchem das Sonn- und Mondlicht nur eine theilweiſe Concentration iſt. Wo die Wohnung dieſes kosmiſchen Lichts und wo die Grenze iſt, die es von der kosmiſchen Finſterniß ſcheidet, das iſt für den Menſchen ein unerforſchliches Geheimniß (vgl. Schlottmann, „Das Buch Hiob" [Berlin 1851], S. 468.

Gerade, weil man im Alterthum das Licht als das reinſte Element betrachtete, dachte man ſich Gott als im Licht wohnend. Pſ. 104, 2 wird von ihm geſagt, daß er ſich in Licht hülle wie in ein Gewand; im Buch der Weisheit (Kap. 7, 26) wird die göttliche Weisheit als ein Abglanz des ewigen Lichts bezeichnet, und 1 Tim. 6, 16 Gott beſchrieben als in einem Lichte wohnend, das für alle Creaturen unzugänglich iſt. Wenn im Brief des Jakobus (Kap. 1, 17) Gott der Vater der Lichter genannt wird, ſo ſoll er damit als der Urheber aller leuchtenden Geſtirne des Himmels bezeichnet werden. Im Gegenſatz zu dieſen Geſtirnen wird von ihm (Jak. 1, 17) geſagt, daß er nicht, wie z. B. der Mond, einer Veränderung oder einer periodiſchen Verfinſterung unterworfen ſei. In einem ganz andern Sinne wird das Wort Licht in 1 Joh. 1, 5 genommen, wo geſagt wird, Gott ſei Licht oder (V. 7) er ſei im Licht. Aus dem ganzen Zuſammenhang geht hier hervor, daß der Apoſtel mit dieſen Worten Gott als den Allheiligen darſtellen will.

In dem ſinnreichen Ausſpruch Matth. 6, 22 (vgl. Luk. 11, 34) wird das Auge des Leibes Licht genannt. Dieſem Organ des phyſiſchen Lichts wird das Licht, das in dem Menſchen iſt, folglich das innere Organ des geiſtigen Lichts, entgegengeſetzt, unter welchem nichts anderes zu verſtehen iſt als die Vernunft. Der Sinn dieſes Ausſpruchs iſt daher dieſer: wenn die Krankheit des Auges zur Folge hat, daß ſich dem Menſchen alles in Dunkel hüllt, wie groß wird das (innere) Dunkel ſein, wenn das Organ des geiſtigen Lichts ſich verfinſtert. — In ähnlichem Sinn wird das Wort Licht Hiob 12, 25 verſtanden, wo von Gott geſagt wird, daß er zuweilen den Volkshäuptern den Verſtand raubt und ſie tappen läßt im Finſtern ohne Licht, ſie umherirren läßt wie Trunkene.

War es die erleuchtende Kraft des Lichts, welche dahin führte, daß man dieſes Wort zur Bezeichnung des Auges und der Vernunft gebrauchte, ſo ſchließen ſich an die andern Eigenſchaften dieſes Elements mehrere bildliche Bedeutungen deſſelben weiter an. Das erfreuende, erheiternde, beglückende Weſen deſſelben verlieh dem Worte Licht die Bedeutung von Glück, wie z. B. Hiob 18, 5. 18: „Des Sünders Licht erlöſcht — er wird vom Licht zur Finſterniß geſtoßen" (vgl. Kap. 30, 26). Natürlich war es, daß man auch die durch das Gefühl des Glücks erzeugte Heiterkeit mit dem Worte Licht bezeichnete, wie in der Schilderung des Eindrucks, den Hiob machte, wenn er in der Volksverſammlung erſchien (Kap. 29, 26): „Ich lachte ſie an, wenn ſie nicht mehr vertrauten; das Licht (die Heiterkeit) meines Angeſichts trübten ſie nicht." Eben dieſe erheiternde beglückende Wirkung des Lichts gab dieſem Worte die Bedeutung von Huld und Güte, wie in dem Ausſpruch Pſ. 36, 10: „Bei dir iſt die Quelle des Lebens (des Glücks); in deinem Licht (durch dein Licht, d. h. deine Huld) ſchauen wir das Licht (gelangen wir zum Glück)."

Daß das Licht, als das reinſte aller Elemente, zu einem Bild der Heiligkeit wurde, iſt ſchon oben bemerkt worden. In dieſem Sinne iſt das Wort zu verſtehen, wenn von Engeln des Lichts geredet und dieſen die Engel der Finſterniß entgegengeſetzt werden (2 Kor. 11, 14). An dieſe Bedeutung ſchloß ſich noch eine andere an. Indem man davon ausging, daß das phyſiſche Licht das Princip der phyſiſchen Erleuchtung iſt, gebrauchte man dieſes Wort in objectiver Beziehung zur Bezeichnung der Wahrheit als des Princips der geiſtigen Erleuchtung, und in ſubjectiver Beziehung im Sinn von Wahrheitserkenntniß, Weisheit. Nichts war natürlicher, als daß man, geleitet von der Ueberzeugung, daß die höchſten, dem menſchlichen Geiſt zugänglichen Wahrheiten aus göttlicher Offenbarung ſtammen, das Wort Licht vorzüglich auf die aus übernatürlicher göttlicher Belehrung gefloſſenen Wahrheiten bezog. In dieſem Sinn heißt es Pſ. 119, 105: „Dein Wort iſt meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege." Als ein Licht, das da ſcheinet an einem dunkeln Orte, werden 2 Petr. 1, 19 die Verkündigungen der Propheten bezeichnet. So ſpricht auch Paulus 2 Kor. 4, 4 von dem hellen Licht des Evangeliums Chriſti. Vermöge eines natürlichen Uebergangs wird in der Schrift das

Wort Licht auf diejenigen übergetragen, die dazu berufen ſind, die Wahrheiten göttlicher Offenbarung zu verkündigen. So macht Paulus Röm. 2, 19 den Juden zum Vorwurf, daß ſie ſich vermäßen, Leiter der Blinden und ein Licht derer zu ſein, die in der Finſterniß wären, und, während ſie andere belehren wollten, ſich ſelbſt nicht belehrten. In dem gleichen Sinn nennt Chriſtus den Täufer ein brennendes und leuchtendes Licht und beſtimmt den künftigen Beruf ſeiner Jünger dahin, daß ſie ein Licht der Welt ſein ſollten (Matth. 5, 14). Wer hätte nun mehr verdient, ein Licht genannt zu werden, als Jeſus, der ja gerade dazu in die Welt geſandt war, die auf derſelben ruhende Finſterniß der Unwiſſenheit, des Irrthums und Aberglaubens zu zerſtreuen und der Menſchheit die höchſten Wahrheiten des Heils in ihrer vollkommenen Reinheit und Klarheit bekannt zu machen! Jeſus ſelbſt nennt ſich das Licht der Welt und verſpricht denjenigen, die ihm nachfolgen, daß ſie nicht mehr wandeln werden in der Finſterniß, ſondern das Licht des Lebens (das beglückende, zu dem ewigen Heil führende Licht) haben werden (Joh. 8, 12). Zu den Juden ſpricht er (Joh. 12, 35): „Es iſt das Licht (der Verkündiger der höchſten Heilswahrheiten) noch eine kleine Zeit bei euch; wandelt (nämlich in dem Licht, d. h. ergreift gläubig die euch verkündigte Wahrheit), dieweil ihr das Licht habt, damit euch die Finſterniß nicht überfalle.“ Von dieſem Gedanken, daß Jeſus der höchſte Lehrer der göttlichen Wahrheit war, ausgehend, ſagt Johannes (Kap. 1, 7) von dem Täufer: „Derſelbige kam zum Zeugniß, daß er von dem Lichte zeugte, auf daß ſie alle durch ihn glaubten. Er war nicht das Licht, ſondern nur beſtimmt, zu zeugen von dem Lichte. Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menſchen, die in die Welt kommen, erleuchtet (beſſer: das wahrhaftige Licht, welches jeden Menſchen erleuchtet, war in die Welt gekommen).“ Nach der Ueberzeugung des Apoſtels (Joh. 1, 4. 5) erfüllte Chriſtus dieſe ſeine Beſtimmung, Princip des wahren, göttlichen Lichts zu ſein, ſchon vor ſeiner Menſchwerdung, zu der Zeit, wo er noch als das hypoſtatiſche Wort oder die hypoſtatiſche Vernunft Gottes bei Gott war. Gleichwie er aber (Joh. 1, 5. 10. 11) darüber klage führt, daß die in der Finſterniß befangene Menſchheit die damals von ihm ausgehenden Strahlen des Lichts nicht aufnahm, und daß auch ſpäter, nachdem er in menſchlicher Perſönlichkeit erſchienen, die Welt, ja, ſogar ſeine Volksgenoſſen, ihn zurückſtießen, ſo klagte er (Joh. 3, 19 fg.) auch darüber, daß die Menſchen die Finſterniß mehr liebten als das Licht. Denn wer Arges thue, der haſſe das Licht und komme nicht an das Licht (fühle ſich von dem Licht nicht angezogen), auf daß ſeine Werke nicht geſtraft würden (ihm nicht in ihrer Strafwürdigkeit zum Bewußtſein kommen). Nur wer die Wahrheit thue (deſſen Handlungsweiſe mit der göttlichen Wahrheit in Harmonie ſtehe), der komme an das Licht, auf daß ſeine Werke offenbar würden als in Gott gethan (ihm ſelbſt als gute, Gott wohlgefällige zum Bewußtſein kommen).

Unter den Stellen des N. T., in welchen das Wort Licht in bildlichem Sinne vorkommt, ſind mehrere, in denen die doppelte Bedeutung deſſelben als geiſtige Erleuchtung und ſittliche Reinheit zuſammenfließt. Es verknüpft ſich ſogar in einigen mit dieſer Bedeutung der Begriff der aus der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit und innern Heiligung entſpringenden innern Beſeligung, ſodaß dieſes Wort den ganzen Inbegriff der göttlichen Heilsgüter umfaßt, welche der Chriſt aus ſeinem lebendigen Glauben an Chriſtum und das Evangelium ſchöpft. In dieſem Sinne iſt es zu verſtehen, wenn Jeſus (Matth. 5, 16) ſeine Schüler ermahnt, ihr Licht leuchten zu laſſen vor den Leuten, damit ſie ihre guten Werke ſehen und den Vater im Himmel preiſen; wenn Paulus (Apg. 26, 18) den von Gott ihm auf dem Wege nach Damaskus angewieſenen Beruf dahin beſtimmt, daß, durch ihn belehrt, Juden und Heiden ihr Auge aufthun und ſich bekehren ſollten von der Finſterniß zum Licht; wenn Petrus (1 Petr. 2, 9) die Chriſten das auserwählte Geſchlecht nennt, dazu beſtimmt, die Tugenden (Vollkommenheiten) deſſen zu verkündigen, der ſie berufen habe von der Finſterniß zu ſeinem wunderbaren Licht; wenn Johannes (1 Joh. 2, 8) wie triumphirend ausruft: „Die Finſterniß ſei vergangen und das wahre Licht ſcheine jetzt“, und (Kap. 1, 7) verſichert, „daß die, ſo im Licht wandeln, wie Gott Licht iſt, Gemeinſchaft untereinander haben und durch das Blut Chriſti von ihren Sünden gereinigt werden“. Eben dieſe Bedeutung hat das Wort Licht in dem Ausſpruch dieſes Apoſtels (1 Joh. 2, 9): „Wer da ſage, er ſei im Licht, und haſſe ſeinen Bruder, der ſei noch in der Finſterniß; wer dagegen ſeinen Bruder liebe, der bleibe im Licht und es ſei kein Aergerniß in ihm.“ In dieſem Sinne werden die Chriſten Kinder

des Lichts genannt. So bezeichnet ſie Jeſus ſelbſt (Luk. 16, 8) und ſetzt ſie den Kindern dieſer Welt, den vom Chriſtenthum unerleuchteten und ungeheiligten, und darum mit ihrem ganzen Sinn und Streben dem Materiellen zugewendeten Menſchen entgegen. Paulus ruft (Eph. 5, 8) den Chriſten zu: „Ihr waret Finſterniß, nun aber ſeid ihr ein Licht in dem Herrn"; was ihn zu der Ermahnung führt, ſtets zu wandeln wie die Kinder des Lichts und als ſolche reich zu werden an den Früchten des Geiſtes, nämlich Gütigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit (Treue). In welchem Sinne derſelbe Apoſtel (Röm. 13, 12) von den Waffen des Lichtes ſpricht, welche die Chriſten anlegen ſollen, das geht aus dem Gegenſatz (V. 13) hervor, in welchen er dieſe Waffen mit den von den Chriſten abzulegenden Werken der Finſterniß ſetzt. Es ſind alle Tugenden zu verſtehen, durch welche der Chriſt ſich auszeichnen und die ihm begegnenden Verſuchungen zurückweiſen ſoll.

Schließlich ſei noch bemerkt, daß das A. T. unter dem Ausdruck Licht und Recht oder Licht allein von einem heiligen Loſe oder Orakel ſpricht, welches die Iſraeliten in wichtigen Fällen befragten, und das mit dem aus 12 Edelſteinen beſtehenden und die Namen der 12 Stämme tragenden Bruſtſchild des Hohenprieſters in Verbindung ſtand (2 Moſ. 28, 30; 3 Moſ. 8, 8; 4 Moſ. 27, 21; 5 Moſ. 33, 8; 1 Sam. 28, 6; ſ. Urim und Tummim).

Bruch.

Liebe (Gottes zu den Menſchen). Es iſt ſchon bezweifelt worden, ob Gott (ſ. d.) im A. T. als ein Gott der Liebe aufgefaßt und dargeſtellt ſei. In der That findet ſich eine Reihe theils von ſolchen altteſt. Stellen, in welchen Gott weſentlich nur als der oberſte Träger und Verwalter der Gerechtigkeit geſchildert wird, theils von ſolchen, in welchen ihm insbeſondere noch die Eigenſchaften des Eifers, Zorns u. ſ. w. beigelegt werden (2 Moſ. 20, 5; 34, 14; 5 Moſ. 5, 9; 9, 3; Joſ. 24, 19; Pſ. 50, 6; 58, 12; Jeſ. 30, 12 fg. u. a.). Die im altteſt. Volk ſcharf ausgeprägte Geſetzesgerechtigkeit ließ es nicht zu einer ungetheilten Erkenntniß des göttlichen Grundweſens, als der Liebe, kommen. Insbeſondere fehlt dem A. T. die Erkenntniß der Liebe Gottes als einer alle Menſchen und Völker in gleicher Weiſe umfaſſenden Eigenſchaft deſſelben, wenn auch in der ſo entſchieden bezeugten Thatſache der göttlichen Welt- und Menſchenſchöpfung (1 Moſ. 1) unzweifelhaft die Anerkennung der welt- und menſchheitumfaſſenden Gottesliebe ausgeſprochen iſt. Da jedoch Gott im A. T. vorzugsweiſe als der Gott Iſraels aufgefaßt und Iſrael als ſein erſtgeborener, d. h. ſein bevorrechteter, Lieblingsſohn betrachtet iſt (2 Moſ. 4, 22), ſo bezieht ſich auch das göttliche Wohlwollen insbeſondere auf Iſrael, und in ſeinem Verhältniß zu dem von ihm erwählten, unter ſeinen einzigartigen Schutz und ſeine bevorzugte Heils- und Gnadenführung geſtellten Volk wird er vorzugsweiſe öfters als barmherzig, gnädig, langmüthig, treu, verſöhnlich u. ſ. w. geſchildert, immerhin jedoch mit der Beſchränkung, daß er Uebertretungen ſogar noch an den unſchuldigen Söhnen ſchuldbehafteter Väter beſtrafen werde (2 Moſ. 34, 6 fg.; 4 Moſ. 14, 18). Die letztere ſtrenge Vorſtellung trat allerdings ſpäter vor der mildern zurück, daß Kinder für die Vergehungen ihrer Väter nicht geſtraft werden ſollten (Ez. 18, 19 fg.; Jer. 31, 29 fg.; 5 Moſ. 24, 16; Pſ. 86, 5; 103, 8 fg.). Wenn demzufolge Gott (Jahve) im A. T. vorzüglich liebevoll gegen Iſrael, und insbeſondere gegen ſeine Verehrer unter dem theokratiſchen Volke, erſcheint, ſo wird er andererſeits den heidniſchen Völkern gegenüber vor dem Exil und innerhalb der jüdiſch-paläſtinenſ. Richtung niemals als ein liebender Vater geſchildert, ſondern die Erweiſungen ſeiner Wohlthaten ſind an die Bedingung des Geſetzesgehorſams geknüpft. Erſt die Bekanntſchaft der Juden mit der griech. Philoſophie und die Strömung des großen Weltverkehrs, in welche ſie ſeit der Periode der Zerſtreuung unter heidniſche Völkerſchaften eintraten, brachen dieſen particulariſtiſchen Bann, der auf ihrem Gottesbewußtſein lag. Nach dem der helleniſtiſchen Richtung angehörigen Weisheitsbuch (Kap. 1, 7) erfüllt der Geiſt des Herrn den Weltkreis, er iſt ein menſchenfreundlicher, nicht nur ein judenfreundlicher Geiſt (φιλάνθρωπον πνεῦμα, Weish. 1, 6). Klein und groß hat Gott geſchaffen, in gleicher Weiſe ſorgt er für alle (Weish. 6, 8). Aus einem echt univerſellen Gottesbewußtſein heraus ſind die ſchönen Worte (Weish. 11, 24 fg.) geſchrieben: „Du (Gott) erbarmſt dich aller, denn du biſt allmächtig und überſiehſt die Sünden der Menſchen zum Zwecke (ihrer) Sinnesänderung. Denn du liebſt alles, was iſt, und verabſcheuſt nichts, was du gemacht haſt; denn wenn du etwas haſſeteſt, hätteſt du es nicht geſchaffen. . . . Du ſchonſt alles, weil es dein iſt, lebensfreundlicher Gebieter; denn dein

unvergänglicher Geiſt iſt in allem.“ Die Liebe Gottes zur Welt und zur Menſchheit wird hier aus dem Schöpfungszweck ſelbſt abgeleitet, eine Anſchauung, die ſich auch bei Philo (die Hauptſtelle De opificio mundi, I, 4 fg.; vgl. dazu Philo, „Buch von der Weltſchöpfung“, herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 150; De sacrificiis Abel. et Cain. I, 173; De Cherubim, I, 129) findet. Schon Müller (vgl. auch Grimm, „Das Buch der Weisheit“ [Leipzig 1860], S. 216 fg.) hat nachgewieſen, daß dieſe alexandriniſche Lehre von der allumfaſſenden Liebe Gottes nicht dem „Timäus“ Plato's entnommen iſt. Das Bewußtſein von der univerſellen Liebe Gottes iſt dem helleniſtiſchen Judenthum überhaupt eigenthümlich und die richtige ethiſche Conſequenz aus der altteſt. Weltſchöpfungslehre, die nur von dem theokratiſchen Particularismus aus Selbſtſucht und Eigenliebe nicht gezogen werden wollte.

An Einer Stelle des N. T. iſt Gott ſeinem Weſen nach ohne weiteres als Liebe bezeichnet (ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, 1 Joh. 4, 8). Es iſt nicht Zufall, daß ein alexandriniſch gebildeter Schriftſteller dieſe Aeußerung thut. Ohne Zweifel iſt auch Jeſus, obwol er Gott nicht ſo bezeichnet hat, doch entſchieden von dem Bewußtſein erfüllt, daß es Gott eigenthümlich ſei, nicht nur Ein Volk oder eine Anzahl von beſonders Berufenen und Auserwählten, ſondern alle Menſchen ohne Ausnahme als Gegenſtand ſeiner Liebe zu betrachten und zu behandeln. Schon der von Gott öfters (Matth. 5, 45; Luk. 6, 35) durch ihn gebrauchte Ausdruck „der Vater im Himmel“ läßt uns das Verhalten Gottes zu den Menſchen als ein gütiges und wohlwollendes erſcheinen, worin ſich Gott nicht nur den Guten und Gerechten, ſondern auch den Böſen und Ungerechten erweiſt. Auch den Böſen ſeine Liebe zu manifeſtiren, gehört zum eigenthümlichen Weſen der Vollkommenheit Gottes (Matth. 5, 48). Auf dieſer Grundvorausſetzung der auf alle, auch die ſchwerſten Sünder, ſich erſtreckenden Liebe Gottes beruht die neuteſt. Lehre von der Erlöſung (ſ. d.), wie ſich denn Jeſus (Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 5, 32) ausdrücklich darauf beruft, daß er nicht zu den Gerechten, ſondern zu den „Sündern“ in die Welt geſandt ſei. Unſtreitig hat der vierte Evangeliſt die Idee der Liebe Gottes zur Menſchheit am beſtimmteſten vorgetragen. Die Sendung Jeſu zur Erlöſung der „Welt“, d. i. der Menſchheit, iſt (Joh. 3, 16 fg.) ausdrücklich aus dem Beweggrunde der göttlichen Liebe erklärt, und wenn auch insbeſondere die Liebe Gottes zum Sohn hervorgehoben wird (Joh. 5, 20; 10, 17; 15, 9; 17, 26), ſo gilt doch dieſe Liebe in ihren letzten Ausgängen der erlöſungsbedürftigen Menſchenwelt (Joh. 6, 33).

In den apoſtoliſchen Schriften iſt die Liebe nicht durchweg in gleicher Weiſe als das Weſen Gottes erkannt. Der Verfaſſer der Apokalypſe kennt die Idee der alle Menſchen und Völker umfaſſenden Liebe Gottes nicht, und nicht als der Heiland der Sünder, ſondern als der Heiland der „Gerechten“ wird Chriſtus von ihm geſchildert (Offb. 14, 3 fg.). Er bildet gewiſſermaßen den Gegenſatz zu dem Verfaſſer der Johanneiſchen Briefe, der die Größe der Liebe Gottes in der Thatſache feiert, daß die Menſchen „Kinder Gottes“ heißen dürfen (1 Joh. 3, 1 fg.). Gott iſt dem Verfaſſer dieſer Briefe Grund und Quelle der Liebe überhaupt; nicht der Menſch liebt Gott zuerſt, ſondern Gott hat den Menſchen zuerſt geliebt und, von ſeiner Liebe bewogen, den Erlöſer zur Verſöhnung der Sünder in die Welt geſandt (1 Joh. 4, 7 fg.). Der Apoſtel Paulus beſchreibt zwar (Röm. 1, 17) das Evangelium Jeſu Chriſti als ein Evangelium der Gerechtigkeit, und nicht der Liebe; aber die Gerechtigkeit (ſ. d.), welche er dabei im Sinne hat, iſt nicht mehr die altteſtamentliche des verdammenden Geſetzes, ſondern die neuteſtamentliche der verſöhnenden und ſühnenden Gnade (Röm. 3, 24 fg.). Daher ſeine Erklärung, daß die Liebe Gottes durch den Heiligen Geiſt ſich in die Herzen der Chriſten ergoſſen habe (Röm. 5, 5), daß der Geiſt Gottes uns zu „Söhnen Gottes“ weihe (Röm. 8, 14 fg.), daß Gottes Liebe unerſchöpflich genug ſei, um mit dem Höchſten, dem „eigenen“ Sohne, uns alles zu ſchenken (Röm. 8, 31 fg.). Wie ein Lobgeſang auf die göttliche Liebe lautet die Stelle Eph. 1, 3—14, worin ausgeführt iſt, daß Gott, als der Vater Chriſti, vor der Weltſchöpfung ſchon die Chriſten erwählt, zum Kindſchaftsverhältniß beſtimmt, für die Erlöſung auserſehen habe. Dieſe Gottesliebe, im Bereich der Erlöſung als freie, ſündenvergebende und heiligende Gnade (ſ. d.) gefaßt, erweiſt ſich allerdings nur an denen, welche dem Evangelium glauben, d. h. das in Chriſto angebotene Heil annehmen; aber darüber herrſcht kein Zweifel, daß dieſes allen Menſchen angeboten wird (vgl. auch 1 Petr. 5, 10). Und nicht nur in Schonen und Vergeben offenbart ſich die göttliche Liebe, ſondern auch in

Erziehen und Züchtigen, weshalb namentlich die Leiden und Verfolgungen, welche die apoſtoliſche Gemeinde trafen, als Liebeserweiſe von ſeiten Gottes aufgefaßt zu werden pflegten (Hebr. 12, 4—13; 1 Petr. 4, 12—19). Allerdings darf die neuteſt. Lehre von der univerſellen Liebe Gottes nicht ſo verſtanden werden, daß Gott die Sünde an ſeinen Geliebten nicht mehr ſtrafe, und daß es für das beharrliche Widerſtreben gegen das Heil und die im Evangelium dargebotenen Heilsgüter kein göttliches Gericht gebe. Nur verträgt ſich die folgerichtig durchgeführte Anſicht von der univerſellen Gottesliebe nicht mit einem unaufgelöſten Dualismus zwiſchen Liebe und Gerechtigkeit (Zorn) Gottes. Iſt die Liebe nicht blos eine Eigenſchaft Gottes, wie die Gerechtigkeit, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt, dann iſt auch die Gerechtigkeit, richtig aufgefaßt, nur eine durch Gottes Heiligkeit bedingte Manifeſtation der göttlichen Liebe, und Strafe und Gericht müſſen dann innerhalb des heilsgeſchichtlichen Proceſſes auch als Heilmittel dienen. Die Löſung des Widerſtreits zwiſchen Gerechtigkeit und Liebe, die in den meiſten neuteſt. Schriften nicht verſucht wird, iſt vom Apoſtel Paulus in der Stelle Röm. 11, 29—32 gegeben: „Gott hat, nach einem unerforſchlichen Rathſchluß, alle dem Ungehorſam unterworfen, um ſich aller zu erbarmen.“

Schenkel.

Liebe (des Menſchen zu Gott und den Menſchen). Wenn im A. T. die Liebe Gottes zu den Menſchen hinter die Gerechtigkeit Gottes zurücktritt, ſo wird dagegen um ſo entſchiedener, insbeſondere auf dem prophetiſchen Standpunkt, von dem Menſchen, namentlich von dem Iſraeliten, gefordert, daß er Gott liebe, und zwar von ganzem Herzen und mit ganzer Seele (5 Moſ. 6, 5 fg.; 10, 12 fg.; 30, 20; Joſ. 22, 5). Denn Gott (Jahve) iſt das höchſte Gut, der allein ſchlechthin würdige Gegenſtand menſchlicher Verehrung und Huldigung (Pſ. 73, 25). Denen, die ihn lieben, läßt er auch wieder ſeinen Schutz angedeihen (Pſ. 145, 20); daher die Ermahnung des Pſalmiſten (Pſ. 31, 24): „Liebet Jahve, all ihr ſeine Frommen.“ Die Liebe zu Gott galt ſomit als des Iſraeliten erſte Pflicht, und fand ihre Begründung nicht nur in der Thatſache der göttlichen Weltſchöpfung und Weltregierung, ſondern auch in beſondern Heils- und Gnadenführungen, mit welchen Jahve Iſrael, als das Volk ſeines Eigenthums, vom Beginn ſeiner Geſchichte an begnadigt hatte. Dieſe Pflicht der Gottesliebe hat auch Jeſus ſeinen Bekennern eingeſchärft (Mark. 12, 30 fg.; Matth. 22, 37; Luk. 10, 27). Sie iſt der Grundſtein des ganzen Geſetzes, von höchſtem praktiſchem Werth; der Apoſtel Paulus iſt (Röm. 8, 28) überzeugt, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge, alſo auch die Widerwärtigkeiten, Leiden und Verfolgungen, nur förderlich ſein können. Daß wir Gott aus Dankbarkeit für die zuerſt uns von ſeiner Seite bewieſene Liebe wieder lieben ſollen, iſt ein Gedanke, der ſich beſonders im 1. Johannesbrief (Kap. 4, 19) ausgeſprochen findet; daß aber unter dieſer Liebe zu Gott nicht ein bloſes abſtractes Gefühl zu verſtehen iſt, erhellt daraus, daß als Merkmal echter Liebe die Erfüllung der göttlichen Gebote gefordert wird (1 Joh. 5, 3). Gerade der Verfaſſer des 1. Johannesbriefs hat (Kap. 4, 20) die Pflicht der Gottesliebe aufs engſte mit der Pflicht der Nächſtenliebe, namentlich der chriſtl. Bruderliebe, verknüpft. „Wenn jemand ſpricht, ich liebe Gott, und haßt ſeinen Bruder, ſo iſt er ein Lügner.“ Wenn Gott uns ſo ſehr geliebt, daß er ſeinen Sohn zur Verſöhnung für unſere Sünden geſandt hat, dann ſind wir auch uns untereinander Liebe ſchuldig (1 Joh. 4, 11). Der Verfaſſer denkt ſich wol den Zuſammenhang zwiſchen Gottesliebe und Nächſten- oder Bruderliebe ſo, daß unter Gott, dem gemeinſamen Vater, diejenigen, welche ihn als ihren Vater lieben und ehren, auch zueinander im Verhältniß von Brüdern und Schweſtern ſtehen und daher Geſchwiſterpflichten gegeneinander erfüllen müſſen.

Auf einer ähnlichen Vorausſetzung beruht auch das altteſt. Gebot der Nächſtenliebe (3 Moſ. 19, 18). Der Nächſte iſt dem Iſraeliten in erſter Linie der Volksgenoſſe; dieſen ſoll man nicht haſſen, ſondern lieben wie ſich ſelbſt (3 Moſ. 19, 17 fg.). Allerdings findet ſich im mittlern Geſetz (2 Moſ. 22, 2; 3 Moſ. 19, 33 fg.) auch die Humanitätsvorſchrift, den im Lande ſich aufhaltenden Fremden oder Niedergelaſſenen nicht zu bedrücken, ja, ihn wie einen Eingeborenen zu behandeln und ihn gleichfalls „wie ſich ſelbſt“ zu lieben. Dieſe Vorſchrift bezieht ſich jedoch nur auf die unter den Iſraeliten wohnenden Fremden, es wird damit den Iſraeliten nicht allgemeine Menſchenliebe zur Pflicht gemacht. Gegenüber den Heiden zeigte ſich das Geſetz rückſichtslos ablehnend; es lehrte gegen ſie ſogar ohne weiteres den Haß (2 Moſ. 34, 24; 3 Moſ. 18, 24; 20, 23;

vgl. auch Pſ. 9, 16 fg.; 33, 10; 110, 6). Dagegen fehlt es nicht an erhebenden Beiſpielen für das große Anſehen, welches die Nächſtenliebe innerhalb der jüd. Volksgenoſſenſchaft genoß, ſelbſt noch in den Zeiten des nationalen Zerfalls (vgl. Pſ. 133).

Auch in dieſer Beziehung erweiterte das ſpätere Schickſal der Juden, das ſie mit allen möglichen Völkern und Menſchen in unmittelbare Verbindung brachte, nicht nur den Kopf, ſondern auch das Herz. Nach dem Buch der Weisheit (Kap. 6, 17) flößt die Beſchäftigung mit der Weisheit Liebe ein, und der Verfaſſer vertheidigt ſein Volk gegen den heidniſcherſeits ihm oft gemachten Vorwurf, daß es die Menſchen haſſe (vgl. Graetz, „Geſchichte der Juden“ [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 494), mit der Behauptung, der „Gerechte“ müſſe „Menſchenfreund“ (φιλάνθρωπος, Weish. 12, 19) ſein. Philo hat die Menſchenliebe (φιλανθρωπία) zum Gegenſtand einer beſondern Schrift (Opera, II, 383 fg.) gemacht, in welcher er vor allem Moſe als Vorbild betrachtet. Selbſt Feindesliebe wird nach ſeiner Anſicht vom Geſetz gefordert (was er, a. a. O., II, 393, nicht ganz glücklich aus 5 Moſ. 20, 10 fg. zu beweiſen ſucht). Unſtreitig bezeichnet die neuteſt. Lehre von der Nächſten- und allgemeinen Menſchenliebe einen weſentlichen Fortſchritt über den altteſt. Standpunkt. Jene neuteſt. Lehre beruht auf der, alle Menſchen, ohne Rückſicht auf Abſtammung, Religion, Nationalität, Rang- und Lebensſtellung, gleich werthſchätzenden Beurtheilung Jeſu, auf der reinen Humanitätsidee, die Jeſus zuerſt ausgeſprochen hat, hinter welcher auch die Weiſeſten und Edelſten unter den Griechen und Römern weit zurückgeblieben ſind. Darum hat Jeſus die Feindesliebe, und nicht nur die allgemeine Nächſtenliebe, von ſeinen Bekennern gefordert (Luk. 6, 27 fg.; Matth. 5, 43 fg.), und er hat dieſelbe gegen ſeine eigenen, ihn bis aufs Blut verfolgenden Feinde auch bewährt. Einem Geſetzesgelehrten, der von ihm eine Anweiſung über den Weg zum ewigen Leben zu erhalten wünſchte, erzählte er die Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 25 fg.), d. h. er erklärte den Weg opferwilliger Liebeserweiſung gegen jeden hülfsbedürftigen Menſchen für den allein zur Vollkommenheit führenden, und verwarf gleichzeitig, indem er den liebloſen, aber geſetzeseifrigen Prieſter und Leviten mit dem barmherzigen Samariter in Parallele brachte, den correcten Glaubens- und Cultuseifer als werthlos für den Fall, daß ihm die Liebe fehlte. In gleicher Weiſe erklärte Jeſus die allgemeine Menſchenliebe für das, das perſönliche Heil entſcheidende Merkmal in der Parabel vom Endgericht (Matth. 25, 31 fg.). Vorzüglich beachtenswerth iſt in dieſer Parabel der Umſtand, daß Jeſus das Verhältniß zu ſeiner Perſon, d. h. den Chriſtusglauben, nicht als den für die Heilserlangung entſcheidenden Punkt betrachtet, ſondern lediglich die Thatſache, daß „einem von den Geringſten“ (ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων) ein Erweis von Liebe gegeben, daß ein ſolcher Geringſter geſpeiſt, getränkt, gaſtlich aufgenommen, bekleidet, im Gefängniß beſucht, in Krankheit gepflegt worden war, d. h. den Erweis der Menſchenliebe. Auf die Einrede, was ſeiner Perſon nicht geleiſtet worden ſei, könne doch nicht zum Zweck der Heilserlangung in Anrechnung gebracht werden, verſichert Jeſus, was „einem der Geringſten“ geleiſtet worden ſei, ſei eben ſo anzuſehen, als ob es ſeiner Perſon geleiſtet worden wäre (Matth. 25, 40. 45).

Je näher ein apoſtoliſches Schriftſtück noch mit den Anſchauungen des paläſtinenſ. Judenthums verwandt iſt, deſto mehr läßt es auch die Idee der allgemeinen Menſchenliebe noch vermiſſen. Der Chriſtus der Apokalypſe erſcheint mit der Rachefichel in der Hand (Offb. 14, 14), auf dem Roß des Streiters (Offb. 19, 11), und in ihrem Blut müſſen die Heiden baden (Offb. 14, 20). Das iſt nicht der Chriſtus der Parabeln vom barmherzigen Samariter und vom Jüngſten Gericht. Dem Verfaſſer des Jakobusbriefs iſt (Kap. 2, 8) das Gebot der Nächſtenliebe zwar das „königliche Geſetz“, aber er denkt dabei doch vorzugsweiſe an die chriſtliche Bruderliebe, die ſich in der wohlwollenden und herablaſſenden Geſinnung der Reichen gegen die Armen äußern ſoll. Auch der Brief an die Hebräer fordert (Kap. 13, 1) lediglich zur chriſtlichen Bruderliebe auf, und es genügt, mit den Nichtchriſten Frieden zu halten (Hebr. 12, 14). Aehnlich mahnt der 1. Petrusbrief (Kap. 2, 17) zur Liebe gegen die Brüder (τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε), gegen alle übrigen Menſchen nur zur Achtung. Auf den höhern Standpunkt erhebt ſich der Apoſtel Paulus, der zwar (und dies billigerweiſe) fordert, daß die Chriſten in erſter Linie ſich der „Brüder“ oder Glaubensverwandten hülfreich annehmen, aber im weitern die gleiche Forderung auf alle Menſchen ausdehnt (Gal. 6, 10). Kein Apoſtel hat die Liebe ſo herrlich geſchildert,

wie gerade derjenige, welcher den Glauben zum Princip des Chriſtenthums erhoben hat. Nicht nur hat Paulus ſie als das „Band“ oder den Inbegriff der Vollkommenheit bezeichnet (Kol. 3, 14), als die Erfüllung des Geſetzes (Röm. 13, 10), als eine Frucht des Heiligen Geiſtes (Gal. 5, 22), ſondern er hat ſie auch (1 Kor. 13, 1 fg.) in einem hinreißenden Lobgeſang beſungen, worin er ſelbſt das höchſte Maß der Erkenntniß, der Beredſamkeit und des Glaubens für inhalt- und werthlos erklärt ohne die Zugabe der Liebe, und ſo hoch ihm Glaube und Hoffnung ſtehen als unvergängliche Chriſtentugenden, über alles ſetzt er doch die Liebe (1 Kor. 13, 13). Er kann ſchon in ſeinen früheſten Briefen ſeiner Gemeinde nichts Beſſeres wünſchen, als daß der Herr ſie mit Liebe erfülle, nicht nur die Glaubensgenoſſen gegeneinander, ſondern alle Chriſten gegen alle Menſchen (1 Theſſ. 3, 13). Und im letzten Brief, den er aus dem röm. Kerker geſchrieben, iſt es ihm ein wahres Bedürfniß, die Adreſſaten von der Innigkeit ſeiner Liebe zu überzeugen (Phil. 1, 8), und ſein Leben als ein Opfer der Liebe im Dienſt des Evangeliums und der Gemeinde hinzugeben, iſt ſein höchſter Wunſch (Phil. 2, 17). Dieſe Liebe iſt dem Apoſtel nicht etwa ausſchließlich Chriſten- oder Bruderliebe, obwol er dieſe ſehr hoch ſtellt, zumal er ſie an ſeiner Perſon ſo reichlich erfahren, ſondern überhaupt Menſchenliebe. Denn in Chriſtus gilt nicht mehr Jude noch Chriſt, nicht mehr Knecht noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib, ſondern alle ſind eins in ihm (Gal. 3, 28; Kol. 3, 11; Gal. 6, 15). Es iſt die Humanitätsidee auf dem höchſten Gipfel ihrer Entwickelung, welche durch die Macht des heiligenden Geiſtes Chriſti im Apoſtel zum vollen Bewußtſein gekommen iſt. Die Menſchheit erſcheint ihm in ihrer Verbindung mit Chriſtus als der vollkommenſte ſittliche Organismus, der ſich zum Tempel heiliger Liebe ausbaut (Eph. 2, 21 fg.). Der Glaube iſt wol Princip des Chriſtenthums, aber er muß durch die Liebe erſt in Wirkſamkeit treten (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6), im Leben ſich bewähren. Darum die Aufforderung an die Chriſten, in Liebe einander zu dienen, und der Ausſpruch, daß das ganze Geſetz in der Bruderliebe ſeine Erfüllung finde (Gal. 5, 13 fg.). Auch der ſpätere Nachahmer des Apoſtels weiß ſich als Pauliner nicht beſſer zu autoriſiren als mit dem Satz (1 Tim. 1, 5): „Der Zweck des Gebots iſt Liebe aus reinem Herzen.“ Die Liebe erſcheint dem Apoſtel ſo wenig als eine Wirkung des Geſetzes, daß er (Röm. 5, 5) ausdrücklich verſichert, ſie habe ſich durch den Heiligen Geiſt in die Herzen der Chriſten ergoſſen. Auf dem Standpunkt der Johanneiſchen Briefe iſt das Weſen des Chriſtenthums überhaupt als Bruderliebe bezeichnet. „Wer ſeinen Bruder haßt, der iſt noch in der Finſterniß“ (1 Joh. 2, 11), „er iſt ein Mörder“, wenigſtens der Idee nach (1 Joh. 3, 13). Wer liebt, hat das Siegel der Gottesſohnſchaft, und aus der Liebe entſpringt die Erkenntniß, nicht aus der Erkenntniß die Liebe (1 Joh. 4, 7). Wer den Bruder nicht liebt, der kann auch Gott nicht lieben (1 Joh. 4, 20 fg.). Ganz in Uebereinſtimmung mit dieſen Ausſprüchen legt der vierte Evangeliſt (Joh. 13, 35) Jeſu die Worte in den Mund: „Daran werden alle ſeine Jünger erkennen, daß ſie Liebe untereinander haben.“

Hieraus ergibt ſich aufs entſchiedenſte, daß das Chriſtenthum, wenn ſein Weſen im vollen und wahren Sinn bezeichnet werden ſoll, nicht als die Religion des Glaubens, ſondern als die Religion der (auf dem Glauben beruhenden) Liebe bezeichnet werden muß. Es hängt mit der einſeitigen Ausbildung des Glaubensbegriffs und der Glaubenslehre innerhalb der proteſtant. Kirche zuſammen, daß dieſe Bedeutung der Liebe in derſelben zurückgeſtellt worden und der Glaube (als Dogmenglaube) faſt ausſchließlich in den Vordergrund getreten iſt. Dieſer, von bedenklichen praktiſchen Folgen begleitete Mangel iſt jedoch keineswegs durch die Bibel verſchuldet; er kann ſeine Correctur und Ergänzung nur theils zufolge einer richtigern Auffaſſung des proteſtant. Geiſtes, theils mit Hülfe eines unbefangenen und umfaſſendern Studiums der einſchlägigen bibliſchen Ausführungen finden.

Schenkel.

Lilie überſetzt Luther Jeſ. 35, 1 das Wort ḥabaṣṣelet, während er es HL. 2, 1 als Roſe deutet und dafür HL. 7, 14 dudajim (Alraune; ſ. d.) mit Lilie erklärt. Ferner gibt er das griech. krinon mit Lilie wieder, doch Sir. 39, 14 mit Roſe. Als letztere Blume faßt er aber durchweg šušán, welchen Ausdruck man ſonſt auf die Lilie bezieht. Ḥabaṣṣelet (wahrſcheinlich von bāṣāl, Zwiebel, abzuleiten) halten wir für die Narciſſe, die bekannte, ſtark duftende und, um ihres Geruchs willen, von den Orientalen ſehr geliebte Zwiebelblume, die wildwachſend in der philiſtäiſchen Küſtenebene wie in den Gebirgsthälern droben vorkommt.

Šušán und krinon gehen, nach unſerer Anſicht, auf die glutrothe Anemone (anemone coronaria). Dieſe Blume, ausgezeichnet durch die zierlich gerundeten Blätter am zarten Stengel und durch den fünf- oder ſechstheiligen becherförmigen die Blume darſtellenden Kelch, iſt der charakteriſtiſche Frühlingsſchmuck an den Berghalden und in den Thälern Paläſtinas, während man Lilien, zumal weiße, nur ſelten erblickt. Mancherorts glänzt die Anemone dem Wanderer aus niedrigem Dorngeſtrüpp entgegen, das ſtundenweit den heimatlichen Boden Iſraels deckt; daher redet in wirkſamem Bilde der Dichter von der „Anemone unter den Dornen" (HL. 2, 2) und von jungen Gazellen, die auf der anemonenbeſäeten Waldlichtung weiden (HL. 4, 5). Ebenſo treffend vergleicht er mit der Anemone die Lippen der Geliebten (HL. 5, 13). Von der anmuthigen Blume wurde überhaupt in Liedern und Sprüchen viel geredet (Pſ. 45, 1; 60, 1). Wie man bei uns ſagt: „blühen wie eine Roſe", ſo in Iſrael: „ſproſſen wie eine Anemone". Man wand ſich Anemonenſträuße und ſchmückte gelegentlich Garbenhaufen damit (HL. 6, 2; 7, 2). Die hübſche Rundung jenes großen Waſchbeckens, das unter dem Namen „ehernes Meer" bekannt iſt, verglich man (1 Kön. 7, 26) mit der Anemonenform. Wenn der arme Mann zur Feuerung für den Backofen Dorngeſtrüpp ſammelte, raufte er unwillkürlich Anemonen mit, die zwiſchen den dichten Dornen wuchſen. Auf ſolche Vorgänge deutete Chriſti Spruch hin vom Schickſal der Lilien (Matth. 6, 30). Gewiß mochte man übrigens verſchiedene Pflanzen mit ähnlichen Blüten unter den Begriff šušán oder krinon zuſammenfaſſen. Wenn der Siracide (Kap. 50, 8) von den krina an den Waſſern redet, ſo werden wir an Oleander zu denken haben, die an den ausdauernden Bächen Paläſtinas mit ihrer prächtig rothen Blütenfülle monatelang die Ufer ſchmücken. Furrer.

Linde, ſo überſetzt Luther Jeſ. 6, 13 'allón (Eiche) und Hoſ. 4, 13 libnëh (Pappel). Furrer.

Linnen, ſ. Flachs und Baumwolle.

Linſen werden in der Bibel viermal erwähnt. Eſau verkaufte ſein Erſtgeburtsrecht um ein Gericht rother Linſen (1 Moſ. 25, 30 fg.). Dieſe Frucht war mit unter dem Proviant, den David zu ſeiner Unterſtützung in Gilead erhielt (2 Sam. 17, 28). Einer der Helden David's, Namens Samma, behauptete einſt einen Linſenacker gegenüber einem Haufen Philiſter (2 Sam. 23, 11. 12). Nach Ez. 4, 9 ſcheint man Linſen bisweilen zu Brot verbacken zu haben.

Noch jetzt pflanzt man ziemlich viel Linſen in Paläſtina, obgleich ſie nur einen mittelmäßigen Ertrag liefern. Sogar auf dem Rücken des Ebal habe ich zwiſchen den Ruinen kleine Linſenäcker getroffen. Wenn die Getreidefelder bereits reif zur Ernte ſind, ſtehen die Linſenfelder noch in vollem Grün. Die Frucht wird wie das Getreide ausgedroſchen. Unter den Varietäten der Linſen gilt die rothe für die beſte. Linſen- und Weizenmehl knetet man in Paläſtina jetzt noch etwa zu Brot zuſammen. Häufiger noch ſiedet man die Linſen, ſetzt Olivenöl und Pfeffer zu und gewinnt derart ein ſchmackhaftes Gemüſe. Die ſchmächtige Linſenſtaude mit den gefiederten, oben in einer Wickelranke endigenden Blättern, blaßblauen Blüten, kleinen zweiſamigen Hülſen iſt allgemein bekannt, da ſie auch bei uns vielerorts angebaut wird. Furrer.

Linus, 2 Tim. 4, 21 als eins der von Rom aus durch den Apoſtel Paulus an den Timotheus Grüße beſtellenden Mitglieder der röm. Gemeinde genannt. Sein Name kommt im N. T. nicht weiter vor. Im 2. Timotheusbrief wird er wol wegen des Anſehens, das er in der röm. Gemeinde mit Eubulos, Pudes und der Claudia genoſſen haben ſoll, aufgeführt. Da die Abfaſſung des 2. Timotheusbriefs (ſ. Paſtoralbriefe) aller Wahrſcheinlichkeit nach ins 2. Jahrh. fällt, ſo gehören die angeführten Namen vermuthlich damals noch bekannten Mitgliedern der röm. Gemeinde aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. an. Von Linus berichtet Irenäus (Contra haer., III, 3, 3) und nach ihm Euſebius („Kirchengeſchichte", V, 6; vgl. III, 2, 4, 13), daß er von Petrus und Paulus als röm. Biſchof eingeſetzt worden ſei. Die Unſicherheit dieſer Nachricht zeigt ſich jedoch ſchon in dem Umſtand, daß die Ueberlieferung ſchwankt, ob er noch bei Lebzeiten der beiden Apoſtel oder erſt nach dem Tode des Petrus als deſſen Nachfolger den biſchöflichen Stuhl zu Rom beſtiegen habe. Er ſoll im zweiten Jahre des Titus (80 n. Chr.) nach zwölfjähriger Verwaltung des Biſchofamtes geſtorben ſein (Euſebius, a. a. O., III, 13). Spätere, an ſeinen Namen ſich knüpfende Sagen verdienen keine Erwähnung. Schenkel.

List, Hinterlist, Arglist. Die bezüglichen hebr. Ausdrücke hängen mit den Vorstellungen des Ausdenkens und Ausspinnens, des Glatten und Schlüpfrigen sowie des Strauchelns (das gebräuchlichste griech. Wort), mit derjenigen der Lockspeise zusammen. Demnach versteht der Hebräer unter der List diejenige Art des Redens und Handelns, welche darauf berechnet ist, andere über schlechte Absichten zu täuschen, um dieselben auf diese Weise ungehindert ausführen zu können (vgl. Jer. 9, 7). So wird es als List bezeichnet, wenn die Söhne Jakob's dem Sichem ihre Schwester Dina bedingungsweise zusagen, um dadurch Gelegenheit zu bekommen, sich an ihm zu rächen (1 Mos. 34, 13); wenn Jehu die Priester des Baal zu einem Opferfeste einladet, um sie in seine Gewalt zu bekommen (2 Kön. 10, 19); wenn die Gibeoniten, um sich von dem Untergang zu retten, unter dem Vorgeben, sie seien Freunde, einen Bund mit den Israeliten schließen (Jos. 9, 4); wenn der Frevler Opfer bringt, um andere über seine wahre Gesinnung zu täuschen (Spr. 21, 27); wenn die Pharisäer Jesus, unter Hinweisung auf seine Wahrheitsliebe, fragen, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen, um ihn zu einer für eine Anklage geeigneten Antwort zu verleiten (Luk. 20, 23). Der Ausdruck List bezeichnet aber nicht allein einzelne Worte und Handlungen, sondern auch eine stetige Eigenschaft des Charakters. In diesem Sinne sagt der Verfasser von Ps. 38, daß seine Feinde allezeit auf List sännen (V. 13), wird David von Saul als listig bezeichnet (1 Sam. 23, 22), nennt Paulus (Apg. 13, 10) den Magier Barjesus aller Arglist voll, zählt er (Röm. 1, 29) die Hinterlist unter den heidnischen Lastern auf. Die List hat daher ihren Sitz in der Gesinnung oder dem Herzen, aus dem sie zunächst als Gedanke aufsteigt (Röm. 1, 29; Mark. 7, 21 fg.), um sich dann der Zunge oder Hand als ihres Werkzeugs zu bedienen (Jer. 9, 7; Ps. 26, 10). Als besonders listig gilt dem Hebräer wie dem Alterthum überhaupt (vgl. Aristoteles, Historia animalium, I, 1, 14; Aesop, Fab. 70) die Schlange (1 Mos. 49, 17; Matth. 10, 16), daher sie (1 Mos. 3, 1 fg.) als die Verführerin der ersten Menschen erscheint, woraus die spätere jüd. Theologie alsdann eine Verführung durch die List des Teufels machte (Weish. 2, 24; Offb. 12, 9; 20, 2; vgl. Eph. 6, 11). Unter den Menschen erscheint besonders Jakob (s. d.) als listig, dessen Name daher auch von dem zweiten Erzähler im Pentateuch als Hinterlistiger gedeutet wird (1 Mos. 27, 35 fg.). Wenn nun Jakob auch als Stammvater, Repräsentant und Typus des jüd. Volks erscheint (Hos. 12, 4 fg.; Jes. 44; Ob. 10), so doch blos vom Standpunkt des volksthümlichen Bewußtseins, nicht aber der ausgebildeten hebr. Ethik. Wie schon Hosea (Kap. 12, 3—7) Jakob im bösen Sinne als Typus des Volks darstellt, so sagt der zweite Jesaja (Kap. 53, 9) von dem Knecht Jahve's, als dem wahren Israel, daß keine List in seinem Munde sei, eifern die Propheten gegen das arglistige Wesen (vgl. besonders Jer. 9, 2—8), wird Hiob (Kap. 1, 8; 31, 33), das Ideal der hebr. Ethik, als redlich und aufrichtig geschildert, charakterisirt Christus im Evangelium des Johannes (Kap. 1, 48) den wahren Israeliten als einen Menschen ohne Arglist, und weist der erste Petrusbrief (vgl. Kap. 2, 22 mit 3, 10) darauf hin, daß im Munde Christi keine Arglist gefunden worden sei. **Wittichen.**

Lithostroton, s. Gabbatha.

Loammi und **Loruhama,** symbolische Namen „Nichtmein-Volk", „Unbegnadigte", welche das von Jahve abtrünnige Israel bedeuten (Hos. 1, 6. 9). Ueber die Allegorie, in welcher diese Namen vorkommen, s. Hosea und sein prophetisches Buch. **Schenkel.**

Lob, Loblied, Lobgesang. Die dankbare Freude über die herrlichen Thaten Gottes drängte die frommen Israeliten in Sprüchen und Liedern zum „Lobe Gottes und seines heiligen oder erhabenen Namens". Die meisten solcher Lobgesänge sind uns im Psalter aufbewahrt; doch findet sich auch außerhalb desselben eine Reihe von Liedern zum Preise Gottes. So das Danklied für die Erlösung aus der Knechtschaft in Aegypten (2 Mos. 15, 1—18), der Spruch Jethro's (2 Mos. 18, 20 fg.), das Lied der Debora (Richt. 5), der Lobgesang der Hanna (1 Sam. 2, 1—10), das Danklied des Hiskia (Jes. 38, 10—20); auch würden manche Stellen der Propheten, wie z. B. Jes. 12, 25, und ebenso ein großer Theil des Buches Hiob hierher zu rechnen sein. Anlaß zum Lobe Gottes bietet die Offenbarung seiner Herrlichkeit in der Naturwelt (z. B. Ps. 8, 19, 29, 55, 104) und in seinen Gnadenwerken und Ruhmesthaten (Jes. 63, 7); seine Gnade hat er gegen das Volk Israel bewiesen, das er aus der Knechtschaft erlöst (z. B. 2 Mos. 15, 1—18) und in mannichfachen Gefahren behütet hat (z. B. Ps. 46, 48, 76), ebenso gegen einzelne Frommen, die er aus Unglück und Verfolgung errettet (z. B.

Ps. 3, 9, 16, 18, 23, 92). Herrlich steht er da vor der himmlischen Versammlung (z. B. Ps. 82), nichtig sind die Götzen vor ihm (z. B. Ps. 115, 135), ewig und wahr seine Ordnungen und Gesetze (Ps. 12, 19, 93, 111); er richtet über die Gottlosen und alle Heiden (Ps. 75, 83, 97).

Doch kann nach dieser allgemeinen Uebersicht keine Eintheilung des Lobliedes versucht werden; denn bis auf wenige Ausnahmen (z. B. Ps. 65, 104) sind in den meisten Psalmen verschiedene Gesichtspunkte zum Lobe Gottes vereinigt (z. B. Ps. 8, 19, 145). Außer in Liedern wurde das Lob Gottes in kurzen Sprüchen ausgesprochen beim Empfang von Nachrichten, die den frommen Verehrer Jahve's freudig berühren (1 Sam. 24, 32. 39; 1 Kön. 1, 48; 2 Sam. 18, 28), selbst Fremde werden auf diese Weise zum Lobe getrieben (1 Kön. 5, 21; 10, 9): „Gepriesen sei der Ewige." Gleiches geschah nach glücklicher Beendigung bedeutender Unternehmungen, bei Salomo nach Vollendung des Tempels (1 Kön. 8, 15. 56). Vom ganzen Volk erfahren wir, daß es bei ähnlichem Anlaß Gott gelobt (2 Mos. 15, 1; Jos. 22, 33; Richt. 5, 2; 2 Chron. 20, 26). Ganz ähnliches kommt indeß auch bei den Philistern vor, die (Richt. 16, 24) bei der Feier ihres Triumphs über Simson „ihren Gott lobten". Eigenthümliche Bedeutung erhielt das „Lob Gottes" in der spätern Entwickelung des jüd. Volks; es ward ein mehr und mehr hervortretender Theil des öffentlichen Cultus und zugleich eine religiöse Pflicht jedes einzelnen frommen Juden. Nach 5 Mos. 10, 8 wurde der Stamm der Leviten ausgesondert, „die Bundeslade des Ewigen zu tragen, und zu stehen vor dem Ewigen, ihm zu dienen, und das Volk mit seinem Namen zu segnen bis auf diesen Tag". Die Chronik dagegen berichtet uns (1 Chron. 16, 4), aus diesen Leviten habe David einige „verordnet als Diener, daß sie nämlich priesen, dankten und lobten den Ewigen, den Gott Israels". Sie gibt dann ein Beispiel, wie nach dem Gesang dieser Sänger alles Volk „Amen" rief „und lobte den Herrn" (1 Chron. 16, 36); morgens und abends sollten diese Leviten vor dem Ewigen loben und danken (1 Chron. 23, 30). In den Büchern der Könige ist hiervon nichts erzählt. Ebenso wenig die ganz besondere Rolle, welche diese Sänger wiederum nach der Chronik bei der Salomonischen Tempelweihe (2 Chron. 5, 13; 8, 14) und einigen folgenden Anlässen (2 Chron. 20, 19 fg.; 26, 12; 29, 30; 30, 21; 31, 2. 8) gespielt haben. Der Chronist schrieb (s. Chronik, Esra und Nehemia [Bücher der]) um 300 v. Chr.; damals stand es mit dem Tempeldienst so, wie er schreibt, und seine Nachrichten in den Büchern Esra (Kap. 3, 10) und Nehemia (Kap. 5, 13; 8, 6; 9, 5; 12, 24) beweisen, daß es im wesentlichen seit der Wiederherstellung des Tempels nach der babylonischen Gefangenschaft ähnlich gehalten worden war. Die tägliche Ausführung der Loblieder, die aus der beginnenden Psalmensammlung (vgl. 1 Chron. 16, 14) genommen wurden, machte einen wesentlichen Theil des Tempeldienstes aus. Man wird dem Zeugniß von 5 Mos. 10, 8, das 5 Mos. 21, 5 bestätigt wird, und dem Schweigen der Bücher der Könige, die bis in das Exil hereinreichen und (2 Kön. 22 fg.) Josia's Wiederherstellung des Jahvecultus berichten, mindestens ebenso viel zugestehen müssen als dem Chronisten: daß nämlich beide über die ihnen nächstliegende Zeit genau erzählen. Dann folgt: vor dem Exil machte das Singen bestimmter Loblieder keinen so hervorstechenden Theil des Cultus aus als nach demselben. Damit würde sich vollkommen vertragen, daß in festlichen Versammlungen beim Tempel gesungen wurde (Jer. 33, 11), und auch, daß König Hiskia „seine Loblieder oben im Hause des Herrn spielen" will (Jes. 38, 20). Wie läßt sich aber erklären, daß das Exil jenen Unterschied hervorbringen mußte? Die alte Prophetie stellt als Ziel der göttlichen Weltregierung hin, daß nach Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und Aufrichtung der Gottesherrschaft in Israel alle Völker durch das Volk Israel zum Preise Gottes gebracht werden (vgl. Jes. 12). Dieses Lob Gottes, welches dann alle Völker bringen, wird Gott wenigstens theilweise von den Frommen, die auf ihn bauen, schon jetzt gebracht. Und bereits vor dem Exil war dieses Loben Gottes in den Vordergrund des frommen Denkens der einzelnen Israeliten getreten. Stellen, wie Jes. 38, 18 fg., lehren, daß der Fromme sein Lob Gott gleichsam vorrechnete und dafür Gottes Schutz und Rettung erwartete; andererseits forderte das neue Gesetzbuch 5 Mos. 8 dankbare Anerkennung der Wohlthaten und Gaben Gottes in seinem Lobe. Jene Gedanken kehren in Ps. 6, 6 und 30, 10 verstärkt wieder, welche (vgl. Hitzig zu diesen Stellen) um die Zeit der letzten Belagerung Jerusalems gedichtet wurden. Dieses Gott so wichtige Lob war nun eins der Dinge, welche der treue Jahvediener auch im Exil aussprechen konnte. Wie das

Halten des Sabbats (vgl. Jeſ. 56, 2—7) und überhaupt aller Gebräuche, welche der heiligen Religion der Väter zum Stabe in der Trübſal dienten, ſo ſtieg auch das „Loben Gottes“ im Werth. Der exiliſche Jeſaja hebt demzufolge an dem verbrannten Tempel in Jeruſalem nicht hervor, daß man dort opferte, ſondern, daß er war das „heilige und herrliche Haus, darin dich (Gott) unſere Väter lobten“ (Jeſ. 64, 10). Opfer aller Art ſind im Exil verboten (Jeſ. 66, 2 fg.), aber der Treue, die auf ihn harrt, kommt mit der Verkündigung des Heils neuer Anlaß, Gott zu preiſen (Jeſ. 49, 13; 63, 7), ja, die Wiederherſtellung Jeruſalems wird dort das Heil aller Völker bereiten (Jeſ. 60), Jeruſalems Thore ſollen „Lob“ heißen. Hiernach wird man in den Berichten 2 Chron. 5, 13 fg.; 20, 22, nicht blos individuelles Urtheil eines Sängers, ſondern dasjenige ſeiner Zeit finden. Jahve erſcheint dort *nach* dem Loblied, und *während* die Leviten ſingen, wird die Schlacht gewonnen, d. h. das Loblied iſt eine hervorſtechende nothwendige Ergänzung des Opferdienſtes geworden, welche Auffaſſung Pſ. 70, 31 dahin ſteigert, daß das Loblied Gott angenehmer ſei als das Opfer. Unter denſelben Eindrücken wird das „Loben Gottes“ aus der freudigen Anerkennung der in der Natur, am Volke, im eigenen Leben erfahrenen Güte Gottes eine religiöſe Pflicht (Dan. 2, 20), deren tägliche Erfüllung man controlirt. In Verbindung mit dem Gebet lobt Daniel Gott dreimal an jedem Tage (Dan. 6, 11), der Verfaſſer des 119. Pſalms gar ſiebenmal (V. 164); dem Sohn, der ſich auf die Reiſe begibt, ſchärft der Vater ausdrücklich ein: „zu jeder Zeit preiſe den Herrn, deinen Gott“ (Tob. 4, 19). Jer. 33, 11 werden uns Worte berichtet, welche diejenigen ſangen, die Dankopfer (ſ. d.) zum Tempel brachten: „Danket dem Herrn, denn er iſt gütig und ſeine Gnade währet für und für.“ Dieſelben ſind zur ſtehenden Formel geworden, mit welcher auch die Spätern das Lob Gottes ausſprachen (2 Chron. 5, 13; 20, 21; Pſ. 106, 1; 107, 1; 118, 1; 136, 1; 1 Makk. 4, 24). Auch zeigt ſich, während die ältere Zeit zuweilen Bittgebete mit Lobpreiſungen Gottes anfing (Jeſ. 37, 15 fg.), daneben aber auch ohne ſolche ausſprach (Jeſ. 38, 3; Pſ. 6; 7 u. a.), daß die ſpätere Zeit beim Beginn jedes Gebets in Lobpreiſungen ausbricht (Pſ. 89; 106; vgl. Tob. 3, 11; 1 Makk. 4, 30). Unter dem Namen des Hallel verſtanden die ſpätern Juden die Lobſpalmen 113—118; dieſe wurden bei der Paſſahmahlzeit bei dem Genuß des vierten Bechers geſungen, folgte ein fünfter Becher, ſo begleitete dieſen das große Hallel Pſ. 136 (vgl. Matth. 26, 30; Mark. 14, 26). Das N. T. zeigt noch die gleiche Sitte. Gott wird bei freudigen Ereigniſſen, die ſich als Gnadenwerke und Wunderthaten Gottes ausweiſen, gelobt und geprieſen (Mark. 11, 10; Luk. 1, 64; 2, 13. 20. 28. 32; 18, 43; 19, 37; 24, 53; Apg. 2, 47; 3, 8 fg.; 4, 21 fg.; 11, 18; 16, 25; 21, 10); es iſt ja zum Lobe Gottes um ſo mehr Grund vorhanden, als in Jeſus Chriſtus die Erfüllung aller Verheißung erſchienen iſt. Ebenſo ſtützt ſich auf dieſelbe eine Reihe von Stellen der Briefe der Apoſtel (Röm. 15, 6 fg.; 2 Kor. 1, 20; Eph. 1, 6. 12. 14; Phil. 1, 11; 1 Petr. 1, 7; Jak. 3, 9 fg.). Auch finden ſich in den Briefen (Röm. 1, 25; 9, 5; 2 Kor. 1, 3; 11, 13; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3; 1 Tim. 1, 17) feierliche Lobpreiſungen Gottes, die ſogenannte Doxologie. Der Gedanke des von der ganzen Welt Gott darzubringenden Lobliedes iſt in der Offenbarung Johannis (Kap. 4, 9 fg.; 5, 12 fg.; 7, 12 fg.; 19, 1 fg.) in erhabener Einfalt mit dem Beginn und Verlauf des Weltgerichts in Verbindung gebracht. *Manchot.*

Lobopfer, ſ. Dankopfer.

Lobpreiſung (Doxologie), ſ. Lob, Loblied, Lobgeſang.

Lod, als eine von Benjaminiten bewohnte Ortſchaft erſt nach dem Exil erwähnt (1 Chron. 8, 12; Eſr. 2, 33; Neh. 7, 37; 11, 35), gelangte ſpäter zu Bedeutung. Griechiſch hieß ſie nun Lydda, in der ſpätern röm. Kaiſerzeit Diospolis, doch erhielt ſich daneben der Name Lydda. Sie lag nicht weit von Joppe (Apg. 9, 38), in ſüdöſtlicher Richtung. In der ſyr. Zeit zu Samaria gehörig, ward ſie mit ihrer Umgebung von König Demetrius II. Nikator zu Judäa geſchlagen und dem Makkabäer Jonathan zum Beſitz übergeben (1 Makk. 11, 34). Schon ſehr früh fanden ſich hier Chriſten, denn nach Apg. 9, 32—38 beſuchte der Apoſtel Petrus nach der Bekehrung des Apoſtels Paulus hier die chriſtl. Brüder. Unter Kaiſer Nero vom röm. Proconſul Feſtius Gallus niedergebrannt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, II, 19, 1), erhob ſie ſich wieder aus der Aſche (Joſephus, a. a. O., III, 3, 5; IV, 8, 1) und ward für einige Zeit Sitz einer jüd. Schule (Lightfoot, Opera omnia, ed. Leusden [Franeker 1699], II, 145). Joſephus („Alterthümer“, XX, 6, 2) nennt ſie ein Dorf, das aber an Größe einer Stadt nicht nachſtehe. Mit dem ſiegreichen Hervortreten des Chriſtenthums ward ſie Sitz

eines Biſchofs, der zunächſt dem Metropoliten von Cäſarea untergeordnet war, nachher unmittelbar unter dem Patriarchen von Jeruſalem ſtand. Bekannt iſt das ſtürmiſche Concil, vor dem hier Pelagius im J. 415 ſtand. Da der heilige Georg, der unter Kaiſer Diocletianus zu Nikomedien Märtyrer wurde, in Lydda nicht nur begraben, ſondern auch geboren ſein ſollte, ſo wurde ihm zu Ehren (man weiß nicht wann) eine prächtige Kirche erbaut, und der nachher weitverbreitete St.-Georgscultus fand hier früh eine Stätte. Von der einſt berühmten St.-Georgskirche ſind noch anſehnliche Ruinen vorhanden (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 262). Ueber die ſpätern Schickſale der Stadt unter mohammedaniſcher Herrſchaft vgl. Robinſon, a. a. O., III, 266 fg. Gegenwärtig iſt Ludd ein anſehnliches Dorf und dem Namen nach Sitz eines griech. Biſchofs, der aber in Jeruſalem reſidirt. Fritzſche.

Lodebar, der Heimatsort Machir's (ſ. d.), des Sohnes Ammiel's, Zufluchtsſtätte des Mephiboſeth (ſ. d.), jenſeit des Jordans in der Nähe von Mahanaim (ſ. d.) gelegen (vgl. 2 Sam. 9, 4; 17, 27). Schenkel.

Löffel. Unter den Geräthen des heiligen Gezelts und den von iſraelitiſchen Stammfürſten bei deſſen Einweihung dargebrachten Geſchenken (4 Moſ. 4, 7; 7, 14. 20. 26. 32. 38. 44. 50. 56. 62. 68. 74. 84. 86) ſowie unter den innern Einrichtungsgegenſtänden des Salomoniſchen Tempels (1 Kön. 7, 50; 2 Chron. 4, 22) werden in der deutſchen Bibel wiederholt „Löffel" erwähnt. Im Grundtext ſteht dafür Kaph (4 Moſ. 7, 14. 20. 26. 32. 38. 44. 50. 56. 62. 68. 74) und Kapot als Mehrheit (4 Moſ. 7, 84. 86; 2 Kön. 7, 50; 2 Chron. 4, 22 und 2 Moſ. 25, 29, wo Luther „Becher" überſetzt). Das hebr. Wort bedeutet zunächſt etwas Gekrümmtes, Gehöhltes, dann, wie hier, ein Hohlgefäß. Bei allen angeführten Stellen iſt an keinen Löffel in unſerm Sinne zu denken, deſſen ſich die Hebräer überhaupt nicht bedienten, ſondern an ein ſchalen- oder büchſenartiges Behältniß für Räucherwerk, das auf glühende Kohlen geſchüttet wurde, um Wohlgeruch zu verbreiten. Das Anzünden duftender Stoffe findet ſich faſt in allen Gottesdienſten des heidniſchen Alterthums (1 Kön. 11, 8; 13, 1; 2 Chron. 25, 14; 2 Kön. 16, 14; 17, 11; 22, 17; 23, 4; Jeſ. 65, 3. 7; Jer. 1, 16; 17, 9; 11, 13; 32, 29; 44, 3. 17 fg.; Ez. 6, 13; 8, 11; Dan. 2, 46; Hoſ. 2, 13; 1 Makk. 1, 58; 2, 15; Homer, Ilias, VI, 270, 301; Virgil, Aen., I, 420 fg.; Ovid, Fasti, I, 337 u. a.) Roskoff.

Log, ſ. Maße und Gewichte.

Logos, ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie.

Lohn, Lohnſucht. Von Lohn im eigentlichen Sinne (gleich ausbedungener Gegenleiſtung für geleiſtete Arbeit im menſchlichen Verkehr) iſt in der H. Schrift hier und da die Rede. Das moſaiſche Geſetz gibt die humane Vorſchrift, dem dürftigen Arbeiter ſolle ſein Lohn noch am Tage der Arbeitsleiſtung ausbezahlt werden (3 Moſ. 19, 13; 5 Moſ. 24, 14 fg.). Den Arbeitern ihren ſauer verdienten Lohn entziehen, erſcheint ſowol den Propheten an Iſraels Machthabern als den erſten Chriſten an den heidniſchen Großen (es iſt wol hauptſächlich an die röm. Ritter, die Großpächter der röm. Staatsgüter, zu denken), als ein die Rache Gottes herausforderndes Unrecht (Jer. 22, 13; Jak. 5, 4). Der Grundſatz, daß der Arbeiter ſeines Lohnes werth iſt, wird von dem Herrn ſelbſt auf ſeine Reichsboten (Luk. 10, 7; 1 Kor. 9, 14) und von der apoſtoliſchen Gemeinde auf ihre Amtsträger angewendet (1 Tim. 5, 17. 18).

Der Ausdruck iſt aber auch gebraucht von dem, was dem Menſchen durch Gottes Fügung zutheil wird. Dieſer Gebrauch iſt jedoch ſelbſt im A. T., trotz der ausgebildeten Vorſtellung eines förmlichen Vertragsverhältniſſes zwiſchen Gott und ſeinem Volk, nur ein metaphoriſcher und bedeutet die göttliche Vergeltung überhaupt, weil der Natur der Sache gemäß eine Stipulation ins einzelne nicht exiſtirt, vielmehr für das religiöſe Bewußtſein nur Segen und Fluch als allgemeiner Gegenſatz feſtſteht. Es gibt einen Lohn Gottes nach beiden Seiten, er folgt der Sünde wie dem Guten. Die Vergeltung iſt für das iſraelitiſche Bewußtſein der ältern Zeit auf dieſes Leben eingeſchränkt (Pſ. 6, 6), und erweiſt ſich in Mehrung oder Entziehung des individuellen und des nationalen Gedeihens (3 Moſ. 26; 5 Moſ. 28). Zunächſt iſt es die einzelne Geſetzeserfüllung oder Geſetzesübertretung, worauf von ſeiten Gottes der Lohn erwartet wird (vgl. Hebr. 2, 2). Weiter aber wird auch das Verhalten des Menſchen im ganzen als Gegenſtand des Lohnes von ſeiten Gottes betrachtet (vgl. Pſ. 19, 12). Wie fern der iſraelitiſche Geiſt in ſeiner Blütezeit von peinlichem Abwägen des Lohnes und der Leiſtung geweſen iſt, davon

zeugen Stellen wie Hoſ. 5, 14 — 6, 4. Es iſt mehr um pathetiſche Hervorſtellung der göttlichen Reaction wider das Böſe und des göttlichen Eintretens für das Gute zu thun (vgl. Pſ. 37, 28), als um ein Ausmeſſen von Belohnung und Strafe (vgl. Jeſ. 40, 2; 43, 3. 4; 2 Moſ. 20, 5. 6). Daher kommt es auch, daß der Lohn des Gerechten ebenſo wohl der Güte Gottes als ſeiner Gerechtigkeit zugeſchrieben werden kann (Pſ. 143, 11. 12), und daß die altteſt. Vorſtellung von göttlichem Lohn keineswegs ein krämeriſches Rechnen mit Verdienſten im Gefolge hat, welches ſich vielmehr erſt mit dem Buchſtabendienſt der abſterbenden Volksreligion einſtellte (Luk. 18, 12). Es iſt noch überdies zu bemerken, daß die Luther'ſche Ueberſetzung den Ausdruck Lohn auch da anwendet, wo der Urtext von Früchten ihrer Anſchläge, von Los, zugemeſſenem Theil, von Antheil redet (Jer. 6, 19; 13, 25; Jeſ. 17, 14). Man muß hiergegen auch anerkennen, daß das Wort 1 Moſ. 15, 1 (Weish. 5, 16) „ich bin dein ſehr großer Lohn" nur den einfachen Sinn hat, bei Gott werde Abraham reichlichen Lohn finden, wie die Frage in V. 2 beweiſt.

Im N. T. iſt vom Lohn oft die Rede, meiſt im Sinn der Belohnung, doch auch mit Bezug auf die Frevelthaten (vgl. Matth. 24, 51). Der Lohn wird als ein auf einmal eintretender und dann abgeſchloſſener mit der nahen Wiederkunft Jeſu verbunden gedacht (Offb. 22, 12), und es handelt ſich dabei nur noch um eine Geſammtabrechnung (2 Kor. 5, 10). Damit ſtreift ſich das Inadäquate, was der Vorſtellnng des Lohnes für eine einzelne That anhängt, ab, und erſcheint der Lohn als die allmählich erwachſene Frucht des ganzen Lebens (vgl. Gal. 6, 7. 8). Jeſus ſtellt den Seinen großen Lohn in Ausſicht für bewieſene Treue in ſeinem Dienſt (Matth. 25, 14 — 30), für erduldete Verfolgungen (Matth. 5, 11 fg.), für die Opfer, welche ſie in ſeiner Nachfolge bringen (Matth. 19, 28 fg.). In gleicher Weiſe redet nicht nur die judenchriſtl. Offenbarung (Kap. 11, 18; 14, 13; 22, 12), ſondern auch der geſetzesfreie Heidenapoſtel (1 Kor. 3, 13 fg.; 9, 17). Bei ſeinem ſo principiellen Gegenſatz gegen die Werkgerechtigkeit, bei ſeiner Zurückführung des geſammten Heilproceſſes im Menſchen auf die im Glauben zu ergreifende Gnade (Röm. 3, 24; Eph. 2, 8—10; 2 Kor. 3, 5) kann es auffallen, daß er noch von einem Lohn für die vollbrachten Werke redet. Er thut es aber, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen. Es iſt dem Apoſtel wohl bewußt, daß von Lohn in ſtrengem Sinn nur die Rede ſein kann bei einem durch eine Leiſtung begründeten Rechtsanſpruch, daß alſo Lohn und (ſchenkende) Gnade ſich gegenſeitig ausſchließen (vgl. Röm. 4, 4). Der Weg zum Heil Gottes oder das Gerechtwerden vor Gott durch eigene Leiſtung iſt dem Menſchen unmöglich wegen ſeiner factiſchen Untüchtigkeit (Röm. 3, 9 fg.). Die rechte, das Heil in ſich ſchließende Gerechtigkeit iſt daher kein Verdienſt (Röm. 3, 27), und das Heil ſomit kein verdienter Lohn, ſondern ein Geſchenk. Während nun aber bei Herſtellung des neuen Verhältniſſes zu Gott der Lohnbegriff gefliſſentlich ausgeſchloſſen wird, weiß ihm Paulus im chriſtl. Leben einen Raum zu bewahren; ſeine ſtarke Zugkraft ſoll auch der Oekonomie der freien Gnade nicht verloren gehen (Röm. 6, 21. 22). Der neue Menſch kann und ſoll ja Früchte des Geiſtes bringen, welche erſt wahrhaft des Geſetzes Erfüllung ſind (Gal. 5, 22 fg.), er kann forſchen nach dem Willen Gottes, um ihn zu thun (Röm. 12, 2), er kann zum beſten der Reichsſache auf Rechte freiwillig Verzicht leiſten, welche von dem Herrn ſeinen Dienern eingeräumt ſind (1 Kor. 9, 17). Iſt nun dem Begnadigten ein weites Gebiet freieſter Bethätigung des Gehorſams und der aufopfernden Liebe eröffnet, ſo winkt ihm auch ein Lohn. Freilich wird die göttliche Vergeltung des Geleiſteten auf dem Boden freier Gnade keinen eigentlichen Rechtsanſpruch von ſeiten des Leiſtenden ſich gegenüber haben (Luk. 17, 10; 1 Kor. 4, 1—4); für ein Rechten mit Gott um den Lohn iſt ſchlechterdings kein Raum mehr. Hingegen wird der „gerechte Richter" den Siegeskranz der Gerechtigkeit austheilen (2 Tim. 4, 8), und jeder nach der Größe und dem Werth ſeiner Arbeit ſeinen eigenen Lohn empfangen (1 Kor. 3, 8).

Die Lohnſucht iſt bei Paulus im Keim erſtickt; denn das neue Lohnverhältniß beruht ja nach ſeiner Lehre vollſtändig auf der Gnade (vgl. 1 Kor. 15, 9 fg.). Sie widerſpricht überhaupt dem Weſen des Evangeliums, da es Gott als Vater, nicht als Lohnherrn verkündigt, und ſeinen geliebten Kindern alle ſeine Gaben unter dem Geſammttitel des Himmelreichs als freies Geſchenk entgegenbringt. Wie das Leben des Erlöſers das Gegentheil der Lohnſucht iſt, zeigt ſchön Phil. 2, 5 — 8 (vgl. V. 4). Seine Ausſprüche Matth. 6, 1 fg. über Almoſengeben, Beten und Faſten verurtheilen auch die Lohnſucht, obwol ſie zunächſt gegen eine durch Ehrſucht verfälſchte Frömmigkeit gerichtet ſind.

V. 2, 5, 16 wird ja angedeutet, daß die Ehrſucht ſich ihren Lohn ſelbſt nimmt, und in der Verwerfung dieſes unreinen Motivs liegt auch die Verwerfung jeder ſelbſtſüchtigen Abſicht; er fordert die lauterſte, ſelbſtſuchtsloſeſte Hingabe an das Gute, das wir als einen Gottesdienſt üben wollen.

Daß die Lohnſucht alle echte Sittlichkeit zerſtöre, iſt ein Fundamentalſatz der neuern Moral. Darin wäre ſie alſo eins mit dem N. T. Aber man geht nur allzu häufig weiter und verwirft alles Reden von einem Lohn des Guten. Das Thun des Guten trage ſeinen Lohn in ſich ſelbſt, in der innern Befriedigung des handelnden Subjects, es gebe keinen weitern, und es wäre unſittlich, einen weitern zu ſuchen und zu begehren. Demnach wäre trotz ſeiner Verwerfung der Lohnſucht das N. T. des Stehenbleibens auf niederer Stufe der Sittlichkeit zu beſchuldigen; es würde die Lohnſucht ja indirect nähren. Es liegt dieſer modernen Abneigung gegen den Lohnbegriff etwas Berechtigtes zu Grunde. Denn einen Lohn, welcher der Handlung ganz äußerlich folgt und willkürlich mit ihr verknüpft iſt, gibt es nicht, und einen ſolchen begehren, würde allerdings die Sittlichkeit tief beeinträchtigen. Aber es iſt ein überſpannter Idealismus, von dem Handelnden zu fordern, daß er die durch die Weltordnung vorausgeſehenen Folgen ſeines Thuns gänzlich ignorire und von ihnen ſich in keiner Weiſe beſtimmen laſſe. Wenn es eine ausgemachte Sache iſt, daß Wohl und Wehe des Ganzen wie des Einzelnen auf das Engſte mit dem ſittlichen oder unſittlichen Verhalten zuſammenhänge, wenn ferner Erzielung des Wohlergehens ein ganz berechtigtes, ja unentbehrliches Motiv ſittlichen Handelns iſt, ſo iſt klar, daß die zu erwartenden Erfolge unſers Handelns uns nicht gleichgültig laſſen können. Die Lohnſucht ſetzt das Gute zum an ſich werthloſen Mittel herab, um einen dem ſittlichen Zweck fremden Erfolg zu erkaufen. Der, welcher auch den Lohn, den Erfolg ſeines Thuns, als die gottgeordnete Frucht deſſelben in Betracht zieht, ſieht in dieſen Folgen nur Momente des göttlichen Weltzwecks, Beſtandtheile des ſich im Reiche Gottes verwirklichenden höchſten Gutes, an deſſen Wachsthum ſich zu freuen doch ſchwerlich unſittlich iſt.

Wie gegen das ſittliche, ſo rechtfertigt ſich die neueſt. Anſchauung vom Lohn auch gegen ein religiöſes Bedenken. Es iſt wahr, daß alles Gute, auch was wir thun, Wirkung der göttlichen Gnade iſt. Sollte das die Vorſtellung ausſchließen, daß Gott an uns nach unſerm Thun Gerechtigkeit im Lohnen beweiſe? Keineswegs; denn es iſt nur ein ganz verſchiedener Geſichtspunkt innerhalb des religiöſen Horizonts, welcher ſich geltend macht, je nachdem wir mit der Gerechtigkeit oder mit der Güte Gottes unſer Thun in Berührung bringen. Stelle ich mich in Verhältniß zum fordernden göttlichen Willen, ſo tritt mir gegenüber die vergeltende Gerechtigkeit; ſteht vor mir die alles, auch mein ſittliches Leben tragende, vorſorgende Thätigkeit Gottes, ſo ſchreibe ich alles der Gnade zu und der Mund fließt mit vollem Recht über vom Lob der mit dem Lohn auch die That ſelbſt ſchenkenden Gnade Gottes. Späth.

Lolch, ſo wird mit Recht das griech. zizania gedeutet, was die Ueberſetzungen gewöhnlich nur mit „Unkraut" wiedergeben (Matth. 13, 24—30). Der Lolch (lolium tremulentum) ſieht dem Weizen, ehe die Aehre ſich entwickelt hat, ſehr ähnlich, ſodaß man erſt nach der Aehrenbildung mit Erfolg an das Ausreuten dieſes Unkrauts gehen kann. Der ſorgfältige Landmann im Gleichniß wartet ſogar bis unmittelbar vor der Ernte, um Verwechſelungen mit dem Weizen zu verhüten. Die Körner in den alternirenden begrannten Aehrchen des Lolchs ſind ſchwärzlich, ihr Genuß erregt Ekel, Schwindel, Krämpfe, Diarrhöe und bringt zuweilen den Tod. Wer in vorgerückter Jahreszeit durch Paläſtina reiſt, kann auch jetzt noch die Bauern mit ſorgfältiger Ausjätung des Lolchs in den Getreidefeldern beſchäftigt ſehen. Anhaltende Näſſe begünſtigt die Entwickelung dieſer Giftpflanze in dem Maße, als ſie derjenigen des Weizens ſchädlich iſt. Keineswegs iſt aber deswegen, wie die Talmudiſten meinten, der Lolch entarteter Weizen, ſondern das Evangelium bezeichnet ihn ganz richtig als eigene Pflanze, deren Samen der böſe Feind unter den Weizen ſäete. Die Lolchkörner, weil kleiner als die Weizenkörner, ſind durch Sieben ziemlich gut von letztern zu ſcheiden. Furrer.

Lorberbaum, ſo überſetzt Luther Pſ. 37, 35 'ezráḥ raʿanán, was einfach „grüner Baum" bedeutet. Man hat indeß dort mit den LXX und der Vulgata zu emendiren „wie die Cedern des Libanon". Furrer.

Los. Wie überhaupt im Alterthum, ſo war auch bei den Hebräern der Gebrauch des Loſes nicht ungewöhnlich, und die Bereitwilligkeit, dem beſtimmenden Loſe in jedem

Fall ſich zu fügen, zeigt, wie groß die Bedeutung war, die man der getroffenen Entſcheidung beimaß. Es verband ſich hiermit wol auch ein religiöſes Moment, wonach man im Los eine Kundgebung des göttlichen Willens zu erblicken meinte, oft auch durch Gebet dieſe Offenbarung bei der Handlung des Loſens erflehte, aber eben deshalb mußte dieſelbe, zur Zeit abgöttiſcher Regenten vielfach geſucht und von Wahrſagern und Zeichendeutern benutzt, leicht an Aberglauben ſtreifen. Das Geſetz enthält kein Verbot des Loſes, aber auch nur in der Stelle 3 Moſ. 16, 8 ein Gebot deſſelben. Hier wird nämlich dem Hohenprieſter die Vorſchrift gegeben, über die zwei am großen Verſöhnungstage zu opfernden Böcke das Los zu werfen, und dadurch den einen für Jahve, den andern für Aſaſel zu beſtimmen. Außerdem iſt der Gebrauch des Loſes ein ſehr häufiger. So bediente man ſich deſſelben bei Vertheilung der Stammgebiete im Heiligen Lande (4 Moſ. 26, 55); hier geſchieht es nach Gottes beſonderm Auftrag. Inwiefern eine gerechte Vertheilung (vgl. V. 54) mit dieſer Verloſung zu erzielen geweſen, darüber ſind in ſpäterer Zeit unter den Rabbinen verſchiedene Meinungen geäußert worden. Dieſelben vereinigen ſich im weſentlichen zu der Anſicht, daß durch das Los nur die Gegend beſtimmt werden ſollte, in welcher jedem Stamm ſein Theil nach Verhältniß der Perſonen und der Güte des Landes unter der Leitung von Vorſtehern zu geben war (4 Moſ. 33, 54; 34, 16 fg.). Aehnlich geſchieht die Beſtimmung der Levitenſtädte (Joſ. 21, 1 fg.) durch das Los; daſſelbe wählt auch diejenigen aus, welche nach der Rückkehr aus dem Exil nicht in den Städten Paläſtinas, ſondern in Jeruſalem wohnen ſollten (Neh. 11, 1 fg.). Auch pflegte bei der gewöhnlichen Kriegsſitte, die Beſiegten zu plündern und in die Sklaverei zu führen, über die Vertheilung der Gefangenen an den Sieger das Los zu entſcheiden (Joel 4, 3; Nah. 3, 10). So theilen ſich auch die bei der Kreuzigung mitwirkenden röm. Soldaten durch das Los in die Kleider des Herrn (Matth. 27, 35; Joh. 19, 24). Ferner läßt im N. T. die Stelle Luk. 1, 8 fg. erkennen, daß es eine „Sitte des Prieſterthums" geweſen ſei, die amtlichen Functionen zu verloſen; der Prieſter der fungirenden Wochenklaſſe, welcher das Geſchäft des Räucherns haben ſollte, wurde täglich durch das Los beſtimmt. Die Entſcheidung des Loſes erſcheint aber auch in noch andern Fällen als untrügliches Zeugniß für die verborgene Wahrheit; ſo wird z. B. Achan, der Dieb, nach Gottes Willen durch das Los aus Iſrael gefunden (Joſ. 7, 13 fg.); auch Jonathan wird durch das Los als Uebertreter des Gebots Saul's richtig bezeichnet (vgl. 1 Sam. 14, 42 mit 27); untrüglich beſtimmt den Jonas das auf ihn fallende Los als Schuldigen (Jon. 1, 7); durch das Los findet Haman den für die Juden unglücklichen Monat Adar (Eſth. 3, 7). Selbſt die hochwichtige durch den Tod des Verräthers Judas frei gewordene Stelle eines zwölften Jüngers des Herrn wird durch das Los wieder beſetzt, deſſen göttliche Willensanzeige ein Gebet der Jünger erfleht (Apg. 1, 24 fg.). Auch in den ſpätern Zeiten des Judenthums iſt die Anwendung des Loſes nicht ſelten; die Miſchna erwähnt z. B., daß es am Sabbat erlaubt ſei, über die Vertheilung der Fleiſchſtücke bei Tiſche das Los entſcheiden zu laſſen, auch ſollte für das Wegräumen der Aſche vom Altar der betreffende Prieſter durch das Los beſtimmt werden u. ſ. w.

So häufig in der Bibel die Erwähnung des Loſes iſt, ſo entbehren wir doch jeglicher Beſtimmung über die Art und Beſchaffenheit der Loſe ſowie über die Art der Verloſung. Von den in der Bibel für das Loſen üblichen Ausdrücken: „das Los werfen", „das Los geht heraus" oder „ſteigt auf", läßt erſterer kaum vermuthen, daß durch hingeworfene Würfel das Los beſtimmt worden ſei; die letztern ſcheinen auf die Urne hinzudeuten, aus welcher das mit dem Namen der betreffenden Perſon oder Sache beſchriebene Täfelchen herausgegriffen wurde. Die Berückſichtigung mehrerer Stellen der Miſchna beſtätigt dieſe Vermuthung, obſchon dieſe Art zu loſen nicht die einzige geweſen ſein kann, da wir noch ganz beſondere erwähnt finden. Grundt.

Löſegeld, nach hebr. Recht der Loskaufspreis, mit welchem Sklaven (Leibeigene) oder zahlungsunfähige Schuldner, die gekauft worden waren oder ſich aus Noth ſelbſt verkauft hatten (3 Moſ. 25, 29. 39. 47 fg.), wieder die Freiheit erwerben konnten (vgl. die Sklavengeſetze 2 Moſ. 21, 2—11; 5 Moſ. 15, 12—18; das Schuldnergeſetz 3 Moſ. 25, 29 fg.). In der Regel wurden die Sklaven (ſ. d.) bei den Hebräern ohne weiteres, nach ſechsjährigem Dienſt, wieder frei (2 Moſ. 21, 2 fg.; 5 Moſ. 15, 12). Anders verhielt es ſich mit einer gekauften Sklavin. Wenn ſie nicht, wie öfters, in das bleibende Verhältniß eines Kebsweibs zu ihrem Dienſtherrn eintrat (2 Moſ. 21, 8), konnte ſie um einen Theil des Kauf-

preiſes wieder losgekauft werden. Aus dem Knechtſchaftsverhältniß, in das ein Hebräer wegen Schulden zu einem Nichthebräer gekommen war, konnte er jederzeit wieder, entweder mit Hülfe eines Verwandten oder mit eigenen Mitteln, durch ein Löſegeld befreit werden (3 Moſ. 25, 48 fg.). Die Auslöſungsſumme ward nach Verhältniß der bis zum Jobeljahr (ſ. d.), in welchem alle Sklaven frei wurden, noch abzuleiſtenden Dienſtjahre berechnet. Ein Löſegeldgeſetz beſtand auch hinſichtlich der Erſtgeburt bei den Hebräern. Dieſelbe war (vgl. 2 Moſ. 13, 2) als ſolche dem Jahve heilig und alſo ſein Eigenthum. Da nun aber die Erſtgeburt von Menſchen und unreinem Vieh nicht in natura abgeliefert werden durfte, ſo ſollte ſie mit Geld gelöſt, dem Jahve gleichſam abgekauft werden, z. B. die des erſtgeborenen Sohnes mit 5 Sekeln (3 Moſ. 27, 6; 4 Moſ. 18, 16; ſ. Erſtgeburt, Reinigkeit).

Dieſe althebr. Einrichtung, wonach mit einem Loskaufspreis Sklaven (Leibeigene) und auch Kinder aus ihrem Knechtſchaftsverhältniß gegenüber menſchlichen Herren oder Jahve befreit werden konnten, liegt dem Ausſpruch Jeſu zu Grunde, daß er ſein Leben als Löſegeld für viele dahinzugeben gekommen ſei (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). Der Zuſtand, in welchem die Menſchen ſich befinden, wird dabei als derjenige der (geiſtigen, ſittlichen) Sklaverei oder Knechtſchaft gefaßt, ohne daß von Jeſus genauer beſtimmt worden wäre, worin dieſelbe beſtand (ganz falſch Meyer zu der Stelle, „in der ewigen Verdammniß"). Jedenfalls wird das als Loskaufspreis betrachtete Leben Jeſu in jenem Ausſpruch nicht als Opfer bezeichnet; denn das Opfer (ſ. d.) iſt nicht ein rechtlicher Act, nicht eine abgeleiſtete Bezahlung, ſondern ein religiös-ethiſcher Act, eine freiwillige Gabe.

Schenkel.

Lot, nach der hebr. Urſage ein Enkel Terah's, Sohn Haran's und Neffe Abraham's, der nebſt dieſem und Sarai aus Ur-Kasdim nach Kanaan ausgewandert war (1 Moſ. 11, 27 fg.) und in Geſellſchaft Abraham's daſelbſt ſich niedergelaſſen hatte (1 Moſ. 12, 4 fg.). Später begleitete er ſeinen Oheim auf deſſen Nomadenzügen auch nach dem Süden. Beide waren reich an Heerden; zwiſchen ihren Hirten entſtand über den Beſitz der Weideplätze und Brunnen Streit, und ihre Trennung ward aus Mangel an Weiden und wegen Unverträglichkeit der Hirten unerlaßlich. Lot ſoll ſich nun nach dem Jordanthal, dem al Ghor, gewandt und ſeine Nomadenzüge bis nach Sodom, d. h. bis an das Südweſtende des Todten Meeres, ausgedehnt haben, wo er ſpäter ſeinen erſten Wohnſitz nahm (1 Moſ. 13, 1—12). Die Berichte über ſeine Schickſale ſind ſo ſehr mit ſagenhaften Beſtandtheilen verflochten, daß es ganz unmöglich iſt, den geſchichtlichen Kern rein herauszuſchälen. Wir geben daher das Folgende als den Inhalt der Volksſage, wie ſie zur Zeit der erſten ſchriftlichen Aufzeichnungen bereits ausgebildet vorlag. Zunächſt erſcheint Lot, nach ſeiner Trennung von Abraham, in der Umgebung der Könige von Sodom und Gomorrha, mit denen er, als begüterter Inſaſſe von Sodom, von den Königen des Oſtens (ſ. Abraham) in Gefangenſchaft fortgeſchleppt wurde (1 Moſ. 14, 12). Durch Abraham's Großmuth und Tapferkeit, der für ihn, als ſeinen Blutsverwandten („Bruder", 1 Moſ. 14, 14), ins Feld gezogen, erhielt er ſeine Freiheit und das ihm geraubte Gut zurück (1 Moſ. 14, 16). Im Verlauf legt die Sage unverkennbar die Abſicht an den Tag, unter den ſittenloſen und ruchloſen Bewohnern Sodoms Lot als den einzigen „Gerechten" hervorzuheben (vgl. 1 Moſ. 18, 23 fg.). Wie den Abraham, ſo läßt die Sage auch ihn Engel bewirthen (1 Moſ. 19, 1 fg.; man vgl. die Sage von Baucis und Philemon bei Ovid, Metamorph., VIII, 610 fg.). Lot hält die Pflichten der Gaſtfreundſchaft (ſ. d.) ſo hoch, daß er lieber die eigenen blühenden Töchter preisgibt als die Gaſtfreunde, welche die Sodomiten mit Schändung bedrohen. Da aber von Jahve der Untergang der ruchloſen Stadt beſchloſſen iſt, ſo rettet er ſich mit der Gattin und zwei Töchtern (1 Moſ. 19, 26; die übrigen Töchter blieben verſtockt zurück) nach Zoar (ſ. d.). Auf der Flucht ſoll die Gattin, weil ſie, entgegen dem Engelbefehl (1 Moſ. 19, 17), zurückblickt, ſich in eine Salzſäule verwandelt haben (1 Moſ. 19, 26). Daß der Erzähler damit eine wirkliche Begebenheit erzählen will, iſt ebenſo unzweifelhaft, als daß wir hier lediglich einen Mythus vor uns haben. Wenn Eichhorn das Weib Lot's in einen Pechſtrom fallen, Clericus daſſelbe vor Furcht erſtarren, Michaelis u. a. ihm von Verwandten ein Denkmal aus ſodomitiſchem Salz errichten laſſen (vgl. über dieſe Erklärungen die Commentare von Roſenmüller und Knobel zu 1 Moſ. 19, 26; Grimm zu Weish. 10, 7 in ſeiner Schrift „Das Buch der Weisheit" [Leipzig 1860]), ſo fallen alle dieſe ſogenannten natürlichen, aber im

Grunde ganz unnatürlichen Erklärungen von ſelbſt dahin. Ohne Zweifel hat v. Bohlen („Die Geneſis" [Königsberg 1835], S. 213) das Richtige erkannt, wenn er die erſte Veranlaſſung zur Sage vom erſtarrten Lot-Weib in den Säulen von Salzſtein erblickt, welche ſich bis auf den heutigen Tag in jenen Gegenden finden, und welche die Volksphantaſie leicht zu verſteinerten Menſchen ausmalen mochte. Joſephus („Alterthümer", I, 11, 4) zweifelte nicht, das in Salzſtein verwandelte Lot-Weib mit eigenen Augen geſehen zu haben; auch Clemens von Rom (Epist. 1. ad Corinth., Kap. 11) und Irenäus (Contra haer., IV, 31) ſetzten die Salzſäule des Lot-Weibes als zu ihrer Zeit noch vorhanden voraus. Daß ſie hierbei einer altherkömmlichen Annahme folgten, wird durch die Stelle Weish. 10, 7 („einer ungläubigen Seele Denkmal ſteht die Salzſäule [noch immer] da") und den Verfaſſer des dem Tertullian fälſchlich zugeſchriebenen Carmen Sodoma (Tertullian, Opera, ed. Oehler [Leipzig 1853—54], II, 773: „Durat adhuc etenim nuda statione sub aethram") beſtätigt. Ja, die Volksphantaſie hatte ſich nach dem letztern (bei Tertullian, a. a. O.) bis zu dem Glauben an fortgeſetzte Geſchlechtsfunctionen der Lot-Säule verſtiegen (Dicitur et vivens alio jam corpore sexus munificos solito dispungere sanguine menses). In der That findet ſich am ſüdweſtlichen Ende des Todten Meeres, nur einige hundert Fuß vom See entfernt, ein etwa $2^1/_2$ Stunden langer, ſchmaler, 110—150 Fuß hoher, ganz oder doch großentheils aus Steinſalz beſtehender Bergrücken, an deſſen öſtlicher Seite über einem tiefen, ſchmalen und ſteilen Abgrund eine etwa 40 Fuß hohe runde maſſive Steinſalzſäule ſteht, welche wol ſchon früh als das verſteinerte Lot-Weib gedeutet worden iſt (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], II, 435 fg.; III, 22 fg.; Seetzen, „Reiſe durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 428 fg.; II, 227 fg.; Petermann's „Geographiſche Mittheilungen", Jahrg. 1858, S. 268; Knobel zu 1 Moſ. 19, 26). Die ungünſtige Behandlung des Weibes in der Sage iſt dem ſpätern Erzähler überhaupt eigenthümlich (vgl. 1 Moſ. 3, 6, wonach Eva den Mann verführt; 1 Moſ. 18, 12, wo Sara die Verheißung Jahve's ungläubig verlacht; 1 Moſ. 27, 1 fg., wo Rebekka den Iſaak betrügt; 1 Moſ. 31, 34, nach welcher Stelle Rahel götzendieneriſchen Neigungen nachgegeben hat). Eine gleiche ungünſtige Meinung von der ſittlichen Beſchaffenheit des Weibes manifeſtirt der Erzähler in der Sage über die Abſtammung der Moabiter (ſ. d.) und der Ammoniter (ſ. d.) von Lot. Dieſelbe (eine ſogenannte etymologiſche Sage) iſt ohne Zweifel ein Ausdruck des hebr. Nationalhaſſes, der ſich zum Theil aus den unzüchtigen und grauſamen Culten jener Völkerſchaften erklärt, namentlich aus ihrem Chamos- und Molochdienſt (ſ. Chamos und Moloch) und ihrer Duldung blutſchänderiſcher Verbindungen (3 Moſ. 18, 19—36). Lot ſoll nämlich, nach der Flucht von Sodom, nicht in Zoar ſelbſt, deſſen Untergang er gleichfalls fürchtete, ſeinen Wohnſitz genommen, ſondern ſich in eine der Höhlen zurückgezogen haben, die in jener Gegend zahlreich ſich finden. Seine beiden Töchter verabredeten, den Vater zu berauſchen, um ihn im Rauſch zur Blutſchande mit ihnen zu verleiten; denn nur auf dieſem Wege hofften ſie Nachkommenſchaft zu erhalten, da ſonſt keine Ausſicht mehr für ſie zur Verehelichung vorhanden ſchien (1 Moſ. 19, 30 fg.). Das Vorhaben gelingt; zwei Nächte nacheinander läßt der greiſe Lot, zuerſt von der ältern, dann von der jüngern Tochter, in dieſer Weiſe ſich misbrauchen. Ihren mythiſchen Urſprung verräth die Erzählung ſchon durch ihre völlige Unwahrſcheinlichkeit. Daß der Greis (1 Moſ. 19, 31) noch zeugungsfähig geweſen ſei und, nachdem der ſchändliche Anſchlag das erſte mal mit ihm gelungen, auch in der darauffolgenden Nacht wiederholt ſich habe berücken laſſen, iſt, abgeſehen von andern ſachlichen Unwahrſcheinlichkeiten, ſchlechterdings widergeſchichtlich. Die Sage iſt jedoch nicht erſt zur Zeit des Joſia (vgl. 5 Moſ. 23, 3 fg.) entſtanden. Schon im Segen Bileam's zerſchlägt der Herrſcherſtab, der ſich aus Iſrael erhebt, die beiden Seiten Moabs und den Scheitel ſeiner Krieger (4 Moſ. 24, 17). Zur Zeit der Richter lagen die Stämme Iſraels mit beiden Völkern in Fehde (Richt. 11, 4 fg.), und David bekriegte dieſelben ebenfalls hart (2 Sam. 8, 2; 12, 26 fg.; 23, 20). Hiernach iſt wol die Entſtehung des Mythus ſchon in der Periode der Richter zu ſuchen. Eigenthümlicherweiſe ſchließen die bibliſchen Nachrichten über Lot mit der widerwärtigen Erzählung von deſſen Blutſchande; von ſeinen ſpätern Schickſalen und ſeinem Lebensende theilt die Bibel gar nichts mit. Der Hebräerbrief zählt ihn auch nicht unter die Gerechten des Alten Bundes; um ſo mehr verherrlicht ihn der 2. Petrusbrief (Kap. 2, 7 fg.). Die orientaliſche Phantaſie hat ſeine Grabſtätte öſtlich von Hebron beim Dorf Beni Naïm aufzufinden gemeint

(Robinſon, a. a. O., II, 413). Nork („Bibliſche Mythologie des Alten und Neuen Teſtaments" [Stuttgart 1842—43], I, 306 fg.) glaubte in Lot den Fürſten der Finſterniß entdeckt zu haben, wogegen Irenäus (Contra haer., IV, 31) die Lot'ſche Blutſchande als eine vorbildliche, Gott wohlgefällige That in jeder Beziehung rechtfertigt.

Vgl. über Lot noch Niemeyer („Charakteriſtik der Bibel" [neue Ausg., Halle 1830—32], II, 123 fg.) und Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 448 fg.), welcher den Lotan (1 Moſ. 36, 20 fg.), der unter den alten Geſchlechtern von Seïr an der Spitze ſteht, mit Lot und einem Volk Lot in Verbindung bringt. Schenkel.

Lotan, ſ. Lot.

Löwe. Kein Thier wird in der Bibel ſo häufig erwähnt wie der Löwe (gewöhnlich heißt er hebr. 'arjéh, die Löwin labí' oder lebijjáh, der junge Löwe kephír, der ganz junge gur; poetiſch šáhal und lájiš). Gegenwärtig iſt dieſes Raubthier längſt aus Syrien und Paläſtina verſchwunden, und von Spuren ſeines frühern Daſeins ſoll einzig der Naturforſcher Roth einige Knochen im Geſchiebe des Jordan entdeckt haben. Aber ehemals muß derſelbe in der Heimat Iſraels ſehr verbreitet geweſen ſein, ſonſt hätte er nicht ſo ſtark und vielfach den Geiſt dieſes Volks beſchäftigen können, ſonſt beſäßen wir in der Bibel nicht jene Fülle naturfriſcher Bilder von der Geſtalt und dem Gebaren des Löwen. Auch Ortſchaftsnamen, wie Laiſch (Richt. 18, 7; 20, 1; Jeſ. 10, 30) und Beth-Lebaoth (Löwenhauſen; Joſ. 15, 32; 19, 6), erinnern an die einſtige Exiſtenz der Löwen in Kanaan.

Löwen hauſten in den entlegenen Revieren des Antilibanon (HL. 4, 8); noch mehr ſcheinen ſie im Schilf und Gebüſch des Jordan einen Lieblingsaufenthalt gehabt zu haben. Oftmals ſtiegen ſie von dort, zumal wenn die Hochflut des April ihr Lager am Fluß überſchwemmte, durch die Schluchten hinauf ins Gebirge, zum gewaltigen Schrecken der Hirten auf einſamer Weide (Jer. 49, 19; 50, 44); denn nicht alle der letztern waren ſo muthig wie der junge David, welcher den raubenden Löwen bei der Mähne ergriff und ihn mit der Keule erſchlug (1 Sam. 17, 34 fg.), oder wie Amos, der zwei Schenkel und ein Ohrläppchen aus dem Rachen des Löwen rettete (Am. 3, 12 redet der Prophet ohne Zweifel aus eigener Erfahrung). Selbſt Amos aber ſagt (Kap. 3, 8): „Wer zittert nicht, wenn der Löwe brüllt?" Furchtbar hallte es an den Felswänden wieder, wenn „nachts die jungen Löwen nach dem Raub brüllten und von Gott ihre Speiſe ſuchten" (Pſ. 104, 20 fg.). Löwengebrüll und Königszorn macht gleich ſehr das Herz erbeben (vgl. Spr. 19, 12 mit 28, 15).

Doch das allgefürchtete Thier verleugnet ſeine Katzennatur nicht. Es lauert auf Beute in der Höhle oder im Steingeklüft (Pſ. 10, 9; vgl. Sir. 27, 30; KL. 3, 10), es ſchleicht leiſe an die Hürden, überſpringt in gewaltigem Satz den ſteinernen Zaun, „zertritt, zerreißt die Schafe, und niemand iſt, der errette" (Mich. 5, 8). Heerden auf offenem Felde zerſtäuben beim Nahen des Löwen nach allen Seiten (Jer. 50, 17). Furcht lähmt den Arm des Hirten und ſtolz trägt der junge Löwe die Beute fort; denn gewöhnlich wagt niemand mit ihm den gefährlichen Kampf, ſelbſt wenn es gälte, ein Menſchenleben ihm abzujagen (Hoſ. 5, 14; Jeſ. 5, 29; Pſ. 7, 3; 35, 17). Ja, er kauert mit ſeiner Beute nieder, knurrt über ſie mit grauſem Behagen und „erſchrickt nicht, wenn man gleich die ganze Menge der Hirten wider ihn zuſammenruft, vor ihrem Lärm, und wird nicht muthlos vor ihrer Menge" (Jeſ. 31, 4). Zuweilen ſchreitet er auch, wiewol ſelten, am hellen Tage in die Nähe der Dörfer, den wehrloſen Eſelreiter zu zerreißen (1 Kön. 13, 24), den harmloſen Bauersmann zu überfallen. „Es ſteht ein Löwe draußen auf der Gaſſe", entſchuldigte ſich darum der Faule (Spr. 22, 13; 26, 13). Gewöhnlich in buſchigem oder zerklüftetem Revier ſich aufhaltend, ſpringt er doch zuweilen auch hervor auf die weite baumloſe Ebene (5 Moſ. 33, 22), und nicht jeder Wandersmann hat alsdann die Kraft Simſon's, der an der Grenze der Philiſtäiſchen Ebene bei Timnath einen jungen Löwen zerriß „wie man ein Ziegenböcklein zerreißt" (Richt. 14, 5. 6).

Auch den Iſraeliten gilt der Löwe als das ſtärkſte, muthigſte und erhabenſte aller Thiere (Spr. 30, 30; Richt. 14, 18). Mit ſeinen ſtarken Zähnen zermalmt er die härteſten Knochen (Pſ. 7, 3; Jeſ. 5, 29; 38, 13; Pſ. 58, 7; Hiob 4, 10 fg.; Offb. 9, 8). Doch „ſtärker als Löwen waren Saul und Jonathan", klagt David (2 Sam. 1, 23). Als löwenherzig galt letzterer ſelbſt noch im Greiſenalter (2 Sam. 17, 10); löwenkühne Angeſichter hatten

ſeine Helden (1 Chron. 12, 8), und als „Gotteslöwen" ſtritten ſie in der Schlacht (2 Sam. 23, 20; vgl. Jeſ. 33, 7). „Muthig wie ein junger Löwe iſt der Gerechte; aber die Gottloſen fliehen, wenn ſie niemand jagt" (Spr. 28, 1). Es muß eine furchtbare Noth ſein, ehe der Löwe „verdirbt aus Mangel an Raub" (Hiob 4, 10 fg.), doch „Löwen können hungern, aber die Frommen nicht" (Pſ. 34, 11). In naivem Unmuth über den Tod ſagt der Prediger Salomo (Kap. 9, 4): „Beſſer ein lebender Hund als ein todter Löwe."

Unter den Symbolen für ungemeſſene Kraft, Stärke und königliche Hoheit ſteht der Löwe obenan. Sogar Gottes allgewaltige Majeſtät verkörpert der Seher im Löwenangeſicht der buntgeſtaltigen Cherube, die Gott umſchweben (Ez. 1, 10; 10, 14; vgl. Offb. 4, 7; in den babyloniſchen Gefilden, wo Ezechiel weilte, gibt es heute noch Löwen genug). Auch der Teufel wird einem brüllenden Löwen verglichen (1 Petr. 5, 8). Jeruſalem ein „Löwe Gottes" (Jeſ. 28, 1), die Stämme Juda, Gad, Dan ebenfalls Löwen (1 Moſ. 49, 9; 5 Moſ. 33, 20. 22), ja, ganz Iſrael eine Löwin (4 Moſ. 23, 24; vgl. Ez. 19, 2) genannt. Ninives Gebaren war dem des Löwen gleich (Nah. 2, 12), und Rom hatte wenigſtens einen Löwenrachen (Offb. 13, 2). „Unter den Löwen liegen", wahrlich, eine furchtbare Situation, „und doch noch lieber das", ſagt der geprüfte Ehemann, „als bei einer böſen Frau" (Sir. 25, 17).

Zur Vertilgung der Löwen ſcheint man ſich vorzüglich der Fallgruben bedient zu haben (Ez. 19, 4). Auch ſpannte man ihnen Garne (Ez. 19, 8) und ſuchte ſie lebendig zu fangen. Gezähmte Löwen, auf die übrigens kein Verlaß war (Jer. 12, 8), bewahrte man in Käfigen (Ez. 19, 9) oder hielt ſie wenigſtens am perſ. Hof in eigens dazu gebauten grubenähnlichen Zwingern (Dan. 6, 16 fg.), wo man ihnen gelegentlich auch zum Tode verurtheilte Menſchen als Speiſe hinwarf (Dan. 6, 16 fg.). Löwen, die in die Fallgrube geſtürzt waren, tödtete man von oben herab. Von dem kühnen Helden Benaja wird berichtet, daß er in der Schneezeit in die Grube hinuntergeſtiegen ſei, um einen Löwen zu erſchlagen (2 Sam. 23, 20).

Nach der Kataſtrophe, welche mit Wegführung der zehn Stämme geendigt hatte, mehrten ſich die Löwen im entvölkerten Lande dermaßen, daß die neuen Coloniſten durch dieſelben ſich in ihrer Exiſtenz bedroht ſahen und um Hülfe gegen die furchtbare Landesplage an den aſſyr. König petitionirten (2 Kön. 17, 25 fg.; vgl. die prophetiſche Drohung mit Löwenheimſuchung gegen Moab Jeſ. 15, 9).

Von einer gänzlichen Vertilgung der Löwen wagt ſelbſt der Seher nicht zu träumen; aber er hofft, daß in der göttlichen Friedenszeit der Löwe ſeine Wildheit abgelegt haben werde und dann zumal zahm wie ein Rind vom Kind ſich leiten laſſe, ja zur Speiſe ſich mit Stroh begnüge (Jeſ. 11, 7; 65, 25). Vgl. Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), II, 1 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 115 fg.

Furrer.

Lubim, ſ. Libyen.

Luchit, Jeſ. 15, 5; Jer. 48, 5 in Verbindung mit Horonaim (ſ. d.), in der Nähe von Zoar, und zwar nördlich davon, als Stadt der Moabiter genannt. Der Prophet ſieht die moabitiſchen Flüchtlinge vom Norden her die „Steige (Anhöhe) von Luchit" hinaufſteigen und den „Abhang von Horonaim" herunterkommen. Auch Euſebius verlegt Luchit in dieſe Gegend, zwiſchen Areopolis (ſ. Ar) und Zoar; doch iſt die alte Ortslage bis heute noch nicht wieder aufgefunden worden.

Kneucker.

Lucius war ein ſehr gewöhnlicher röm. Vorname; griechiſch ſagte man Lukios oder Leukios. So nannte ſich nach 1 Makk. 15, 15—24 ein röm. Conſul in Schreiben an gewiſſe Könige und Staaten, die er den jüd. Geſandten des Hohenprieſters Simon in Rom einhändigte und in denen er die Empfänger anwies, die Juden als Bundesgenoſſen Roms unbehelligt zu laſſen und etwa zu ihnen geflüchtete ſchlechte Juden dem Simon zur Beſtrafung auszuliefern. Nach 1 Makk. 15, 10. 14. 25 fällt das Ereigniß ins J. 174 der ſeleucidiſchen Aera (139 v. Chr.). Die damalige diplomatiſche Verbindung der Juden mit den Römern läßt ſich nicht in Zweifel ziehen, allein ſowol daraus, daß nur Ein Conſul (vgl. 1 Makk. 8, 16), und dieſer nur nach dem Vornamen genannt wird, wie auch aus der ſonſtigen Form des mitgetheilten Schreibens erhellt, daß der jüd. Verfaſſer nicht in der Lage war, daſſelbe diplomatiſch genau mitzutheilen, ſondern, daß er es den Umſtänden, ſoweit er vermochte, anpaſſend, ſelbſt verfaßte. So hat er wol auch unklar nach dem Namen Lucius gegriffen. Chronologiſch paßte Lucius Calpurnius Piſo, der im J. 173

(139 v. Chr.) mit M. Popillius Länas das Consulat bekleidete; allein nach den Consularfasten (van Ameloveen, Fastorum Romanorum consularium libri II [2. Ausg., Amsterdam 1740], S. 92) und nach der Chronik des Eusebius (Olymp., 106, 2) war sein Vorname nicht Lucius, sondern Cnejus. Andere verstehen den Lucius Cäcilius Metellus Calvus, aber dieser war schon im J. 170 (142 v. Chr.) Consul, also zwei Jahre früher, ehe noch (1 Makk. 14, 1. 24. 27) die jüd. Gesandtschaft nach Rom abging. 2) Ein Lucius von Cyrene wird Apg. 13, 1 neben andern als Prophet und Lehrer der christl. Gemeinde zu Antiochia genannt. 3) Von einem Lucius „seinem Verwandten" grüßt der Apostel Paulus Röm. 16, 21. Es liegt kein Grund vor, diesen Lucius mit dem Cyrenäer zu identificiren, sodaß er sich später dem Paulus als Begleiter angeschlossen hätte. Nach Const. Apost., VII, 46, ward ein Lucius vom Paulus als Bischof von Kenchreä ordinirt; ein paar andere Angaben vgl. bei Cotelerius zu dieser Stelle. Fritzsche.

Lud ist nach der Völkertafel (1 Mos 10, 22 = 1 Chron. 1, 17) ein Sohn Sem's. Schon Josephus („Alterthümer", I, 6, 4) findet in ihm den Stammvater der Lydier, und die Ansicht, daß Lud dies bekannte Volk repräsentirt, hat seit Bochart mit Recht vielen Beifall gefunden; wenn sie auch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, so bleibt sie doch sehr wahrscheinlich. Für sie spricht zunächst der Gleichlaut der Namen, der auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Samaritaner in ihrem Pentateuch die wol ursprünglichere Defectivschreibung (LD statt LVD) haben. Allerdings darf man aber aus der Unterordnung Lud's unter Sem nicht schließen, daß die Lydier in ethnographischer Hinsicht ein semitisches Volk gewesen wären und eine semitische Sprache nach der heutigen wissenschaftlichen Terminologie gesprochen hätten. Denn wenn auch bei den Kindern Sem's, zu denen die Hebräer selbst gehörten, die rein ethnologische Anordnung in der Völkertafel eine größere Rolle spielen muß als bei den ihnen ferner stehenden Völkern, so dürfen wir doch nicht annehmen, daß diese bei den Kindern Sem's ganz durchgeführt wäre, zumal, wo es sich um so entlegene und unbekannte Völker handelt wie die Lydier. Wir können mit Sicherheit behaupten, daß die Lydier wie die ihnen nach Herodot (I, 171) nahe verwandten Mysier und Karier kein semitisches Volk gewesen sind. Dies hat namentlich Lagarde bewiesen, der in seinen „Gesammelten Abhandlungen" (Leipzig 1866) die bei griechischen und röm. Schriftstellern erhaltenen Reste der Sprache dieser Völker weit kritischer und vollständiger als seine Vorgänger gesammelt hat. So spärlich und entstellt diese Reste auch sind, so ist sein Beweis doch durchaus schlagend (vgl. unter anderm [a. a. O., S. 200] seine beißende Abweisung der Ableitung des Namens der Karier vom hebr. kar, d. h. Schaf). Allerdings nimmt aber auch Lagarde wenigstens ein semitisches Element unter den Lydiern an. In den lydischen Eigennamen Sadyattes und Alyattes sieht er nämlich, was sehr nahe liegt, Zusammensetzungen mit dem Gottesnamen Attes, und aus der Nachstellung dieses Gliedes nach semitischer Weise schließt er auf eine semitische Sprache des Volkstheils, von welchem diese Namen herstammen. Aber dieser Schluß scheint mir zu kühn. Die ersten Hälften der Namen Sady, Aly geben keine sichere semitische Etymologie, und die Nachstellung des Gottesnamens finden wir auch im griech. Δωρόθεος = Θεόδωρος. Man darf sich zur Annahme einer solchen Scheidung zweier ganz verschiedener Volkselemente bei den Lydiern schwerlich auf den Doppelnamen Mäoner-Lydier stützen; denn wenn auch die Spätern, zu deren Zeit sich die Völkerverhältnisse Kleinasiens durch die weitgreifende Hellenisirung gründlich verändert hatten, über das Verhältniß der Mäoner und Lydier zueinander im Unklaren sind (vgl. Strabo, XV, 625), so spricht das Zeugniß Herodot's (I, 7; VII, 74), wonach die Lydier (s. Lydien) früher Mäoner hießen, wenigstens gegen eine totale Verschiedenheit beider.

Wir betrachten die Ableitung der Lydier von Sem als den Ausdruck eines staatsrechtlichen Verhältnisses. Lydien war in alten Zeiten ein Nebenreich von Assyrien, und da Assur unter den Söhnen Sem's erscheint, wird auch Lud unter ihnen aufgeführt. Nach Herodot (I, 7) war der erste König der Lydier der Heraklide Agron, Sohn des Ninos (Personification der assyr. Hauptstadt Ninive), Enkel des Belos (des assyrisch-babylonischen Gottes Bel). Das ist, wie man leicht sieht, eine etwas andere Bezeichnung desselben Verhältnisses.

Welchem Volksstamm übrigens die Lydier angehörten, steht noch nicht fest; denn bei aller Anerkennung des Scharfsinnes, welchen Lagarde in seinen Untersuchungen über diese Völker bewiesen, hat er ihre iranische (pers.) Herkunft nicht außer Zweifel gestellt. Gerade

die beiden dem Anſchein nach entſcheidenden Wörter beweiſen nichts. Wenn nämlich ein ſehr unkritiſcher Byzantiner des 6. Jahrh., Johannes Lydus (De magistratibus reipublicae Romanae, III, 14), ſagt, der Name der Stadt Sardes bedeute nach einigen auf lydiſch „Jahr", wie man ja das Neujahr noch jetzt νέον σάρδιν nenne, ſo denken ſeine Gewährsmänner allerdings an das iraniſche Wort sard, d. h. Jahr, und bei νέον σάρδιν an das armen. navasard, d. h. Neujahr; ſchon die große Zahl armen. Unterthanen des byzantiniſchen Reichs erklärt die Bekanntſchaft mit dieſem Wort. Daß aber dieſe Ableitung falſch iſt, ergibt ſich gerade aus des Johannes Lydus eigener Angabe, daß Xanthus der Lydier, der ältere Zeitgenoſſe Herodot's, die Stadt Sardes Xyaris nenne (eigentlich wol Xyardis, womit ſich der Name, den die ſardianiſche Provinz auf den Inſchriften des Darius führt, Sparda [für Swarda], leicht in Einklang ſetzen läßt). Dieſe Originalform hat mit sard nichts zu thun, und man iſt auf dieſe Erklärung nur gekommen, weil man bemerkte, daß der Zahlenwerth des griech. Accuſativs σάρδιν gerade 365, alſo die Zahl der Tage des Jahres iſt. Das ſagt uns Johannes Lydus ſelbſt, der übrigens den Xanthus höchſtens aus zweiter oder dritter Hand citirt. Ebenſo wenig darf man aus dem Vers des Hipponax:

Ἑρμῆ κυνάγχα Μηονιστὶ Κανδαύλα

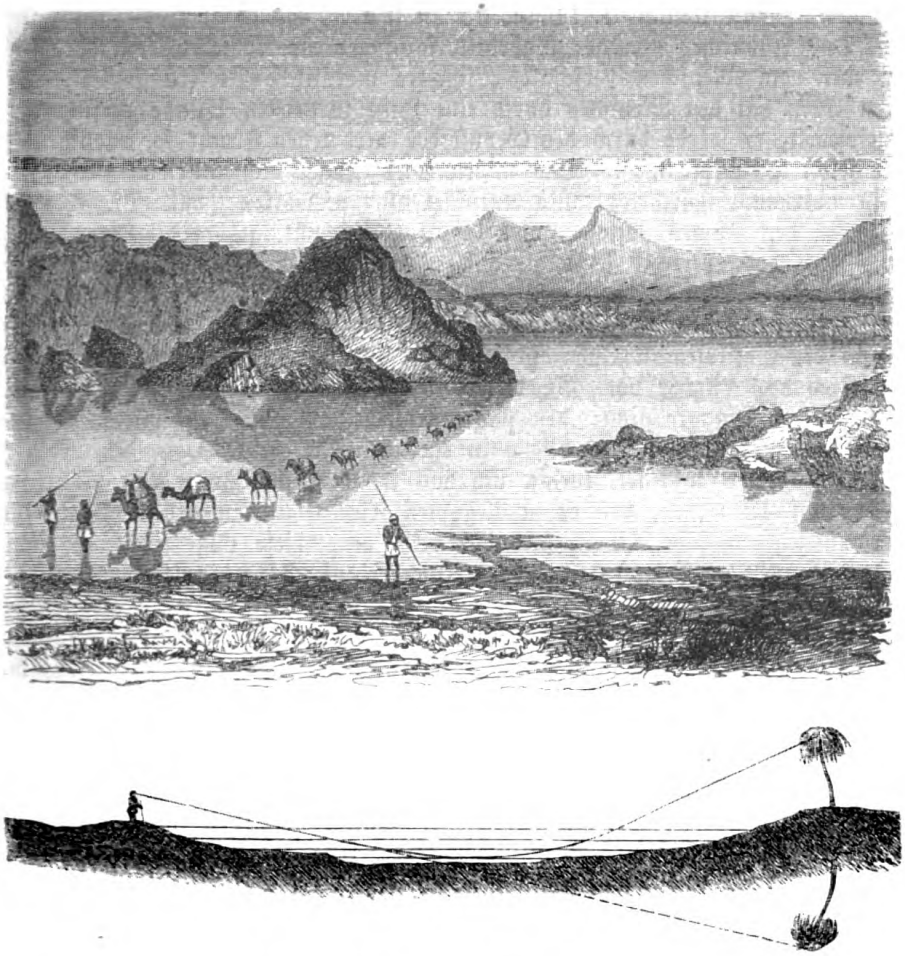
entnehmen, daß κανδαύλα auf lydiſch „Hundewürger" heiße, und daraus Schlüſſe auf den Charakter dieſer Sprache ziehen. Aus dem Vers ſehen wir blos, daß der Gott, der griechiſch Hermes heißt, nach Anſicht des Dichters mit dem lydiſchen Kandaules identiſch iſt (von andern wird letzterer für Herakles erklärt). „Hundewürger" iſt hier blos ein Beiname des griech. Gottes. Und ſo läßt ſich auch gegen die andern Beweismittel Lagarde's manches einwenden. Einigermaßen wahrſcheinlich bleibt ſeine Anſicht oder wenigſtens der indogermaniſche Charakter dieſer Sprache freilich immerhin.

Neben Lud erſcheint nun in der Völkertafel (1 Moſ. 10, 13 = 1 Chron. 1, 11) noch Ludim (eine Pluralform) als Sohn des Mizraïm (Aegypten). Brugſch („Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" [Leipzig 1857—60], II, 89) nimmt an, Lud ſei hier = Rut (urſprünglich Retu), wie ſich die Aegypter ſelbſt benannt hätten, und de Rougé (Monuments des six premières dynasties, S. 6) billigt dieſe Erklärung. Aber mit Recht verwirft de Goeje (Het tiende hoofdstuk der Genesis [in den Verhandelingen der koninklijke akademie van wetenschappen], S. 22) dieſelbe, da man in den Ludim nach allen Analogien entweder eine Unterabtheilung oder ein Nebenvolk der Aegypter erwarten muß. Er ſelbſt denkt mit Movers („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], II, 277) an das große Berbervolk der Lewāta, die Λεύαθαι der Byzantiner, und will Lewādim ausſprechen. Bedenklich bleibt dabei, daß dies Volk vor dem 6. Jahrh. n. Chr. gar nicht bekannt iſt, ſowie daß der Hebräer in dem Namen ein D ſtatt ein T hat. Daß man aber an ein Nachbarvolk der Aegypter denken muß (was auch einige jüd. Quellen fühlten, die Ludim, an ſich freilich falſch, durch „Nabatäer" wiedergeben), dafür ſpricht namentlich, daß Lud bei mehrern Propheten (Jer. 46, 9; Ez. 27, 10; 30, 5; Jeſ. 66, 19) neben Kuſch (Aethiopien), Put (wahrſcheinlich auch ein afrikan. Volk) u. ſ. w. in Verbindung mit den Aegyptern ſteht, aber von ihnen unterſchieden wird. Schon Bochart widerlegt die Meinung, daß dieſe Lud die Lydier ſeien (die LXX Λυδοί), und man muß ſich wundern, daß Geſenius (im Thesaurus u. d. W.) dieſelbe wieder aufgenommen und durch die bekannte Verwendung kleinaſiat. Söldner bei den Aegyptern unterſtützt hat. Karier und Jonier haben allerdings ſolche Söldnerdienſte geleiſtet, nicht aber die Lydier, welche von alters her höchſt weichlich waren und nach dem beſten Gewährsmann Xanthus (in den Auszügen aus Nikolaus von Damaskus) ihre eigenen Kriege mit Miethstruppen führten (vgl. auch Herodot, I, 154), während ſie allerdings nach Herodot's ſehr naiver Erzählung (I, 155 fg.) erſt ſeit der Unterjochung durch Cyrus auf künſtliche Weiſe weibiſch gemacht ſein ſollen. Außerdem bemerkt Bochart, daß die Lud hier als Bogenſchützen auftreten, während die lydiſchen Heere zu Pferde mit der Lanze fochten (Herodot, I, 79; vgl. VII, 74).

Nöldeke.

Luftſpiegelung oder Kimmung (šarāb). Dieſes Phänomen entſteht infolge ungleicher Erhitzung der Luftſchichten über der Wüſte. Die höhern Schichten bleiben kühler und darum dichter, nach unten ſteigt die Hitze und damit die Verdünnung der Luft. Indem nun Strahlen, die von irgendeinem erhabenen Gegenſtand in ſchräger Richtung ausgehen, durch immer dünnere Medien dringen, entfernen ſie ſich nach bekanntem optiſchem Geſetz zuletzt ſo weit vom Einfallsloth, daß ſie nicht bis zum Erdboden gelangen, ſondern an

der Grenze zweier Luftſchichten ganz zurückgeworfen werden, und der Wanderer, in deſſen Auge die reflectirten Strahlen fallen, in der nach unten verlängerten Richtung derſelben ein umgekehrtes Bild von dem betreffenden Gegenſtand erhält, während er zugleich durch die directen Strahlen dieſen ſelbſt ſieht. So entſteht für das Auge nothwendig die Täuſchung, als ob die heiße Luftſchicht über dem Boden eine ſpiegelnde Waſſerfläche wäre. Das Phänomen findet nur bei außerordentlich ruhigem Wetter ſtatt und zwar am Vormittag, wo ſich der Temperaturunterſchied der Luftſchichten noch nicht ausgeglichen hat (ſ. die Abbildung).



Läßt ſich eine Karavane von der Täuſchung gefangen nehmen und irrt vom Wege ab, dem vermeintlichen See entgegen, ſo kann ſie in die größte Gefahr kommen, indem ſie zum mindeſten eine koſtbare Zeit unnütz verliert, ihre Waſſervorräthe früh erſchöpft oder dann gar den rechten Pfad nicht mehr findet und mitten in der Wüſte elend verſchmachten muß. Wohl ihr daher, wenn ſie einen Führer hat, der ſich durch den zauberiſch lieblichen Schein nicht beirren läßt! Solch ein Führer wird Gott ſein für die heimkehrenden Exulanten nach der Verheißung des Propheten (Jeſ. 49, 10). Einem Volk aber, welches die Leiden einer Wüſtenreiſe aus eigener Erfahrung kannte, mußte die andere Verheißung des Propheten noch größern Eindruck machen, daß nämlich die Kimmung ſich zum Teich verwandeln werde (Jeſ. 35, 7). Luftſpiegelungen kann man ſchon auf den ſteinbeſäeten und baumloſen Ebenen im Nordweſten der el-Ledſcha (Trachonitis) beobachten (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1848—55], II, 11, 810). Gleiche Phänomene zeigen ſich in der Wüſte et-Tih und auf jener breiten Sandebene el-Kaa im Weſten der ſinaitiſchen Gebirgsmaſſen (Ritter, a. a. O., I, 485, 907, 1014; Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841], I, 290), ſehr oft auch in der Wüſte zwiſchen Syrien und dem Euphratgebiet.

Furrer.

Lüge. Die Bibel drückt ſchon dadurch ihre Ehrerbietung vor der Wahrheit (ſ. d.) aus, daß ſie Gott die Eigenſchaft des Wahrhaftigen beilegt (ſ. Eigenſchaften Gottes). Das Verbot der Wahrheitsverletzung oder der Lüge iſt auch als neunter Satz in den Dekalog (ſ. Geſetz) aufgenommen, wonach gegen den Nächſten (allerdings zunächſt vor Gericht) nicht mit Lüge, d. h. nichts Unwahres, ausgeſagt werden ſoll (2 Moſ. 20, 16; 5 Moſ. 5, 18). Im allgemeinen iſt das Lügen 3 Moſ. 19, 11 verboten: man ſoll überhaupt nicht lügen an ſeinem Nächſten. Das Verbot wird anderwärts damit begründet, daß Gott den Menſchen „gerade" (jašar; Koh. 1, 29) geſchaffen hat. Er ſelbſt iſt ein Gott, der ſchlechterdings nicht lügt, überhaupt ſeinen Sinn niemals ändert (4 Moſ. 23, 19; 1 Sam. 15, 29, womit freilich V. 11 und 35 an letzterer Stelle in Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen). Das Abweichen von der Wahrheit, ſozuſagen ein Abbiegen vom geraden Wege, iſt daher eine vom Menſchen verſchuldete ſchwere moraliſche Verirrung. Die Schlange im Garten Eden hat den Menſchen durch eine Lüge zur erſten Sünde verführt; ſie hat ihm vorgeſpiegelt, er werde durch den Genuß der verbotenen Frucht ſo intelligent werden wie Gott ſelbſt (3 Moſ. 3, 5). Das Lügen wird jedoch nicht nur im Geſetz, ſondern im A. T. überhaupt durchweg aufs entſchiedenſte verworfen (vgl. Pſ. 4, 3; 62, 5; 119, 118). Zu den Dingen, welche Jahve insbeſondere haßt, gehört die lügneriſche Zunge (Spr. 6, 16 fg.); der Gerechte haßt die Lüge (Spr. 13, 5). Der Prophet Hoſea zählt (Kap. 4, 2) das Lügen neben den größten Verbrechen, Stehlen, Ehebrechen und Morden, unter den Miſſethaten des zeitgenöſſiſchen Iſraels auf. Zu Lüge und Täuſchung haben (Jeſ. 28, 15) die Gottloſen in Juda ihre Zuflucht genommen. Sirach zieht (Kap. 20, 25) ſogar den Dieb dem Lügner vor. In dieſer unbedingten Verwerfung der Lüge manifeſtirt die altteſt. Offenbarungsreligion, den paganiſtiſchen Religionen gegenüber, ihren tiefen ſittlichen Ernſt. Darüber, ob das Lügen in einzelnen Fällen, z. B. in der Noth (die ſogenannte Nothlüge), erlaubt ſei, ſpricht ſich das A. T. nicht aus. Von Abraham wird berichtet (1 Moſ. 12, 11 fg.), daß er in Aegypten ſeine Gattin wahrheitswidrig für ſeine Schweſter ausgegeben habe. Eigenthümlicherweiſe wird dieſe Lüge nicht an ihm, dem Schuldigen, ſondern an dem König, der, unkundig, daß Sara eine Ehefrau war, ſie in ſein Harem aufnahm, geſtraft (1 Moſ. 12, 17). Daß Rebekka ihren Mann belügt und täuſcht (1 Moſ. 27), erſcheint dem Erzähler als gerechtfertigt. Auch die Täuſchung, die ſich die Iſraeliten beim Auszug aus Aegypten den Aegyptern gegenüber vermittels der Entlehnung der Feſtgewänder und Feſtgeräthſchaften erlaubten (vgl. Knobel zu 2 Moſ. 12, 35 fg.), wird vom Berichterſtatter nicht getadelt. Demnach ſcheint das Lügen in theokratiſchem Intereſſe unter gewiſſen Umſtänden für erlaubt gegolten zu haben, wie denn auch David auf der Flucht vor Saul dem Prieſter Ahimelech gegenüber einer Lüge ſich bediente (1 Sam. 21, 2 fg.), wofür nicht er, ſondern der ſchuldloſe Prieſter und ſein ganzes Haus mit dem Leben büßen mußte (1 Sam. 22, 12 fg.). Aus der Annahme, daß im Dienſt und Intereſſe Jahve's und ſeiner Erwählten das Lügen erlaubt ſei, erklären wir uns die Abfaſſung pſeudonymer heiliger Schriften unter autoriſirten theokratiſchen Namen, welche ihnen eine günſtige Aufnahme und Anſehen verſchafften. Auf dieſem Wege war es auch möglich, daß Rahab (ſ. d.), ein unzüchtiges Weib, welche das Leben der von Joſua ausgeſandten Kundſchafter durch eine Lüge in Jericho rettete (Joſ. 2, 4 fg.), ſogar noch im Hebräerbrief (Kap. 11, 31) als ein Glaubensvorbild gefeiert werden konnte.

Das N. T. hat die Lüge noch entſchiedener und jedenfalls principieller verworfen als das A. T. Jeſus preiſt die Seinen ſelig, wenn über ſie gelogen wird (Luk. 6, 22; Matth. 5, 11). Wenn er (Matth. 5, 34—37) alles Schwören verbietet, ſo kann ihn bei dieſem Verbot nur die Rückſicht auf die unbedingteſte Wahrheitspflicht geleitet haben, indem ja wirklich jede unnöthige Wahrheitsverſicherung ſchon einen Mangel an Wahrheitsſinn vorausſetzt. Für den in der apoſtoliſchen Gemeinde herrſchenden Abſcheu vor der Lüge legt die Erzählung von dem über Ananias, der „den Heiligen Geiſt oder Gott belogen hatte" (Apg. 5, 3 fg.), verhängten Strafgericht ein bemerkenswerthes Zeugniß ab. Das „Lügen gegen die Wahrheit" wird von Jakobus (Kap. 3, 14 fg.) als dämoniſche Weisheit bezeichnet, und ganz nach der Vorſchrift Jeſu alles Schwören verworfen (Jak. 5, 12). Paulus verſichert nicht nur zu wiederholten malen, daß er für ſeine Perſon nicht lüge (2 Kor. 11, 31; Gal. 1, 20; Röm. 9, 1), ſondern er ermahnt auch die Chriſten ernſtlich, das Lügen abzulegen und Wahrheit im Verkehr untereinander zu reden (Eph. 4, 25; Kol. 3, 9). In ſehr eigenthümlicher Weiſe leitet er den Götzendienſt aus einem Mangel

an Treue gegen die Wahrheit ab; die Heiden vertuſchten oder verwechſelten nämlich, nach ſeiner Auffaſſung, die Wahrheit Gottes mit der Lüge (Röm. 1, 9—25), und ſo entſtand der Götzendienſt. Daher auch ſeine heilige Entrüſtung über jede Art von Heuchelei, jedes Abweichen vom „geraden Wege nach der Wahrheit des Evangeliums", die er auch gegen den die Wahrhaftigkeit verleugnenden Petrus keineswegs zurückhielt (Gal. 2, 11 fg.). Wenn beinahe alle neuteſt. Urkunden dieſem Abſcheu gegen die Lüge einen Ausdruck geben (vgl. auch noch 1 Petr. 2, 1 fg.; Offb. 21, 27; 22, 15), ſo legen doch insbeſondere die Johanneiſchen Schriften hervorragendes Gewicht darauf, daß der Chriſt aus der Wahrheit ſei (1 Joh. 3, 19). Allerdings faſſen dieſelben den Begriff der Lüge zunächſt dogmatiſch. Wer die wirkliche menſchlich-geſchichtliche Erſcheinung Jeſu Chriſti auf Erden leugnet, der iſt ihrem Verfaſſer „der Lügner" (1 Joh. 2, 22 fg.). Ein Lügner iſt ihm aber auch, wer behauptet, Gott zu lieben, und ſeinen Bruder haßt (1 Joh. 4, 20), und demnach faßt er die Lüge auch ethiſch. Die Verlogenheit iſt alſo an ganz eigenthümlichen Merkmalen erkennbar; ſie iſt ein perſönlicher Charakterzug, und der Verfaſſer mahnt von dem Lügen als einem ſittlichen Fehler ab, der mit der ſittlichen Beſtimmung des Chriſten unvereinbar iſt, wobei er die Menſchen überhaupt in zwei Klaſſen eintheilt, von denen die eine die „Wahrhaftigen", die andere die „Verlogenen" enthält. Als die Verlogenen gelten ihm alle, welche an den geſchichtlichen Chriſtus nicht glauben. Bei dem Verfaſſer des vierten Evangeliums finden wir auch eine beſtimmte Theorie über den Urſprung der Lüge, die unverkennbar auf 1 Moſ. 3, 5 zurückgeht. Chriſtus charakteriſirt Joh. 8, 44 den Teufel als denjenigen, „der nicht in der Wahrheit ſteht, weil Wahrheit ſich in ihm nicht vorfindet". Die Lüge zu reden gehört zu ſeinen ſpecifiſchen Eigenthümlichkeiten; er iſt ein Lügner und deſſen (des Lügners, nicht der Lüge) Vater, d. h. das Lügen ſtammt vom Teufel her, der gewiſſermaßen als eine Incarnation der Lüge, wie Chriſtus als eine Incarnation der Wahrheit, vorgeſtellt iſt (Joh. 14, 6). Wenn es 1 Joh. 3, 8 heißt, daß der Teufel von Anfang an ſündige, ſo iſt wol auch hier an die verführende Schlangenlüge 1 Moſ. 3, 5 zu denken. Wenn bei dieſem neuteſt. Schriftſteller die Lüge ihrem Weſen nach als ſataniſch bezeichnet wird, ſo iſt hiermit der Abſcheu gegen dieſelbe, welcher der Offenbarungsreligion überhaupt, und dem Chriſtenthum insbeſondere, eigen iſt, mit ganz beſonderer Energie ausgedrückt.

Schenkel.

Lukas. Der Name begegnet uns zunächſt in den Ueberſchriften des dritten Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte, und man darf es heutzutage als ausgemacht anſehen, daß der Verfaſſer dieſer und jener Schrift ein und dieſelbe Perſon iſt. Der Name Lukas iſt übrigens zuſammengezogen aus Lukanus (vielleicht Lucilius?), wie ähnliche Beiſpiele öfters vorkommen (Silas, Demas, Zenas, Epaphras, Hermas). Nach Kol. 4, 14 war er ein Arzt, und die ſpätere Sage macht ihn, freilich erſt ſeit Thomas von Aquin und Nicephorus, jedenfalls ohne alle hiſtoriſche Grundlage, ſogar zum Maler. Vermuthlich war er ein geborener Heide und wird deshalb Kol. 4, 11. 14 von „denen aus der Beſchneidung" unterſchieden. Die Hebraismen in ſeinen Schriften nöthigen mitnichten, an jüd. Geburt des Lukas zu denken, da ſie ſich erklären aus den Quellen und aus der Liebhaberei für hebr. Colorit, wozu er die Farben aus der Lektüre der LXX ſich angeeignet hatte. Das Hebräiſche verſtand er nicht, citirt auch niemals ein aram. Wort Jeſu, noch erklärt er z. B. Kap. 1, 31 den Namen Jeſus aus ſeiner Wortbedeutung, wie Matth. 1, 21 geſchehen war. Ein geborener Jude hätte ſchwerlich ſo fließend griechiſch geſchrieben, wie Lukas gleich im Prolog ſeines Evangeliums oder im zweiten Theil der Apoſtelgeſchichte thut. Auch hätte ein Judenchriſt ſchwerlich gerade ſo, wie Luk. 7, 3; 23, 51, von „Juden" geſprochen. Auch ob er ein Proſelyt geweſen, iſt ungewiß. Jedenfalls aber beſaß er eine verhältnißmäßig größere wiſſenſchaftliche Bildung, was wenigſtens nicht im Widerſpruch ſteht mit der, ſeit Euſebius öfters vorkommenden Annahme, der zufolge er aus Antiochia gebürtig geweſen wäre. Allzu vorſchnell ſind einige Neuere dieſer Nachricht gefolgt, die doch am wahrſcheinlichſten auf einer leicht möglichen Verwechſelung mit dem, Apg. 13, 1 freilich als Cyrenäer genannten Lucius beruht. Noch weniger iſt an den Röm. 16, 21 genannten Lucius zu denken, und vollkommen abenteuerlich iſt es, den Lukas mit Silvanus zu identificiren (weil lucus = silva). Seit Sedulius und Victor von Capua läßt man unſern Lukas übrigens ehelos leben und bald 74, bald 84 Jahre alt werden — vielleicht nach Luk. 2, 36. 37. Ferner iſt die alte Tradition, wonach er unter den ſiebzig Jüngern geweſen ſein ſoll, auf Grund ſeines eigenen Evangeliums entſtanden,

welches ja allein von ſolchen redet (Kap. 10, 1. 17); ſie ſcheitert übrigens ſchon an dem erſten Vers des Evangeliums, darin ſich deſſen Verfaſſer ausdrücklich von den „Augenzeugen“ unterſcheidet. Als letzter Aufenthaltsort des Lukas wird bald Achaja und Böotien, bald Bithynien angegeben. Beachtenswerther hinſichtlich ſeiner perſönlichen Verhältniſſe iſt die ſeit dem Muratoriſchen Kanon begegnende Annahme, wonach das dritte Evangelium von einem Paulusſchüler herrühren ſoll; denn daß wenigſtens der bibliſche Lukas ein ſtändiger Begleiter des Paulus war, iſt außer allem Zweifel. Auch abgeſehen vom Koloſſerbrief grüßt Paulus mehrfach von ihm (Phil. 24; vgl. noch 2 Tim. 4, 11; ſchwerlich gehört hierher auch 2 Kor. 8, 18). Vielleicht iſt er mit dem Apoſtel in Rom geweſen. Dies wäre um ſo glaublicher, wenn die, ſeit Apg. 16, 10 in den Zuſammenhang der Apoſtelgeſchichte eintretende erſte Perſon wirklich keine bei der ſchließlichen Redaction ſtehen gebliebene Redeform eines Timotheus oder beliebigen andern Quellenſchriftſtellers wäre, ſondern den Lukas ſelbſt mit einſchlöſſe (ſ. Apoſtelgeſchichte). Unter letzterer Vorausſetzung würden ſich die Abfaſſungsverhältniſſe des Evangeliums weiter dahin geſtalten, daß Lukas ſich dem Apoſtel auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe in Troas anſchloß, aber in Philippi zurückblieb, um denſelben wieder auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem zu begleiten. Er wäre alſo einige Wochen daſelbſt geblieben, um dann zwei Jahre lang mit dem Gefangenen in Cäſarea zuzubringen. An beiden Orten hat er die, meiſt jud. Localitäten berührenden Geſchichtstheile geſammelt, die er z. B. Kap. 3, 10—14. 23—30; 7, 11—11. 36—50; 10, 38—42; 19, 1—10, vor allem aber in der Leidensgeſchichte dem gemeinſamen ſynoptiſchen Zuſammenhang einfügt. Der in Cäſarea ſich aufhaltende (Apg. 8, 40; 21, 8) Diakon Philippus und ſeine vier Töchter (Apg. 21, 9) bieten ſich ganz naturgemäß als derartige Quellen dar, namentlich auch hinſichtlich der Luk. 9, 52 fg.; 10, 30 fg.; 17, 11 fg. vorliegenden Erzählungen, in denen es ſich um Samariter handelt, mit welchen Philippus zu thun gehabt hatte (Apg. 8, 5 fg.). Es verdient gewiß Beachtung, daß auch Volkmar („Die Evangelien“ [Leipzig 1870], S. 647, 653), welcher den Verfaſſer des dritten Evangeliums ein Menſchenalter ſpäter als den Pauliner Lukas ſetzt, doch auch genöthigt iſt, jenem eine erfahrungsmäßige Kenntniß von Paläſtina zuzuſchreiben.

Die alte Ueberlieferung läßt übrigens das dritte Evangelium in ganz ähnlicher Weiſe unter dem beſtimmenden Einfluß des Paulus geſchrieben ſein, wie Markus den Inhalt ſeiner Schrift aus der Verkündigung des Petrus geſchöpft haben ſollte. Dies bezeugt, abgeſehen von den Marcioniten, die das Evangelium geradezu dem Paulus zuſchrieben, zuerſt Irenäus: Lukas habe die Berichte des Paulus niedergeſchrieben (vgl. Euſebius, „Kirchengeſchichte“, V, 8). Nach Origenes ſoll er bereits unter der Approbation des Apoſtels als dritter Evangeliſt ſein Werk herausgegeben haben (Euſebius, a. a. O., VI, 25), und Euſebius (a. a. O., III, 4) meint geradezu, die in den Pauliniſchen Briefen vorkommende Redensart „mein Evangelium“ (Röm. 2, 16; 16, 25; 2 Tim. 2, 8) beziehe ſich auf die dritte kanoniſche Schrift. Wenigſtens als Vermuthung einiger berichtet das letztere auch Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 7). Aber gerade, daß man den dritten und zweiten Evangeliſten in dieſer Beziehung ſo parallel ſtellte, erweckt gerechte Bedenken, ob man ſich hierbei auch auf hiſtoriſchem Boden befinde, ob nicht vielmehr die Ueberlieferung ſich erzeugt habe aus dem dogmatiſchen Intereſſe, den beiden Evangelien der Apoſtelſchüler eine höhere Autorität zu vindiciren. Jedenfalls gibt der Ausſpruch Tertullian's (Adv. Marc., IV, 5: „Lucae digestum Paulo adscribere solet“), wonach das Werk des Lukas dem Paulus zugeſchrieben wurde, den leitenden Gedanken der Tradition an.

Doch verhält es ſich hierbei mit dem dritten Evangelium theils günſtiger, theils ungünſtiger als hinſichtlich des zweiten. Das letztere inſofern, als 1) jene patriſtiſche Deutung des Pauliniſchen Ausdrucks „mein Evangelium“ anerkanntermaßen exegetiſch unmöglich iſt; 2) ſchon Hieronymus meint, Lukas könne ſeine Berichte auch von andern Perſonen, außer Paulus, bezogen haben, und Luk. 1, 1—4 erhebt dieſe Vermuthung zur Gewißheit, ſodaß Schleiermacher, Köſtlin u. a. aus dem Prolog, weil derſelbe auf die Urapoſtel zurückgeht und des Paulus gar keine Erwähnung thut, geradezu gegen die Autorſchaft des hiſtoriſchen Lukas argumentirt haben. Von einer ſolchen könnte auch dann nicht die Rede ſein, wenn, wie Zeller, Volkmar u. a. wahrſcheinlich finden, das dritte Evangelium erſt um das J. 100 (dies der denkbar ſpäteſte Termin) verfaßt ſein ſollte; 3) jedenfalls muß bei Lukas ein anderes Verhältniß angenommen werden als bei Markus, da Paulus für den hiſtoriſchen Theil eines Evangeliums nicht in derſelben Weiſe,

wie etwa Petrus, Gewährsmann sein konnte. Alles zugegeben, was schon Kuhn („Das Leben Jesu" [Mainz 1838], I, 59 fg.), neulich insonderheit Keim „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], I, 35 fg.), für den historischen Gehalt der Pauliniſchen Theologie geltend gemacht haben, so mußte doch immer dieser Paulus seine eigenen Kenntnisse von dem irdischen Leben Jesu aus den Mittheilungen anderer schöpfen; 4) überhaupt erstattete Paulus keinen ausführlichen historischen Bericht, sondern nahm blos die dogmatisch wichtigen Höhepunkte der evangelischen Geschichte in seinen Vortrag auf (s. Evangelium). Hiernach ist die Ansicht von Thiersch („Die Kirche im apostolischen Zeitalter" [1. Ausg., Frankfurt a. M. 1852], S. 158, 177) zu beurtheilen, der zufolge Paulus nach 2 Tim. 4, 13 schriftliche Aufzeichnungen für Lukas herbeikommen ließ und so dem Evangelium zur Existenz verhalf.

Dagegen hat die Kirche, und dies ist die andere Seite an der Sache, auf jeden Fall mit wesentlicher Richtigkeit den dogmatischen Gesammtcharakter des Evangeliums aufgefaßt, wenn sie dasselbe als eine Pauliniſche Schrift verzollte. In der That ist auch die neuere Kritik seit Gieseler („Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien" [Leipzig 1818], S. 126 fg.) einig hinsichtlich des Pauliniſchen Gepräges dieses Werks im allgemeinen. Am übertriebensten hat der Verfasser der anonymen Schrift: „Die Evangelien, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zueinander" (Leipzig 1845), diese Entdeckung ausgebeutet, indem er das Evangelium geradezu dem Paulus zuschreibt und nichts als bittere Judenfeindschaft, Satire gegen Petrus, Persiflage des Matthäus u. dgl. darin wahrnimmt. Zeller, Schwegler, Ritschl, Baur, Köstlin, später auch Renan, Strauß, Keim u. a. untersuchten die Sache genauer und fanden, es seien in unserm Lukas divergirende Richtungen, Elemente sowol Pauliniſcher als judenchristl. Art in conciliatorischer Weise und im Interesse des Paulinismus vereinigt. Ein Gegensatz besteht nur noch in Bezug auf den Grad des antijudaistischen Tendenzcharakters, in dessen Bestimmung z. B. Schenkel weniger weit geht als Hilgenfeld, während Volkmar wieder eine äußerste Spitze der, allen geschichtlichen Gehalt in absichtsvoller Dichtung auflösenden Tendenzkritik erreicht hat. Ihm ist (a. a. O., S. 647) das Lukasevangelium „die organische Erneuerung der ursprünglichen evangelischen Lehrschrift in entschiedener Pauliniſchem Sinne gegen die judenchristl. Reaction, welche Christum als Sohn Joseph's zu einem Messias Israels beschränkt, den Apostel der Heiden verworfen hatte".

Aber auch sonst hat es an Uebertreibungen und Täuschungen nicht gefehlt. Dieselben beruhen seitens der Tübinger Kritik bezüglich des Lukas zumeist darauf, daß man seine Darstellung immer im Contrast zu der des ersten judenchristl. Evangelisten auffaßt, während doch keineswegs erwiesen ist, daß Lukas den Matthäus gekannt. Als Beispiel mag die Vergleichung der Aussendungsrede Matth. 10 mit den Luk. 9, 1—6 an die Zwölf, Luk. 10, 1—16 an die Siebzig gerichteten Worten dienen. Hier soll Lukas angeblich eine ganze Reihe von Bestandtheilen der, ursprünglich an die Zwölf gerichteten, langen Instructionsrede in der ehrenvollsten und für die Zwölf zugleich empfindlichsten Weise der Rede an die Siebzig zugetheilt haben. Näher besehen steht die Sache aber nicht so, daß Lukas eine längere Rede in zwei kürzere zerspalten hat, sondern gegentheils hat Matthäus auch hier, wie immer, componirt, was seine beiden Quellen, Markus und die Redesammlung, sachlich Uebereinstimmendes darboten, während Lukas für eine und dieselbe Rede, die ihm in zweierlei Quellen und infolge dessen auch in doppelter Redaction entgegentraten, verschiedene Zuhörerkreise aufsuchte und dem, nach der Zahl der 12 Stämme bestimmten, engern Jüngerkreise einen, nach der Zahl der 70 Gehülfen des Mose (4 Mos. 11, 16. 25) oder nach der Zahl der Synedristen bestimmten, weitern beigab. Die Zahl 12 steht zu der Zahl 70 hier so wenig im Gegensatz als die 70 Palmbäume zu den 12 Wasserbrunnen in der Beschreibung der Station Elim (2 Mos. 15, 27). Insonderheit aber werden ja Luk. 24, 47 gerade die Zwölf auch mit der Heidenmission betraut, welche letztere vorzugsweise Sache der Siebzig also nur in dem Sinne sein kann, als es überhaupt in der Natur der Sache liegt, daß auf dem verhältnißmäßig größern Arbeitsfeld auch die verhältnißmäßig größere Zahl der Arbeiter steht.

Nichtsdestoweniger sind es dieselben Aussendungsreden, aus denen der wirkliche und unleugbare Tendenzcharakter des Evangeliums deutlichst hervorgeht. Denn wenn die sicherlich ursprünglichen Worte, mit denen Jesus bei Matthäus (Kap. 10, 5. 6) seinen Jüngern gebietet, nicht der Heiden Straße und der Samariter Städte zu betreten, sondern

allein zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel sich zu wenden, bei Lukas fehlen, so ist dies sicherlich mit Absicht geschehen, und daraus der heidenfreundliche Standpunkt des Verfassers ebenso zu erkennen, wie insonderheit seine Annäherung an Paulus aus den Anklängen der Verse Luk. 10, 7. 8 an 1 Kor. 9, 5—14; 10, 27 erhellt. Ganz ähnlich bedarf es nur eines Blicks auf die von Markus und Matthäus abweichende Relation der Abendmahlsstiftung Luk. 22, 19. 20, um die Quelle der Differenzen in dem Pauliniſchen Bericht 1 Kor. 11, 23—25 zu entdecken.

Wir werden nicht irregehen, wenn wir das viel besprochene dogmatische Verhältniß des Lukas zu Matthäus dahin bestimmen, daß beiden, abgesehen von dem geschichtlichen Bericht des Markus, als eine weitere gemeinsame Quelle die sogenannte Redensammlung des Apostels Matthäus zu Grunde liegt, deren einzelne Bestandtheile allerdings nicht selten bei dem ersten Evangelisten in einer Umgebung und Fassung erscheinen, darin sie etwas charakteristisch anderes ausdrücken als bei Lukas. So läßt sich der dogmatisch verschiedene Standpunkt des letztern vom erstern z. B. in sehr bezeichnender Weise an der Parallele Matth. 7, 21—23 = Luk. 13, 25—27 erkennen. Der Spruch der Bergrede vom Herrherrsagen derer, welche sich am Gerichtstage auf ihr Prophezeien, Teufelaustreiben und Wunderthun im Namen Jesu berufen, von diesem aber als Thäter der „Ungesetzlichkeit", von denen er nichts wisse, zurückgewiesen werden, ist von Matthäus ohne Zweifel auf denselben gesetzesfeindlichen Paulinismus gedeutet, welcher, als „überhandnehmende Ungesetzlichkeit" nach einer von Matthäus (Kap. 24, 12) in die eschatologische Rede eingeschobenen Bemerkung an dem Zwiespalt innerhalb der Christenheit selbst die Hauptschuld trägt, und dessen Urheber daher auch am Anfang der Bergrede (Matth. 5, 19) als „der Geringste im Himmelreich" auftritt, insofern er die Gebote auflöst „und lehrt die Leute also". Bei Lukas dagegen erscheinen jene Worte in einem Zusammenhang, in welchem sie offenbar besagen wollen, daß die Galiläer am Gerichtstag sich darauf berufen werden, daß sie vor Jesus gegessen und getrunken, und er auf ihren Straßen gelehrt habe; dessenungeachtet werden sie von ihm als Thäter zwar nicht der Ungesetzlichkeit, aber der Ungerechtigkeit, zurückgewiesen und brechen, wie Lukas (Kap. 13, 28. 29) über Matthäus hinaus berichtet, in lautes Wehklagen aus, wenn sie Leute von Abend und Morgen, von Mitternacht und Mittag kommen und mit Abraham, Isaak, Jakob zu Tische sitzen, sich selbst aber trotz ihrer jüd. Nationalität hinausgeworfen sehen. Derselbe Spruch begegnet uns also dort im judenchristlich-antipauliniſchen, hier im pauliniſch-antijüd. Sinne. Daraus darf man aber nicht mit Hilgenfeld und Strauß sofort schließen, daß die Umbiegung auf Rechnung des Lukas allein kommt, da ja die Matthäischen Beziehungen auf den erst nach Christus aufgetretenen Paulus offenbar auch nicht das Ursprüngliche darstellen können, und jene Weissagung von der Substituirung der Heiden an die Stelle des ausgeschlossenen Israels, in welche die Rede bei Lukas ausläuft, sich auch bei Matthäus, nur an anderm Ort (Kap. 8, 11. 12), findet.

Immerhin ist das Alleinrecht der Juden an das Reich Gottes bei Lukas durch häufigere und stärkere Erklärungen aufgehoben als bei irgendeinem andern Synoptiker. Wir verstehen es daher auch, weshalb Kap. 4, 16—30 die Scene in Nazareth nicht blos aus ihrem spätern Zusammenhang herausgehoben und an die Spitze gestellt, sondern auch in einer Weise erweitert ist, daß sie als deutlich redendes Programm des ganzen Auftretens Jesu, wie Lukas es faßt, erscheint. So wie die Predigt in Nazareth hier lautet, zerschlägt sie allerdings gleich von vornherein die theokratischen Illusionen der Juden und zieht dem jüd. Unglauben die Heiden vor, welchen schon Simeon den Heiland verheißen hatte (Luk. 2, 32). Daher denn auch die oft hervorgehobene Empfänglichkeit der Samariter, von der die Juden beschämt werden, die Reisen durch Samaria, die zahlreichen Worte der Toleranz und der Heidenberufung, das Pauliniſche Interesse an der freien Gnade und der Barmherzigkeit Gottes, die Hervorhebung des Glaubens und der Rechtfertigung.

Diese heidenchristlich-universelle Tendenz des Evangeliums kündigt sich auch gleich von vornherein an in der Genealogie Christi, welche nicht, wie bei Matthäus, auf Abraham, den Stammvater des jüd. Volks, sondern auf Adam, den Stammvater des Menschengeschlechts, zurückgeführt wird (Luk. 3, 23—38). Die Kehrseite hierzu bietet die Pauliniſche Auffassung Christi als des zweiten Adam. Freilich bezeugt dieselbe Genealogie, daß Jesus zur Zeit ihrer Abfassung noch als wirklicher Sohn Joseph's galt. Aber schon

Lukas sucht (Kap. 3, 23) diese ursprünglichere Auffassung zu verbessern durch die charakteristische Einschiebung der Worte „wie dafür gehalten ward" vor „Sohn Joseph's". Denn nicht blos ist sein Christusbild schon entschieden den irdischen Ursprüngen entwachsen, sondern es überragt sogar bereits die Höhenlinie des Matthäus und steht überhaupt zwischen der synoptischen und der Johanneischen Auffassung. Er ist der vom Heiligen Geist Erzeugte, von der Jungfrau Geborene, der Wundermann, dem Engel erscheinen, der die Todten aus dem Sarge ruft, den Teufel entthront, alles weiß, wunderbar entflieht, am Kreuz, statt bangen Schmerzensrufs, fürbittend und sich befehlend mit Gott verkehrt und endlich sichtbar zum Himmel fährt. Das Christusbild ist hier bereits eingetreten unter die Einflüsse jener metaphysischen Behandlung, unter welchen es zuletzt zum Fleisch gewordenen Logos werden sollte.

Nichtsdestoweniger hat Strauß („Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 124) nicht unrecht mit der Behauptung, daß Lukas sich noch nicht, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, als der Mann fühlte, „die evangelische Tradition frischweg einzuschmelzen und umzugießen, sondern sich begnügte, durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Umschweißen sie in eine andere Gestalt zu bringen". Im ganzen und großen verfährt er doch nur sammelnd und berichtend. Zweimal (Kap. 7, 11—8, 3; 9, 51—18, 14) unterbricht er den gemeinsamen Faden der Geschichtserzählung durch Einschaltungen, in welchen er die Erträgnisse seiner anderweitigen Quellenforschung anhäuft. Auslassungen erlaubt er sich nur, wo ihm Wiederholungen vorzuliegen scheinen, wie bei den zwei Speisungsgeschichten, oder, wo er die Unverträglichkeit einer geschichtlichen Notiz mit seinen dogmatischen Voraussetzungen, z. B. der Erzählung von dem Mutterwahn der Maria mit der wunderbaren Geburt Jesu, sofort bemerkt. Im allgemeinen aber ist sein Absehen auf Reproduction seiner Quellen gerichtet, nur daß er dieselbe durchgehends seiner Sprachweise nicht nur, sondern auch seiner, das Subjective und Visionäre durchweg verobjectivirenden Darstellungsweise aneignet. Volkmar sagt (a. a. O., S. 649) richtig: „Wo dem Lukas das Grundbuch noch wesentlich entspricht, da nimmt er das Entsprechende an gleicher Stelle gleicherweise auf, nur durchgängig in seiner Sprache und prosaisirend, so es zur Chronik erhebend und befestigend." Daß er ein ähnliches Verfahren allen seinen Quellen gegenüber beobachtet, das ist die Wahrheit der von Schwegler, Zeller, Köstlin u. a. gemachten Entdeckung, daß der Paulinische Charakter des dritten Evangeliums ein bedeutendes Gegengewicht finde in andern, der judaisirenden Tradition angehörigen Elementen. Man rechnet dahin die der Sprache und dem Inhalt nach jüd. Vorgeschichte, die Versuchungsgeschichte, ferner eine ganze Reihe von Sprüchen, in welchen der irdische Reichthum verdammt, das Gebet und andere ascetische Dinge empfohlen oder auf das Gesetz in seiner unvergänglichen Bedeutung hingewiesen wird (Kap. 16, 17). „Der Verfasser ist doch kein schroffer oder auch nur strenger, sondern ein vermittelnder Pauliner. Die Verträglichkeit seines Meisters ist hier im Geist nachapostolischer Zeit bis zur Nachgiebigkeit in der Theorie und bis zu Compromissen in der Kirchenbildung erweitert" (Keim, a. a. O., S. 79). Letztere Auffassung hat allerdings an den Resultaten der Kritik des zweiten Lukanischen Geschichtswerks eine mächtige Stütze. An sich aber beweisen jene in einem und demselben Evangelium zu Tage liegenden Gegensätze nur für das friedliche Nebeneinandergehen judenchristlicher und heidenchristl. Traditionen. Jedenfalls stellt es das Minimum der an die Kritik nothwendig zu machenden Zugeständnisse dar, wenn man bei dem, von dem Unterzeichneten schon früher („Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter" [Leipzig 1863], S. 401) formulirten Resultat stehen bleibt, „daß, wie schon die Redesammlung, das älteste nachweisbare Schriftstück, ohne alle dogmatisirende Absichtlichkeit, ganz nur im Interesse des großen Inhalts abgefaßt war, so auch noch das letzte umfangreichste Werk der synoptischen Literatur die Tendenz seines Autors nur erkennen läßt theils in der Ordnung und Auswahl des Stoffs, theils in leichten, äußerlich aufgetragenen Modificationen der Darstellung".

Holtzmann.

Lus, der ursprüngliche Name der kanaanit. Stadt, welche später Bethel (s. d.) hieß (1 Mos. 28, 19; 35, 6; 48, 3; Jos. 18, 13; Richt. 1, 23). Beide Namen treten einmal auch unmittelbar miteinander verbunden („Bethel-Lus") auf, vermuthlich soll der jüngere, Bethel, den geheiligten Hügel, der alte, Lus, die westlich bei diesem Hügel gelegene Stadt bezeichnen (Jos. 16, 2). Bei der Einnahme dieser Stadt durch die Nachkommen Joseph's

zog ein Mann, der das alte Lus an die Ephraimiten verrieth, mit ſeiner Familie in das „Land der Hethiter“ und baute dort eine neue Stadt, Namens Lus. Da das „Land der Hethiter“ lediglich jenſeit des Jordans, im Norden oder Nordoſten Gileads und oſtwärts von Baſan, zwiſchen der Syriſchen Wüſte und dem Libanon gegen den Euphrat hin geſucht werden kann (ſ. Geſchur), ſo muß auch hier, im Nordoſten Paläſtinas, die neugebaute Stadt Lus gelegen haben, obwol es noch nicht gelungen iſt, ihre Lage nachzuweiſen. Euſebius und Hieronymus ſuchten Lus auf der Inſel Cyprus, als dem Lande der Chittim (Kittim; ſ. d.); ähnlich redet die talmudiſche Ueberlieferung von Lus als einer (phöniz.) Stadt (auf einer Inſel des Mittelmeers?) mit Purpurfärbereien, welche weder der Aſſyrer Sanherib noch der Babylonier Nebukadnezar habe zerſtören können. In neuerer Zeit wollte man Lus in jener Stadt wiederfinden, welche Euſebius und Hieronymus Luza nennen, und in die Nähe von Sichem, 3 röm. Meilen von Neapolis, ſetzen, deſſen Ruinen am Berg Garizim, 10 Minuten vom ſamaritaniſchen Opferplatze, mit dem alten Namen Lus gefunden werden, während andere Lus für die Stadt Lyſa gehalten haben, welche auf der „Peutinger'ſchen Tafel“ an der Straße von Jeruſalem nach dem Aelanitiſchen Meerbuſen ſich findet und weſtlich von dem Hochlande der Azâzimeh bei dem heutigen Wadi Luſſân, 14 Stunden ſüdwärts von Eboda, gelegen war. Alle dieſe Vermuthungen fallen durch ihre innere Unwahrſcheinlichkeit in nichts zuſammen. Vgl. übrigens Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde“ (Leipzig 1823—31), II, II, 129; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1858), S. 331; Studer, „Das Buch der Richter“ (2. Ausg., Bern 1842), S. 45; Robinſon, „Paläſtina“ (Halle 1841), I, 310 fg. Kneucker.

Luſt, in der Bibel meiſt in der Bedeutung des ſinnlichen ungeregelten Verlangens nach Unerlaubtem, taawah (Luſt, ſtarkes Verlangen haben, hamad). Schon in der Erzählung vom Sündenfall (ſ. d.; 1 Moſ. 3, 6) iſt die Luſt als die ſinnliche Quelle der ſittlichen Vergehung dargeſtellt. Aeußerſt ſinnreich hat der Geſetzgeber den Dekalog mit dem Verbot der ungeregelten, geſetzwidrigen Luſt geſchloſſen; denn es genügt nicht, die geſetzwidrigen Handlungen zu verbieten, ſondern es muß auch ihre Quelle, das leidenſchaftliche Begehren nach Unerlaubtem, verſtopft werden (2 Moſ. 20, 17; 5 Moſ. 5, 18). Es liegt hierin ein Verſtändniß der tiefen Wahrheit, daß die guten oder böſen Schickſale des Menſchen ſich in ſeinem Innern entſcheiden, daß es alſo in ſeinem Leben auf ſeine Selbſtbeſtimmung in der rechten Richtung ankommt. Das Böſe erſcheint demzufolge (vgl. beſonders auch 1 Moſ. 4, 7) als eine die Sinne beherrſchende Macht, die im Innern der Seele lauert und dort niedergekämpft werden muß, bevor ſie als leidenſchaftliche Aeußerung hervorbricht. Darum bekämpft auch der Weisheitsſpruch (Spr. 6, 14. 18) das böſe Gedanken ſchmiedende Herz, und Koheleth erinnert (Kap. 11, 9) den Jüngling, der „in den Wegen ſeines Sinnes und nach dem Schauen ſeiner Augen“, d. h. nach den Eingebungen ſeiner ſinnlichen Luſt, wandelt, an die nicht ausbleibende göttliche Strafgerechtigkeit. Beſonders die Geſchlechtsluſt, wenn ſie auf ungeregelten Bahnen treibt, wirkt nach der Weisheitslehre der Hebräer (Spr. 5, 1 fg.; Sir. 9, 8 fg.) verderblich, und das Buch der Weisheit (Kap. 4, 12) vergleicht ſie daher mit einem Taumel oder Schwindel, durch welchen der Geiſt verwirrt und der Menſch verdreht wird.

Im allgemeinen jedoch war das A. T. weniger darauf angelegt, das Böſe in der begriffs- und geſetzwidrigen Luſt, und ſomit an der Wurzel zu faſſen, da die theokratiſche Inſtitution doch eigentlich nur gute Handlungen gebot oder böſe beſtrafte. Dagegen begründete Jeſus Chriſtus (ſ. d.) weſentlich eine Gemeinſchaft, in welcher die Wurzel des Böſen, die dem Geſetz Gottes zuwiderlaufende ſinnlich-ſelbſtſüchtige Geſinnung, vernichtet und eine lediglich auf Gott und deſſen heiligen Willen gerichtete Geſinnung gepflanzt werden ſollte. Er ſelbſt hat den Fortſchritt, den ſeine Gemeinſchaftsſtiftung in dieſer Beziehung im Vergleich mit der altteſtamentlichen bezeichnet, in dem Abſchnitt Matth. 5, 17—48, vermittels einer ſiebenfachen Exemplification, ausgeführt. Denn wenn er auch in dem betreffenden Abſchnitt zunächſt die Sittenlehre der Phariſäer und Schriftgelehrten bekämpft (Matth. 5, 20), und ungeachtet ſeines angeblichen Ausſpruchs Matth. 23, 3, daß alles zu halten und zu thun ſei, was die Phariſäer und Schriftgelehrten vorſchreiben, ohne Zweifel der Moraltheologie der Schultheologen ſeiner Zeit nicht gleichen Werth wie der altteſt. Sittenlehre beilegen wollte — ſo hat er doch mit den Erklärungen jenes Abſchnitts (vgl. Matth. 5, 21. 27. 33) ſich überhaupt gegen den ſittlichen Standpunkt der „Alten“, d. h. den-

jenigen Moſe's und ſeiner Nachfolger, mit Einſchluß der Schultheologen ſeiner Zeit, gewendet (vgl. auch Meyer zu Matth. 5, 21). Wenn das altteſt. Geſetz ſich an die äußere, das öffentliche Recht verletzende Handlungsweiſe hält und dieſe verbietet, ſo hält ſich Jeſus dagegen durchweg an die der Handlungsweiſe zu Grunde liegende und ſie hervorbringende Sinnesart, und verbietet dieſe, ſoweit ſie auf böſer Luſt beruht. Die ſinnliche Luſt, in welcher ſich die Selbſtſucht des Subjects manifeſtirt, kann aber nur durch die vom Geiſte Gottes geheiligte Sinnlichkeit, die Liebe (ſ. d.), überwunden werden (Matth. 5, 44 fg.). Daher die Aufforderung Jeſu zur Sinnesänderung (Mark. 1, 15), ſein Aufruf zur ſittlichen Erneuerung ſeines Volks und der Menſchheit. Daher ſeine Erklärung, daß aus dem „Herzen" böſe Gedanken und Thaten entſpringen, daß die Quelle des Unreinen im Innern des Menſchen zu ſuchen ſei (Matth. 15, 17 fg.).

Bei den Vertretern der verſchiedenen theologiſchen Richtungen in den neuteſt. Schriften finden wir dieſelbe Grundüberzeugung, daß das Böſe (mit ſeinem Sitz im Fleiſch) ſeine Action innerlich mit der Luſterregung beginnt. Jakobus bekämpft (Kap. 1, 13 fg.) das Vorgeben gewiſſer Sünder, wonach die Verſuchung zum Böſen von Gott kommen ſoll, mit dem pſychologiſch wohl begründeten Satz, daß jeder Menſch von ſeiner „eigenen", d. h. ihm individuell angehörigen, Neigung zum Böſen, der böſen Luſt, fortgezogen und verlockt werde. Nicht jede böſe Luſt hat jedoch die Thatſünde zur Folge. Die Luſterregung kann ja mit Hülfe der ſittlichen Reaction überwunden und unterdrückt werden. Aber wenn ſie einmal „empfangen" iſt, d. h. infolge ſittlicher Ohnmacht in der Perſönlichkeit die Vernunft und den Willen ſich dienſtbar gemacht hat, dann „gebiert" ſie unvermeidlich die böſe That, die „fortzeugend Böſes muß gebären". Paulus ſetzt (Gal. 5, 16) das Fleiſch als den Mutterſchos voraus, aus dem die Luſt oder die Lüſte, d. h. die beſondern geſetzwidrigen Neigungen und Begehrlichkeiten, entſpringen. Die böſe Luſt durchbricht, nach ſeiner pſychologiſch treffend wahren Schilderung Röm. 1, 21 fg., die von Gott geſetzten Schranken der ſittlichen Zucht und Ordnung bis zur naturwidrigen Auflöſung und Zerſtörung auch der unter den Schutz des ſittlichen Inſtincts geſtellten Geſchlechtsverhältniſſe. Dem Apoſtel iſt (Röm. 7, 7 fg.) die Anſicht eigenthümlich, daß die böſe Luſt erſt durch das Gebot und Verbot in Action geſetzt werde und ohne den Stachel der Poſtulate des Geſetzes eigentlich gar nicht zur Erſcheinung käme. Dieſe Anſicht hat wol in vielen Fällen einen tiefern pſychologiſchen Grund, weil Gebote und Verbote zum individuellen Widerſtand und ſomit zur Uebertretung reizen. Allein es iſt doch nur das Bewußtſein des Böſen, das durch Gebote und Verbote erzeugt wird, und die böſe Luſt als ſolche, als innere die Vernunft und den Willen unterjochende Macht, iſt auch ohne jene, nur unbewußt, im Subject vorhanden. Auch der Verfaſſer des 1. Johannesbriefs nennt (Kap. 2, 16) die Fleiſches- und Augenluſt als verführende Factoren des Weltſinnes, wie ihm ja der Begriff der „Welt" den Pauliniſchen des „Fleiſches" erſetzt. Die geſteigerte und entfeſſelte Luſt wächſt in höhern Graden zur Leidenſchaft heran (Gal. 5, 24; Röm. 7, 5). Da die Luſt in dem ſinnlichen Naturorganismus der Perſönlichkeit wurzelt, ſo iſt ihrem verderblichen Einfluß das jüngere Alter, in welchem die Sinnlichkeit durch Erziehung, Erfahrung und Tugendübung noch nicht gedämpft iſt, ganz beſonders ausgeſetzt. Daher die Ermahnung 2 Tim. 2, 22, die „jugendlichen", d. h. die das jugendliche Alter insbeſondere bedrohenden, Lüſte zu fliehen. Schenkel.

Luſtgarten, ſ. Eden.

Lycien, diejenige Küſtenprovinz Kleinaſiens, welche weſtlich an Karien, nördlich und nordöſtlich an Phrygien und Piſidien, öſtlich an Pamphylien und ſüdlich an das Pamphyliſche Meer, einen Theil des Mittelmeeres, grenzt. Ein Ausläufer des Taurusgebirges umſchließt das Land auf der Nordweſtſeite und verbindet ſich mit einem andern Bergrücken, Kragus mit Namen, der in paralleler Richtung mit jenem das Land durchzieht. Zwiſchen beiden Bergzügen fließt der Xanthus dem Mittelmeer zu, welches hier eine in ſchroffen Felſen abfallende Küſte bildet. So iſt die Landſchaft ganz von Gebirgen umgeben und durchzogen, übrigens nicht unfruchtbar; doch liegen ihre beſondern Vorzüge nicht ſowol in den Landesproducten als in der Lage am Meer und in der mit vielen und bequemen Häfen verſehenen Küſte. Die Lycier waren als Seefahrer ſchon im Alterthum den Griechen wohlbekannt, wie ſie denn überhaupt in naher Beziehung zu dieſen geſtanden haben; denn neben den Termilen oder Milyern, den älteſten Bewohnern der innern Hochebene, wonach dieſe den Namen Milyas behielt, und denen der öſtlichen Tauruskette, den

phöniz. Solymern, ſo benannt vom Gebirge Solyma, d. i. Treppe, erſcheinen beſonders im Küſtenlande in älteſter Zeit den Griechen verwandte oder ſelbſt griech. Bewohner, von denen wahrſcheinlich das Land den Namen erhielt. Nur einzelne Küſtenpunkte im Oſten, namentlich das frühere phöniz. Phaſelis, werden direct als doriſche Colonien genannt; daher finden ſich ſeit älteſter Zeit viele bedeutende Städte, welche den perſ. Eroberungszügen kräftigen Widerſtand entgegenſetzen konnten. Auch den Römern gegenüber vermochten ſich die Lycier lange Zeit zu halten, bis es Kaiſer Claudius gelang, Lycien mit Einſchluß des ſüdlichen Milyas zur röm. Provinz zu machen. Von den 23 Städten, welche die alte Geographie in dieſer Landſchaft kennt, und unter denen ſie beſonders Xanthus, Patara, Pinara, Tlos, Myra, Olympus hervorhebt, werden in der Bibel nur drei erwähnt: Phaſelis, Patara, Myra. Erſtere Stadt (1 Makk. 15, 23) lag nordöſtlich von letzterer auf einer felſigen Landſpitze mit drei Häfen, und wurde im Krieg der Römer gegen die Seeräuber von Paulus Servilius erobert und zerſtört, in ſpäterer Zeit weniger prächtig wieder aufgebaut. Die zweite der genannten Städte, Patara, lag ebenfalls an der Küſte, öſtlich von der Mündung des Fluſſes Xanthus; hier ſtand ein berühmter Tempel des Apollo mit einem in den ſechs Wintermonaten thätigen Orakel; dahin gelangte auch der Apoſtel Paulus von Rhodus aus auf ſeiner Reiſe von Milet nach Jeruſalem (Apg. 21, 1). In gleicher Weiſe berührte er auch die dritte Stadt Myra, welche jedoch nicht unmittelbar am Meer, ſondern 20 Stadien, d. i. eine halbe Meile, davon entfernt auf einem Felſen lag. Als ihr Hafen galt Andriaca, und hier landete das Schiff, welches beſtimmt war, den Apoſtel Paulus nach Italien zu bringen (Apg. 27, 5. 6).

Grundt.

Lydda, ſ. Lod.

Lydien, eine kleinaſiat. Landſchaft am Aegäiſchen Meer, zwiſchen Karien, Phrygien und Myſien gelegen (Plinius, V, 30), gehörte nach der perſ. Zeit zum Seleucidenreich, mußte aber nach 1 Makk. 8, 8 von Antiochus dem Großen, als er den Römern unterlegen war, an deren Bundesgenoſſen Eumenes II., König von Pergamus, abgetreten werden (vgl. Livius, XXXVII, 56; Strabo, XIII, 624; Appian, Historia Syriaca, Kap. 38). Nach Joſephus („Alterthümer", XII, 3, 4) befahl Antiochus der Große, daß 2000 jüd. Familien unter für ſie günſtigen Bedingungen von Meſopotamien und Babylonien nach Lydien und Phrygien überſiedelten. Als das pergameniſche Reich durch das Teſtament König Attalus III. Philometor im J. 133 v. Chr. nach kräftiger Gegenwehr des Prätendenten Ariſtonicus an Rom fiel, wurde Lydien zur röm. Provinz Aſia geſchlagen (Juſtinus, XXXVI, 4; Florus, II, 20; Strabo, XIII, 624). Später chriſtianiſirt hatte das ſchöne Land unter röm. Herrſchaft immerhin noch eine Nachblüte, bis es im 7. Jahrh. von den Arabern erobert allmählich dem Mohammedanismus anheimfiel, bei dem es bis heute verblieb. Lydien war frühzeitig ein Culturland; theils gebirgig, theils aber auch aus fruchtbaren Ebenen beſtehend, lieferte es mannichfaltige Producte, als Wein, Feigen, Oel (Xenophon, Cyrop., VI, 2, 22); die Bewohner zeichneten ſich durch Kunſtfleiß aus und trieben Handel; freilich machte ſie der Reichthum auch weichlich, und beſonders wird die Unzucht ihrer Töchter hervorgehoben (Herodot, I, 51. 92—94). In älteſter Zeit bewohnten Mäonier das Land (Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 213; über Lud zu 1 Moſ. 10, 22 und die Abſtammung der Lydier ſ. Lud); ſpäter erhob ſich Lydien neben Medien und Babylonien zum mächtigſten und reichſten Staat Aſiens, dem Cyrus im J. 594 v. Chr. durch die Eroberung der Hauptſtadt Sardes ein Ende machte. Der letzte König war Kröſus, den Cyrus in ſeinen Rath aufnahm (Herodot, I, 6—94). Unter perſ. Herrſchaft bildete Lydien mit Jonien eine beſondere Satrapie.

2) Nach Apg. 16, 14. 15. 40 befand ſich in Philippi eine Purpurhändlerin, d. i. wol eine Händlerin mit purpurfarbenen Stoffen, Namens **Lydia** aus Thyatira in Lydien, die durch den Apoſtel Paulus gläubig wurde, ſich mit ihrem Hauſe taufen ließ und den Paulus nöthigte, mit ſeinen Begleitern in ihrem Hauſe Wohnung zu nehmen. Der Frauenname Lydia findet ſich bei Horaz (Od., I, 8, 1. 13, 1; III; 9, 6. 20), möglich indeß, daß ſie eigentlich anders hieß, in Philippi aber Lydia als Lydierin genannt wurde. Uebrigens war gerade Lydien durch ſeine Purpurfärbereien berühmt.

Fritzſche.

Lykaonien (Λυκαονία; Apg. 14, 6. 11), Provinz in Kleinaſien, in welche die Apoſtelgeſchichte die Städte Lyſtra und Derbe verſetzt. Beide Orte gehörten zwar nach der damaligen Adminiſtrativeintheilung zur Provinz Galatia (Plinius, V, 42; Strabo, XII, 569),

allein der alte ethnographiſche Name hatte ſich in ähnlicher Weiſe erhalten wie heute die Namen der Bretagne, Normandie, Provence oder der Name Thüringen, Schwaben, Pfalz ſich erhält, trotz der entgegenſtehenden adminiſtrativen oder politiſchen Eintheilung. So gab es zur Zeit des Apoſtels Paulus zwar noch Lykaonier, aber keine Provinz Lykaonien, es wäre denn, daß nach Plinius (V, 25) ein kleiner Diſtrict im Oſten gegen Kappadocien hin ſich den Namen „eigentliches Lykaonien" bewahrt hätte. Im weiteſten Sinne nannte man Lykaonien die Landſchaft nördlich vom Taurus, deren Grenzen im Weſten (nach Strabo, XIV, 663) Tyriarium, nach Oſten Loropaſſus waren. Im Norden wird noch Ikonium der Landſchaft zugetheilt (Ptolemäus, V, 6). Sie war ein vom Taurus und ſeinen Ausläufern eingeſchloſſener Bergdiſtrict, den Strabo (XIV, 665) folgendermaßen beſchreibt: „Die Berggegenden der Lykaonier ſind kalt und kahl und beherbergen wilde Eſel, haben aber großen Mangel an Waſſer. Dennoch ernährt das Land, wenngleich waſſerlos, außerordentlich viele Schafe mit ſtarrer Wolle, ſodaß ſich einige dadurch den größten Reichthum erworben haben. . . . In dieſer Gegend iſt auch Ikonium, ein gut bevölkertes Städtchen, und deſſen Gebiet fruchtreicher iſt als das vorhin genannte Eſel ernährende." Der Reichthum an Schafen hängt mit der Beſchaffenheit der Gegend zuſammen, die ſo ſtark mit Salz geſchwängert iſt, daß in großen Diſtricten nur wenige Quellen mit trinkbarem Waſſer vorhanden ſind, ſodaß in einigen Gebieten ſogar das Waſſer gegen Geld verkauft wurde. Deſto geeigneter war das Land für Kleinvieh, und ſeine Angorawolle war weithin berühmt. Ikonium nennt Plinius (V, 25) nicht blos ein Städtchen, ſondern eine volkreiche Stadt, es war alſo in der Kaiſerzeit in die Höhe gegangen, da man es zur Hauptſtadt einer eigenen Tetrarchie von 14 Städten erhoben hatte. Von den übrigen Ortſchaften nennt die Apoſtelgeſchichte noch die höher gelegenen Lyſtra und Derbe, die weiter ſüdlich im Taurus zu ſuchen ſind und bereits in der Nähe der Raubneſter der Iſaurier und Kliten lagen. Die ſämmtlichen Beſchreiber dieſer Landſchaften aus dieſer Periode (Cicero in den Briefen aus ſeinem Proconſulat in Cilicien, Ad familiares und Ad Atticum, Strabo und Plinius, a. a. O.) ſind darin einſtimmig, daß dieſelben dem größern Theil nach zur Cultur nicht geeignet, und daß es unmöglich ſei, hier geordnete Zuſtände herbeizuführen. Namentlich Homonadäer und Iſaurier, deren Caſtelle auf der Höhe zwiſchen Perge und Derbe gelegen waren, machten die Gegend zum Schrecken wie der Kaufleute ſo der röm. Beſatzungen. Es gab in ganz Kleinaſien kaum ein Gebiet, das in ähnlicher Weiſe im Zuſtand ungebrochener Wildheit verharrt hatte. Nicht einmal die griech. Sprache, die ſonſt Kleinaſien beherrſchte, hatte hier Eingang gefunden (Apg. 14, 11). Wenn Paulus 2 Kor. 11, 26 von den beſchwerlichen Reiſen und Gefahren brückenloſer Ströme und von Räubern redet, muß man unwillkürlich an dieſe Landſchaften denken, die er mehrmals, ſowol vom Taurus her als vom Innern Kleinaſiens kommend, durchwandert hat (Apg. 14; 16, 1—5). Um ſo dringender erhebt ſich die Frage, warum Paulus und Barnabas gerade dieſe Gegenden am Taurus zu ihrer Wirkſamkeit ſich erwählten, während Straßen zu Lande und zur See offen ſtanden, Großſtädte und Landſchaften aller Art, die eine größere Zukunft boten als dieſe verſteckten Falten des wilden Taurus? Man kann dieſen Weg gerade in die abgelegenſten Thäler, in denen noch Juden zu finden waren, nur aus der Maxime (Röm. 15, 20) begreifen: „Ich habe mich beeifert, das Evangelium zu predigen, wo Chriſti Name nicht bekannt war, um nicht auf fremdem Grund zu bauen." Dazu kommt aber auch, daß für Paulus, der ſchon in Cilicien gearbeitet hatte, ſich vielleicht perſönliche Anknüpfungspunkte in Derbe und Lyſtra bieten mochten. Sicher ſind die Judenſchaften Lykaoniens Filiale der Juden Ciliciens und Cyperns, deren Handelsverbindungen hierher reichten. Gerade Tarſus war reich durch den Handel mit „Cilicium", deſſen Rohſtoff aus Lykaonien bezogen ward. So lag es dem Apoſtel nahe, eine Diaſpora aufzuſuchen, die mit ſeiner Vaterſtadt Tarſus in ſo vielfältiger Verbindung ſtand.

Was die Apoſtelgeſchichte von dieſer Wirkſamkeit in Lykaonien erzählt, entbehrt zwar des Hintergrundes der gefährlichen und wilden Verhältniſſe, wie ſie andere Zeitgenoſſen ſchildern, doch läßt ſich aus manchem Zug indirect auf das ſchließen, was dem Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte unbekannt war. Von Ikonium fliehen Paulus und Barnabas vor den Nachſtellungen der Juden nach Lyſtra, wo ſie von der abergläubiſchen und rohen Bevölkerung erſt vergöttert, dann mishandelt werden und Paulus ſogar geſteinigt wird (2 Kor. 11, 25?). Unter den in Lykaonien geſtifteten Gemeinden ſcheint Ikonium, nach

seiner häufigen Erwähnung im N. T., zu einer hohen Blüte gekommen zu sein. Auch eine gewisse Romantik umkleidete das Andenken an Pauli Aufenthalt in diesen wilden Gebirgsthälern des obern Lykaonien und in dem idyllischen Hügelland des Schafe weidenden Ikonium. Wie das Opfer der Lykaonier für Paulus-Hermes und Jupiter-Barnabas an die Reise des Jupiter und Mercur in der benachbarten Heimat von Philemon und Baucis erinnert (Ovid, Metamorph., VIII, 621—726), so hat der Verfasser des Apokryphum „Paulus und Thekla" für seine romantische Episode im Leben des Apostels keinen bessern Schauplatz gewußt als Lykaonien. Immerhin liegt darin ein Beweis, daß die Stiftung der christl. Kirche in Lykaonien durch Paulus im 3. Jahrh. unvergessen war.

Hausrath.

Lysanias, s. Abilene.

Lysias, ein häufig vorkommender griech. Eigenname, unserm Löser entsprechend. Erwähnt wird in der Bibel 1) ein am seleucidischen Hof viel bedeutender Mann dieses Namens, der aus königlichem Geschlecht stammte. Als König Antiochus Epiphanes, erbittert über die Siege des Judas Makkabäus, seine gesammte Kriegsmacht gesammelt, zog er im J. 147 der seleucidischen Aera (165 v. Chr.) mit der einen Hälfte derselben gegen Persien, um durch Tributeinziehung seinen erschöpften Finanzen aufzuhelfen, während er den Lysias zum Reichsverweser diesseit des Euphrats und zum Vormund seines Sohnes Antiochus bestellte und ihm die andere Hälfte des Heeres mit der Weisung überließ, den Vernichtungskrieg gegen die Juden zu führen und ihr Land mit neuen Colonisten zu bevölkern (1 Makk. 3, 27—37; Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 2). Lysias entsandte zunächst seine Generale mit großer Streitmacht gegen Judäa, aber als Judas über den Gorgias einen bedeutenden Sieg errungen hatte (1 Makk. 3, 38—4, 25; Josephus, a. a. O., XII, 7, 3. 4), stellte sich Lysias im J. 164 v. Chr. selbst an die Spitze von 60000 erlesener Mannschaft und 5000 Reitern und belagerte Bethsura. Judas trat ihm mit 10000 Mann entgegen und es kam zur Schlacht, in der Lysias gegen 10000 Mann verlor. Lysias zog sich jetzt nach Antiochia zurück, um verstärkt wieder nach Judäa zurückzukehren (1 Makk. 4, 26—35; Josephus, a. a. O., XII, 7, 5). Im folgenden Jahre (163 v. Chr., im März) starb der König in Persien, der, gebeugt durch die Niederlage des Lysias, kurz vor seinem Tode den Philippus zum Reichsverweser und Vormund seines Sohnes bestellte. Lysias kehrte sich an diese Bestimmung nicht, sondern erklärte seinen Mündel als Antiochus Eupator zum König (1 Makk. 6, 5—17; Josephus, a. a. O., XII, 9, 1. 2). Unterdessen hatte Judas mit bedeutenden Erfolgen gekämpft, und da er nun auch darauf ausging, die syr. Besatzung der Burg Jerusalems, die die Juden drängte, zu vertreiben, und den Tempel und Bethsura befestigte, so erschien der König im J. 162 v. Chr. mit großer Heeresmacht, und es kam zu einem längern Krieg. Obgleich der Feldzug zu Gunsten des Königs ausfiel, beredete Lysias diesen aus Furcht vor dem aus Persien heranrückenden Philippus, der sich der Gewalt bemächtigen wollte, mit den Juden Frieden zu schließen. Als der König nach Antiochia kam, war Philippus Herr der Stadt, sodaß sie der König mit Gewalt nehmen mußte (1 Makk. 6, 18—63; Josephus, a. a. O., XII, 9, 3—7). Schon im folgenden Jahre (161 v. Chr.) bemächtigte sich der Prätendent Demetrius des Reichs und ließ den König und den Lysias umbringen (1 Makk. 7, 1—4; Josephus, a. a. O., XII, 10, 1; vgl. Appian, Historia Syriaca, Kap. 46, 47). Von diesem Bericht über Lysias weicht der des sehr unzuverlässigen 2. Buchs der Makkabäer fast durchgehends ab, zunächst darin, daß er den Lysias erst mit dem Regierungsantritt des Antiochus Eupator auftreten läßt. Von diesem königlichen Knaben wird Lysias sofort zum Reichsverweser und zum Oberbefehlshaber in Cölesyrien und Phönizien bestellt (2 Makk. 10, 10. 11). Da Judas den Gorgias, die Idumäer und den Timotheus mit Glück bekriegt (2 Makk. 10, 14—38), zieht Lysias mit 80000 Mann, der gesammten Reiterei und 80 Elefanten gegen die Juden, wird aber mit Hülfe einer himmlischen Erscheinung geschlagen, verliert 11000 Mann und 1600 Reiter und muß fliehen. Auf seine Veranlassung schließt der König im J. 148 der seleucidischen Aera (164 v. Chr.) mit den Juden Frieden (2 Makk. 11, 1—38). Bald nachher wird Gorgias geschlagen (2 Makk. 12, 32—37). So ziehen im J. 149 (163 v. Chr.) der König und Lysias mit gewaltiger Streitmacht gegen die Juden. Judas macht einen glücklichen nächtlichen Ueberfall, und da der König auch nachher bei Bethsura nicht glücklich ist, so schließt er mit den Juden Frieden und zieht nach Antiochia ab (2 Makk. 13, 1. 2. 9—26). Es war ein

unfruchtbares Unternehmen, beide Berichte vereinigen zu wollen, der letztere iſt offenbar ein trüber und in ihm hat ſich mehreres verrückt; dennoch hat er die geſchichtliche Subſtanz, den erſtern beſtätigend, feſtgehalten, daß Lyſias als Reichsverweſer damals in dortigen Gegenden befehligte, Gorgias eine bedeutende Niederlage erlitt und Lyſias zweimal gegen die Juden auszog (vgl. übrigens Grimm, „Das erſte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], S. 70 fg., und „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1857], S. 165, 172 fg., 191).

2) Claudius Lyſias hieß der Tribun der röm. Cohorte in Jeruſalem, als die Juden den Apoſtel Paulus bei ſeinem letzten dortigen Aufenthalt im Aufruhr tödten wollten. Der Tribun trat dazwiſchen und ließ den Apoſtel gefangen in die Burg Antonia abführen. Da ſich die Juden auch in den nächſten zwei Tagen nicht beſchwichtigen ließen, ſondern den Paulus durchaus umgebracht wiſſen wollten, ließ Lyſias den Gefährdeten bei Nacht unter militäriſcher Bedeckung zum Procurator Felix nach Cäſarea bringen, an den ſich die Ankläger in der Sache zu wenden hätten (Apg. 21, 30—23, 35; 24, 7. 22).

Fritzſche.

Lyſimachus (d. i. Kampflöſer, im Sinne den Kampf zu Ende bringend) war ein ſehr gewöhnlicher griech. Eigenname. So heißt in der Bibel 1) ein jüd. Prieſter, ein Bruder des Hohenprieſters Menelaus und deſſen Stellvertreter, als dieſer zur Verantwortung nach Antiochia vom König Antiochus Epiphanes (im J. 171 v. Chr.) vorgefordert war (2 Makk. 4, 23. 28. 29). Wie ſein übelberüchtigter Bruder erlaubte er ſich in dieſer Stellung mit deſſen Zuſtimmung Tempelräubereien. Als dies ruchbar wurde, erhob ſich das Volk gegen ihn, und obgleich er ſich mit 3000 Bewaffneten umgeben hatte, fand er im ſtürmiſchen Volksauflauf an der Schatzkammer des Tempels ſeinen Tod (2 Makk. 4, 39—42).

2) Nach der Unterſchrift der Zuſätze zu Eſther hat ein Lyſimachus, Sohn eines Ptolemäus, in Jeruſalem die griech. Ueberſetzung des Buchs Eſther geliefert (vgl. meinen Commentar „Das dritte Buch Eſra, die Zuſätze zum Buch Eſther und Daniel, das Gebet Manaſſe, das Buch Baruch und der Brief des Jeremia" [Leipzig 1851], S. 72 fg.).

Fritzſche.

Lyſtra, eine Stadt in der kleinaſiat. Provinz Lykaonien (ſ. d.), zwiſchen Ikonium und Derbe gelegen (Apg. 14, 6. 20; 16, 1), von Plinius (V, 42) zu Galatien (d. h. zur röm. Provinz dieſes Namens, nicht zur eigentlich galat. Landſchaft; ſ. Galater), von Ptolemäus (V, 4, 12) zu Iſaurien gezählt. Sicher iſt die Lage von Lyſtra noch nicht beſtimmt. Doch haben wir es nach allen Andeutungen im Norden des Taurus am nordöſtlichen Fuße des erloſchenen mächtigen Vulkans Karadagh (Schwarzberg) zu ſuchen, der wie eine hochragende Inſel über der platten ringsumgebenden Fläche ſich erhebt. Hier treffen wir die weithin zerſtreuten Ruinen einer ehemaligen chriſtl. Stadt, die jetzt den ſeltſamen Namen Bin-bir-Kiliſſe („1001 Kirchen") trägt. Von dieſen Ruinen aus ſchweift der Blick nördlich über die große baumloſe, aber von zahlreichen Schafheerden durchzogene lykaoniſche Hochebene (das ausgedehnteſte Plateau von Kleinaſien). Wenige Stunden oſtwärts lag Derbe (vgl. Conybeare und Howſon, The life and epistles of Saint-Paul [London 1865], I, 224 fg.; Renan, Saint-Paul [Paris 1869], S. 42 fg.).

Man ſprach in der Stadt lykaoniſch, eine Sprache, über die wir gänzlich im Dunkel ſchweben (Apg. 14, 11), verſtand aber jedenfalls auch das Griechiſche des Paulus (Apg. 14, 9. 18). Eine jüd. Colonie ſcheint es hier nicht gegeben zu haben (Apg. 14, 19). Um der Heilung eines Lahmen willen, die Paulus gelungen, wurde dieſer vom leichtſinnig abergläubiſchen Volk für den Hermes, ſein Begleiter Barnabas für den Zeus gehalten (Apg. 14, 12), als ob die genannten Götter in Lyſtra eingekehrt ſeien, wie ſie nach der Legende einſt im benachbarten phryg. Gebiet bei Philemon und Baucis gethan (Ovid, Metamorph., VIII, 627—726). Bei dem Tempel des Zeus vor der Stadt ſollte ein feierliches Opfer dargebracht werden, und ſchon waren die bekränzten Opferthiere bereit, als noch zur rechten Zeit die Apoſtel dem eiteln Wahn ein Ende machten (Apg. 14, 13 fg.). Bald nach dieſer Scene gelang es jüd. Sendlingen, den Pöbel der Stadt gegen Paulus aufzureizen, ſodaß dieſer nur mit genauer Noth dem Tod durch Steinwürfe entging (Apg. 14, 19). Auf ſeiner zweiten Reiſe durch Kleinaſien kam Paulus wieder nach Lyſtra und gewann diesmal an Timotheus, dem Sohn einer gläubigen Jüdin Namens Eunike, einen treuen Nachfolger (Apg. 16, 1; 2 Tim. 1, 5; ſ. Timotheus). Furrer.

M.

Maacha, Maaka, Aram-Maaka (1 Chron. 19 [20], 6), eine Gegend, welche das oſtjordaniſche Land der Iſraeliten im Norden begrenzte (5 Moſ. 3, 14; Joſ. 12, 5). Die Manaſſiten ließen die Maachathiter beſtehen (Joſ. 13, 11. 13), ſodaß dieſe in David's Zeit die Iſraeliten befeinden konnten (2 Sam. 10, 6. 8). Ihr Stamm muß am Fuß des Hermon, unweit Geſchur (ſ. d.), geſeſſen haben; dazu ſtimmt die Lage von Abel Beth-Maacha (ſ. d.) und die Angabe des Hieronymus, daß eine Stadt Maacha „der Amorrhäer" (= Amoriter) am Weſtabhang des ſüdlichen Antilibanon bei den Quellen des Jordan gelegen habe (vgl. Raumer, „Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 224). Ueber die Ausdehnung des kleinen Reichs von Maacha finden wir im A. T. keine Angaben. Uebrigens wird das Volk ſchon 1 Moſ. 22, 24 und noch 2 Kön. 25, 23 (wo „Sohn des Maachathiters" zu überſetzen) erwähnt. Kneucker.

Maalzeichen, ſ. Malzeichen.

Maarath, eine Stadt auf dem Gebirge Judas (Joſ. 15, 59), bisjetzt nicht näher nachzuweiſen. Kneucker.

Maaße, ſ. Maße und Gewichte.

Macedonien. Die Landſchaft der Balkanhalbinſel, welche dieſen Namen im Alterthum und unter den Byzantinern führte, jetzt den größten Theil des Ejalet Selanik und Rumili bildet, grenzt an ſeiner Südſeite an Hellas, ſpeciell Theſſalien, weſtlich an Illyrien, nördlich an Möſien, öſtlich an Thrazien, und umfaßt im weſentlichen die Flußgebiete des Haliakmon (Indſche Karaſu oder Wiſtritza), des Axios (Vardar) mit dem Erigon, des Strymon (Struma), ja des Neſtos (Meſtu), während im weiten Umkreis die Gebirge des Skardos (Schardagh), Skomios, Rhodope (Dospadadagh) im Norden und Oſten, im Weſten die Südkette des Barnos, Grammos bis zum Gebirgsknoten Tymphe (Metzowo), im Süden die kambuniſchen Berge mit der gewaltigen Schlußerhebung des Olympos (Tſcheleh) ſie umkreiſen. Die Südküſte iſt durch die in drei Halbinſeln zerfaſerte Landſchaft Chalkidike mit dem hochragenden Vorſprung des Athos (Hagion-Oros, Athone) und die tiefeinſchneidenden Meerbuſen von Therma (Salonik) und des Strymon (Buſen von Konteſſa) gegliedert. Ein großer Theil iſt gebirgig, reich die öſtlichen Theile an Mineralſchätzen, Silber und Gold; eine Reihe großer Keſſelthäler enthalten Seen oder ihre Flüſſe haben durch enge Schluchten (Stena) mühſam einen Ausgang gefunden. Der kleinere Theil um den Thermäiſchen Meerbuſen und weiter öſtlich zum Strymon hin hat Tiefebenen von großer Fruchtbarkeit, aber auch leichter Verſumpfung. Dieſer geographiſche Begriff Macedoniens iſt das Reſultat einer langen ethnographiſchen und politiſchen Entwickelung, welcher ſogar für ein paar Jahrhunderte dem Namen eine univerſelle Bedeutung gegeben.

Der echte Stamm der Macedonier (Μακεδόνες, Μακηδόνες, Μακέται, Μακεδνον ἔθνος) iſt ein urgriechiſcher, den Doriern und Magneten nächſtverwandter Stamm, welcher in der Südoſtecke des ſpätern Macedoniens an den Nordabhängen des Olymps und der kambuniſchen Berge, am mittlern Haliakmon, hinüber zum Bermiosgebirge wohnte und ein Heraklidengeſchlecht, welches mit Argos zuſammenhängen ſollte, als Königshaus beſaß. Alter Sitte eines freien griech. Bauern- und Edlenlebens getreu wehrte es ſich lange tapfer gegen die vordrängenden illyr. Stämme, wie der Eordäer, Elymioten, Lynkeſten, Atintanen, Dardanier, Trerer, und brachte ſie zum Theil in eine Art Vaſallenverhältniß zu ihrem Königshaus. Ebenſo waren im obern Axios- und Erigonthal wie weiter zum Strymon hin thraziſch-phryg. Stämme, wie die Pelagonen, Päonen, Brygen, Mygdonen, Odomanten, Sintier, lange die Grenze macedon. Macht. Und an der Küſte des Aegäiſchen Meeres kamen zu den alten pelasgiſchen Stämmen, wie den Pieriern, den Bottiäern, den tyrrheniſchen Pelasgern, frühzeitig ioniſche und korinthiſche Colonien, die allein auf Chalkidike zu 30 Städten emporwuchſen, darunter blühende und mächtige, wie Potidäa, Apollonia, Olynth.

Erſt in der Zeit der Perſerkriege gelang es der politiſchen Klugheit des Freundes von Athen, des erſten Alexander, ſeinem kleinen Reich größere Grenzen zu geben, zu dem Bergland (ἡ ἄνω Μακεδονία) auch die reiche Tiefebene (ἡ κάτω Μακεδονία) hinzuzufügen und über den Axios hinaus ſich auszubreiten. Unter König Perdikkas ward bereits der Strymon zur Grenze Macedoniens (Thucydides, II, 99), und dadurch eine Anzahl griech. Städte in ſeine Machtſphäre gezogen. Der Uſurpator Archelaus verlegte die Reſidenz von Aegä oder Edeſſa im Gebirge in die Ebene nach Pella; die neue Stadt ward nun in griech. Weiſe mit Bauten und Kunſtwerken aller Art ausgeſtattet, Dichter lebten an ſeinem Hofe, Spiele und Feſte wurden von ihnen ausgeſtattet. Mit Philippus' II. Alleinherrſchaft (ſeit 360) beginnt die Großſtaatsperiode des militäriſch geeinten, kräftigen, überwiegend helleniſirten Landes. Zuerſt ward Amphipolis am Strymon im J. 388 erobert, die Stadt Philippi (ſ. d.) neu gegründet und zum Mittelpunkt der Goldgewinnung gemacht, der Holzreichthum der Wälder, die Fruchtbarkeit der Ebenen ausgenutzt (Strabo, VII, 323) und an der nachbarlichen Küſte die Neuſtadt (Neapolis) der Datenoi (Δατηνῶν) neben dem alten Daton geſtiftet. Die Grenze erweiterte ſich zum Neſtos, ja, das thraz. Küſtenland ward bis zum Hebros, bis nach Kypſela hin, zu Macedonien geſchlagen (Strabo, VIII, 48). Weiter geht Philippus' II. lange angelegter Plan dahin, die Halbinſel Chalkidike mit den griech. Colonien ſich zu unterwerfen, das Schickſal von Olynth (im J. 348 v. Chr.) beſchließt dieſe Kämpfe. Auch gegen das obere Axios- und Erigonthal wird nun vorgegangen und nach langwierigen Kämpfen ſelbſt in das eigentliche Illyrien hinübergeſchritten, der See von Lychnidus noch gewonnen und der Drilon (Drin) erreicht. Es war damit der Weg der zum Adriatiſchen Meer zuſtrömenden Flüſſe, Aoos und Apſos, entlang gebahnt, und der Name Macedoniens reichte bald nach Dyrrhachium und Apollonia. Ebenſo hatte Philippus II. bereits den Grund zum überwiegenden Einfluß ſeines Landes auf Theſſalien gelegt, die Theſſalier zur macedon. Heeresfolge gezwungen. Eine großartige Verpflanzung der Volksſtämme ward nun durch Philippus II. durchgeführt: von den Ebenen zum Gebirge und umgekehrt mußte man wandern, in einer trefflichen Organiſation eines Volksheeres, in Anlagen von Straßen, Handelsplätzen, Stationen, Feſtungen. ward die Einheit des Reichs hergeſtellt (Juſtinus, VIII, 6). Dieſes ſo geeinte Reich war der Ausgangspunkt und die Kraftquelle für die wunderbaren Züge Alexander's des Großen (ſ. d., in den J. 336 — 323), welche den macedon. Namen bis über die Donau, dann nach Aſien, über den Indus, an den Indiſchen Ocean und die Afrikaniſche Wüſte trugen, ja ihn bei den Celten und Karthagern zu einem gefürchteten machten.

Mit Alexander dem Großen tritt dieſer Name daher zuerſt in den bibliſchen Schriften auf (1 Makk. 1, 1). Wir finden ihn hier, wie bei König Philippus V. und Perſeus (1 Makk. 8, 5), mit einem Namen der Völkertafel in enge Beziehung geſetzt. Alexander kommt, heißt es, aus dem Lande der Chittim (Χεττιείμ) und herrſcht über Hellas, Perſeus heißt König der Kittäer; auch Dan. 11, 30 werden kittiſche Schiffe, am wahrſcheinlichſten macedoniſche, genannt. Wie erklärt ſich wol dieſe ſpecielle Anwendung des Namens Kittim (ſ. Chittim) auf Macedonien, abgeſehen von ſeiner allgemeinen Verwendung für griech. Inſeln und Küſten (vgl. auch Joſephus, „Alterthümer", I, 6, 20)? Sichtlich liegt eine Verſchmelzung echt macedon. Namen mit dieſem bibliſchen vor: Kittos, Kiſſos, hieß ein Gebirge neben dem Pangäon in Macedonien, wo viele wilde Thiere hauſten (Xenophon, Cyrop., II, 1), ebenſo eine Stadt, die in Theſſalonich aufging (Strabo, VII, 24), Kiſſeïs, Kiſſes, bei Homer (Ilias, II, 223), wohnen in Macedonien, Kiſthäa war Name eines thraz. Gebirges (Iſokrates, IV, 143), Kitros war alter Name für Pydna (Strabo, VII, 330), Kiſſa war in der Sage Tochter des Pieros (Antoninus Liberalis, Transformat., Kap. 9), Κίτιον war eine noch heute nachweisbare Stadt am Abhang des Bermios, zwiſchen Beröa und Edeſſa (Livius, XLII, 51), in deren Nähe Perſeus ſeine große Heerſchau hielt. Ob zwiſchen Kypros und den Macedoniern thatſächlich eine alte Colonialverbindung ſtattfand, wie mehrfach erwähnt wird, ſteht dahin; beſtimmter iſt ſie für Kreta und Macedonien nachweisbar.

Macedonier bezeichnen im Orient zunächſt die griech. Macht der Seleuciden (2 Makk. 8, 20, wo den Galliern, d. h. den empörten galliſchen Truppen, in Babylonien Juden als Hülfstruppen neben den Macedoniern gegenüberſtehen).

Aus der Ländermaſſe des gewaltigen Macedoniſchen Reichs ſondert ſich unter Kaſſander, Antipater's Sohn, ſeit dem J. 318 v. Chr. das Königreich Macedonien ab in

jenen oben erwähnten ausgedehnten Grenzen, mit dem Annex von Theſſalien, zeitweiſe ſelbſt von Epirus, und mit dem Anſpruch eines überwiegenden Einfluſſes in Griechenland, das durch Beſatzungen in Demetrias, Chalcis, Munychia, auch Korinth, befeſtigt wurde. Kaſſander hinterließ unter 40 von ihm ausgegangenen Städtegründungen zwei wichtige Denkmale ſeines und ſeiner Gattin Theſſalonike (einer Halbſchweſter Alexander's des Großen) Namens, Kaſſandrea und Theſſalonich (ſ. d.). Jenes, am Halſe der Halbinſel Pallene gelegen, war an die Stelle von Potidäa getreten, dieſes neben Therma, durch Zuſammenfaſſen von 26 Städten und Ortſchaften, zu einer wichtigen und glänzenden Seeſtadt (Livius, XLIV, 10) und Reſidenz gemacht worden; ſie iſt die volkreichſte Stadt (Strabo, VII, 323), hat ihre eigenen Poliarchen, eine religiös und politiſch organiſirte Judengemeinde, die auf die Juden anderer Städte des Landes beſtimmend einwirkt (Apg. 17, 1 fg. 13).

Unter mannichfachem gewaltſamem Thronwechſel zwiſchen der Familie des Kaſſander, des Antigonus und Demetrius Poliorketes, des Lyſimachus, endlich des Pyrrhus von Epirus, dabei zeitweiſe überſchwemmt durch die in die Balkanhalbinſel vordringenden celtiſchen Stämme (in den J. 280—272 v. Chr.), die furchtbar hauſten, dann als Söldner im Lande Dienſte thun, ja, auch z. B. in der Nähe von Beröa angeſiedelt, als tüchtige Bauern dort ſich erwieſen, dauert dieſes macedon. Königreich weſentlich in jenen weiten Grenzen bis zu dem Auftreten der Römer dieſſeit der Adria; die Päſſe nach dem obern Aoosthal werden durch Stadtanlagen befeſtigt, das ſüdliche Illyrien, als das griechiſche, dadurch bis an das Meer zwiſchen der Bai von Liſſos (Cattaro) und dem Cap Linguetta in Botmäßigkeit gehalten (Strabo, VII, 326). Nach Epirus bis Ambrakia gehen bald die Eroberungen Philippus' II. Philippus V. ſah bei ſeinem Regierungsantritt im J. 220 v. Chr. ſich außerdem als Herr des nördlichen Griechenland, feſter Plätze in Pelagonia, eines guten Theils der Inſeln des Archipels, der thraz. Küſte, bis Perinth, ja, auch einer Reihe von feſten Punkten in Kleinaſien, beſonders in Karien. Mit dem J. 215 beginnen die Feindſeligkeiten mit Rom, ſie führen nach längerer Unterbrechung, vom J. 200 v. Chr., zu dem erſten verhängnißvollen großen Krieg mit Rom, zur Niederlage bei Kynoskephalä im J. 197 v. Chr. Die Grenzen Macedoniens werden in dem darauf folgenden Frieden wieder enger gezogen, Theſſalien abgelöſt, ebenſo die illyr. Theile, z. B. Lychnis, Oreſtis, Parthiner an illyr. Fürſten gegeben, die macedon. Beſatzungen aus den helleniſtiſchen Freiſtaaten entfernt und die Seemacht gänzlich gebrochen (Livius, XXXIII, 30; Polybius, XVIII, 28 fg.). Sechsundzwanzig Jahre ſpäter begann Philippus' V. Sohn, Perſeus, nach langer Vorbereitung den zweiten, das Schickſal Macedoniens entſcheidenden Kampf im J. 170 v. Chr. (Livius, XLII, 52), der in Theſſalien und Illyrien mit wechſelndem Glück geführt ward, dann aber in Pierien bei Pydna und in der Gefangennehmung des Perſeus auf Samothrake im J. 167 ſeinen Abſchluß fand. Wie Aemilius Paullus, der Sieger, dem ergreifenden Eindruck des furchtbaren Wechſels im Geſchick des Perſeus zu ſeiner Umgebung Worte verlieh, ſo weiſt Livius (XLV, 9) einfach dabei auf die weltgeſchichtliche Wendung hin: „Das war das Ende des vierjährigen Kriegs zwiſchen Römern und Perſeus, das war auch das Ende des durch ganz Europa und Aſien hochberühmten Reichs.“ „Bis auf Amyntas' Sohn, Philipp, war der Name der Macedonier ziemlich unbekannt, dann fing ſein Anſehen durch ihn zu wachſen, hielt ſich jedoch noch in den Grenzen Europas, indem er ganz Griechenland, einen Theil Thraziens und Illyriens umfaßte. Da ergoß er ſich hinüber nach Aſien, in den dreizehn Jahren, in welchen Alexander herrſchte, und machte, ſoweit das Reich der Perſer in beinahe ungemeſſene Ferne reichte, daſſelbe ſich unterthan. Die Araber, die Indier, ſoweit das Rothe Meer die äußerſten Grenzen der Erde umfaßt, durchwanderte es. Da ſteht auf Erden am höchſten das Reich und der Name der Macedonier. Mit Alexander's Tode ward es in viele Reiche zerriſſen, jedes reißt die Macht an ſich, mit ſeinen eigenen Kräften es zerfleiſchend. Vom höchſten Gipfel des Glücks bis zum letzten Fall dauert es durch 150 Jahre.“ Und Plinius (IV, 40) ſagt: „Das iſt das Macedonien, welches ſich einſt der Weltherrſchaft bemächtigte, das Aſien, Armenien, Iberien, Albanien, Kappadocien, Syrien, Aegypten, Taurus und Kaukaſus überſchritt, das über Baktrier, Meder, Perſer herrſchte, das als Sieger von Indien auf den Spuren eines Liber und Hercules einherging, das iſt eben daſſelbe Macedonien, von dem Aemilius Paullus an Einem Tage die Beute von 72 Städten verkaufen ließ. Einen ſo gewaltigen Wechſel des Schickſals führten zwei Menſchen herbei!“ Kein Wunder,

daß der Name der Römer mit dieſem Fall Macedoniens unter Philippus V. und Perſeus beſonders mächtig zu den Ohren des Judas Makkabäus drang (1 Makk. 8, 5).

Macedonien ward auf dem Tage zu Amphipolis für frei erklärt, die einzelnen Gemeinden blieben in ihrem Landbeſitz, wählten jährliche Magiſtrate, die Hälfte des Tributs, den ſie an die Könige zahlten, zahlten ſie fortan an die Römer, das ganze Land ward in vier Regionen zerſchlagen, die unter ſich weder durch das Band des connubium, alſo gültiger Eheſchließung, noch durch das des commercium, d. h. gültiger Eigenthumsveränderungen, noch bürgerlich zuſammenhingen, außerdem nach außen, z. B. nach Norden, gegen Dardanien, möglichſt im Handel abgeſperrt wurden, beſonders im Salzhandel und dem des Schiffsbauholzes; jede Region hatte ihren Mittelpunkt, ihre gemeinſame Kaſſe und gewählte gemeinſame Vertretung (Μακεδόνων σύνεδροι), den Grenzgegenden ward keine Beſatzungen zu halten erlaubt, der Bergbau auf Gold ward unterſagt, der auf Eiſen und Kupfer geſtattet. Die erſte Region umfaßte die Strymongegend, dann das Land zum Neſtos und einen Küſtenſtrich von Thrazien, mit Ausnahme von Aenos, Abdera, Maronea, und hatte Amphipolis (Apg. 17, 1) zum Mittelpunkt, das auch noch ſpäter die Ehren einer freien Stadt genoß (Plinius, IV, 39). Die zweite Region umfaßte das Land weſtlich vom Strymon bis zum Axios und fand in Theſſalonich ihre Hauptſtadt, dem ebenfalls auch ſpäter der Charakter einer freien Stadt blieb (Plinius, IV, 36). Die dritte erſtreckte ſich vom Axios bis Peneios, umfaßte alſo das nördliche Theſſalien mit, und erhielt noch ein Stück von Päonien am Axios, hier lagen altmacedon. Städte, die Reſidenz Pella ward Hauptſtadt. Die vierte Region war die nordweſtlichſte jenſeit des Boragebirges und an Illyrien grenzend mit der Hauptſtadt Pelagonia am Erigon; es umfaßte noch Atintanien am Aoos und die Berglandſchaft Tympheia. Dieſe Anordnungen des Aemilius Paullus haben ſich als weſentliche Grundlagen der ſpätern Verwaltung auch noch in Livius' Zeit erhalten (Livius, XLV, 32; vgl. auch Juſtinus, XXXIII, 2).

Die freie Stellung des Landes den Römern gegenüber ward freilich zwanzig Jahre ſpäter vernichtet, als gleichzeitig mit dem Achäiſchen Krieg (in den J. 149—146 v. Chr.) ein gewiſſer Andriskos, der ſich Philippus nannte und Sohn des Perſeus, den Aufſtand erhob und zuerſt ein röm. Heer unter Juvencus vernichtet hatte, durch Quintus Cäcilius Metellus beſiegt und gefangen genommen ward (Livius, Epitome, 50; Florus, II, 14; Obſequens, De prodegiis, Kap. 78; Oroſius, Hist. adversus paganos, IV, 22; Eutropius, IV, 13; Porphyrius bei Euſebius, Chron., I, 38; Pauſanias, VII, 13, 1). Bezeichnend genug iſt es, daß eine macedon. Aera auf Inſchriften und Münzen zum Ausgangspunkt das J. 146 v. Chr. = 608 nach Erbauung Roms hat (Becker-Marquardt, „Handbuch der römiſchen Alterthümer" [Leipzig 1843—67], III, 1, 115 fg.). Die Provinz Macedonien umfaßte weſentlich den von den ſpätern macedon. Königen innegehabten Umfang, alſo das ſüdliche Illyrien bis Dyrrhachium und Apollonia, umfaßte ebenſo Theſſalien bis zum Oeta und reichte bis zum Neſtos und weiter, ebenſo die anliegenden Inſeln, wie Thaſos, Samothrake. Einige Städte und Inſeln ſind als autonome der Verwaltung der röm. Beamten nicht unterworfen. An der Spitze ſtanden Proprätoren mit dem Titel Proconſuln, zur Seite ſtanden legati und quaestores ſowie die ganze Reihe röm. Unterbeamten. Theſſalonich iſt der Sitz der römiſchen oberſten Verwaltung, genoß aber unverkümmert ſeine autonomiſche griech. Stadtverfaſſung und erhielt den Ehrentitel πρώτη Μακεδόνων. Die Proconſuln Macedoniens erhielten aber zugleich nach der Einnahme Korinths und der Einrichtung der Provinz Achaja im J. 146 v. Chr. dieſe meiſt als Dependenz, die dann durch Legaten verwaltet wurde. So erſcheint Macedonien und Achaja eng verbunden, doch ſo, daß Macedonien in erſter Linie ſtand. Später ward Epirus und dann auch Theſſalien als geſonderte Provinz davon getrennt, ſeit Ende des 2. Jahrh. v. Chr. Bei der Auseinanderſetzung zwiſchen Kaiſer Auguſtus und dem röm. Senat im J. 27 v. Chr. blieb Macedonien ſenatoriſche Provinz (Dio Caſſius, LIII, 12; Strabo, XVII, 840); es ſcheinen damals, wie Strabo, der kundige (faſt) Zeitgenoſſe, andeutet, Bezirke vom nördlichen Epirus, die zu Macedonien bisher gerechnet wurden, zu Achaja gezogen zu ſein und als Epirus eine beſondere Verwaltung erhalten zu haben. Mit Tiberius' Regierungsantritt wird Macedonien mit Achaja der kaiſerlichen procuratoriſchen Verwaltung überwieſen, man betrachtet das als beſondere Erleichterung in Bezug auf die zu tragenden Laſten (Tacitus, Annal., I, 76, 80; V, 10; Dio Caſſius, LVIII, 24). Claudius ſtellte die Auguſteiſche Anordnung wieder her im J. 54 n. Chr., und ſeitdem blieb Macedonien proconſulare Provinz (Dio Caſſius,

LX, 14; Sueton, Vita Claud., Kap. 25). Die ſpätere Zeit hat das nördliche Macedonien als Macedonia secunda oder salutaris mit der Hauptſtadt Stobi ſowie Theſſalien abgelöſt. Macedonien ward endlich ſeit Diocletian eine der großen Diöceſen des Orients.

Die langwierigen Kämpfe mit Rom hatten Macedonien, beſonders die weſtlichen Theile, furchtbar verwüſtet und verödet, wie Strabo (VII, 327) mehrfach hervorhebt. Dazu kamen fortwährende Einfälle der nördlichen Stämme, der Triballen, Dardanier, Skordisker, der Päonen und Dalmatier (Vellejus Paterculus, II, 110), die erſt unter Auguſtus durch fortgeſetzte Kämpfe und Bildung nördlicher Provinzen beruhigt wurden; außerdem das Schickſal, daß Macedonien mit Theſſalien und Epirus der Schauplatz der großen entſcheidenden Schlachten in den Bürgerkriegen zwiſchen Cäſar und Pompejus, zwiſchen Antonius und Brutus und Caſſius, zwiſchen Octavian und Antonius wurden; dazu traten die oft furchtbaren Erpreſſungen der röm. Proconſuln (Cicero, Oratio in Pisonem in ſeinen Opera, ed. Baiter et Kayser [Leipzig 1860—69], III, 136—170; vgl. beſonders §. 40 fg.). Andererſeits wurde mit echt röm. Sinne eine großartige gepflaſterte befeſtigte Heerſtraße vom Adriatiſchen Meer zum Archipel, an den Hellespont, ja, bis nach Byzanz hin quer durch hohe Gebirge, an Seen hin und über tiefe Thäler geführt, die Via Egnatia, die Via nostra militaris des Cicero; Dyrrhachium und Apollonia als Ende eines Nebenzweigs bildeten den Ausgangspunkt, der Lychnidusſee, Heraklea, Edeſſa, Pallene, Theſſalonich, Philippi, Neapolis Stationen in Macedonien. Mit ihr ſtanden andere Straßen in Verbindung, ſo von Pella über Beröa nach Lariſſa, nach Theſſalien, ſo eine andere über Dium, Pydna, alſo an der Küſte hin auch nach Lariſſa, ſo von Theſſalonich nordöſtlich an dem obern Axios, über Stobi und Scupi, von Philippi an dem Strymon aufwärts. Unter den Städten findet ein bedeutender Wechſel des Zuſtandes ſtatt: während Pella, die glänzende Reſidenz Alexander's des Großen, nun ein armſeliger Ort ward (Lucian, Alexander, Kap. 6), obgleich röm. Colonie (Plinius, V, 34), blüht im Gegentheil Philippi (ſ. d.) nach der Schlacht mit Brutus und Caſſius erſt recht als röm. Colonie auf (Strabo, VII, 43). Sie ſind ſtolz, Römer zu ſein, aber müſſen um ſo mehr an Paulus die an einem röm. Bürger verübte Vergewaltigung wieder gut machen (Apg. 16, 23 fg.). Eine Judengemeinde gab es da nicht, wol aber Juden, darunter Purpurhändler, die außerhalb der Stadt am Fluß Angites ihre Andacht verrichteten. Auch Bullis und Dium, und vor allem Kaſſandrea, wurden röm. Colonie (Plinius, V, 42), Stobi ward von röm. Bürgern zunächſt als Municipium, dann als röm. Colonie bewohnt. Beröa (Berria), an den herrlichen Abhängen des Bermios in fruchtbarſter Landſchaft gelegen, in ſeiner politiſchen Stellung unverändert (es wird oppidum genannt [Plinius, IV, 17, 33], wird zu den nobiles urbes gerechnet [Livius, XLV, 30]), erhielt ſich in ſeiner Blüte, und noch heute zeugen Theile von ſeinen antiken Mauern, Thoren, Marmortempeln, die dortigen Funde an Statuen und griechiſchen und röm. Inſchriften von ſeiner ununterbrochenen Bedeutung. Hier fand auch der Apoſtel Paulus, gewiß ein Beweis für ſeine mercantile Bedeutung, eine blühende Judengemeinde (Apg. 17, 12) und nicht wenige edle griech. Frauen und Männer. Theſſalonich, wie wir ſahen, als freie Stadt und erſte Macedoniens anerkannt, ſpielte in der Kaiſerzeit eine ſehr hervorragende Rolle, hat dieſe im Mittelalter bewahrt und iſt noch heute die zweite Handelsſtadt der Türkei; über dieſelbe und ihre glänzenden Denkmäler aus der röm. Zeit ſ. Theſſalonich, und vor allem vgl. Tafel, De Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica (Berlin 1839). In der Zeit des Kaiſers Claudius blühte hier eine organiſirte fanatiſche Judengemeinde mit Synagoge; es gab viele fromme Hellenen, die ſich zur Gemeinde hielten, es gab aber auch einen unruhigen Stadtpöbel, welcher leicht zu Lärm und Gewaltthat aufgereizt wurde; die ſtädtiſche Obrigkeit bildeten Politarchen, und zwar ſechs an Zahl nach Böckh (Corpus Inscriptionum Graecarum [Berlin 1825—58], Nr. 1967); es gab daneben eine ταμιεία, einen Schatzmeiſter der Stadt, und als angeſehene Würde den Gymnaſiarchen, den Leiter und Vertreter der öffentlichen agoniſtiſchen Anſtalten und deren Feſte.

Dies griechiſch-röm. Macedonien iſt dasjenige, welches im N. T. in der Apoſtelgeſchichte und in den Sendſchreiben des Paulus an die Gemeinden zu Theſſalonich und Philippi uns entgegentritt, und welches als ein ſo fruchtbarer Boden für die Verkündigung des Evangeliums ſich erwies, welches zugleich der Ausgangspunkt der Chriſtianiſirung der Donauländer ward und noch heute zu der Kirche des ruſſ. Reichs in ſo nahen Beziehungen ſteht (ſ. Paulus). Wir verſtehen es nun, warum gerade Macedonien und Achaja

ſo vielfach zuſammen genannt werden, warum hier eine gemeinſame Thätigkeit von beiden Provinzen ausgeht, um die Armen in Jeruſalem zu unterſtützen (Apg. 19, 21; Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 2; 1 Theſſ. 1, 7. 8). Wir verſtehen es auch, wenn der Apoſtel Paulus in Bezug auf die brüderliche Liebe und gegenſeitige Unterſtützung an den Theſſalonichern es lobt, daß ſie ſie erweiſen an den Brüdern im ganzen Macedonien, d. h. den alſo unter ſich geſetzlich ſo getrennten vier Theilen der Provinz (1 Theſſ. 4, 16).

Vgl. Flathe, „Geſchichte Macedoniens" (2 Bde., Leipzig 1832—34); Abel, „Macedonien vor König Philipp" (Leipzig 1847); Giſeke, „Thrakiſch-pelasgiſche Stämme der Balkanhalbinſel und ihre Wanderungen in mythiſcher Zeit" (Leipzig 1858); Desdeviſes-du-Dezert, Géographie ancienne de la Macédoine (Paris 1862); Heuzey und Daumet, Mission archéologique de Macédoine (Paris 1864 fg.); Tafel, a. a. O., und De via militari Romanorum Egnatia (Tübingen 1842). Stark.

Machanaim, ſ. Mahanaim.

Machbena, Makbena, ſ. Kabbon.

Machir, Makir, hieß angeblich der erſtgeborene Sohn Manaſſe's (Joſ. 17, 1), der Stammvater der kriegeriſchen Machariter (4 Moſ. 26, 29), welche den Landſtrich Gilead (ſ. d.), das Bergland zwiſchen dem Jarmuk und Jabbok, das heutige Adſchlûn, einnahmen, die daſelbſt wohnenden Amoriter vertrieben und ſich darin niederließen, weshalb Machir bald als Repräſentant des Manaſſe(-Stammes) (ſ. d.) auftritt (Richt. 5, 14), bald der Vater Gilead's genannt wird (4 Moſ. 27, 1; Joſ. 17, 1). Uebrigens ſollen Macharitiſche Geſchlechter weiblicher Linie auch dieſſeit des Jordans, in Weſtmanaſſe, Wohnſitze erhalten haben (vgl. Joſ. 17, 3 fg. mit Richt. 5, 14). Kneucker.

Machmas, ſ. Michmas.

Machteſch (d. i. Mörſer), ſo nannte man das Quartier Jeruſalems, in dem der Bazar ſich befand (Zeph. 1, 11), und das wir daher in der ſogenannten Vorſtadt zu ſuchen haben. Der Name rührte von der muldenförmigen Geſtalt des Terrains in jener Gegend her; 1 Makk. 12, 37 wird derſelbe Stadttheil Chaphenata genannt. Da an der Geſtaltung der Mulde das Nordſüdthal der Stadt einen Hauptantheil hat, ſo möchte vielleicht der Name deſſelben bei Mudſchir ed-din, „Mühlenthal", eine Erinnerung an das alte Machteſch ſein (ſ. Jeruſalem). Furrer.

Madai, ſ. Medien.

Made, ſ. Wurm.

Madianiter, ſ. Midianiter.

Madmanna, eine Stadt im ſüdlichen Theil des Stammgebiets Juda (vgl. Joſ. 15, 31 mit 1 Chron. 2, 49), wo Hieronymus ein Städtchen Menois bei Gaza erwähnt, wahrſcheinlich erhalten in Minjây oder Minnieh, ſüdwärts von Gaza (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], I, 440; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 44). Madmanna (d. i. Düngerhaufen) ſcheint (Joſ. 19, 5; 1 Chron. 4, 31) auch Beth-Markaboth (d. i. Wagenhauſen) (ſ. d.), als Stadt der ſpäter daſelbſt angeſiedelten Simeoniten, genannt worden zu ſein. Kneucker.

Madmen, in der Stelle Jer. 48, 2 gewöhnlich für den Namen einer Stadt im Moabiterlande gehalten, iſt nicht als Eigenname anzuſehen, ſondern die Stelle iſt mit Hitzig zu überſetzen: „zu einem Düngerhaufen wirſt du zerſtört", inſofern nämlich die Leichen der Erſchlagenen das Land bedecken werden (vgl. Jer. 25, 32). Kneucker.

Madmena (d. i. Düngerhaufen), nicht mit Madmanna (ſ. d.) zu verwechſeln, lag nordwärts bei Jeruſalem, in der Nachbarſchaft von Gebim (Jeſ. 10, 31), zwiſchen Gibea und Nob (ſ. d.). Valentiner (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XII, 169) nimmt die Lage dieſer Stadt für die des heutigen Dorfes Schafaat im Weſten der Straße von Jeruſalem nach Nablûs, weſtlich von Anâta (Anathot). Kneucker.

Madon (Joſ. 11, 1; 12, 19), eine kanaanit. Königsſtadt im nördlichen Paläſtina, darf vielleicht mit Rabbi Schwarz für das heutige Kefr Menda gehalten werden, ein beträchtliches Dorf am Fuß des Dſchebel Kaukab, im weſtlichen Theil der Ebene el-Buttauf, d. i. Ebene Sebulons, mit weiter Ausſicht über die Ebene und ihre Umgebungen. Dagegen vermuthet Robinſon („Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 141 fg.) in dieſem Dorf mit Ueberreſten aus dem Alterthum die Ortslage der alten Stadt Aſochis

bei Joſephus („Leben", Kap. 41; vgl. Kap. 45, 68; „Jüdiſcher Krieg", I, 4, 2; „Alterthümer", XIII, 12, 4), von welcher die „große Ebene" ihren Namen hatte. Kneucker.

Magbiſch, dem Zuſammenhang der Stelle Eſra 2, 30 gemäß Name eines Ortes, der ſonſt nicht mehr erwähnt und gänzlich unbekannt iſt. Andere haben darin einen Mannesnamen finden und an den perſ. Megabyzus (Herodot, III, 70, 160 u. a.) denken wollen. Kneucker.

Magdala, der griech. Name für das hebr. Migdal oder Migdal-El, d. i. Thurm (Gottes), bezeichnet einen Ort am See Tiberias, welcher ſeine Benennung vermuthlich einem alten Thurm, den man daſelbſt vorfand, verdankt, und iſt dem Zuſammenhang der evangeliſchen Erzählung (vgl. Matth. 15, 29. 39 mit Mark. 6, 10; ſ. Dalmanutha) gemäß auf dem Weſtufer des Galiläiſchen Meeres zu ſuchen. Es iſt hauptſächlich als die Geburtsſtadt der Maria Magdalena (ſ. d.) bekannt geworden, und wird im Jeruſalemiſchen Talmud öfters als ein Tiberias (ſ. d.) und Hammath, d. h. heiße Quellen, benachbarter Wohnort jüd. Gelehrten genannt. An ſeiner Stelle liegt heute das kleine mohammedaniſche Dorf el-Medſchdel (Madſchdel) von faſt ruinenartigem Ausſehen, $1\frac{1}{2}$ Stunde nördlich von Tiberias, wo ſich nordwärts die 1 Stunde lange und 20 Minuten breite Ebene von Genezareth (ſ. Galiläiſches Meer) eröffnet und längs dem Ufer des ſchönen Sees bis nach Khân-Minjeh (wol = Kapernaum; ſ. d.) hinzieht. Im Südweſten des Dorfs erhebt ſich zwiſchen der Ebene am See und der Ebene (Sahel) von Hattin, dem öſtlichen Ende der el-Buttauf-Ebene, d. i. die Ebene von Sebulon, ein 300—400 hoher Bergrücken, welchen eine Viertelſtunde weſtlich von el-Medſchdel der Wadi el-Humâm, auch Taubenthal genannt, durchbricht, der von Norden her zur Ebene el-Buttauf herabkommt, als ein ſteiles enges Thal in jähem öſtlichen Lauf zur Ebene Medſchdel herabſtürzt und gerade nördlich bei dem Dorf zum See hinunterläuft (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 529 fg.). Hier fand Buckingham („Reiſen durch Syrien und Paläſtina" [Weimar 1827], I, 404) noch Ruinen eines alten Thurmes.

Bachiene („Hiſtoriſche und geographiſche Beſchreibung von Paläſtina", deutſch von Maas [Kleve 1766—75], II, IV, §. 829), Cellarius u. a. ſetzen Magdala auf die Oſtſeite des Sees und berufen ſich dafür theils auf Joſephus, welcher („Leben", Kap. 24) ein Caſtell Magdala in der Nähe von Magdala im Oſtjordanlande erwähnt, wo aber ſtatt „Magdala" vielmehr „Gamala" zu leſen iſt; theils auf den Talmud, welcher (Gemara, Taanith, XX, 1) ein „Migdal-Geder" nennt, welches Lightfoot (Opera omnia, ed. Leusden [Franeker 1699], II, 226) „Migdal bei Gadara" (ſ. d.) überſetzt, das aber ebenſo gut einen einfachen „Mauerthurm" bedeuten konnte (Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 559, 1056). Uebrigens hat es mehrere Ortſchaften Namens Migdal oder Magdala gegeben; denn jenes Migdal-El im Stammgebiet Naphtali (Joſ. 19, 38; ſ. Horem) iſt ohne Zweifel von Magdala am Weſtufer des Galiläiſchen Meeres zu unterſcheiden, weil (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 1, 325) ſüdwärts von Kapernaum, das nach Matth. 4, 13 an der Grenze von Sebulon und Naphtali liegt, das Stammgebiet Sebulons beginnt und Magdala alſo zu dieſem gerechnet werden muß (vgl. auch Raumer, „Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 130; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Leipzig 1855—56], II, 339). Kneucker.

Magdalena, ſ. Maria.

Magier. Nach herrſchendem Sprachgebrauch fällt die Magie in den allgemeinen Begriff des Aberglaubens (ſ. d.) hinein und iſt daher von der Sache ſelbſt ſchon an anderm Ort die Rede geweſen. Hier haben wir es ſpeciell mit der hiſtoriſchen Erſcheinung und dem Namen zu thun. Letzterer iſt nun freilich, wenigſtens der vorherrſchenden Anſicht zufolge, indogermaniſch (im Pehlwi Mag oder Mog, verwandt mit dem griech. μέγα und dem lateiniſchen magis), während die damit bezeichnete Sache in Meſopotamien und Vorderaſien ihre älteſten nachweisbaren Sitze hat. Babylonien (ſ. d.) war bekanntlich die Heimſtätte der Aſtrologie, und, wo einmal die Sterne Einfluß auf menſchliche Schickſale ausüben, liegt es nahe, auch die Götter als Naturweſen einer höhern Nothwendigkeit unterworfen zu denken. Die im Beſitz der geheimnißvollen Kräfte, welche auch auf Götter Zwang ausüben, Stehenden — das ſind die Magier, wie ſie zuerſt bei den Chaldäern (vgl. Jer. 39, 3. 13: „Nergal-Sarezer, der Oberſte der Magier") vorkommen. Auch der babyloniſche Jeſaja hat mit dieſen Wahrſagern (Kap. 44, 25), Zauberern und Beſchwörern

(Kap. 47, 9. 12), Himmelsabzirklern und Sternſehern (Kap. 47, 13) zu thun; ebenſo Jeremia (Kap. 27, 9). Im Buch Daniel werden die „Weiſen Babels“ (Kap. 2, 12. 14. 18. 24. 48; 4, 3; 5, 8) unterſchieden als Zeichendeuter, Beſchwörer, Zauberer, Sternſeher (Kap. 1, 20; 2, 2. 27; 4, 4; 5, 7. 11), ſchließlich aber unter dem Namen „Chaldäer“ zuſammengefaßt (Kap. 2, 4. 5. 10; vgl. auch Kap. 2, 2; 4, 4; 5, 7. 11). Somit fallen dem Verfaſſer die Magier entweder ganz zuſammen mit den Chaldäern (ſ. d.) des griechiſch-röm. Sprachgebrauchs oder unterſcheiden ſich von ihnen vielleicht nur durch ihre med. Abkunft. Nach Herodot (I, 101) und Plinius (V, 29) ſind nämlich die Magier ein Stamm der Meder; wenigſtens finden wir bei den Medern, ſobald ſie in Babylonien ſich geltend machen, ganz dieſelbe, mit Sternkunde und Traumdeutung beſchäftigte Prieſter- und Gelehrtenkaſte wie bei den Chaldäern. Dagegen iſt die Sache der urſprünglichen Zendreligion fremd, und inſofern beruht es auf einem Misverſtand, wenn man die Religion Zoroaſter's ſchlechtweg als Magie oder Magismus bezeichnet. Im Zendaveſt erſcheint vielmehr die Zauberei als Dienſt der böſen Geiſter (Daews). Erſt babyloniſche Einflüſſe trugen dem med. Prieſterſtamm den Namen der Magier ein, und von da übertrug Cyrus Name und Sache in das Perſerreich. Sowol bei den Griechen als in den Keilinſchriften heißen die perſ. Prieſter jetzt Magier. Daß nichtsdeſtoweniger das Bewußtſein um die urſprüngliche Verſchiedenheit noch eine Zeit lang anhielt, beweiſt die Thatſache, daß die kurze Herrſchaft des falſchen Smerdis nach dem Tode des Kambyſes als ein Verſuch der Magier, ſich des Thrones zu bemächtigen, dargeſtellt wird, und demgemäß Darius ihrer vierzig an Einem Tage hinrichten ließ. Allmählich aber (etwa ſeit dem J. 400 v. Chr.) neigte ſich das Uebergewicht in dieſer Vermiſchung der Zendlehre mit babyloniſchen Elementen auf die Seite der letztern. Wie in der Kunſt, ſo ſtand Perſien auch in der Wiſſenſchaft unter dem Einfluß des unterworfenen Culturreichs. Noch weiter entfernte man ſich von der Zendreligion unter der Herrſchaft der Parther (ſeit dem J. 250 v. Chr.). Seither tritt denn auch das zauberiſche Treiben der Magier mit immer größerer Beſtimmtheit und Bedeutung auf. Nicht blos ſind ſie die berufenen Räthe und Propheten der Partherkönige, ſondern treiben auch auf eigene Hand ausgedehnte Privatgeſchäfte mit allen Arten von Zauberei und ſchwarzer Kunſt. Ueberall in den Diadochenreichen, und von da aus dann auch im Sprachgebrauch der griechiſchen und röm. Schriftſteller, wurde der Name Magier gleichbedeutend mit Zauberer. So gebrauchen ihn daher auch die helleniſtiſchen Juden in den LXX, und „magiſche Kunſt“ iſt laut der Weisheit Salomo's (Kap. 17, 7) jetzt keineswegs mehr blos in Babylonien und Perſien, ſondern ebenſo gut auch in Aegypten von jeher zu finden geweſen. In dieſem Zuſammenhang wollen denn auch im evangeliſchen Mythus (ſ. „Bibel-Lexikon“, III, 266 fg.) die „Magier aus dem Morgenlande“ (Matth. 2, 1. 7. 16) mit ihrer aſtrologiſch motivirten Reiſe nach Bethlehem verſtanden ſein, welche nach Juſtin (Dial. c. Tryph., Kap. 77 fg., 88 fg., 102 fg., 106) und Tertullian (Adv. Marc., III, 13; Adv. Jud., Kap. 9) ſpeciell aus Arabien kommen. Sie bezeugen dem Meſſias ihre Huldigung, ähnlich wie Seneca (Epist. 58) erzählt, daß Magier, die bei Plato's Tode zufällig in Athen waren, den Manen des übermenſchlich geſegneten Weiſen ein Opfer dargebracht hätten. Derartige Huldigungen dem Genius zu erweiſen, ſchienen die ſachverſtändigen Inhaber der höhern Geheimniſſe als ihr Privilegium zu betrachten und mit einer gewiſſen Oſtentation vor der Maſſe zu üben. Als „magiſche Künſte treibend“ (μαγεύων) tritt Apg. 8, 9 der bekannte falſche Prophet Simon (ſ. d.) auf, und geradezu Magier und „falſcher Prophet“ gleichzeitig heißt Apg. 13, 6. 8 Barjeſus (ſ. d.). Von Menſchen dieſer Klaſſe, Gauklern, Wahrſagern, Wunderärzten, Geiſterbeſchwörern, Verkäufern von Amuleten und Zauberſchriften (Apg. 19, 19) waren damals überhaupt alle Länder, vor allem alle großen Städte, voll, und als vergeblich erwieſen ſich jene, der großen Judenvertreibung unter Claudius ähnlichen Gewaltmaßregeln, mittels deren man ſich zu Rom von Zeit zu Zeit der „Mathematiker“ und „Chaldäer“ zu entledigen trachtete. Selbſt der Feuertod, der zuerſt unter Caracalla über ſie verhängt wurde, vermochte natürlich nichts gegen eine ſo tief gewurzelte Gehirnkrankheit der Menſchheit. Wenigſtens nichts in dem abſterbenden, wenngleich chriſtlich werdenden Römerreich. Wol aber fand gleichzeitig eine durchgreifende Reaction gegen das Unweſen des Magierthums in der eigentlichen Heimat deſſelben ſtatt, ſeitdem die Saſſaniden im Neuperſerreich (ſeit dem J. 226 n. Chr.) nicht blos die alte Lichtreligion Zoroaſter's wiederherſtellten, ſondern mit der Zeit auch Sache und Name des Magierthums ganz auslöſchten. Holtzmann.

Magog, ſ. Gog.

Mahalaleel, Mahalal-El (d. i. Lob Gottes) erſcheint in dem mythiſchen Geſchlechtsregiſter der vorſintflutlichen Patriarchen (1 Moſ. 5, 12 fg.). Näheres über die beiden Genealogien ſ. Enos, Jabal und Patriarchen. Kneucker.

Mahanaim, genauer **Machanaim**, d. h. Doppellager, ein ſehr alter Ort im Lande Gilead jenſeit des Jordans, der ſchon in der Geſchichte Jakob's (1 Moſ. 32, 3 [2]) vorkommt und deſſen Name hier von Engelſcharen abgeleitet wird, die dem Patriarchen auf ſeiner Rückkehr aus Meſopotamien begegnet ſein ſollen. Zu Joſua's Zeiten gehörte die Stadt zum Stammgebiet Gad, lag aber auf der Grenze zwiſchen Gad und Oſtmanaſſe (Joſ. 13, 26. 30) und wurde den Leviten zugetheilt (Joſ. 21, 38; 1 Chron. 6, 65 [7, 80]). Hier ließ ſich Isboſeth (ſ. d.) von Abner als König ausrufen (2 Sam. 2, 8. 12. 29); hier ſuchte David auf ſeiner Flucht vor Abſalom ein Aſyl (2 Sam. 17, 24. 27; 19, 33; 1 Kön. 2, 8). Salomo machte Mahanaim zu einer Amtsſtadt, die, nebſt elf andern, ſeine Hofſtatt je einen Monat lang mit Lebensmitteln zu verſehen hatte (1 Kön. 4, 14). Die Stadt hat ihren Namen wol nicht von dem Umſtande erhalten, daß hier in alter Zeit einmal zwei Heere einander gegenübergeſtanden und „zwei Lager" aufgeſchlagen waren, ſondern trug denſelben, ähnlich wie auch eine andere „Grasplatz des Reigens" (ſ. Abel-Mehola) hieß, vom Reigentanz (HL. 7, 1 [6, 12]), der von zwei Reihen Tanzender, der Jünglinge einer-, der Jungfrauen andererſeits, ausgeführt wurde und inſofern als ein Abbild des Kriegs erſcheinen konnte (Homer, Ilias, VII, 241). Die einſt bedeutende Stadt iſt weder mit Knobel („Die Geneſis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 264 fg.) in dem heutigen Ort Meiſera, auf der Höhe eines Bergs mit ſchöner Ausſicht, 2 Stunden ſüdlich vom Jabbok, noch mit Smith (bei Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 920) in dem Ruinenort Mahneh, auf einem terraſſenartigen Bergabhang oberhalb des zweiäſtigen Wadi Jâbes, im Norden des Jabbok, zu ſuchen; vielmehr muß dieſelbe in der Nähe des Jordans (wegen 1 Moſ. 32, 11 [10]), und zwar nach 2 Sam. 2, 29 (ſ. Bithron) an der Nordgrenze der durch die beiden Flüſſe Jabbok (ſ. d.) und Jarmuch mit dem Jordan gebildeten „Halbinſel", alſo am Einfluſſe des Jarmuch in den Jordan, gelegen haben, wie denn auch Raumer („Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 244) dieſelbe, weil zu Gad gehörig, in die Jordansaue verlegt. Vgl. Hitzig, „Das hohe Lied" (Leipzig 1855), S. 84. Kneucker.

Mahlen, ſ. Mühlen.

Mahlzeit. Während die amerikan. Waldindianer geſättigt den ganzen Tag, in den Hangematten liegend, verſchlafen, und nur wenn der Hunger erwacht, ſich in Bewegung ſetzen, finden wir bei allen Culturvölkern, wo ein mit geregelter Arbeit erfülltes Leben eine geordnete Lebensweiſe mit ſich bringt, eine beſtimmte Zeit, Nahrung zu ſich zu nehmen, eine Hauptmahlzeit. Wann dieſe bei den Hebräern ſtattfand, gibt die Bibel nicht ausdrücklich an, daher auch verſchiedene Meinungen darüber; es iſt aber wahrſcheinlich, daß die Iſraeliten, als Viehzucht und Ackerbau treibendes Volk, nach einem leichten Morgenimbiß (Joh. 21, 22) oder Mittagsmahl (Ruth 2, 14; 1 Kön. 20, 16; Luk. 14, 12) die Hauptmahlzeit am Abend einnahmen, ohne ſie durch einen beſondern Ausdruck auszuzeichnen. Abraham ladet zwar die Wanderer am Vormittag zu einem Mahl ein (1 Moſ. 18, 1), allein er bewirthet ſie eben zur Zeit ihrer Einkehr. Lot hingegen bereitet ſeinen Gäſten das Mahl am Abend (1 Moſ. 19, 1 fg.). Das Mahl, wozu Jakob ſeine Brüder eingeladen, fand abends ſtatt (1 Moſ. 31, 54), und allem Anſchein nach auch das Feſtmahl Jethro's (2 Moſ. 18, 12 fg.). Elia erhält Brot und Fleiſch durch die Raben am Morgen und Abend (1 Kön. 17, 6). Wenn Joſeph in Aegypten mit ſeinem Hauſe zu Mittag ſpeiſte (1 Moſ. 43, 16. 25), ſo mochte dies altägypt. Brauch ſein und gibt keinen Beweis für hebr. Sitte in Paläſtina, ſo wenig als das Abendfeſt des Herodes (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 17, 4) oder die mittägige Schwelgerei der Belagerer Jeruſalems (1 Kön. 20, 16). Die Iſraeliten ſollten vor dem Auszug aus Aegypten eine Hauptmahlzeit abends halten (2 Moſ. 12, 6), was mit ihrer gewöhnlichen Hauptmahlzeit „in der Dämmerungsſtunde" wohl übereinſtimmt (5 Moſ. 16, 6). Eine Andeutung liegt auch in der Verheißung an die Iſraeliten in der Wüſte: „zum Abend werdet ihr Fleiſch eſſen und am Morgen Brot zur Sättigung" (2 Moſ. 16, 12), wo mit erſterm das Hauptmahl gemeint iſt. Auch die Paſſahfeier iſt auf den Abend gelegt (3 Moſ. 23, 5). Das Mahl, woran Ruth zur „Eſſenszeit" während des Tags (Ruth 2, 14) theilnahm, war ein leichter Imbiß der Feldarbeiter, nach welchem ſie ihr Tagewerk wieder fortſetzten, wogegen Boas

die Hauptmahlzeit abends hielt, wozu das ganze Haus ſich verſammelte (Ruth. 3, 2. 7), wie im N. T. das Mahl bereitet wird, wenn der Knecht am Feierabend vom Felde heimgekehrt iſt (Luk. 17, 7. 8). Auch die Eſſäer hielten ein Vormittags- und ein Abendmahl (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 5). Bei den Griechen war, außer dem leichten Frühſtück, die Hauptmahlzeit am Abend, und ebenſo war die coena die Hauptmahlzeit der Römer. Die Beduinen halten die Hauptmahlzeit gewöhnlich gegen Abend. Bei den heutigen Perſern bildet, außer dem Frühſtück (naehar), die Hauptmahlzeit das Abendbrot (schām), und ebenſo in den meiſten Theilen Aſiens wie im modernen Aegypten. Wenn in der Bibel, außer der Mahlzeit, noch des Eſſens erwähnt wird (Richt. 19, 5. 6. 8. 21; Luk. 24, 29 fg.), ſo liegt es in den Umſtänden, z. B. vor oder nach einer Reiſe u. ſ. w.

Wie bei den alten Aegyptern, Griechen und Römern in früher Zeit, ſo war es auch bei den Hebräern in der Patriarchenzeit und noch unter den erſten Königen Brauch, beim Eſſen zu ſitzen (1 Moſ. 27, 19; 43, 33; Richt. 19, 6; 1 Sam. 20, 5. 34 fg.; 1 Kön. 13, 20; Spr. 23, 1). Wahrſcheinlich durch Bekanntſchaft mit ausländiſcher Sitte (Eſth. 1, 6; Jud. 12, 15; Tob. 1, 2) wurde ſpäter das Liegen auf Kiſſen gebräuchlich, zunächſt bei Gaſtgelagen, daher der Prophet die üppigen Schwelger als „liegend auf Elfenbeinlagern und hingegoſſen auf ihren Ruhebetten" (Am. 6, 4. 7) beſchreibt. Im N. T. erſcheint die Sitte des Liegens auch beim einfachen Mahl als ſtändig (Matth. 9, 10; 14, 19; 26, 7. 20; Mark. 2, 15; 14, 18; Luk. 7, 37; 11, 37; 13, 2. 9), wie bei den Perſern, den ſpätern Griechen und Römern, obſchon letztere für Frauen nur ſitzend zu ſpeiſen für anſtändig hielten. Auf einem Kiſſen oder Divan (κλίνη, lectus) lagen gewöhnlich drei (triclinium) oder auch mehrere Perſonen, auf den linken Arm geſtützt, die Füße nach hinten ausgeſtreckt, ſodaß des rechts Liegenden Hinterkopf der Bruſt des Nachbars zugekehrt war (Joh. 13, 23; 21, 20). Die heutigen Morgenländer ſitzen mit unterſchlagenen Beinen um eine runde, auf dem Boden ausgebreitete Decke (hebr. šulḥan, das Ausgebreitete, dann ſo viel als Tiſch, Mahl), auf das ein ſchemelartiges, etwa einen Fuß hohes Geſtell, welches den Tiſch bildet, geſetzt wird, um die auf einer Platte aufgetragenen Speiſen darauf zu ſtellen. Nach dem Eſſen wird die am Rande mit Löchern oder Ringen verſehene, mittels einer Schnur beutelartig zuſammengezogene Decke an einen Nagel gehängt. Der Brauch, vor und nach dem Eſſen die Hände zu waſchen, welchen wir bei den Griechen und Römern finden, wird, beſonders in ſpäterer Zeit, von den Iſraeliten erwähnt (Matth. 15, 2; Mark. 7, 2; Luk. 11, 38), wobei ein Segensſpruch das Mahl eröffnete und ein Dankgebet ſchloß (Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26; Luk. 9, 16; Joh. 6, 11; vgl. 1 Sam. 9, 13; 5 Moſ. 8, 10). Auch der heutige Morgenländer beginnt das Mahl „in Gottes Namen" und ſchließt es mit „Gott Lob", und mehrere Völker des Orients haben auch den Brauch des Waſchens, welchen die Beduinen vor dem Eſſen ſtreng einhalten. Die Talmudiſten beſchränken das Händewaſchen auf das mit Brotgenuß verbundene Mahl (Schulchan Aruch., S. 158), nach deſſen Beendigung ſie es für weit wichtiger halten (Joma, S. 83) und ſeine Unterlaſſung einer Mordthat gleichſtellen. Denn „das Händewaſchen vor dem Mahl iſt ein Gebot, während deſſelben freie Sitte und nach demſelben eine Pflicht", heißt es im Tractat Cholin., S. 105.

Aus den rabbiniſchen Satzungen wie aus der im N. T. erwähnten ſtrengen phariſäiſchen Obſervanz iſt die religiöſe Bedeutung der ſymboliſchen Handlung des Händewaſchens deutlich, ſie wurde aber zur leeren Formel und ins Kleinliche zerfaſert, worüber ſich Jeſus hart ausließ (Mark. 7, 1 fg.). Allerdings war das Händewaſchen auch eine Bedingung der Reinlichkeit bei der damaligen Weiſe zu eſſen, da man ſich keines Eßzeugs bediente, ſondern jeder in die gemeinſame Schüſſel langte und die gewöhnlich dickgekochte oder kleingeſchnittene Speiſe ſtückweiſe herausholte, wie noch die heutigen Orientalen pflegen. Der iſraelitiſche Hausherr legte den Tiſchgenoſſen bisweilen vor (1 Moſ. 43, 34; 1 Sam. 1, 4; 9, 24; Joh. 13, 25). Wenn die Bibel Gabel oder Meſſer erwähnt, ſo wurden dieſe zum Zurechtlegen und Zertheilen der Speiſen bei ihrer Bereitung gebraucht (1 Sam. 2, 13 fg.; 1 Moſ. 22, 6. 10). Anſtatt des Tellers diente der Brotfladen, der gebrochen biſſenweiſe in die Brühe eingetaucht wurde (Spr. 19, 24; 26, 15; Matth. 26, 23. 26; Mark. 14, 20; Luk. 22, 19; Joh. 13, 26; 1 Kor. 11, 24). Quantität und Qualität der Speiſen war durch die Vermögensumſtände bedingt. Aermere begnügten ſich mit Brot, Eſſig, Geröſtetem, Milch (Ruth 2, 14); Wohlhabendere genoſſen auch Backwerk, mancherlei Gemüſe, Honig, Früchte, Fleiſch, Fiſche u. ſ. w. Der Proviant, welchen David als

Flüchtling erhält (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 16, 1 fg.; 17, 28), kann als Durchſchnittskoſt des Hebräers gelten, und Brot, Fleiſch und Getränk werden (1 Sam. 25, 11; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3) als Hauptbeſtandtheile der Mahlzeit genannt. Wie königliche Mahle beſchaffen waren, iſt aus Eſth. 1, 6 fg.; 1 Kön. 5, 2 fg.; 4, 22; Neh. 5, 18 erſichtlich.

Die alten Aegypter, Griechen und Römer tranken den Wein gewöhnlich nach dem Eſſen, wie noch heute die Araber und Perſer. Das übertriebene Lob, welches der ägypt. Mäßigkeit in dieſer Hinſicht gezollt zu werden pflegte, wird durch die Wandgemälde in Beni-Haſſan (Wilkinſon, History of ancients Egyptians [London 1844], II, 168) widerlegt, wo trunkene Herren von Dienern weggetragen werden, und in Theben liefern abgebildete Damen den Beweis genoſſenen Ueberfluſſes (Wilkinſon, a. a. O., II, 167). Auch Herodot (II, 60) iſt über den vielen bei dem Feſt zu Bubaſtos getrunkenen Wein erſtaunt.

Die Iſraeliten tranken während des Eſſens und nach dem Mahl, in der Miſchna wird beides als üblich vorausgeſetzt, und es ſcheint das Trinken ein Weſensbeſtandtheil des hebr. Gaſtmahls geweſen zu ſein, weil der Name Miſte, zunächſt Trank, Trinkgelage, für Gaſtmahl gebraucht wird (1 Moſ. 21, 8; 29, 22), was die Schilderungen (1 Sam. 25, 36; 2 Sam. 13, 28; Eſth. 1, 7. 8; 1 Makk. 16, 16; Dan. 5, 1; Jeſ. 5, 12 fg. 22; Am. 6, 6) beſtätigen. Der Wein, in Schalen oder Bechern gereicht (Jer. 35, 5), wurde ungemiſcht, aber auch mit Gewürzen und ſtarken Ingredienzen verſetzt, getrunken (Jeſ. 25, 6). Man veranſtaltete Gaſtmahle bei einem Beſuch werther Gäſte (1 Moſ. 18, 6 fg.; 19, 3; 2 Sam. 3, 20; 12, 4; 2 Kön. 6, 23; Tob. 7, 9; 1 Makk. 16, 15; 2 Makk. 2, 28; Luk. 15, 23 fg.; Joh. 12, 2), bei wichtigen Familienereigniſſen, als Hochzeiten (1 Moſ. 29, 22; Richt. 14, 10; Eſth. 2, 18; Tob. 7, 17; 8, 1; Matth. 22, 2 fg.; Joh. 2, 1 fg.), bei der Entwöhnung der Kinder (1 Moſ. 21, 8), bei Leichenbegängniſſen (2 Sam. 3, 35; Jer. 16, 7; Tob. 4, 18), wahrſcheinlich auch bei der Beſchneidung, obſchon die Bibel darüber ſchweigt und die Geburtstagsfeier nur von Königen erwähnt (1 Moſ. 40, 23; 2 Makk. 6, 71; Matth. 14, 6); bei andern häuslichen Feſten, als Hausbau (Spr. 9, 1 fg.), Schafſchur (2 Sam. 13, 23; 1 Sam. 25, 2. 36), Weinleſe (Richt. 9, 27), überhaupt bei freudigen Ereigniſſen (Eſth. 8, 19; 9, 17) oder wichtigen Angelegenheiten, als Abſchluß eines Bündniſſes (1 Moſ. 26, 30; 31, 54), Regierungsantritt eines Königs (Hoſ. 7, 5; 1 Kön. 1, 9 fg.), um jemand zu ehren (Eſth. 5, 8; Matth. 9, 16; Luk. 5, 29). Anlaß zu Gaſtmahlen gaben auch die Feſttage (5 Moſ. 16, 10 fg.; Tob. 2, 1), Opfer (5 Moſ. 12, 5 fg.; 14, 22; 1 Sam. 9, 13. 22; 1 Kön. 1, 9; 3, 15; Zeph. 1, 7) und Zehntabgaben (5 Moſ. 14, 26). Ein Gaſtmahl, deſſen Anordnung bisweilen der Speiſemeiſter beſorgte (vgl. Joh. 2, 8 mit Sir. 32, 1) unterſchied ſich vom gewöhnlichen Mahl durch Menge, Mannichfaltigkeit und Güte der Speiſen und Getränke (1 Kön. 1, 25; Jeſ. 25, 6; Am. 6, 4; Matth. 22, 4), durch die Anzahl der Gäſte (1 Moſ. 29, 22; 1 Sam. 9, 22; 1 Kön. 1, 9. 25; Luk. 5, 29), welche gewöhnlich durch Leibeigene geladen (Spr. 9, 3; Tob. 8, 2; Matth. 22, 3 fg.; Joh. 2, 2), bei ihrer Ankunft bewillkommnet, wol auch geküßt (Tob. 5, 6; Luk. 7, 45), denen die Füße gewaſchen wurden (Luk. 7, 44). Man erwies ſich den Gäſten auch angenehm durch Salbung des Hauptes, Bartes, ſelbſt der Füße, mit duftendem Oel und Parfumiren der Kleider (Pſ. 23, 5; Am. 6, 6; Weish. 2, 7; Luk. 7, 38. 46; Joh. 12, 3). Die Sitte, beim Gaſtmahl Blumenkränze zu tragen, wird in der Bibel angedeutet (Jeſ. 28, 1; Weish. 2, 8), unter den ſpätern Juden ausdrücklich angeführt (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1). Beim Gaſtmahl wurden den Gäſten Ehrenplätze angewieſen, bedingt durch die Würde des Geladenen (Luk. 14, 8; Mark. 12, 39), ſein Alter (1 Moſ. 43, 33), durch die ihm zu erweiſende Ehre (1 Sam. 9, 12) oder ſein freundſchaftliches Verhältniß zum Gaſtgeber (Joh. 13, 23). Bekanntlich hielten ſich die Phariſäer für die würdigſten, die erſten Plätze einzunehmen (Luk. 14, 7). Der Hausherr zeichnete die beſonders Geehrten dadurch aus, daß er ihnen beſſere Stücke (1 Sam. 9, 5. 24) oder eine größere Menge vorlegte (1 Moſ. 43, 34; 1 Sam. 1, 5), während er den übrigen gleiche Portionen (1 Sam. 1, 4; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3) und den Becher Weins darzureichen pflegte, daher letzterer bildlich für „Los" gebraucht wird (Pſ. 75, 9; 11, 6; 16, 5; 23, 5; Jeſ. 51, 22; Ez. 23, 31 fg.; Matth. 20, 22; 26, 39). Daß in bürgerlichen Häuſern der Iſraeliten das weibliche Geſchlecht und Kinder von den Gaſtmahlen nicht ausgeſchloſſen waren, liegt in ihrer freiern Weiſe und iſt aus dem Gebote (5 Moſ. 16, 11. 14) klar, wonach an den Opfermahlzeiten, außer Knechten, Leviten und Fremdlingen, auch Mägde, Witwen und Waiſen theilnehmen ſollten. Jedoch ſcheinen

den ſchwelgeriſchen Trinkgelagen, welche bei Muſik und Geſang bis in die Nacht dauerten (Jeſ. 5, 12; Am. 6, 5; Pſ. 69, 13; Sir. 32, 7), keine Frauen beigewohnt zu haben, ſo wenig als den königlichen Gaſtmahlen (2 Sam. 13, 23 fg.; Eſth. 1, 9; vgl. dagegen Dan. 5, 2). Wie die Propheten gegen die ſpätere Schwelgerei der hebr. Gaſtmahle (vgl. dagegen 1 Moſ. 18, 6 fg.; 19, 3) einſt geeifert, ſo warnen die Apoſtel vor der Völlerei und Ausgelaſſenheit gewiſſer römiſcher, zu ihrer Zeit gebräuchlichen Schmauſereien (Röm. 13, 33; Gal. 5, 21; 1 Petr. 4, 3). Man erhöhte die Feier des Gaſtmahls durch Scherz und Räthſelſpiel (Richt. 14, 12 fg.), Muſik und Geſang (Am. 6, 5; Jeſ. 5, 12; Pſ. 69, 13; Sir. 32, 5 fg.), wol auch durch Tanz (Matth. 14, 6). Ueber das Verhalten bei einem Gaſtmahl vgl. Sir. 31, 12 fg. 17. Roskoff.

Majeſtät, ſ. Herrlichkeit.

Makaz, eine Stadt in Paläſtina, vielleicht im Stammgebiet Dan, Sitz eines der Salomoniſchen Amtleute (1 Kön. 4, 9). Kneucker.

Maked (Luther nach der Vulgata **Mageth**), eine große und feſte Stadt in Gilead, die von Judas Makkabäus (ſ. d.) erobert wurde (1 Makk. 5, 26. 36). Ihre Lage iſt unbekannt. Kneucker.

Makeda, genauer **Makkeda**, eine kanaanit. Königsſtadt in der Niederung des Stammgebiets von Juda (Joſ. 10, 28; 12, 16; 15, 41), wo ſich eine Höhle befand (Joſ. 10, 16. 17. 22), in der Nachbarſchaft von Libna und Aſeka (ſ. d.; Joſ. 10, 10. 29—31). Euſebius ſetzt den Ort 8 röm. Meilen, d. i. 3 Stunden, öſtlich von Eleutheropolis, etwa in die Gegend des heutigen Kerkumieh. Dadurch würde aber die Stadt ſchon ins Gebirge Judas, und nicht mehr in die Ebene fallen. Es dürfte alſo der Stelle bei Euſebius ein Irrthum zu Grunde liegen und mit Keil („Commentar über das Buch Joſua" [Erlangen 1847], S. 176) für „gegen Oſten" vielmehr „gegen Weſten" zu leſen ſein. In dieſem Fall wäre Makkeda in Dhikrîn oder wahrſcheinlicher noch in dem heutigen Sumeil mit ſeiner Höhle, $2^1/_2$ Stunden nordweſtlich von Beit-Dſchibrîn, d. i. Eleutheropolis, zu vermuthen. Vgl. van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" (Leipzig 1855—56), II, 175; Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1858), S. 332; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), II, 610. Kneucker.

Makheloth, 4 Moſ. 33, 25 als eine Lagerſtätte der Iſraeliten in der Wüſte, und zwar auf ihrem angeblichen Zug von Kades zurück nach Ezjongeber, genannt, ohne daß deren Ortslage feſtgeſtellt werden könnte. Kneucker.

Makkabäer nennt man die angeſehene jüd. Prieſterfamilie der Hasmonäer (ſ. d.), unter deren Führung ſich das Volk durch heldenmüthige Kämpfe ſeit dem J. 166 v. Chr. von dem ſeleucidiſchen Joch befreite und die über hundert Jahre die Regierung des Volkes führte. Der Name wurde von dem Beinamen Makkabi, Makkabäos, den Judas als der erſte gewaltige Kämpe erhielt (ſ. Judas der Makkabäer), ſchon in alter Zeit auf die ganze Familie übergetragen. Als Makkabäerbücher haben vier unter den Apokryphen des A. T. Aufnahme gefunden.

1) Das 1. Buch der Makkabäer iſt das wichtigſte. Nachdem der Verfaſſer kurz auf Alexander den Großen und auf die Theilung ſeines Reichs hingewieſen, geht er auf den ſyr. König Antiochus IV. Epiphanes über und ſchildert wie dieſer, durch eine ethniſirende Partei der Juden veranlaßt, gegen den Tempel und die heilige Stadt frevelte und, die geſetzestreuen Juden grauſam verfolgend, auf Ausrottung der Volksreligion und Einführung des heidniſchen Cultus ausging. Empört hierüber erhebt ſich im Glaubenseifer der Prieſter Mattathias in ſeiner Vaterſtadt Modin und bewirkt, daß die Strenggläubigen, in die Berge fliehend, ſich ſammeln und im Lande herumziehend dem heidniſchen Unweſen entgegentreten. Nach dem baldigen Tode des Mattathias (Kap. 1 und 2) beginnt der eigentliche Freiheitskampf unter Führung ſeiner Söhne, die ihn nach ſchwankenden Verhältniſſen glücklich zu Ende führen und zur geiſtlichen und weltlichen Herrſchaft des Volks gelangen. Der Zeitfolge nach wird nun erzählt, was unter den Brüdern Judas (Kap. 3, 1—9, 22), Jonathan (Kap. 9, 23—12, 53) und Simon (Kap. 13, 1—16, 18), die einander in der Führerſchaft folgten, geſchah. Mit der Angabe, wie Simon's Sohn, Johannes Hyrkanus, einem Mordanſchlag entging, und der Bemerkung, daß ſeine übrigen Thaten in den Jahrbüchern ſeines Hohenprieſterthums verzeichnet ſeien (Kap. 16, 19—24), ſchließt das Werk.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der auf uns gekommene griech. Text des Buchs Ueberſetzung iſt; der Verfaſſer ſchrieb hebräiſch. Der Ueberſetzer war wohl geſchult, er kannte und benutzte gelegentlich die LXX (vgl. unter anderm Kap. 7, 17 mit Pſ. 79, 2. 3 und Kap. 9, 23 mit Pſ. 92, 8), und gehörte zu den beſten jüd. Ueberſetzern ſeiner Zeit; dennoch hat er nicht verleugnen können, daß er nur Ueberſetzer iſt. Sein Griechiſch lieſt ſich leicht und in gewiſſer Beziehung fließend, aber daneben trägt es doch einen durchaus hebraiſirenden Charakter (vgl. Kap. 1, 36; 2, 57; 13, 17. 18 u. a.), und die Annahme von Ueberſetzungsfehlern läßt ſich an mehrern Stellen nicht abweiſen (vgl. unter anderm Grimm, „Das erſte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], zu Kap. 2, 8; 3, 3; 4, 19. 24). Vom Ueberſetzer ſelbſt wiſſen wir nichts; ſeine Ueberſetzung hat ſchon Joſephus bei ſeiner Darſtellung („Alterthümer", XII, 5, 1—XIII, 7, 4) ganz weſentlich zur Grundlage genommen, doch läßt ſich vermuthen, daß ſie um ein Erhebliches älter ſein und etwa aus der Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. ſtammen möge.

Ueber das Zeitalter des Verfaſſers erhellt aus Kap. 16, 23. 24 mit Sicherheit, daß er nach dem Tode des Johannes Hyrkanus († im J. 106 v. Chr.) ſchrieb, aber gewiß nicht ſofort, da er auf die Annalen des Johannes Hyrkanus als auf ein bereits bekanntes und verbreitetes Buch verweiſt. Andererſeits ſind wir kaum berechtigt, mehr als zwei Jahrzehnte herunterzurücken, da es ganz ſo ausſieht, als ob jener geſchichtliche Abſchluß auch für den Verfaſſer, der nirgends auf Späteres hindeutet, ein ſolcher nicht gar zu fern liegender war. Jedenfalls verbietet das unklare Wiſſen von den Römern (Kap. 8) und das gute Zutrauen zu ihnen unter das J. 64 v. Chr. herabzuſteigen.

In Betreff der Grundſprache des Buchs kann die Frage entſtehen, ob ſie die hebräiſche oder die aramäiſche war. Wir haben uns oben ohne weiteres für erſtere entſchieden, weil dieſe als die heilige auch dann noch lange Schriftſprache war, als ſie im Volksmunde ſich längſt umgeſtaltet hatte, und weil bei der archaiſtiſchen Haltung des Verfaſſers die Nachahmung der ältern Literatur überall ſcharf hervortritt. Dabei mögen ſich freilich in das Hebräiſche des Verfaſſers Aramäismen eingemengt haben. Origenes gibt als griech. Titel des außerhalb des hebr. Kanons befindlichen Buchs „Das Makkabäiſche" (τὰ Μακκαβαϊκά) an, als hebräiſchen Sarbēth Sabanaiel. Eine andere Lesart für letzteres Wort iſt Basanaiel, aber das ſchon von Stephanus gegebene Sarbane El „des" oder „der Fürſten der Söhne Gottes" (d. i. Iſraels) wird das Richtige ſein; die Deutung von Sarbēth iſt unſicher (vgl. Grimm, a. a. O., S. XVII, und Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], I, 450 fg.). Noch Hieronymus erzählt, das Buch in Hebräiſch gefunden zu haben. Daß der Verfaſſer ein paläſtinenſ. Jude war, ergibt ſich aus der Sprache und ſeiner Bekanntſchaft mit den Oertlichkeiten Paläſtinas; ſeinen Charakter als frommen, ſtrenggläubigen Iſraeliten hat er in ſeiner Darſtellung ausgeprägt, bemerkenswerth iſt aber, daß er weder der meſſianiſchen Hoffnung noch der Auferſtehung der Todten gedenkt.

Das Buch ſelbſt legt für den Verfaſſer das günſtigſte Zeugniß ab. In einfacher, nüchterner Darſtellung, die nur einigemal, wie Kap. 1, 25—28, einen gewiſſen poetiſchen Schwung nimmt, erzählt es nach den Jahren der ſeleucidiſchen Aera den gewaltigen Befreiungskampf der Juden, und läßt uns auch in die wechſelnden Phaſen deſſelben tief hineinblicken. Wie die Dinge den gewöhnlichen, aus den Verhältniſſen erklärlichen Verlauf nehmen, ohne daß die Gottheit wunderbar eingreift, ſo hat auch der Verfaſſer keinen beſtimmten religiöſen Pragmatismus zur Vorausſetzung genommen und ſich gehütet, den Leſer mit ſeinen Reflexionen zu behelligen. Ueberhaupt hat er ſich bemüht Maß zu halten.

Als der Jeſuit Frölich in der fleißigen und werthvollen Schrift Annales compendiarii regum et rerum Syriae numis veteribus illustrati (Wien 1744; 2. Ausg. 1754) die unbedingte Glaubwürdigkeit dieſes und des 2. Makkabäerbuches zu erweiſen geſucht hatte, erhob ſich zwiſchen ihm und den Brüdern Ernſt Friedrich und Gottlieb Wernsdorf im J. 1746 und 1747 ein Streit, den die anonyme Schrift des Jeſuiten Khell Auctoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta (Wien 1749), abſchloß, da keine Entgegnung erfolgte. Wenn ſich die Jeſuiten durch ihre Kirche eine Theſe geſtellt ſahen, die auf wiſſenſchaftlichem Boden unmöglich zu halten war, ſo überſchoſſen aber auch die Lutheraner in ihrem kirchl. Eifer weitaus das Ziel und übten zur Herabwürdigung der Glaubwürdigkeit zum Theil eine kleinliche und etwa auch chicanirende Kritik. (Ueber die Schrift des Patricius, De consensu utriusque libri Maccabaeorum

[Rom 1856], vgl. Ewald in den „Göttingiſchen gelehrten Anzeigen", Jahrg. 1857, S. 1095 fg.)

Zwiſchen dem 1. und 2. Buch der Makkabäer iſt ſcharf zu unterſcheiden. Unſer 1. Buch zählt unbedingt zu den werthvollſten geſchichtlichen Darſtellungen alter Zeit. Daß dem Verfaſſer ſchriftliche Quellen vorlagen, deutet er Kap. 9, 22 an. Offenbar ſtand ihm aber auch noch die lebendige und, nach ihm zu urtheilen, wenig getrübte Tradition zu Gebote. Sehr zu ſeinen Gunſten ſpricht die Vergleichung mit dem 2. Buch der Makkabäer und die Controle durch griechiſche und röm. Schriftſteller, ſodaß ſeine Darſtellung, wenn auch von Irrthümern durchaus nicht frei, doch im ganzen als treue und glaubwürdige anzuerkennen iſt. Er gibt, was er weiß, und wenn er über fremde Völker, wie namentlich über die Römer (Kap. 8), zum Theil Falſches bringt, ſo wußte er es eben nicht beſſer, und auch das charakteriſirt die Zeit. In den Schlachtenberichten, der Angabe der Größe der Heere und der Zahl der Gefallenen finden ſich offenbar manche Uebertreibungen, aber dieſer Tadel trifft bis heute ſo ziemlich alle Berichterſtatter, da Mangel an Ueberſicht und Intereſſe unwillkürlich vom Wirklichen weit abführen. Um die Darſtellung lebendiger und plaſtiſcher zu machen, hat der Verfaſſer, nach einer weitverbreiteten Sitte des Alterthums, Reden und Gebete handelnder Perſonen eingeflochten. Dieſe ſind natürlich ſein eigenes Product (vgl. Thucydides, I, 22), aber Geſchick hat er dadurch bewährt, daß ſie im ganzen den gegebenen Situationen entſprechend gehalten ſind. Aber auch eine Reihe von Urkunden hat der Verfaſſer in ſeiner Darſtellung mitgetheilt, und es fragt ſich, ob wir in ihnen wirkliche Urkunden oder freie Exercitien des Verfaſſers zu erblicken haben. Die Urtheile der Gelehrten lauten verſchieden; wir glauben unterſcheiden zu ſollen und folgen dabei dem Fingerzeig des Verfaſſers. Wenn dieſer fünf, das Bündniß Roms mit den Juden (Kap. 8, 23—32), die Correſpondenz mit den Spartanern (Kap. 12, 6—18. 20—23; 14, 20—23) und den Volksbeſchluß, welcher dem Simon die Würde eines Prieſterfürſten erblich ertheilt (Kap. 14, 27—49), geradezu als Abſchriften bezeichnet (Kap. 8, 22; 12, 5. 19; 14, 20. 27), ſo ſind wir nicht berechtigt, dieſen Verfaſſer einer Unwahrheit zu zeihen, zumal die Urkunden ſelbſt mehrfach den Stempel der Echtheit tragen. Allerdings iſt einiges auffällig, allein der Verfaſſer gab ſie ja in hebr. Ueberſetzung, ſodaß diplomatiſche Treue in unſerm Sinne nicht zu erwarten war. Da er die übrigen Schriftſtücke, die alle Schreiben ſind, nicht undeutlich ſelbſt nur als freie Nachbildungen bezeichnet (Kap. 10, 17. 25. 51. 55; 11, 29; 13, 35; 15, 2. 15), ſo wird hier der Verfaſſer freier geſchaltet und etwa auch ohne Vorlage von ſich aus ſo geſchrieben haben, wie er es den Umſtänden angemeſſen erachtete.

Aus dem Dargelegten erhellt die hohe Bedeutſamkeit dieſes Buchs, welches die Hauptquelle iſt für einen höchſt denkwürdigen Abſchnitt der jüd. Geſchichte. Nach richtigem Gefühl erklärte Luther, daß es der Aufnahme in den Kanon würdig geweſen wäre; allein als Geſchichtsbuch kam es nach Abſchluß des Kanons für den Kanon zu ſpät.

2) Das 2. Buch der Makkabäer beginnt mit zwei Briefen. Der erſte (Kap. 1, 1—9), von den paläſtinenſ. Juden an die ägyptiſchen gerichtet, iſt datirt aus dem J. 188 der ſeleucidiſchen Aera (aus dem J. 124 v. Chr.). Schon im J. 169 (im J. 143 v. Chr.), unter König Demetrius, hätten ſie den Empfängern von den Drangſalen geſchrieben, die ſeit dem Abfall Jaſon's über ſie gekommen, und von der Verbrennung der Thore des Tempels, aber jetzt ſei der Tempeldienſt wiederhergeſtellt, und ſo möchten ſich die ägypt. Brüder an der Feier des Tempelweihfeſtes betheiligen.

Den zweiten, nicht datirten Brief (Kap. 1, 10—2, 18) richten die Paläſtinenſer, der Rath (das Synedrium) und Judas an den Prieſter Ariſtobulus, den Lehrer des Königs Ptolemäus, und an die ägypt. Juden. Nachdem ſie mitgetheilt, wie ihr Dränger, König Antiochus Epiphanes, in Perſien bei dem Verſuch, den Tempel der Nanäa zu plündern, umgekommen ſei (Kap. 1, 11—17), und daß ſie in Begriff ſtänden, das Feſt der Tempelweihe und der Wiederauffindung des heiligen Feuers (vgl. 3 Moſ. 6, 6) zur Zeit der Tempelweihe unter Nehemia zu begehen, laden ſie die Empfänger zur Betheiligung an der Feier ein (Kap. 1, 18). Hierauf erzählen ſie, wie wunderbar das heilige Feuer erhalten und wieder aufgefunden worden ſei (Kap. 1, 19—36). Wie der Prophet Jeremia bei der Wegführung das Feuer zu nehmen und die Haltung des Geſetzes anbefohlen habe, ſo habe er auch nach göttlichem Befehl die Stiftshütte, die Bundeslade und den Rauchaltar mitgenommen und in einer Höhle des Berges Nebo (vgl. 5 Moſ. 32, 49; 34, 1) verborgen, die unbekannt bleiben ſolle, bis der Herr das Volk wieder ſammeln, dieſe Gegenſtände

wieder ans Licht bringen und seine Herrlichkeit (Schechinah) wieder erscheinen werde (Kap. 2, 1—8). Auch Salomo habe das Fest der Tempelweihe acht Tage gefeiert, und wie bei Mose (vgl. 3 Mos. 9, 24) sei auf sein Gebet Feuer vom Himmel gefallen, das die Opfer verzehrt habe (Kap. 2, 9—12). Dasselbe werde in den Jahrbüchern Nehemia's erzählt, und daß dieser zur Gründung einer Bibliothek die Nationalschriften gesammelt habe. Ebenso habe Judas die durch den Krieg zerstreuten Bücher gesammelt, die sie von ihnen holen lassen könnten, wenn sie deren bedürften (Kap. 2, 13—15). Nach nochmaliger Einladung zur Festfeier schließt der Brief im Hinblick auf die erfolgte Rettung mit der Hoffnung, daß Gott sich bald erbarmend das Volk wieder im Heiligen Lande vereinigen werde (Kap. 2, 16—18).

In Rückblick auf den erwähnten Makkabäer Judas folgt nun das Buch selbst, und zwar zunächst (Kap. 2, 19—32) die Vorrede des Epitomators. Was Jason von Cyrene über die Thaten des Makkabäer Judas und seiner Brüder, über die Kriege gegen die syr. Könige Antiochus IV. Epiphanes und dessen Sohn Antiochus V. Eupator, über die Befreiung der Stadt und Wiederherstellung des Tempels in fünf Büchern erzähle, wolle er mit Beseitigung des Zahlenschwalls in einer kurzen Darstellung zur nützlichen und angenehmen Lektüre zusammenfassen. Die Arbeit sei schwierig und mühsam; für die Wahrheit des Erzählten habe aber nicht er, sondern Jason einzustehen. Der Auszug selbst zerlegt sich in zwei Haupttheile (Kap. 3, 1—7, 42 und Kap. 8, 1—15, 32), worauf der Epitomator mit einem kurzen Nachwort (Kap. 15, 37—39) schließt.

Der erste Theil legt dar, wie die Bedrängniß des jüd. Volks, gegen Ende der Regierung des syr. Königs Seleukus IV. Philopator († im J. 175 v. Chr.) beginnend, sich unter Antiochus IV. Epiphanes bis zum Unerträglichen steigerte. Anstifter des Unheils ist der Tempelbeamte Simon, der aus Haß gegen den frommen Hohenpriester Onias III. dem König eine übertriebene Vorstellung von der Größe des Tempelschatzes in Jerusalem beibringt, worauf der Reichskanzler Heliodorus nach Jerusalem gesandt wird, um sich des Schatzes zu bemächtigen. Das Attentat wird jedoch auf wunderbare Weise vereitelt (Kap. 3). Da Simon gegen den Onias zu intriguiren fortfährt, begibt sich dieser zum König, um für sein Volk zu wirken (Kap. 4, 1—6). Unterdessen stirbt der König, und nun erkauft sich des Onias Bruder, Jason, vom neuen König Antiochus IV. Epiphanes das Hoheprieſterthum mit der Erlaubniß, bei den Juden griech. Religion und Sitte einzuführen. Wirklich arbeitet jetzt Jason in diesem Sinne mit gutem Erfolg (Kap. 4, 7—22). Nach drei Jahren verdrängt ihn Menelaus, des Simon Bruder, vom Hohenprieſterthum, indem er ihn beim König überbietet (Kap. 4, 23—26). Es folgt eine Schilderung des schmählichen Treibens des Menelaus (Kap. 4, 27—50). Als der König seinen zweiten Zug gegen Aegypten unternimmt, deuten Erscheinungen in der Luft auf Krieg (Kap. 5, 1—4). Auf das falsche Gerücht von des Königs Tode überfällt Jason Jerusalem und richtet ein arges Blutbad an; er wird jedoch wieder vertrieben und stirbt als Flüchtling elendiglich in der Fremde (Kap. 5, 5—10). Da Antiochus IV. Epiphanes bei seiner Rückkehr aus Aegypten in diesen Unruhen eine Empörung erblickt, nimmt er Jerusalem mit Gewalt, mordet oder verkauft viele Tausende als Sklaven, geht sogar unter Leitung des Menelaus in den Tempel und beraubt ihn im Werthe von 1800 Talenten (Kap. 5, 11—21). Bei seiner Rückkehr nach Antiochia bestellt er für Judäa und Samaria feindselige Aufseher und schickt ein großes Heer unter Apollonius, sodaß das Volk furchtbar gedrückt und der Tempel entweiht wird. Durch Grausamkeit soll das Volk vom Judenthum zum Heidenthum gebracht werden (Kap. 5, 22—6, 17). Als glänzende Erscheinungen der Standhaftigkeit werden die Martyrien des neunzigjährigen Schriftgelehrten Eleazar und einer Mutter mit ihren sieben Söhnen ausführlich erzählt (Kap. 6, 18—7, 42).

Im zweiten Theil tritt der Makkabäer Judas als Hauptperson hervor. Nachdem sich dieser, um sich nicht zu beflecken, mit neun Genossen in die Wüste begeben hatte (Kap. 5, 27), sammelte er dort allmählich bis zu 6000 frommer Patrioten, und begann hierauf den Krieg gegen die syr. Dränger, den er mit Unterbrechungen und im ganzen glücklich auch unter dem folgenden König Antiochus V. Eupator und bis zur Niederlage und zum Tode des syr. Feldherrn Nikanor im J. 161 v. Chr. fortführte (Kap. 8, 1—9, 29; 10, 10—15, 36). Noch unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes konnte die Reinigung und Weihe des Tempels vollzogen werden (Kap. 10, 1—9). Wie Judas damit

ein großes Feſt ſtiftete (Kap. 10, 8), ſo ſpäter im Nikanortag ein zweites (Kap. 15, 36), und mit letzterer hochwichtigen Thatſache läßt der Verfaſſer den hiſtoriſchen Faden fallen. Ueber den Gang der Erzählung im einzelnen ſ. Judas der Makkabäer.

Schon aus dieſer Inhaltsangabe iſt erſichtlich, daß wir die beiden vorangeſchickten Briefe und das Buch ſelbſt auseinanderzuhalten haben. Was zunächſt letzteres anlangt, ſo ſagt der Verfaſſer ausdrücklich, daß er nur Jaſon's Werk im Auszug gebe. Wenn er Kap. 2, 20 bemerkt, daß dieſes unter anderm die Kriege gegen die beiden Antioche enthalte, der Auszug aber einleitend mit der letzten Zeit des Königs Seleukus IV. anhebt und am Schluß bis in den Anfang der Regierung Demetrius I. herabgeht, ſo folgt daraus nicht, daß der Verfaſſer nur theilweiſe den Jaſon excerpirt (nach Grotius nur Kap. 3—11, nach Bertholdt blos Kap. 4—11 und nach Huetius nur Kap. 4, 7—13, 26), ſonſt aber andere Quellen benutzt habe. Offenbar nämlich genügte es in der Ueberſicht, im allgemeinen nur die beiden Hauptfeinde zu nennen, da des Seleukus nur einleitend wegen eines beabſichtigten Tempelraubes gedacht wird, die gewaltige Niederlage des Nikanor aber, mit der das Buch ſchließen ſollte, gleich in den Anfang der Regierung des Demetrius I. fiel. Auch außerdem ermangeln jene Hypotheſen jedes Halts (vgl. Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1857], S. 15).

Wie unſer Verfaſſer ſchrieb jedenfalls auch Jaſon (ſ. d.) griechiſch. Da uns von des letztern Werk nur durch dieſen Auszug Kunde geworden, ſo können wir über daſſelbe auch nur vermuthend ſprechen. Daß es der Zeit nach eben nur das enthielt, was der Auszug gibt, ſcheint aus Kap. 2, 19—23, wie aus der ganzen Haltung des Epitomators hervorzugehen, der, obwol nicht ohne Ruhmrede (Kap. 2, 26), doch nur die Arbeit des Zuſammenziehens und der ſtiliſtiſchen Geſtaltung für ſich beanſprucht. Eben darum können nur etwa einzelne eingeſchobene Reflexionen ſeine Zuthat ſein. Dagegen muß er, da Jaſon fünf Bücher ſchrieb, den hiſtoriſchen Stoff ſehr zuſammengezogen und viel von demſelben weggelaſſen haben: ein Umſtand, der bei der Beurtheilung ſeines Geſchichtsſtoffs ſehr ins Gewicht fällt.

Als Stiliſt verdient der Verfaſſer alle Anerkennung, man merkt nur an wenigen Ausdrücken den Juden, er ſchreibt den herrſchenden Dialekt recht rein und in leichtem Periodenbau, aber er will nur zu gut ſchreiben. So fällt er ins Rhetoriſiren, ſchreibt geſucht und geziert, und verfällt auf ſeltene Worte und Ausdrucksweiſen. Ungünſtig ſtellt ſich das Urtheil in Betreff des Stoffs, theils wegen des bornirten Geſichtspunktes, unter den er geſtellt wird, theils wegen ſeiner oft zweifelhaften Gewähr; dafür machen wir indeß nach Obigem hauptſächlich den Jaſon verantwortlich, manches mag auch der Epitomator durch Zuſammenziehen und Weglaſſen verſchuldet haben.

Der Autor, ein orthodoxer Jude, will die Leſer belehren, ermahnen und warnen, und dieſen Zwecken gemäß iſt der Geſchichtsſtoff ausgewählt und etwa auch umgeformt. Iſrael iſt das auserwählte Volk Gottes; wenn es Drangſale erduldet, ſo ſind dies Strafgerichte für ſeine Sünden. Seine Dränger ſind, ohne es zu wiſſen, nur Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit, aber ſie werden mit dem Gleichen beſtraft, womit ſie gegen das Volk gefrevelt. Seines Volks erbarmt ſich Gott immer wieder, er wird es in Paläſtina wieder vereinen. Als Parteimann ſchmäht der Autor die Feinde, er zeigt patriotiſches Pathos und gern macht er über Erzähltes ſeine Bemerkungen (vgl. Kap. 4, 16. 17; 5, 9. 10. 17 fg.; 6, 12 fg.; 9, 6. 18; 12, 43 fg.; 13, 7. 8). Wenn er den Tempel in Jeruſalem als den Centralpunkt des Cultus recht abſichtlich hervorſtellt (Kap. 2, 19; 5, 15; 14, 13. 31; 15, 18), wie dieſer wiederholt ſelbſt von heidniſchen Königen geehrt (Kap. 3, 2; 13, 23) und ſeine Entweihung ſchwer beſtraft worden ſei (Kap. 3, 24 fg.), ſo war es ihm ohne Zweifel darum zu thun, denſelben als den einzigen legitimen Tempel, der durch Betheiligung an den großen Feſten zu ehren ſei, ins beſondere den ägyptiſchen Juden hinzuſtellen und zu empfehlen, bei denen er durch den Tempel zu Leontopolis in den Hintergrund geſtellt werden mochte. Daß ſich der Epitomator dieſes beſondern Intereſſes bewußt war, dürften die beiden vorangeſtellten Briefe außer Zweifel ſetzen.

In Betreff der geſchilderten Zeit läuft unſer Buch von Kap. 4, 7 an mit 1 Makk. 1, 10—64; 3, 1—7, 50 im ganzen parallel. Da beide Bücher voneinander durchaus unabhängig entſtanden ſind, ſo mußten ſich nothwendig Differenzen ergeben, nun aber finden ſich ſolche in einem ganz unerwarteten Maße. Allerdings laſſen ſich wiederholt Erzählungen bei allen Abweichungen im einzelnen als parallele erkennen, andererſeits bietet das Buch

aber auch viel Beſonderes, was ſich mit dem 1. Buch der Makkabäer nicht in Einklang bringen läßt. Wenn die kath. Theologen durch ihre Kirche, welche das Buch als rein geſchichtliches und kanoniſches nimmt, ſich die Aufgabe geſtellt ſahen, alle Widerſprüche zu heben, ſo mußte ſie als unlösbar zu den gewaltthätigſten Operationen verleiten. Die Aufgabe der Kritik kann vielmehr nur ſein, die Differenzen ſich in aller Schärfe vorzulegen und zu erwägen, was ſich im einzelnen Falle nach der Sachlage als hiſtoriſches Subſtrat ergeben möchte. Von vornherein beanſprucht allerdings das 1. Buch der Makkabäer, als das ältere, aus reinern Quellen gefloſſene und viel weniger tendenziös gehaltene Buch die größere Glaubwürdigkeit, allein da Jaſon verſchiedene und bei ſeinem Forſchen gewiß nicht immer ganz unlautere Quellen vor ſich hatte, ſo wird er auch Richtiges und zur Correctur Dienliches bieten. So iſt beachtenswerth, daß Joſephus, der unſer Buch nicht kennt, dennoch einiges demſelben Eigenthümliche berichtet (vgl. Kap. 6, 2; 13, 3—8; 14, 1 mit Joſephus, a. a. O., XII, 5, 5; 9, 7; 10, 1). Auch von dem Prieſterzwiſt (Kap. 4, 1 fg.) berichtet Joſephus (a. a. O., XII, 5, 1), wennſchon mit einigen Abweichungen. Andererſeits fehlt es freilich nicht an hiſtoriſchen Verſtößen und ſtarken Uebertreibungen. So iſt die Ausmalung der Martyrien (Kap. 6, 18—7, 42) jedenfalls ganz übertrieben und falſch, daß der König ſelbſt dabei zugegen geweſen ſei. Der nach Kap. 10, 37 getödtete Timotheus wird kein anderer ſein als der, welcher nachher (Kap. 12, 10 fg.; 18, 21) noch als Lebender wieder erſcheint. Das Kap. 9 über den Tod des Antiochus IV. Epiphanes Erzählte iſt ein tendenziöſes jüd. Sagengebilde, zu welchem ſich 1 Makk. 6, 12. 13 nur erſt ein Anſatz findet. Ueber die vermeintliche Differenz der beiden Bücher in der ſeleucidiſchen Jahreszählung, vgl. Grimm zu 2 Makk. 13, 1.

Die Perſon des Epitomators iſt uns gänzlich unbekannt. Nach ſeiner Sprachgewandtheit zu urtheilen, war er ein griechiſch tüchtig gebildeter Jude, alſo wol Alexandriner, doch finden wir bei ihm nichts von jüdiſch-alexandriniſcher Religionsphiloſophie. Zwar haben Gfrörer („Philo und die alexandriniſche Theoſophie" [2. Aufl., Stuttgart 1835], S. 53 fg.) und Dähne („Geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie" [Halle 1834—35], II, 181 fg.) Kap. 3, 24. 29 fg. 38; 14, 15 aus dieſer erklären wollen, allein dieſe Stellen finden um ſo ſicherer ihre anderweitige Erklärung, als ſich ſonſt derartiges nicht findet, und die ſcharfe Auferſtehungslehre (Kap. 12, 44 fg.; 14, 46) dem widerſpricht. Dem Geiſt nach war er Paläſtinenſer und ſtand auf orthodoxer Seite. In Betreff der Abfaſſungszeit erhellt nur ſo viel ſicher, daß das Buch vor der Zerſtörung Jeruſalems 70 n. Chr. geſchrieben ſein muß, da die Stadt und der Tempelcultus als noch beſtehend vorausgeſetzt wird. Die Worte, daß von Nikanor's Zeit an die Stadt von den Hebräern behauptet worden ſei (Kap. 15, 37), ſind nicht ſtreng zu nehmen, ſonſt würden wir in die nächſte Zeit nach Nikanor geführt, wogegen der ganze Charakter des Buchs ſpricht. Somit iſt ein weiter Spielraum gegeben, man darf aber wol ziemlich weit herabrücken, da die Sage die makkabäiſche Heldenzeit ſchon ſtark alterirt hat. Mit Namen verweiſt auf das Buch zuerſt zu Ende des 2. Jahrh. n. Chr. Clemens von Alexandria (Strom., V, 595). Mit den Anſpielungen auf daſſelbe, die man in einer Reihe von Stellen des N. T. hat finden wollen, iſt es nichts (vgl. Keerl, „Die Apokryphenfrage" [Leipzig 1855], S. 155 fg.; über die kirchl. Anerkennung des Buchs, ſ. Apokryphen des Alten Teſtaments; einige ſpeciellere Angaben ſ. bei Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer", S. 26 fg.).

Wie die beiden vorangeſchickten Briefe nebeneinander für ſich beſtehen, ſo haben ſie auch keinen Bezug zum folgenden Buch, und tilgt man Kap. 2, 19 das ſchwache, den Uebergang vermittelnde „aber", ſo fehlt auch jede Rückbeziehung. In beiden laden die Paläſtinenſer die ägypt. Juden ein, daß auch ſie das Tempelweihfeſt (doch in Aegypten, nicht in Jeruſalem) begehen ſollten, wie es von ihnen eben ſolle begangen werden (Kap. 1, 9. 18; 2, 16), daneben verfolgt der zweite beſondere apologetiſche Tendenzen. Als Briefſteller iſt der Rath, das Synedrium, anzuſehen. Kann dieſes ſie geſchrieben haben? Für die Echtheit des erſten könnte ſprechen, daß er ſich ziemlich deutlich als Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen gibt, aber er iſt ſo dürftig, daß er einer ſolchen Behörde unwürdig erſcheint; ſodann widerſprechen die beiden gegebenen Daten, denn im J. 169 der ſeleucidiſchen Aera (Kap. 1, 7), wo die Juden bereits die Partei des Antiochus VI. Sidetes ergriffen hatten, war die ſchlimmſte Drangſal vorüber, und warum laden ſie erſt im J. 188 (Kap. 1, 9), alſo 19 Jahre nach jenem Brief und 40 nach Stiftung der Tempelweihe, zur Feſtfeier ein?

Ein merkwürdiges Product ist der zweite Brief, der nach Kap. 1, 18 kurz vor der Tempelreinigung im J. 148 der seleucidischen Aera (im J. 164 v. Chr.) wird abgefaßt sein wollen. Dieser ist wirklich apokryph, so voll von historischen Verstößen und monströsen Legenden, daß er von einem jüd. Synedrium nicht ausgehen konnte. Falsch und möglicherweise auf einer Verwechselung mit Antiochus III. dem Großen beruhend (vgl. Strabo, XVI, 744; Justinus, XXXII, 2) ist die Erzählung vom Tode des Antiochus IV. Epiphanes (Kap. 1, 13—16); falsch, daß die Tempelreinigung nach dessen Tode stattfand (Kap. 1, 18); falsch und noch dazu ein Anachronismus von etwa 70 Jahren ist, daß Nehemia den Tempel wiedererbaut habe (Kap. 1, 18). Die Legende, wie das heilige Feuer bei der Wanderung ins Exil verborgen und unter Nehemia wieder aufgefunden worden sei (Kap. 1, 19—36), ist so wunderlich, daß sie auch in der spätern Zeit, die viel vertragen konnte, wenig Beachtung fand. Bewiesen sollte durch sie werden, daß der Tempel zu Jerusalem das ursprüngliche heilige Feuer besitze. Was Kap. 2, 1—18 von Jeremia berichtet wird, widerstreitet der kanonischen Geschichte und ist aus uns unbekannten Apokryphen genommen. Auch hier verfolgt der Verfasser eine apologetische Tendenz für den Tempel in Jerusalem, daß diesem jetzt zwar nach göttlicher Anordnung die Stiftshütte, die Bundeslade und der Rauchaltar (auch dieser?) fehle, doch einstens werde der Ort der Aufbewahrung bekannt werden und die Schechinah des Herrn wieder erscheinen. Was Kap. 2, 9—12 von Salomo und Mose bemerkt wird, hat wenigstens einen altteſt. Hintergrund (vgl. 2 Chron. 7, 1. 8. 9; 3 Mos. 9, 24), wennschon ein anderer Sinn untergelegt wird, dagegen ist die Notiz, daß Nehemia, wie auch Judas, die Nationalschriften gesammelt habe (Kap. 2, 13—15), wieder durchaus apokrypher Natur. Die Sprache des Briefs ist holperig, doch halten wir entschieden das Griechische für die Originalsprache, nur das Gebet Kap. 1, 24—29 ist möglicherweise Uebersetzung aus dem Hebräischen.

Ohne Zweifel waren beide Briefe apokryphe Producte späterer Zeit; daß unser Epitomator sie nicht verfaßte, erhellt aus der Sprache, die Frage kann nur sein, ob er oder ein Späterer diese Briefe, die er vorfand, dem Buche vorausschickte. Wir entscheiden uns unbedenklich für ersteres, denn wenn schon die diplomatische Tradition ins Gewicht fällt, so noch mehr, daß die Briefe ganz der Tendenz des Epitomators entsprechen. Wie sie auf eine gemeinsame Feier des hochwichtigen, im Buche hervorgestellten Tempelweihfestes hinarbeiteten, so stellten sie auch den Cultus in Jerusalem als den berechtigten hin. Wenn man dagegen anführt, daß der Epitomator die Briefe chronologisch nach Kap. 10, 9 eingeordnet und die Widersprüche von Kap. 1, 11—16 mit Kap. 9 und von Kap. 1, 7 mit Kap. 15, 37 bemerkt haben würde, so wird nicht erwogen, daß er, der überhaupt nicht verarbeitete und kritisirte, ebenso wenig zufällige Findlinge in seinen Auszug einschieben konnte, als er über sie kritische Betrachtungen anstellte.

3) Der Inhalt des 3. Buchs der Makkabäer ist folgender. Als der König Ptolemäus IV. Philopator von Aegypten im Krieg mit dem syr. König Antiochus III. dem Großen bei Raphia lagerte, ward der Mordanschlag eines Theodotus auf Philopator durch Dositheus, einen zum Heidenthum abgefallenen Juden, vereitelt (Kap. 1, 1—3). Die gewaltige Schlacht bei Raphia entscheidet sich dadurch für Philopator, daß dessen Schwester Arsinoë die Truppen durch Bitten und Versprechungen anfeuert (Kap. 1, 4. 5). Indem nun der Sieger die benachbarten Städte in wohlwollender Weise besucht (Kap. 1, 6. 7), richtet das jüd. Synedrium eine beglückwünschende Abordnung mit Geschenken an ihn, sodaß er sich eilig nach Jerusalem begibt (Kap. 1, 8). Als er hier dem Jahve geopfert und den Tempel geehrt hat, will er, über die Pracht des Tempels erstaunt, denselben betreten, und alles Bitten und Beschwören, alle Verzweiflung der Einwohnerschaft vermag ihn nicht von seinem frevelhaften Vorhaben abzubringen (Kap. 1, 9—20). Da erbarmt sich der Herr auf das feurige Gebet des Hohenpriesters Simon (Kap. 2, 1—20) seines Volks; der König wird gelähmt und halbtodt aus dem Tempel herausgetragen. Als er sich erholt, verläßt er Jerusalem mit schweren Drohungen (Kap. 2, 21—24).

Nach Aegypten zurückgekehrt ergibt sich der König der größten Schwelgerei und richtet gegen die Juden seinen Grimm. Er verbietet allen denen ihren Cultus, welche nicht opferten, er befiehlt, alle Juden in die niedrigste Volksklasse zu versetzen und die sich Weigernden mit dem Tode zu bestrafen; die in die Liste Eingetragenen sind durch Einbrennen eines Epheublattes als Verehrer des Bacchus zu kennzeichnen, und nur die sollen den Alexandrinern gleichberechtigt sein, die sich freiwillig dem Bacchusdienst ergeben (Kap. 2, 25—30).

Da trotz dieſer Maßnahmen die meiſten, auf Hülfe hoffend, ihrem Gott treu bleiben, dehnt der erbitterte König ſeinen Haß auch auf die Juden der Landſchaft aus und befiehlt, ſie in die Reſidenz zu ſchaffen, um ſie alle auf ſchmähliche Weiſe umzubringen (Kap. 2, 31—3, 1). Während dies bewerkſtelligt wird, werden die Juden wegen ihrer beſondern Gottesverehrung und ihrer Speiſegeſetze als ſchlechte Bürger verdächtigt, obgleich ſie ſich unbeſcholten hielten und ſelbſt wohlgeſinnte Heiden für ſie ſich intereſſirten (Kap. 3, 2—10). Ein königliches Edict, welches bei ſchweren Strafen alle Juden mit Weib und Kind gefeſſelt herbeizuſchaffen befiehlt (Kap. 3, 11—30), erregt bei den Heiden Jubel, bei den Juden Jammergeſchrei, und wird mit ſchmählicher Härte ausgeführt (Kap. 4, 1—10). Die Herbeigeſchleppten werden in der großen Rennbahn Alexandrias untergebracht und ihnen auch bald die Juden der Reſidenz zugeſellt. Nun ſoll behufs der Hinrichtung jeder einzelne aufgezeichnet werden, aber nachdem man vierzig Tage unverdroſſen gearbeitet, zeigt ſich, daß dies wegen der Menge unmöglich ſei, da Papier und Griffel ausgehen (Kap. 4, 11—20).

Jetzt befiehlt der König dem Aufſeher der Elefanten, Hermon, ſeine 500 Elefanten beim Anbruch des folgenden Tags durch Weihrauch und Wein ſtark zu berauſchen, um die ſo wild gemachten Thiere gegen die Juden loszulaſſen. Am folgenden Morgen ward jedoch der König auf das Gebet der Juden um Hülfe von einem ſo tiefen Schlaf befallen, daß er, da bei ſeinem Erwachen die Zeit zu weit vorgeſchritten war, zum Gaſtmahl geht und die Execution gegen die Juden auf den folgenden Morgen verſchiebt (Kap. 5, 1—22). Auch am folgenden Morgen wird ſie nicht vollzogen, weil Gott den König ſeinen Befehl hat gänzlich vergeſſen laſſen, dieſer ſich vielmehr der Treue der Juden erinnert (Kap. 5, 23—35). Beim heitern Mahl erinnert ſich der König wieder ſeines Befehls, läßt den Hermon wegen der Nichtvollziehung deſſelben hart an, und, von den Gäſten ſeiner Unbeſtändigkeit wegen getadelt, ſchwört er feierlich, morgen die Juden in den Hades zu ſchicken und in einem Feldzug Judäa zu verwüſten und den Tempel gänzlich zu zerſtören (Kap. 5, 36—43).

Am Morgen iſt alles vorbereitet, eine unzählige Menſchenmenge harrt des Schauſpiels, die Elefanten und die Mannſchaften ziehen aus; die Juden jammern und flehen Gott um Hülfe (Kap. 5, 44—51), und auch der alte ehrwürdige Prieſter Eleazar bittet den Herrn inbrünſtig um Erbarmen (Kap. 6, 1—15). Eben hat Eleazar ſein Gebet vollendet, als der König mit den Thieren und dem geſammten Troß gegen die Rennbahn heranzieht. Da erſcheinen vom Himmel zwei furchtbare, nur für die Juden unſichtbare Engel, die Furcht und Schrecken verbreiten, ſodaß die Elefanten, ſich umkehrend, die Mannſchaft zerſtampfen (Kap. 6, 12—22). Der König, nun umgeſtimmt, richtet ſich drohend gegen ſeine Freunde und befiehlt, die Juden von ihren Feſſeln zu befreien und in die Heimat zu entlaſſen (Kap. 6, 23—29).

In der Stadt feiern die Juden, vom König reich bewirthet, ein ſiebentägiges Freudenfeſt und beſtimmen, es auch künftig während ihres Aufenthalts in der Fremde zu begehen (Kap. 6, 30—40). Nachdem ihnen der König einen ſehr wohlwollenden Schutzbrief an die Befehlshaber Aegyptens ausgeſtellt hat (Kap. 6, 41—7, 9) und ſie mit des Königs Erlaubniß über 300 ihrer abtrünnigen Landsleute getödtet haben, ziehen ſie bekränzt und unter Lobgeſängen von Alexandria ab (Kap. 7, 10—16). In Ptolemais begehen ſie wiederum ſieben Tage feſtlich und beſchließen, auch dieſe künftig zu feiern. In der Heimat angelangt, erhielten ſie ihr confiscirtes Vermögen zurück und lebten ferner unangefochten und in Anſehen (Kap. 7, 17—23).

Dieſe Erzählung iſt in einem Griechiſch abgefaßt, das nur in wenigen Ausdrücken den jüd. Verfaſſer erkennen läßt. Die Sprache iſt der des 2. Buchs der Makkabäer ſehr verwandt, doch geringer, weniger fließend und nachläſſiger. Der Verfaſſer gebietet über einen bedeutenden Sprachvorrath, aber er weiß ihn nicht gehörig zu verwenden; er liebt ungewöhnliche und dichteriſche Worte und bombaſtiſche Redensarten, und ſeine Darſtellung wird dabei wortreich, ſchwülſtig und ſyntaktiſch ungenau, ſodaß das Verſtändniß nicht ſelten erſchwert iſt.

Der Boden, auf den die Erzählung verſetzt wird, iſt inſoweit geſchichtlich, als der ägypt. König Ptolemäus IV. Philopator (regierte vom J. 221—202 v. Chr.) mit dem ſyr. König Antiochus III. dem Großen (regierte vom J. 224—187 v. Chr.) mehrere Jahre im Krieg lag, die bedeutende Schlacht bei Raphia (im J. 217 v. Chr.) ſich zu Gunſten des erſtern

entſchied (Dan. 11, 10—12), bei derſelben Arſinoë (von Livius, XXVII, 4 Kleopatra, von Juſtinus, XXX, 1 Eurydice genannt), Philopator's Schweſter und Gattin, zugegen war (Polybius, V, 83), nach derſelben Philopator drei Monate in Syrien und Phönizien ſich aufhielt (Polybius, V, 87), dann der ausgelaſſenſten Schwelgerei fröhnte (Strabo, XVII, 796; Juſtinus, XXX, 1), und mit Vorliebe dem Bacchuscultus ergeben war. Auch der Kap. 1, 2 genannte Theodotus iſt eine hiſtoriſche Reminiſcenz. Nach Polybius (V, 40, 46, 61, 62) war dieſer ein Aetolier und hatte als Oberbefehlshaber über Cöleſyrien dem Philopator gute Dienſte geleiſtet, bis er, von der Unfähigkeit des Hofes überzeugt und Nachſtellungen fürchtend, im J. 219 v. Chr. zum Antiochus überging. Für alles Weitere der Erzählung iſt nur unſer Verfaſſer Gewährsmann. Es wäre unnütz, im einzelnen nachzuweiſen, wie viel Abenteuerliches ſie enthält, und unverkennbar liegt uns in derſelben eine in ſpäterer Zeit wunderlich ausgeſchmückte Sage vor; die Frage kann nur ſein, ob aus derſelben ein hiſtoriſcher Kern herausgeſchält werden kann.

Da weder von Philopator's Anweſenheit in Jeruſalem und deſſen Eindringen in den Tempel, noch überhaupt von einer Judenverfolgung deſſelben ſonſt irgendetwas berichtet wird, ſo iſt hier dieſes Schweigen um ſo ſicherer dafür entſcheidend, daß in jener Zeit der Erzählung etwas Thatſächliches nicht zu Grunde lag, als wir ſonſt über Philopator hinlänglich unterrichtet ſind, dieſe Sache aber zu wichtig war, als daß ſie wenigſtens bei den Juden in Vergeſſenheit gerathen konnte. Wenn Grimm in den beiden Dankfeſten (Kap. 6, 36; 7, 19), „welche zur Zeit der Abfaſſung wirklich gefeiert ſein müſſen" (?), und in der Stelle Kap. 7, 20 traditionelle Züge erblickt, ſo hat er nicht erwogen, daß es bei dieſen Schriftſtellern jener Zeit ſo ziemlich ſtereotyp iſt, an irgend wichtige Ereigniſſe ſofort Feſte zu knüpfen. Beachtenswerth iſt dagegen, was Joſephus (Contra Apion., II, 5) erzählt. Als der Jude Onias, Feldherr der Königin-Witwe Kleopatra, für dieſe gegen Phyſkon kriegte, ließ dieſer alle Juden Alexandrias mit Weib und Kind entblößt und gefeſſelt berauſchten Elefanten vorwerfen, damit ſie von dieſen zertreten würden. Die Elefanten ſtürzten ſich dagegen auf die Freunde Phyſkon's und tödteten viele derſelben. Es fehlt der Zuſatz nicht, daß der Tag von den Juden in Alexandria gefeiert werde. Hüten wir uns, dieſe Erzählung für baare Münze zu nehmen und flugs zu erklären, daß ſie in Umgeſtaltung auf Philopator übergetragen worden ſei, aber das erſehen wir daraus, daß eine Sage umlief, ein Ptolemäus habe die alexandriniſchen Juden durch Elefanten zerſtampfen laſſen wollen, dieſe aber hätten ſich umgekehrt gegen ihre Feinde gerichtet.

Wir wiſſen nicht, ob und wie weit dieſe Sage ſich an ein beſtimmtes Ereigniß anknüpfte, aber in unſerer Erzählung fand ſie in ſpäterer Zeit eine ſehr detaillirte und charakteriſtiſche Geſtaltung. Dabei zeigte der Verfaſſer wenigſtens inſofern Takt, als er Thatſächliches zur Grundlage nahm, an das ſich das Gebilde einfach anſchließen ließ. Nach Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 614), dem Grimm („Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer", S. 218 fg.), auf die Sache näher eingehend, zuſtimmt, ſollte das Buch dem Kaiſer Caligula und ſeinem Begehren ein weiſſagendes Geſchichtsbild gegenüberſtellen; allein der einzige Berührungspunkt wäre, daß nach Philo der Statthalter Flaccus Avillius den Juden das alexandriniſche Bürgerrecht entzog, alles andere als parallel Herbeigezogene bedeutet nichts.

Während unſere Erzählung am Ende als abgeſchloſſen erſcheint, ergibt ſich ſprachlich und inhaltlich aus Kap. 1, 1. 2; 2, 25, daß zu Anfang etwas ausgefallen ſein muß. Ob viel oder wenig, müßte an ſich dahingeſtellt bleiben, wenn nicht der Titel einen Fingerzeig gäbe. Daß der Name Makkabäer auf Juden übertragen worden ſei, die lange vor der Makkabäerzeit in Aegypten verfolgt worden, iſt doch wenig glaubhaft. Ewald (a. a. O., IV, 611) wird daher recht haben, daß uns hier nur ein Bruchſtück eines größern Werks vorliege, und wegen des Titels vermuthen wir weiter; daß es als Vorgeſchichte einer ausführlichen Makkabäergeſchichte entnommen war. Daß am Ende dieſe Erzählung als abgeſchloſſen erſcheint, iſt dagegen natürlich keine Inſtanz.

Ohne Zweifel iſt das Buch ein alexandriniſches Product, dagegen ſind wir über die Abfaſſungszeit im Unklaren; ſehr möglich, daß ſie erſt in die chriſtl. Zeit fällt.

Das Buch fand keine große Beachtung und Verbreitung. Die Juden ließen es völlig unbeachtet, von Chriſten wird es erſt ſpät berückſichtigt (Canones Apostolorum, Kap. 85; Theodoret zu Dan. 11, 7). Nach Photius (Bibl. cod., 40) verwarf es Philoſtorgius.

Von den alten Kirchen ſcheint nur die ſyriſche eine Ueberſetzung gehabt zu haben, die ſehr frei gehalten iſt. In der Bibelſammlung der lateiniſchen Kirche fehlte das Buch, und erſt ſeit dem 16. Jahrh. ſind einige lateiniſche Ueberſetzungen deſſelben angefertigt worden. Aufnahme fand es in der züricher Bibel, ſowol in der lateiniſchen nach der Ueberſetzung des Cholinus, als in der deutſchen nach der Ueberſetzung Jud's, ferner in der deutſchen Bibelüberſetzung Piscator's und in einigen andern. Die deutſche Ueberſetzung, die ſich in mehrern Ausgaben der Luther'ſchen Bibel findet, rührt von Cramer († im J. 1637 in Stettin) her.

4) Das 4. Buch der Makkabäer hat neueſtens Freudenthal in der Schrift „Die Flavius Joſephus beigelegte Schrift über die Herrſchaft der Vernunft [IV. Makkabäerbuch], eine Predigt aus dem erſten nachchriſtlichen Jahrhundert, unterſucht" (Breslau 1869) ſehr wortreich behandelt und bei manchem Brauchbaren des Gewagten und Unhaltbaren nicht wenig beigebracht. Das Buch nimmt unter den Apokryphen eine ganz eigenthümliche Stellung ein. Es zerfällt in einen philoſophiſchen und einen geſchichtlichen Theil; im erſtern wird die Theſis aufgeſtellt und, nach einer Einleitung (Kap. 1, 1—12), nicht ohne dialektiſche Gewandtheit durchgeführt, daß die Vernunft die Affecte unbedingt beherrſche (Kap. 1, 13—3, 18); im zweiten wird dargelegt, wie ſich in den furchtbaren Martyrien des Eleazar, der ſieben Brüder und ihrer Mutter (2 Makk. 6, 18—7, 41), die Theſis aufs glänzendſte bewährt habe (Kap. 5, 1—18, 23). Dem zweiten Theil geht eine geſchichtliche Ueberſicht voran, wie die Bedrückung der Juden unter dem ſyr. König Seleukus und deſſen Sohn (!) Antiochus Epiphanes begonnen habe (Kap. 3, 19—4, 26). Eingeflochten ſind da und dort Betrachtungen des Verfaſſers.

Ohne Zweifel haben wir ein ſchriftſtelleriſches Product vor uns, das bei allem Forcirten von geiſtiger Energie zeugt; der jüd. Verfaſſer hatte ſich nicht ohne Selbſtändigkeit mit dem philoſophiſchen Wiſſen der Zeit bekannt gemacht, und die Mängel fallen weniger ihm ſelbſt als dem ihm gegebenen Standpunkt und der Zeit zur Laſt. Was zunächſt die Sprache betrifft, ſo zeugt ſie von guter Vertrautheit mit dem griech. Genius, ſie iſt im ganzen regelrecht und fließend; zu tadeln iſt das Haſchen nach poetiſchen ungewöhnlichen und auch wol neugebildeten Worten und der übermäßig rhetoriſirende Charakter. Da ſtrotzt es von Figuren und Metaphern aller Art, und Ausrufungen, Declamationen, Selbſtgeſpräche und Wechſelreden fehlen nicht. Dabei weiß jedoch der Verfaſſer je nach dem Gegenſtand einen verſchiedenen Ton anzuſchlagen. Furchtbar ſchauerlich iſt die Schilderung der Märtyrerſcenen, von der ſich freilich unſer Gefühl mit Widerwillen abkehrt, aber es ſollte den unmenſchlichen Martern gegenüber um ſo glänzender die Standhaftigkeit und der Sieg der Dulder hervortreten. Der Verfaſſer war ein tüchtig gebildeter Helleniſt, der ſich namentlich mit Talent in der griech. Philoſophie umgeſehen hatte. Wenn er vorzugsweiſe der Stoa zugänglich war, ſo benutzte er aber auch andere philoſophiſche Elemente der Zeit (vgl. Freudenthal, a. a. O., S. 37 fg.). Dabei blieb er jedoch ſeinem jüdiſch-geſetzlichen Standpunkt im weſentlichen durchaus treu, ohne ſich von der fremden Philoſophie mehr als nur formell beeinfluſſen zu laſſen. So ſpricht er denn auch den Zweck ſeiner Arbeit als paränetiſchen dahin aus (Kap. 18, 1), die Juden zu vermögen, dem Geſetz Folge zu leiſten und in jeder Beziehung fromm und gottesfürchtig zu ſein.

Unſer Schriftchen ſcheint man von jeher, und mit Recht, für eine ethiſche Abhandlung mit paränetiſchem Zweck gehalten zu haben; Grimm (a. a. O., IV, 286 fg.) nimmt es für eine nur zum Leſen beſtimmte Rede, Ewald (a. a. O., S. 634) nennt es eine jüd. Predigt. Letzteres hat Freudenthal (a. a. O., S. 36) in dem Sinne aufgenommen, daß unſere Schrift ein Synagogenvortrag, eine Predigt geweſen ſei, wie ſolche damals von Helleniſten gehalten worden ſeien. Dies iſt der Hauptpunkt, um den ſich ſeine ganze Abhandlung bewegt, die tendenzmäßig das beſondere Intereſſe verfolgt, daß die chriſtl. Kanzelberedſamkeit den Schritt von den einfachen Vorträgen der erſten zwei Jahrhunderte zur künſtleriſchen Homilie und formvollendeten Predigt nicht ohne Beihülfe der jüdiſch-griech. Beredſamkeit gethan habe. Weiter ſucht er (a. a. O., S. 106) denn auch nach dem Feſttag, an welchem unſere Predigt gehalten ſein möchte, ohne ihn freilich recht finden zu können. Es iſt hier nicht der Ort, den Einfluß der jüd. Synagoge (ſ. d.) auf den chriſtl. Gottesdienſt feſtzuſtellen, nur um die Beſtimmung unſers Buchs handelt es ſich. Stellen wir die Philoniſchen Homilien, die Freudenthal gefunden haben will, bei-

seite, so könnte nur dies für seine Ansicht sprechen, daß wiederholt Personen angeredet werden (Kap. 1, 1. 7; 2, 14; 18, 1. 2). Aber ist dies wirklich beweisend? Richtet sich nicht auch der Geschichtschreiber und Abhandelnde, zumal wenn er Rhetoriker ist und sich paränetisch hält, gelegentlich direct an seine Leser? Was aber die Ansicht Freudenthal's völlig beseitigt, ist die philosophische Haltung der Schrift. Von einem philosophisch geschulten Synagogenpublikum konnte ebenso wenig je die Rede sein wie von einem philosophisch geschulten kirchlichen, und wenn manche alte christl. Homilien, z. B. eines Origenes, hochgehalten sind, so ist eben zwischen wirklich gehaltenen und blos geschriebenen wohl zu unterscheiden. Was soll aber das Gerede, daß sonst der fromme Verfasser das Raffinement so weit getrieben habe, den Namen Gottes und der Religion zu einer blosen Declamirübung zu misbrauchen! Ist denn eine ernste Abhandlung eine blose Declamirübung?

Obwol die handschriftliche Ueberlieferung keine Handhabe bietet, so wollte man doch neuerlich aus innern Gründen entweder Kap. 18, 3—23 (Lowth, Gfrörer, Grimm) oder doch Kap. 18, 6—23 (Haverkamp, Dähne) als unechten Zusatz ansehen. Daß die Rede der Mutter Kap. 18, 6—19 jedenfalls an diesen Ort nicht passe, und, da sie auch sonst Anstößiges hat (vgl. Freudenthal, a. a. O., S. 155), als unechter, wenn auch alter Zusatz zu betrachten sei, darüber kann ein Zweifel nicht obwalten. Dagegen muß ich Freudenthal zustimmen, wenn er für die Echtheit von Kap. 18, 3—5 und V. 20—23 eintritt, denn diese Verse entsprechen ganz der Art des Verfassers und bilden einen passenden Schluß. Möglich, daß nach V. 5 etwas über das weitere Schicksal des Antiochus ausfiel, zumal ein fremdartiger Zusatz sich anschweißte, indeß konnte dies auch der Verfasser bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen. Aber stimmt denn Kap. 17, 24 zu Kap. 18, 5? Auf den ersten Blick nicht, und dies veranlaßte die einen Kap. 18, 3 fg., Freudenthal Kap. 17, 22—24 für unecht zu erklären. Der Widerspruch ist jedoch nur scheinbar. Daß der Tyrann schwer bestraft worden, wußte der Verfasser sehr wohl (Kap. 17, 21; 18, 5), aber er wußte daneben, daß er auch glücklich kriegte, und dies rhetorisch hervorhebend schreibt er als Verdienst den Juden zu, wiefern Antiochus seinen Soldaten die Standhaftigkeit der Juden zum Muster aufstellte. Was weiter Freudenthal (a. a. O., S. 156 fg.) über Kap. 17, 22—24 hinredet, ist Gefasel.

Man hat längst erkannt, daß sich das 2. und 4. Buch der Makkabäer im geschichtlichen Stoff, in Gedanken und Worten auffällig berühren. Während man gewöhnlich das erstere im letztern benutzt sein ließ, glaubt Freudenthal (a. a. O., S. 72—90) wegen der mancherlei gegenseitigen Abweichungen auf die Quelle des 2. Buchs der Makkabäer, auf das Werk des Jason von Cyrene, zurückgreifen zu müssen, das von beiden Verfassern unabhängig benutzt worden sei. Der Nachweis hat manches Bestechende, und jedenfalls lag dem Verfasser mehr von der Makkabäersage vor als aus dem 2. Buch der Makkabäer zu entnehmen war.

Allen Anzeichen nach schrieb der Verfasser vor der Zerstörung Jerusalems, aber unklar ist, wie weit wir vorrücken dürfen; auf Kap. 4, 1 ist nicht zu bauen, daß er nach dem Sturz der Hasmonäer schrieb. Daß der Verfasser ein treuer Jude und sehr gebildeter Hellenist war, sahen wir schon, aber darum muß er nicht gerade, wie Freudenthal (a. a. O., S. 112) mit Recht hervorhebt, in Alexandria gelebt haben. Schon Eusebius („Kirchengeschichte", III, 10, 6) nennt den Flavius Josephus als Verfasser, und so hat das Schriftchen in den Handschriften und Ausgaben dieses Schriftstellers Aufnahme gefunden. Was immer der Grund zu dieser Annahme sein mochte, die Unrichtigkeit derselben bedarf gegenwärtig keiner weitern Erörterung.

Abgesehen von seiner eigenen Bedeutung hat das Büchlein auch in der Folge geschichtlich einen Einfluß geübt. Als die Christen, wie früher die Makkabäer, ihrer Religion wegen auf schmähliche Weise verfolgt und gequält wurden, und darauf die Ausmalung der Qualen der Märtyrer für Jahrhunderte eine beliebte Schriftstellerei wurde, da gefiel die Schilderung der gräßlichen Martyrien unsers Buchs so ausnehmend, daß sie Spätern zum Vorbild diente. So hat es sich in vielen Handschriften erhalten, und in neuerer Zeit ist es oft gedruckt und in viele Sprachen übersetzt worden. Kein Wunder denn, daß bei dieser häufigen Reproduction der ursprüngliche Text durch unabsichtliche und absichtliche Aenderungen vielfach verderbt worden ist, und da bis heute mit Ausnahme des Codex Alexandrinus und Sinaiticus nur einige wenige Handschriften, und

dieſe ganz ungenau, verglichen worden ſind, ſo iſt eine ſichere Textgeſtaltung und Textgeſchichte noch zu erwarten.

Das Buch wird in den Handſchriften verſchieden betitelt; der urſprüngliche Titel wird ſein: „Von der Herrſchaft der Vernunft“ (περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ; vgl. Euſebius, a. a. O.), der ſich mit etwaigen Modificationen gewöhnlich in den Handſchriften findet, aber ſchon nach Euſebius (a. a. O.), Philoſtorgius, Photius (Bibl. cod., 40) u. a. wurde es von einigen „Makkabäerbuch“ (Μακκαβαϊκόν) betitelt. Letzteres konnte erſt dann geſchehen, als man den Namen Makkabäer überhaupt auf die übertragen hatte, die in der großen Religionsverfolgung des Königs Antiochus Epiphanes ihren Glauben bewährten. Zum 4. Buch der Makkabäer hat man es natürlich erſt in neuerer Zeit gemacht.

Fritzſche.

Malcom, ſ. Moloch.

Malchus, ein Sklave des Hohenprieſters Kaiphas, gegen den Petrus im Garten Gethſemane bei der Gefangennehmung Jeſu das Schwert gezogen, und dem er bei dieſer Veranlaſſung das rechte Ohr abgehauen haben ſoll (Joh. 18, 10). Die ſynoptiſchen Evangelien berichten weder über dieſen Vorgang etwas noch kennen ſie auch nur den Namen des Malchus. Der Name kommt einigemal bei Joſephus („Alterthümer“, XIII, 5, 1; XIV, 4, 1; XV, 6, 2) von einem arab. Fürſten vor. Dieſer Umſtand ſcheint auf einen Zuſammenhang deſſelben mit dem hebr. mĕlĕḵ und vielleicht beim vierten Evangeliſten auf eine allegoriſche Anwendung deſſelben zu deuten, wonach Simon der „Fels des Glaubens“ ſich verwerflicherweiſe im letzten entſcheidenden Augenblick in einen fleiſchlichen Kampf mit dem verweltlichten Prieſterfürſtenthum und deſſen Schildträger hätte einlaſſen wollen. Für einen gewöhnlichen Sklaven iſt der Name nicht geeignet.

Schenkel.

Malcachi, unter deſſen Namen uns ein prophetiſches Buch überkommen iſt, das in der Reihe der ſogenannten „kleinen“ Propheten den letzten Platz einnimmt, gehört zu den drei nacheriliſchen Propheten und iſt anerkanntermaßen unter dieſen der jüngſte.

I. Ueber den nähern Zeitpunkt, wann dieſer Prophet gelebt und geſchrieben habe, gehen die Meinungen ziemlich bedeutend auseinander. Während einige Gelehrte (Bleek, Herzfeld und früher Hitzig) das Buch noch in der letzten Zeit vor Eſra-Nehemia, andere (Meier, Ewald, Reuſch einerſeits, Köhler, Nägelsbach andererſeits) während dieſer Zeit ſelbſt entſtanden ſein laſſen, geht Hitzig neuerdings bedeutend über dieſe Zeit hinab, indem er ſeine Entſtehung in die ſieben J. 381—374 v. Chr. verlegt. Das freilich leuchtet unmittelbar ein, daß das Buch geſchrieben ſein muß zu einer Zeit, als jene erſte friſche hohe Begeiſterung, welche die rückkehrenden Exulanten erfüllte, und welcher die Reden des Haggai und Sacharja ihre Entſtehung verdanken, bereits längſt erloſchen und einer weit nüchternern, äußerlichern Anſchauungsweiſe gewichen war. Es ſind vorzugsweiſe ganz beſtimmte, einzelne Misſtände, mit denen es der Prophet zu thun hat, gottesdienſtliche Satzungen höchſt individueller Natur, wie das Verbot der Ehen mit fremden Weibern (Kap. 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 3, 7—12), welche er aufſtellt und einſchärfen möchte. Das führt uns in eine Zeit, wo dieſes Satzungsweſen ſelbſt bereits ſich ausgebildet hatte, jedenfalls alſo weit über die Zeiten Haggai's und Sacharja's hinaus, mit hoher Wahrſcheinlichkeit in die Zeit Eſra-Nehemia's im allgemeinen (vgl. für die beregten Ehen mit Heidinnen Neh. 13, 23 fg.), und ſchon deshalb will es nicht recht einleuchten, wie die Entſtehung des Buchs noch in die letzte Zeit vor Eſra fallen ſoll. Aber auch die erſte Zeit des Eſra wird ausgeſchloſſen bleiben müſſen. Die Ermahnung (Kap. 3, 22), des Geſetzes Moſe's zu gedenken, ſowie der ganze Inhalt des Buchs, der nicht blos die Exiſtenz, ſondern auch die Anerkennung des Geſetzes als eines mit normativem Anſehen bekleideten zur Vorausſetzung hat (Kap. 1, 7. 8; 2, 4 u. a.), weiſt in die Zeit nach den Ereigniſſen, von denen wir Neh. 8—10 leſen. Weiter erklären ſich die Rügen derart, wie die Judäer ihre Opfergaben darbrachten (Kap. 1, 6—14; 3, 7 fg.), am eheſten aus einer Zeit, in welcher das Volk ſeiner neuübernommenen Verpflichtung, die Bedürfniſſe des Tempeldienſtes von ſich aus zu beſtreiten (Neh. 10, 32 fg.), wieder untreu geworden war. Ueber dieſe Zeit aber wiederum hinabzugehen, wird dadurch zu einer Unmöglichkeit, daß der etwa 100 Jahre nach dieſer Zeit ſchreibende Chroniker für die ſpätere Zeit in keiner Weiſe von Zuſtänden berichtet, wie ſie in dieſem Buch in Ausſicht genommen ſind, und es außerdem wenig Wahrſcheinlichkeit hat, daß trotz der Bemühungen Eſra's und Nehemia's dennoch, alſo

zum dritten mal (vgl. Esra 9, 1 fg.; 7, 7 fg.; Neh. 13, 23 fg.) Israel sich des Vergehens, Ehen mit Ausländerinnen eingegangen zu sein, schuldig gemacht haben sollte. Indeß bedarf auch die Einweisung in die Zeit Esra-Nehemia's noch einer Beschränkung. Maleachi redet (Kap. 1, 8) von dem Pecha oder Statthalter Judas in einer Weise, daß man nur an eine ihm und seiner Nation sonst fremd gegenüberstehende Persönlichkeit denken kann. Die Zeit, da Nehemia in Juda als Statthalter fungirte, ist somit wiederum ausgeschlossen. Das Buch des Maleachi kann nur verfaßt sein während der Abwesenheit Nehemia's von Jerusalem und Juda (Neh. 13, 6), d. i. in der Zeit zwischen den J. 433 und 424, dem Todesjahre des Artaxerxes (vgl. hierzu meine Ausführung bei de Wette, „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" [8. Ausg., Berlin 1869], S. 309).

Wir können aber diese historische Erörterung nicht verlassen, ohne noch mit ein paar Worten der Streitfrage zu gedenken, welche sich an den Namen des uns nach seinen persönlichen Verhältnissen und Schicksalen gänzlich unbekannten Propheten knüpft. Es ist nämlich von verschiedenen Seiten nichts Geringeres behauptet, denn daß der Name nicht als ein Eigenname, vielmehr entweder lediglich als ein Beiname zu fassen sei (der englische = Angelicus), oder aber man meinte, derselbe wolle den Propheten geradezu als einen Engel bezeichnen, oder auch, er sei lediglich Metonym für den Schriftgelehrten Esra u. s. w. Alles grundverkehrte Annahmen, an denen ihre Urheber schon aus dem Grunde hätten irre werden sollen, daß eine derartige appellativische Bezeichnung eines Propheten gänzlich ohne Analogie innerhalb des Hebraismus ist. Der Name ist vielmehr genau ein solcher wie Abi (2 Kön. 18, 2), und wie dieser aus abijah, d. i. „Vater ist Jahve" (2 Chron. 29, 1), so jener aus Maleach-jah, d. i. „Bote Gottes", verkürzt.

II. Nicht minder verschiedene Ansichten wie über Person und Zeit des Propheten, sind auch über sein Buch und dessen Anlage und Eintheilung laut geworden. Es ist die Meinung aufgestellt worden, daß das Buch sich in eine gewisse Anzahl, sechs oder sieben Reden zerlegen lasse, die vielleicht gar besonders vorhanden gewesen, zu verschiedenen Zeiten gehalten worden seien. Allein sieht man näher zu, so sind die statuirten Einschnitte und Nähte nicht vorhanden, und von einer Abfassung der verschiedenen Abschnitte zu verschiedenen Zeiten zeigt sich vollends keine Spur. Das Buch macht vielmehr durchaus den Eindruck eines einheitlichen Ganzen, das von vornherein auch als solches concipirt ward, sich aber naturgemäß wiederum in kleinere Partien, näher (Ewald) in drei Hauptheile, zerlegt, von denen der erste (Kap. 1, 2—2, 9) den Satz durchführt: Jahve, der liebende Vater seines Volks, der zweite (Kap. 2, 10—16) Jahve schildert als den alleinigen Gott und Vater, der dritte endlich (Kap. 2, 17—3, 24) Jahve dem Leser vorführt als den schlechthin gerechten und letzten Richter. Wir sagen dem „Leser" vorführt. Das nämlich kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß wir es, wie schon theilweise bei Ezechiel und selbst Sacharja, so auch bei Maleachi mit einem Propheten zu thun haben, der nicht mehr sowol durch das lebendige prophetische Wort denn vielmehr durch die Schrift auf sein Volk zu wirken bestrebt war. Es kann bei Maleachi sogar fraglich sein, ob er überall noch nach Art der ältern Propheten auch mündlich und persönlich thätig war. Dieser Entstehungsweise unserer Schrift entspricht auch ihr ganzer Habitus. Sie macht durchaus den Eindruck einer wohl angelegten, sauber ausgeführten Abhandlung. Daher die besprochene kunstmäßige Eintheilung, daher der ruhige lehrhafte Ton, welcher in dem Buche herrscht, daher endlich die Correctheit im Ausdruck, der aber gleichzeitig sehr der Frische und namentlich der Originalität entbehrt.

Im übrigen steht Maleachi durchaus auf dem Boden der altteſt. Offenbarungsreligion und insonderheit der altteſt. Prophetie, ohne daß freilich auch andererseits eine Weiterbildung der von den ältern Propheten überkommenen Wahrheiten zu constatiren wäre. Nur bezüglich eines Punktes müssen wir ihm auch Eigenthümlichkeit der Ideen und eine originale Anschauung zuerkennen, nämlich betreffs der Vorstellung vom künftigen Gericht und dem Eintritt des Heils. Wird nach der Vorstellung der ältern Propheten das göttliche Strafgericht in der Zeit der Erfüllung ohne weitere Vorbereitung durch Gott selbst in Vollzug gesetzt, so läßt Maleachi (Kap. 3, 1 fg.) das Kommen des Herrn zum Gericht vorbereitet werden durch einen Boten, den Jahve vorausſendet, nämlich durch den Boten der Läuterung (maleach habbôrith, wie nach Hitzig's scharfsinniger Vermuthung an der betreffenden Stelle statt maleach habberith, d. h. „Engel des Bundes",

zu leſen iſt). Denkwürdig iſt nun aber, daß der Prophet bei dieſem Engel der Läuterung weiter eine ganz beſtimmte Perſönlichkeit vor Augen hat, nämlich den zu jenem Tage wiederkommenden Propheten Elia (Kap. 3, 23). Der wird (Kap. 3, 23) der Väter Herz zu den Söhnen, und der Söhne Herz zu den Vätern wenden, d. h. den inſonderheit durch die ehelichen Verhältniſſe (Kap. 2, 10 fg.) geſtörten Frieden und die Eintracht der Familien wiederherſtellen. Daß ſich gerade an die Perſon des Elia (ſ. d.) eine derartige Hoffnung auf Wiederkehr knüpfte, erklärt ſich einerſeits daraus, daß Elia als einer der hervorragendſten Träger der prophetiſchen Ideen galt (vgl. 1 Kön. 19, 8), andererſeits daraus, daß derſelbe nach der Tradition in einer Weiſe von der Welt geſchieden (zu Gott aufgefahren!) war, welche den Gedanken der Möglichkeit einer Rückkehr auf die Erde nahe legen konnte. So erwartet denn auch noch die Miſchna, daß Elia wiederkommen und ſelbſt die Todten auferwecken werde. Vgl. de Wette, a. a. O., S. 309, wo noch hinzuzufügen iſt Preſſel, „Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi“ (Gotha 1870). Schrader.

Malerei, ſ. Kunſt.

Malloter, ſo hießen die Bewohner der Stadt Mallus im ſüdöſtlichen Cilicien (2 Makk. 4, 30; Arrian, De exp. Alex., II, 5), nicht weit vom Meer, nahe bei der Mündung des Pyramus auf einer Anhöhe gelegen (Strabo, XII, 539; XIV, 675; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 13, 1; Curtius, III, 7, 5). Bei den Meloti, welche Luther, der lateiniſchen Ueberſetzung des Hieronymus folgend, Jud. 2, 13 nennt, hat man an die cilic. Stadt Mallus gedacht, doch mit Unrecht, denn der griech. Text (Jud. 2, 23) bietet die Ueberſetzung: „er durchbrach Phud und Lud“, und darunter iſt das Barbarenland Aſſyrien zu verſtehen (ſ. Put und Lud und vgl. Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen“ [Tübingen 1860—63], I, 190 fg.). Kneucker.

Malta, ſ. Melite.

Malter, ſ. Maße und Gewichte.

Malzeichen, scriptio stigmatis, Buchſtaben oder ſonſtige Erkennungszeichen, welche bei heidniſchen Völkern beſiegten Feinden, Kriegsgefangenen, entlaufenen Sklaven u. ſ. w., aber auch, ohne daß ſich eine ſchimpfliche Nebenbeziehung damit verband, Soldaten (Vegetius, Institutiones rei militaris, I, 8; II, 5) auf Stirn oder Hand eingebrannt, eingeſchnitten oder eingeätzt wurden (vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [Tübingen 1732], II, 408 fg.), oder welche auch aus freien Stücken angenommen wurden. Solche Zeichen hatten öfters eine religiöſe Bedeutung, indem derjenige, welcher ſich damit bezeichnete, auf ſolche Weiſe ſein Dienſtverhältniß zu der betreffenden Gottheit ausdrücken wollte, wie ſich z. B. nach Lucian (De dea syria, Kap. 59) im Dienſt der ſyr. Göttin manche an der rechten Handwurzel oder am Halſe Malzeichen machten, nach 3 Makk. 2, 29 die Griechen ſich durch Einätzen eines Epheublattes als Bacchusverehrer kennzeichneten, wozu ſich namentlich auch jüd. Apoſtaten hergaben (vgl. Philo, De monarchia, II, 221). Fromme Juden zur Zeit des Exils ſcheinen den Namen Jahve in die Hand gegraben zu haben (Jeſ. 44, 5). Aus einem ähnlichen Gebrauch erklärt ſich die Stelle 2 Moſ. 13, 16, nach welcher die Religionsvorſchriften in Betreff des Ungeſäuerten und der Erſtgeburt als Malzeichen dienen, d. h. die Iſraeliten als Angehörige Jahve's bezeichnen ſollten, wobei wol an eingeätzte Hand- und Stirnzeichen zu denken iſt (vgl. auch Spr. 3, 3; 6, 21; 7, 3). Solche Zeichen waren unvertilgbar und drückten deshalb ein unauflösliches Verhältniß aus. Nach 3 Moſ. 19, 28 hatte das Geſetz den Misbrauch dieſer Art von Tätowirung beſchränkt; die Malzeichen durften nicht zum Todten- oder Trauercultus verwandt werden (andere erklären dagegen von unnatürlicher Zerkratzung und Zerfleiſchung bei der Trauer; vgl. zu den angeführten Stellen Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 513 fg.). An den beſchriebenen Gebrauch ſpielt der Apoſtel an, wenn er Gal. 6, 17 ſagt, er trage die Malzeichen Jeſu Chriſti an ſeinem Leibe. Ohne Zweifel will er damit ſein unauflösliches Dienſtverhältniß zu Chriſtus ausdrücken, ohne daß er ſich geradezu als „Sklaven“ oder „Kriegsknecht“ Chriſti hätte bezeichnen wollen. Unter den Malzeichen, die ihm unauslöſchlich eingeprägt ſind, verſteht er am wahrſcheinlichſten die an ſeinem Leibe von den auf ſeinen Miſſionsreiſen erlittenen Mishandlungen und Schlägen zurückgebliebenen Narben (vgl. 2 Kor. 11, 23 fg.). Auch der Verfaſſer der Apokalypſe macht von dem Gebrauch, im Dienſt der Gottheit Malzeichen zu tragen, mehrfache ſymboliſche Anwendung. Die

Knechte Gottes werden von dem Engel mit dem Zeichen (Siegel) des lebendigen Gottes an der Stirn versehen (Offb. 7, 3; 14, 1 fg.), wodurch ihr Dienstverhältniß Gott gegenüber als ein unauflösliches erscheint, was es vorher noch nicht war. Andererseits erhalten auch die Thieranbeter ein besonderes Malzeichen (Offb. 13, 16 fg.) an der rechten Hand oder an der Stirn, vermuthlich die Räthselzahl 666, wogegen das Malzeichen der Gottesanbeter der Gottesname „Jahve" war (Offb. 14, 1 fg.). Ganz willkürlich wird von einigen Auslegern das Kreuzeszeichen darunter verstanden. Das Schriftzeichen †, taw, kennt allerdings als Malzeichen, zum Schutz der Frommen an der Stirn, schon der Prophet Ezechiel (Kap. 9, 4). Schenkel.

Mamon oder **Mammon** bedeutet im Chaldäischen Geld, Reichthum; das griech. μαμωνᾶς entspricht der Form des chald. status emphaticus = mamonā. Entstanden ist das Wort wahrscheinlich aus ma'amān (zur Lautbildung vgl. das hebr. makkolet aus mākolet und dieses aus ma'akolet), ursprünglich also bezeichnet es etwas, worauf man sich verläßt, wobei man sicher ist. In den Targumim dient es zur Uebersetzung des hebr. ḥajil, hon, bᵉṣa; u. a. (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum talmudicum et rabbinicum, denuo ed. Fischer [Leipzig 1866 fg.], S. 613 fg.).

Wo Reichthum wirklich vorhanden ist, gibt es unter den Menschen allezeit solche, die ihn als Macht für sich betrachten und zu ihrem Götzen machen. So treten die materiellen und ideellen Güter für das Bewußtsein in einen schroffen Gegensatz, dem wahren Gott wird der Reichthum wie ein persönliches Machtwesen gegenübergestellt (Matth. 6, 24; Luk. 6, 9. 11. 13). Verwandt, aber freundlicher und bilderreicher ist die griech. Vorstellung von Plutos und von Pluton, dem Gott der tiefen Erde (als Quelle des Reichthums) und der Unterwelt. Pluton und Zeus stehen sich ebenfalls gegenüber, aber der Gegensatz ist hier mehr der natürlichen Anschauung (von Erde und Himmel) entnommen und darum kein so schroffer wie dort. Steiner.

Mamre. 1) Nach 1 Mos. 14, 13 Name eines Amoriters, in dessen Gebiet Abraham sein Zelt aufgeschlagen hatte unter dem Schatten von Eichen, in der Nähe von Hebron, gegenüber der Höhle Machpela (1 Mos. 13, 18; 18, 1; 23, 17. 19; 49, 10; 50, 13). Die LXX reden nur von einer einzelnen Eiche, unter der Abraham gezeltet habe. Die Vulgata erwähnt statt Eiche oder Eichen an den angeführten Stellen ein „Thal Mamre's". Der Ort kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden.

Zu Josephus' Zeit („Jüdischer Krieg", IV, 9, 7) stand eine Viertelstunde von Hebron entfernt eine ungeheuere Terebinthe, die man für so alt wie die Schöpfung hielt. Noch im Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. genoß eine durch die Erinnerung an Abraham geweihte Terebinthe bei dem umwohnenden Volk eine abergläubische Verehrung; aber dieselbe ist nicht 6 Stadien, sondern 2 röm. Meilen nördlich von Hebron (vgl. Itinerarium Burdigala, XIII; Eusebius und Hieronymus im Onomasticon u. d. W. Arbo und Drys). Auf Befehl Konstantin's war eine schöne Basilika neben der Terebinthe erbaut worden (Sozomenus, „Kirchengeschichte", II, 4; Sokrates, „Kirchengeschichte", I, 18). Am Ende des 4. Jahrh. verehrte man bei der Kirche die Stelle des Baumes, dessen Spuren noch sichtbar waren (Peregrinus St.-Paul., XI). Nach Beendigung des jüd. Kriegs unter Hadrian sei (vgl. Hieronymus zu Jer. 21 und Sach. 11 und das Chronicon Paschale ed. Dindorf [Bonn 1832], zum Jahre 119) eine Menge Juden bei der Terebinthe Abraham's verkauft worden, indem nach Sozomenus (a. a. O., II, 4) jährlich dort ein großer Markt abgehalten zu werden pflegte.

Um das J. 1172 berichtet Theodorius (XXXIV, 10), es sei aus den Wurzeln der Eiche, die noch in Theodosius' Tagen gestanden, ein neuer Baum gewachsen, der jetzt noch bestehe, freilich theilweise verdorrt. Wie man sieht, ist die Ueberlieferung in den Ausdrücken Eiche und Terebinthe sehr schwankend.

Eine Stunde nördlich von Hebron trifft man einige hundert Schritte zu rechter Hand der Straße nach Jerusalem auf einem erhabenen Platze Ruinen eines großen Gebäudes. Der Platz heißt Ramet-el-Chalil, und die hebroner Juden verlegen hierher das Zeltlager Abraham's. Doch wegen der Differenz der Entfernungen stimmt diese Annahme nicht einmal zu der Tradition des 4. Jahrh.

Dagegen zeigt man 40 Minuten nordwestlich von Hebron in einem schönen mit Reben bepflanzten Seitenthal eine Eiche (quercus ilex pseudo-coccifera), die, nach ihrem Umfang zu schließen, mehrere hundert Jahre alt ist. Unweit des ehrwürdigen Baumes

findet ſich noch eine zweite jüngere Eiche, in jenem Thal wie in den angrenzenden Verzweigungen des Hebronthals die einzigen Bäume ihrer Art. Von Ruinen einer Baſilika gewahrt man hier allerdings nichts; ſie müßten unter den Rebenpflanzungen verborgen liegen. Man könnte von dieſer Stelle weit eher als von Ramet-el-Chalil ſagen, daß ſie Hebron gegenüberliege. Beſſer noch vergleicht ſich mit dem alten Mamre die heutige Höhe Nemra mit einer gleichnamigen Quelle, 25 Minuten nordwärts von der Stadt im Angeſicht derſelben.

Vgl. Roſen in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XII, 477 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841), I, 357 fg.; Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 711 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 68; meine „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich 1865), S. 92 fg.).

2) In der lateiniſchen Verſion von Jud. 2, 14 iſt von einem Bach Mambre die Rede, während die griechiſche dafür Abrona (ſ. d.) hat. Beide Ausdrücke ſind einfache Ueberſetzungsfehler, indem das hebr. :ebrē (hannahár), d. h. „jenſeit des Fluſſes (Euphrat)", für ein Eigenname gehalten wurde. Furrer.

Man, ſ. Manna.

Manahen, d. i. Menahem, hieß ein Lehrer der Chriſtengemeinde zu Antiochia, welcher einſt ein Jugendgeſpiele (Milchbruder?) des Herodes Antipas geweſen war (Apg. 15, 1). Kneucker.

Manaſſe. So heißt 1) ein Sohn Joſeph's, deſſen Nachkommen einen gleichnamigen iſraelitiſchen Stamm bilden; ebenſo verhält es ſich mit ſeinem Bruder Ephraim und deſſen Abkömmlingen. In Wirklichkeit ſind alle dieſe Väter der Stämme Iſraels nur heroes eponymi und erſt aus den Stämmen ſelbſt abſtrahirt. Allerdings unterſcheiden ſich Ephraim und Manaſſe dadurch von den andern Stämmen, daß ſie nicht unmittelbar von dem Vater des ganzen Volks, Jakob-Iſrael, ſondern von deſſen Sohn Joſeph abgeleitet werden. Jakob, ſo heißt es (1 Moſ. 48), adoptirte ſeine Enkel Ephraim und Manaſſe. Wir können nicht mehr klar erkennen, wie ſich dieſe Verhältniſſe geſchichtlich gebildet haben, ob ſich der Stamm Joſeph einmal in ſehr alten Zeiten in zwei Theile geſpalten oder ob umgekehrt die beiden Stämme früh eine beſondere Verbrüderung geſchloſſen haben, und deshalb, da alle ſolche Verbindungen genealogiſch ausgedrückt werden, eine engere Verwandtſchaft zwiſchen ihnen, Abſtammung von demſelben Sohn des gemeinſchaftlichen Volksgründers, angenommen ward. Doch iſt erſteres wahrſcheinlicher. Dafür ſpricht vielleicht auch die Erzählung Joſ. 17, 14—18, deren Grundlage jedenfalls ſehr alt iſt. Hier verlangen die Söhne Joſeph's, weil ſie zu zahlreich, mehr als einen Gebietsantheil; eben bei der Einnahme Kanaans mag die Spaltung der Joſeph-Stämme eingetreten ſein oder ſich doch unabänderlich feſtgeſetzt haben.

Manaſſe war nach dem Bericht des 1. Buchs Moſe der Erſtgeborene, aber Jakob gab ſeinem Bruder Ephraim den beſſern Segen (Kap. 48). Auch unter dieſer Hülle liegt ein geſchichtliches Verhältniß verborgen. Soweit wir die Geſchichte überblicken können, iſt Ephraim nicht blos mächtiger als Manaſſe, ſondern übertrifft faſt zu allen Zeiten bis zur Zerſtreuung des Reichs Iſrael alle andern Stämme an Bedeutung. In uralter Zeit muß das anders geweſen ſein und Manaſſe über Ephraim geſtanden haben. Nur dies kann der Sinn der Erſtgeburt Manaſſe's ſein; ähnlich iſt es mit der Erſtgeburt des in geſchichtlicher Zeit unbedeutenden Stammes Ruben vor allen übrigen. In den Aufzählungen ſteht Ephraim gewöhnlich vor Manaſſe (z. B. 4 Moſ. 1, 10), aber doch nicht immer (vgl. 4 Moſ. 26, 28 fg.). Der Segen Moſe's (5 Moſ. 33, 17), wahrſcheinlich im nördlichen Reich und zwar in deſſen letztem Jahrhundert gedichtet, ſpricht zur Bezeichnung der verſchiedenen Stellung der beiden Stämme von Myriaden Ephraims und Tauſenden Manaſſes.

Aber nicht nur bildet Joſeph zwei Stämme, ſondern Manaſſe zerfällt ſelbſt wieder in zwei geographiſch getrennte Theile. Die eine Hälfte wohnte mit Gad und Ruben öſtlich vom Jordan, die andere im eigentlichen Paläſtina. Nach 4 Moſ. 32 wies Moſe jenen zweiundeinhalb Stämmen das Oſtjordanland an. Doch iſt zu beachten, daß dieſe Erzählung aus verſchiedenen Quellen zuſammengeſetzt iſt und die V. 39, 41, 42 eine ganz andere Auffaſſung der Gebietserwerbung Manaſſe's enthalten, nämlich die, daß Theile des Stammes ſich dort ihre Wohnſitze ſelbſtändig erobert haben. Dieſe letztere Auffaſſung iſt die allein geſchichtliche. Wie nun aber die Zweitheilung Manaſſe's vor

ſich gegangen, iſt wieder für uns dunkel; wiſſen wir doch überhaupt ſehr wenig davon, wie ſich die einzelnen Stämme in den Beſitz ihrer Gebiete geſetzt haben, denn die Spätern ſtellen dies alles in ungeſchichtlicher Beleuchtung dar. Aus Richt. 12, 4 könnte man ſchließen, daß die Manaſſiten anfänglich alle in Paläſtina gewohnt und erſt ſpäter ein Theil von ihnen über den Jordan zurückgegangen wäre; aber leider iſt dieſe Stelle zu dunkel, um ſichere Schlüſſe aus ihr zu ziehen, und dazu ſteht es gar nicht einmal feſt, daß die hier genannten Gileaditer zu Manaſſe gehören. An ſich dürfte es wahrſcheinlicher ſein, daß Manaſſe zunächſt den ganzen Zweig Joſeph's bedeutet, welcher öſtlich vom Jordan wohnen blieb, daß dann aber ſpäter, vielleicht von Nachbarvölkern bedrängt, auch ein Theil von Manaſſe über den Jordan drang und ſich ein neues Gebiet erkämpfte. Jedenfalls blieb zwiſchen beiden Theilen Manaſſes das Bewußtſein des Zuſammenhangs deutlich. Dieſelben Geſchlechtsnamen kommen bei ihnen dieſſeit und jenſeit des Jordans vor. Meiſtens gilt Machir für den Namen aller oder doch der meiſten Manaſſiten im Oſten. Dem Machir, Sohn Manaſſe's, gibt Moſe Gilead (4 Moſ. 32, 40; 5 Moſ. 3, 15; Joſ. 17, 1; vgl. Kap. 13, 31, wo die Worte „der Hälfte der Kinder Machir's" nicht urſprünglich ſein können). Die Kinder Machir's erobern Gilead (4 Moſ. 32, 39). Machir iſt nach vielen Stellen (Joſ. 17, 1; 1 Chron. 2, 2 u. a.) Vater Gilead's. Auch Jaïr (ſ. d.), der Eponym der „Flecken Jaïr's", ſonſt als „Sohn Manaſſe's" bezeichnet, ſtammt nach 1 Chron. 2, 21 wenigſtens in weiblicher Linie von Machir ab. Und doch wird Machir im Debora-Lied (Richt. 5, 14) offenbar vom weſtlichen Manaſſe gebraucht, und die Töchter Zelaphehad's, die nicht blos von Machir, ſondern ſogar von deſſen Sohn Gilead abſtammen, erhalten ihr Erbtheil in Paläſtina (Joſ. 17, 4); unter ihnen iſt Thirza, wahrſcheinlich die Eponyme der bekannten Stadt im Gebiet Manaſſes. Die Ableitung ciſjordaniſcher Abkömmlinge Manaſſes von Gilead drückt doch gewiß die Herkunft der durch ſie repräſentirten Geſchlechter von jenem Lande aus.

Wie von allen iſraelitiſchen Stämmen beſitzen wir auch von Manaſſe Geſchlechtsverzeichniſſe, und zwar ſtehen dieſe theils im Pentateuch und Joſua (4 Moſ. 26, 29 fg.; Joſ. 17, 1 fg.; verbeſſert man die Textfehler, ſo ſtimmen beide Stellen überein), theils in der Chronik (1 Chron. 7, 14 fg.). Dieſe gibt zwar zum großen Theil dieſelben Namen, aber theilweiſe in anderer Verknüpfung; ſo iſt z. B. Abieſer nach dem Pentateuch und Joſua Sohn Manaſſe's, nach der Chronik Sohn einer Schweſter Machir's; Sechem iſt nach der einen Quelle Sohn Manaſſe's, nach der andern ſein Enkel (durch Semida); Mahla iſt nach jener durch mehrere Glieder (Zelaphehad, Gilead, Machir) von Manaſſe getrennt, nach dieſer iſt Mahla Tochter (oder hier Sohn?) von Manaſſe's Sohn Semida. Derartige Abweichungen, die theilweiſe auf den Verhältniſſen verſchiedener Zeiten, theilweiſe blos auf verſchiedenen Auffaſſungen in den älteſten mündlichen oder ſchriftlichen Quellen beruhen, ſind bei ſolchen Geſchlechtsliſten ganz gewöhnlich (vgl. Wellhauſen, De gentibus et familiis Judaeis [Göttingen 1870], S. 4 fg.). Leider iſt auch das Verzeichniß der Manaſſiten in der Chronik in großer Verwirrung, gewiß hauptſächlich durch Schuld des Compilators; wir können nicht überall mit Sicherheit angeben, in welchem Verwandtſchaftsverhältniß die einzelnen Namen zueinander ſtehen ſollen.

Das Gebiet Manaſſes war theoretiſch ſehr groß. Wenn wir alles zuſammenrechnen, was dieſem Stamm zugeſchrieben wird, ſo war es wol größer als das jedes andern. Von Mahanaim (jetzt der Ruinenort Mahne) an ſollte das halbe Gilead und ganz Baſan mit Einſchluß von Edreï und Aſtaroth dem oſtjordaniſchen Manaſſe gehören (5 Moſ. 3, 13 fg.; Joſ. 13, 30 fg.; 21, 27; 1 Chron. 6, 56). Golan iſt eine Stadt Manaſſes (5 Moſ. 4, 43; Joſ. 20, 8; 21, 27; 1 Chron. 6, 56). Bis zum Hermon reichte das Land (1 Chron. 5, 23; über die Ausdehnung der „Flecken Jaïr's" ſ. Jaïr). Auch noch Kenath muß man nach 4 Moſ. 32, 42; 1 Chron. 2, 23 zu Manaſſe ziehen. Nun ſind aber die Manaſſiten ſchwerlich je die einzigen Bewohner dieſer Gegenden geweſen, und haben ſie gewiß auch nur zeitweilig ganz beherrſcht. Sechzig Städte wurden ihnen von den Völkern Geſur und Aram abgenommen (1 Chron. 2, 23). Die Kämpfe mit den benachbarten Wüſten- und Bergvölkern werden nicht immer ſo glücklich ausgefallen ſein, wie angeblich die 1 Chron. 5, 18—22 geſchilderten, und dann wird Manaſſe auch gelegentlich mit den Ammonitern haben kämpfen müſſen. Uebrigens ſtimmen die Nachrichten von den Sitzen des Stammes öſtlich vom Jordan untereinander nicht ganz genau überein; ſo werden auch ſeine Grenzen gegen die des Nachbarſtammes Gad vielfach ge-

ſchwankt haben. Man muß ſich überhaupt vollſtändig die in der theoretiſchen Geſetzgebung der ſogenannten Grundſchrift des Pentateuchs und des Joſua ausgedrückte Anſchauung abgewöhnen, als hätten die iſraelitiſchen Stämme ein für allemal ein beſtimmtes Gebiet zugemeſſen bekommen, welches ſie dann feſt behielten. Alles hat ſich auch hier ganz allmählich entwickelt, und die Gebiete der Stämme haben ſich zu verſchiedenen Zeiten ſtark verändert.

Auch vom weſtjordaniſchen Manaſſe gilt daſſelbe. Nach Joſ. 17, 11 beſaßen ſie verſchiedene Städte auf dem Gebiet von Iſſaſchar und Aſcher, und zwar bezeichnen dieſe einen großen Theil von der fruchtbaren Ebene Jesreel ſowie ein Stück des Jordanthals (Beth-Schean, ſpäter Skythopolis). Dieſe Gegenden werden auch 1 Chron. 7, 29 (wo zu leſen wəẓal jəḏêhem libnē) Manaſſe zugerechnet, den Kindern Joſeph's ſchlechthin Joſ. 17, 16. Wenn ſie nun aber eigentlich zu Aſcher und Iſſaſchar gehören ſollen, ſo liegt darin jedenfalls, daß ſie zeitweiſe dieſen Stämmen eigen waren, wie denn Iſſaſchar nach Abzug derſelben nur ſehr enge Wohnſitze behält. Vielleicht war Iſſaſchar zu zeiten Manaſſe zinspflichtig, und erklärt ſich ſo 1 Moſ. 49, 15, wo deutlich auf die reiche Ebene Jisreel als Wohnſitz jenes hingewieſen wird. Man beachte übrigens, daß Beth-Schean, der alte Uebergangsort über den Jordan, die natürliche Verbindung zwiſchen den beiden Hälften Manaſſes abgibt. Aber gerade in dieſen Gegenden hielten ſich lange die Kanaaniter und konnten ſelbſt, wenn Manaſſe beſonders erſtarkte, nur unterworfen, nicht ausgerottet werden (Joſ. 17, 12 fg.; Richt. 1, 27). Auf ſolchem Boden erklärt ſich am leichteſten, daß verſchiedene Stämme Anſpruch auf ihn machten (vgl. meine Schrift „Die Inſchrift des Königs Meſa von Moab" [Kiel 1870], S. 17 fg.). Auch gegen Süden hat der Stamm nicht immer dieſelben Grenzen gehabt. Sichem, der altheilige Ort, welcher in der Ueberlieferung der Joſeph-Stämme dieſelbe Rolle ſpielte wie Hebron in der der Judäer, iſt Stadt Ephraims (Joſ. 21, 21). Aber, wenn ein Sohn oder Enkel Manaſſe's Sechem heißt (der Unterſchied der maſorethiſchen Punktation Śéchem und Śəchém iſt ohne alle Bedeutung; 4 Moſ. 26, 31; Joſ. 17, 2; 1 Chron. 7, 19), und deſſen Abkömmlinge šichmī (4 Moſ. 26, 31), ganz wie ein Bewohner der Stadt heißen würde, und wenn Sichem wirklich im Beſitz des Manaſſiten Jerubbaal und ſeines Hauſes iſt (Richt. 8, 31; 9), ſo liegt darin gewiß, daß Sichem einſt Manaſſe gehörte; jener Sechem iſt Eponym der manaſſiſchen Bewohner der Stadt. So iſt auch von Städten Ephraims mitten unter denen Manaſſes die Rede (Joſ. 17, 9); auch hier wird ſtreitiges Gebiet geweſen ſein.

Unter den „Richtern Iſraels" iſt einer der hervorragendſten Gideon (ſ. d.) oder Jerubbaal vom weſtlichen Manaſſe. Nach der Beſiegung der Midianiter gründete er eine feſte Herrſchaft (vgl. namentlich Richt. 8, 30; die V. 22 fg. ſind ein ſpäteres Einſchiebſel), aber dieſe zerfiel wieder mit dem Tode ſeines Sohnes Abimelech. Damals wird der Stamm den Höhepunkt ſeiner Macht erreicht haben; aus dieſer Zeit ſtammt vielleicht ſein Anſehen als Erſtgeborener Joſeph's.

Nicht ganz ſicher iſt es, ob der „Sohn Gilead's", Jephta, auch ein Manaſſit war. Der geographiſche Name Gilead braucht nicht nothwendig auf die Manaſſiten öſtlich vom Jordan beſchränkt zu ſein, ſondern kann auch den Stamm Gad umfaſſen. Jephta geht nach Richt. 11, 29 „durch Gilead und Manaſſe" und die ſehr ſchwierige Stelle Richt. 12, 4 ſcheint die von Jephta geführten Gileaditer von Manaſſe zu unterſcheiden. Doch wollte man vielleicht auf dieſe Weiſe nur den Gegenſatz zwiſchen dem dieſſeitigen und jenſeitigen Manaſſe ausdrücken. Im Debora-Lied umfaßt Gilead (im Gegenſatz zu Machir) wol das öſtliche Manaſſe mit Gad zuſammen (Richt. 5, 17), und ebenſo iſt es vermuthlich in Pſ. 60, 9 (= Pſ. 108, 9). Uebrigens waren die von Jephta beſiegten Ammoniter im ganzen den Gaditen gefährlicher als den Manaſſiten (vgl. Jer. 49, 1). Ein dritter manaſſitiſcher Richter wäre Jaïr (aber ſ. d.).

Mit der Errichtung der Königsherrſchaft und einer feſten Staatsordnung mußte die Bedeutung der Stammeseintheilung nothwendig ſinken. Doch hat ſie im Reich Iſrael wol immer eine gewiſſe politiſche Geltung bewahrt. Nur unter dieſer Vorausſetzung kann man es erklären, daß Jeſaja die innern Kämpfe der letzten Periode dieſes Reichs als Streit zwiſchen Manaſſe und Ephraim bezeichnet (Jeſ. 9, 20).

Nachdem das jenſeitige Manaſſe durch die verheerenden Züge der Aramäer von Damaskus wiederholt aufs härteſte getroffen war (vgl. unter anderm 2 Kön. 10, 32), führte es der aſſyr. König Tiglath-Pileſer mit den übrigen Bewohnern Peräas in die Gefangen-

schaft (1 Kön. 15, 29; 1 Chron. 5, 26). Nicht lange danach erfuhr auch der andere Theil mit dem Rest der nördlichen Stämme dasselbe Schicksal durch Salmanassar. Sowenig wir uns auch denken dürfen, daß sämmtliche Bewohner des Reichs weggeschleppt wären, so hat unter den Zurückgebliebenen die Stammeintheilung doch kaum mehr irgendeine staatliche Bedeutung gehabt. Wenn der Chronist (2 Chron. 30) davon spricht, daß Hiskia zu den Stämmen Mittel- und Nordpalästinas Boten gesandt, um sie zur gemeinsamen Feier einzuladen, daß aber nur einige von Manasse, Ascher und Sebulon darauf eingegangen, so haben wir in diesem Bericht schwerlich etwas anderes zu sehen als die Antedatirung eines weit spätern Zustandes, in welchem die Samaritaner den Juden feindlich gegenübergestanden, während sich die Galiläer zum Tempel in Jerusalem hielten. Rein antiquarischen Werth hatte es, wenn sich später einige Einwohner von Jerusalem als Abkömmlinge Manasse's und Ephraim's bezeichneten (1 Chron. 9, 3). Daß übrigens ihre Zahl nicht von Belang, scheint daraus zu erhellen, daß die Chronik von ihnen keine besondern Verzeichnisse gibt, wie von denen, welche zu Juda, Benjamin und Levi gehören.

2) Manasse, Sohn des Hiskia, war König von Juda. Seine Regierung bildet den schärfsten Gegensatz zu der seines Vaters. Während dieser ein frommer Verehrer Jahve's war, der ihn aus der Hand Sanherib's gerettet, ein Freund der Propheten, ein Liebling der theokratisch Gesinnten, verehrte Manasse fremde Götter und that, was dem Herrn übel gefiel. Die Motive, welche Manasse zu diesem Verfahren bestimmten, sind uns leider ganz unbekannt, wie wir denn überhaupt über seine Regierung nur sehr wenig einzelnes wissen. Auf jeden Fall hat kein anderer König von Juda, vielleicht nicht einmal Ahab von Israel, so sehr gegen die religiösen Ueberzeugungen der Besten des Volks gewüthet wie Manasse. Es ist allerdings nicht wahrscheinlich, daß er den Dienst Jahve's geradezu abschaffte, dagegen spricht schon die Wiederherstellung der von seinem Vater zum Zweck der Einheit des Gottesdienstes zerstörten „Höhen", an denen nach allem, was wir wissen, nur Jahve verehrt worden ist. Aber welchen Werth hatte die Verehrung Jahve's in bildlicher Gestalt neben vielen andern Götzen, neben heidnischen Gebräuchen voll Aberglauben und neben Menschenopfern? Aus der Aufzählung der gottesdienstlichen Anordnungen des Königs (2 Kön. 21, 3 fg. = 2 Chron. 33, 3 fg.) können wir leider nicht mehr mit Sicherheit erkennen, welchen Charakter dieselben im einzelnen trugen; auch hat der Berichterstatter wahrscheinlich ohne Kritik alles, was er von unheiligem Götterdienst wußte, auf ihn übertragen, aber jedenfalls können wir deutlich erkennen, daß der König der Religion des Pentateuchs und der Propheten grundsätzlich feind war. Außerdem wird von ihm erzählt, daß er viel unschuldig Blut vergossen habe (2 Kön. 21, 16). Die Sage, daß er den Jesaja habe zersägen lassen, paßt zu diesem Bild, tritt aber sehr spät auf und hat gar keine Beglaubigung.

Manasse hat nach unsern Texten 55 Jahre lang regiert. Wahrscheinlich ist diese Zahl größer als die wirkliche Regierungszeit, die aber immer sehr lange gedauert haben muß. Sie bildet einen gewaltigen Abschnitt in der Entwickelung Israels. Sie scheidet die Periode Jesaja's von der Jeremia's. Nach einer langen Regierung, welche das Gesetz auf jede Weise brach und in Vergessenheit zu bringen suchte, war der frohe Aufschwung, den Jesaja so oft nimmt, kaum mehr möglich; trotz Josia's Reformen ist jetzt die Zeit für den melancholischen Bußprediger und Unheilverkünder Jeremia. Mit Grauen sahen die Frommen auf Manasse's Thaten. Ihm wird hauptsächlich die Schuld an dem Fall Judas beigelegt, welcher zur Zeit seines Urenkels eintrat (2 Kön. 21, 10—15; 23, 26; 24, 3), und auch Jeremia (Kap. 15, 4) sieht wegen Manasse's Frevel alles Unheil auf Juda einstürmen.

Aber den Spätern erregte es doch großen Anstoß, daß ein solcher König nicht auch persönlich das Schicksal Ahab's gehabt haben sollte. Da stand in den Annalen geschrieben, daß er große Bauten vollendet, lange regiert habe und dann friedlich gestorben sei. Vertrug sich das mit den göttlichen Drohungen wider die Frevler? Nun lautete ein dem Jesaja (2 Kön. 20, 18 = Jes. 39, 7) zugeschriebenes Wort, daß von Hiskia's leiblichen Abkömmlingen einige gefangen nach Babel geführt werden sollten. Diesen Ausspruch, welcher erst aus dem Beginn des Exils stammen kann und auf die Wegführung von Gliedern des Königshauses durch die Chaldäer geht, bezog man nun wörtlich auf Hiskia's Sohn, Manasse. Man hatte also die Wegführung desselben nach Babel und damit eine Strafe seiner Sünden. Da jedoch zu Manasse's Zeit noch die Assyrer herrschten, so

mußten dieſe das ausführen. Weil nun aber geſchrieben ſtand, daß Manaſſe in Jeruſalem begraben, ſo mußte er aus der Gefangenſchaft zurückgekehrt ſein, und das war nur infolge einer Bekehrung von ſeiner Seite möglich. So hatte man eine ganze erbauliche Geſchichte in midraſchartiger Weiſe entwickelt; an der nöthigen Einkleidung fehlte es auch nicht. Die Chronik, welche die Erzählung ihrer Hauptquelle („dem Buch der Könige von Iſrael und Juda", welches mit unſerm Königsbuch parallel lief, aber viel mehr Ungeſchichtliches enthielt) entnimmt, ſagt, daß in derſelben noch das Gebet des Königs und Reden der Propheten an ihn enthalten geweſen. Letztere haben wir uns ganz nach der Schablone zu denken, nach welcher in der Chronik (nach ihrer Quelle) auch ſonſt Propheten an Könige Straf- und andere Reden zu halten pflegen. Daß dieſe ganze Erzählung keinen geſchichtlichen Grund hat, erhellt ſchon aus dem Schweigen des Königsbuchs, das ein zu ſeiner Grundanſchauung ſo wohl paſſendes Ereigniß nicht hätte mit Stillſchweigen übergehen können, wenn es wirklich ſtattgefunden, und das am wenigſten von Manaſſe nur Böſes erzählen durfte, wenn er ſich zuletzt bekehrt hätte. Ebenſo findet ſich weder bei Jeremia noch bei Ezechiel die leiſeſte Hindeutung auf eine ſolche Begebenheit, aus der ſie doch ſo gute Lehren hätten entnehmen können.

3) Manaſſe heißen noch zwei Männer, die im Buch Eſra (Kap. 10, 30. 33) vorkommen; auch gibt das Buch Judith dem Gatten ſeiner Heldin dieſen Namen.

Nöldeke.

Mandel, ſ. Mandelbaum.

Mandelbaum (šaḳéd, auch luz). Dieſer 12—16 Fuß hohe Baum gehört zu den verbreitetſten Obſtbäumen Paläſtinas und war offenbar ſchon im hohen Alterthum viel gepflegt, da mehrere bibliſche Ortſchaften von ihm den Namen tragen (ſ. Lus). Noch ehe die ſchmalen am Rande geſägten Blätter ſproſſen, treiben die weiß und blaßroth gefärbten vierblätterigen zierlich geformten Blüten ſchon im Februar, an geſchützten Orten ſogar im Januar, willkommene Vorboten des Frühlings, ein reizender Schmuck der noch farbloſen Landſchaft. Die Frucht hat ihrer äußern Geſtalt nach viel Aehnlichkeit mit den noch unreifen grünen Pfirſichen. Die fleiſchige Hülle, welche den ſehr poröſen Stein des wohlſchmeckenden Kerns umgibt, iſt von einer rauhen Haut überzogen.

Aus Mandelholz ſchnitzte man Hirten- und Regentenſtäbe (4 Moſ. 17, 23; Jer. 1, 11). Die Sage erzählt, daß von den Mandelſtäben der iſraelitiſchen Stammhäupter einzig derjenige Aaron's Knospen, Blüten, Blätter und Früchte getrieben habe (4 Moſ. 17, 23). Mit dem Unmöglichen ſpielend, lehnt ſich die Erzählung doch an das thatſächliche frühzeitige und ſchnelle Aufwachen des Mandelbaums. In Erinnerung an dieſelbe Eigenthümlichkeit dieſes Baums, vielleicht an die gleiche Sage, erkennt Jeremia (Kap. 1, 11) in der Viſion eines Mandelſtabs eine ſymboliſche Andeutung vom raſchen Kommen der göttlichen Gerichte. Um den Winter des Greiſenalters, auf den kein Frühling mehr folgt, zu bezeichnen, redet Koheleth (Kap. 12, 5) vom Verſagen des Mandelbaums, d. h. er hört auf zu ſproſſen. Mandeln exportirte man ſchon in der Patriarchenzeit von Paläſtina nach Aegypten (1 Moſ. 43, 11). Jakob (ſ. d.) legte einſt weißgeſtreifte Mandelbaumäſte nebſt andern in die Tränkrinnen, damit die brünſtigen Schafe und Ziegen ſich daran verſehen und geſtreifte Junge erzeugen (1 Moſ. 30, 37 fg.). An den Armen des goldenen Leuchters vor dem Allerheiligſten waren mandelblütenartige Verzierungen angebracht (2 Moſ. 25, 33; 1 Kön. 7, 49; Thenius und Knobel überſetzen an den erwähnten Stellen einfach „aufgeſchloſſene Becherblumen"; es liegen aber keine entſcheidenden Gründe vor, von der gewöhnlichen Erklärung abzugehen).

Furrer.

Manius iſt 2 Makk. 11, 34 nach der handſchriftlichen Ueberlieferung ſtatt des gewöhnlichen Manlius zu leſen. In dieſer Stelle richten V. 34—38 die röm. Geſandten Quintus Memmius und Titus Manius unterm 15. Xanthicus des J. 148 (164 v. Chr.) ein Schreiben an das jüd. Volk, in dem ſie ihre Billigung des mit Lyſias abgeſchloſſenen Friedens ausſprechen, und da ſie auf dem Wege nach Antiochia begriffen ſeien, Mittheilung wünſchen, in welchem Sinne ſie bei dem König wirken ſollten. Gegen die Echtheit dieſer Urkunde ſpricht die gebrauchte ſeleucidiſche Zeitrechnung, daß die Niederlage des Lyſias im J. 148 (vgl. 1 Makk. 3, 37; 4, 28) nicht den Frieden, ſondern neue Rüſtungen des Lyſias zur Folge hatte (vgl. 1 Makk. 4, 35), ferner, daß nach 1 Makk. 8, 1 fg. die Juden überhaupt erſt im J. 151 mit den Römern in Verbindung traten, endlich laſſen ſich auch die genannten röm. Geſandten nicht ausfindig machen. Da gegen Ende der

Regierung des Antiochus Epiphanes Cajus Sulpicius und Manius Sergius als röm. Gesandte nach Syrien geschickt wurden (vgl. Polybius, XXXI, 9), nach dessen Tode aber, als sich die Römer in ihrem Interesse für den königlichen Knaben Antiochus Eupator erklärt hatten, zur Ordnung der syr. Angelegenheiten Cnejus Octavius, Spurius Lucretius und Lucius Aurelius (vgl. Polybius, XXXI, 12), so ist, abgesehen von den Namen, für eine dritte Gesandtschaft kein Raum gegeben. Bei dieser Sachlage mußte das Wagniß, die Echtheit zu vertheidigen, mislingen. Der neueste Vertheidiger, Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 412 fg.), beseitigt das Datum als falsch, läßt den ersten Feldzug des Lysias im zweiten begraben sein (aber eigen, daß dieser zweite 2 Makk. 13 noch besonders erzählt wird, und da an diesem der König persönlich theilnahm, war dieser damals nicht in Antiochia zu suchen, wie 2 Makk. 11, 36 geschieht), endlich läßt er die Gesandten von Aegypten herkommen. Im Bruderzwist zwischen Ptolemäus Philometor und Ptolemäus Physkon schickten die Römer Gesandte nach Aegypten (vgl. Diodor, Excerpta de legat., ed. Dindorf [Leipzig 1828], XXIII, 626; Livius, Epitome, XLVI), und diese werden allerdings, aus ihrer Zeugenschaft (vgl. Polybius, XXXI, 18) zu schließen, Canulejus und Quintus gewesen sein; wenn nun aber Hitzig diesen Quintus zu unserm Quintus Memmius, und diesen Canulejus zu unserm Titus Manlius (Canulejus) stempelt, so ist dagegen zu erinnern, daß hier nur von der zweiten röm. Gesandtschaft die Rede sein könnte, die neben Cyrene dem Physkon auch Cypern zusprach; diese aber war nach Polybius dem Titus Torquatus und Cnejus Merula übertragen.

Fritzsche.

Manlius, s. Manius.

Manna. Unter den außergewöhnlichen Nahrungsmitteln, mit denen das Volk Israel auf seinen Wanderungen durch die sinaitische Halbinsel und die Wüste et-Tih sich erhalten haben soll, wird als vornehmstes das Manna erwähnt. Es versah die Stelle des Brotes und wurde daher geradezu Himmelsbrot oder Himmelskorn genannt (Ps. 78, 24; 105, 10). Zum ersten mal bekamen die Israeliten Manna in der Wüste Sin (s. d.; 2 Mos. 16, 1. 14). Mannaregen begleitete das Wandervolk bis ans Ostufer des Jordans und hörte erst auf, als das Volk diesen Fluß überschritten hatte (Jos. 5, 12). Gleich dem Thau fiel das Manna auf die Erde (4 Mos. 11, 9), und beim Sammeln gewann jeder so viel, als er und die Seinen gerade bedurften, durchschnittlich einen Zehntelscheffel auf den Kopf (2 Mos. 16, 16). Am Rasttag war der Mannasegen doppelt groß, weil er am Sabbat, wo jegliche Arbeit verboten war, ausblieb, und man also für zwei Tage Vorrath sammeln mußte. Wenn aber jemand für zwei Werktage Mannakörner zusammenlas, so machte er sich unnütze Mühe, indem dann das Manna auf den zweiten Tag voll Würmer und stinkend wurde (2 Mos. 16, 10). Man zermalmte das Manna, welches die weißliche Farbe des Koriandersamens oder des Bdelliumgummis trug und an der Sonne oder am Feuer zerschmolz, mit Mühlen, zerstieß es in Mörsern, kochte es im Topf und machte Kuchen daraus, die gleich Honig- oder Oelkuchen schmeckten, aber wie alle Süßigkeiten auf die Länge der Zeit dem Volke sehr entleideten (4 Mos. 11, 6—8; 21, 5; 3 Mos. 16, 21. 31). Keineswegs stellt die Sage das Manna als einziges Nahrungsmittel für die wandernden Israeliten hin, sondern sie gibt im Gegentheil zahlreiche Andeutungen, daß andere Speisen nebenhergingen (3 Mos. 8, 2. 26. 31 fg.; 9, 4; 10, 12; 24, 5 fg.; 4 Mos. 7, 13 fg.; 5 Mos. 2, 6; Jos. 1, 11).

In manchen Thälern auf der westlichen Hälfte der Sinaihalbinsel, im Peträischen Arabien, in Moab und Gilead, wächst die Tamariske, welche in den Monaten Mai und Juni auf der Sinaihalbinsel ein wohlschmeckendes weißliches Harz auströpfelt, das die dortigen Beduinen jetzt noch Himmelsmanna nennen (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 165, 216, 488, 632, 647, 671, 711, 838, 1050, 1060; II, 1, 562, 589, 573, 1197). In bedeutenderm Maße entwickelt sich das Manna nur nach nebel- und regenreichen Wintern; hat es doch die nächste Verwandtschaft mit unserm Honigthau, der sich an nebeligen Frühlingsmorgen besonders gern an Steinobstbäumen bildet. Ehrenberg stellte die Ansicht auf, daß erst auf den Stich eines kleinen Insekts das Manna aus den Zweigen der Tamariske in den Sinaithälern herauströpfle. Doch ist diese Ansicht bestritten worden, da man es auch an Bäumen wahrgenommen, die keine Spur jenes Insektes zeigten (Ritter, a. a. O., I, 674 fg.). Bekanntlich entwickeln sich die Blattläuse massenhaft an Bäumen, die Honigthau ausschwitzen, ohne daß sie deshalb als die Ursache

des Phänomens anzuſehen ſind. In Form von ſchmuzigweißen Körnern fällt das Manna zur Erde und muß in der Morgenfrühe geſammelt werden, da es an der Sonne bald zerſchmilzt. Um es zu reinigen, ſiedet man es im Topfe; dann knetet man es zu Kuchen zuſammen von honigähnlichem Geſchmack, und bäckt es auch unter das Brot. Nach der chemiſchen Unterſuchung von Mitſcherlich beſteht das ſinaitiſche Manna aus nichts Anderm, als aus reinem Schleimzucker. Wir ſehen alſo, die Sage über das bibliſche Manna iſt nicht etwa blos der Phantaſie entnommen, ſie ſtützt ſich auf wirkliche Vorgänge, hat dieſe aber nach ihrem bekannten Charakter ins Wunderhafte geſteigert.

Auch in Perſien bildet ſich das Manna an Tamarisken, doch mehr noch an Aſtragalusſträuchern, am Kameldorn, an Eichen und gewiſſen Pyrus- und Weidenarten. Auch hat man eine in den perſ. Wüſten bisweilen maſſenhaft vorkommende Flechte, Chlorangium Jussuffii, für das bibliſche Manna gehalten. Dieſes nahrhafte Product wird in jenen Gegenden bei Mangel an Getreide gemahlen und zu Brot verbacken, deſſen Geſchmack dem des ſüßen Brotes ähnlich iſt. Heimiſch in uncultivirten Steppen, verſchwindet es bei Annäherung an das Culturland. Gewiß laſſen ſich einige Züge in der bibliſchen Schilderung des Mannas beſſer durch dieſe Flechte als durch den Tamariskenhonigthau erklären. Allein wir haben nicht die geringſte Kunde, daß ſolche nahrhafte Kryptogamen je auf der Sinaihalbinſel vorgekommen, während das andere Manna als charakteriſtiſche eigenthümliche Erſcheinung in den ſinaitiſchen Hochthälern durch viele Jahrhunderte hinab bezeugt wird.

Für die ältere Zeit vgl. beſonders Joſephus, „Alterthümer", III, 1, 6; Antoninus Martyr, Kap. 39; ferner Knobel zu 2 Moſ. 16, 14 fg.; Ritter, a. a. O., I, 665—695; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 21; Haußknecht, „Ueber Mannaſorten des Orientes" in der „Schweizeriſchen Wochenſchrift für Pharmacie", Jahrg. 1870, S. 245 fg.; Lindlay, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 341 fg. Furrer.

Manoah, ſ. Simſon.

Mantel, ſ. Kleidung.

Maon und Maoniter. 1) Eine Stadt auf dem Gebirge des Stammgebietes Juda (Joſ. 15, 55), nicht weit von Berg und Stadt Karmel (ſ. d.), Wohnort des reichen Nabal (1 Sam. 25, 2), bei einer „Wüſte Maon" gelegen (1 Sam. 23, 24. 25). Euſebius verſetzt den Ort in den öſtlichen Theil von Daromas (der Südgegend). Sie iſt wieder aufgefunden worden in der heutigen Ruinenſtelle Maîn, ſüdſüdöſtlich von Hebron, 25 Minuten ſüdlich von Karmel, auf einem kegelförmigen Berg gelegen, der ſich allmählich 200—300 Fuß über die Lage von Karmel erhebt. Der Gipfel deſſelben, von welchem aus man eine ſchöne Ausſicht nach Norden zu und über die große Ebene nach Weſten hin genießt, iſt rings mit Ruinen von nicht großem Umfang umgeben, mit Grundmauern von gehauenen Steinen, einer Mauer ins Geviert (wahrſcheinlich Ueberreſte eines Thurmes oder kleinen Caſtells) und verſchiedenen Ciſternen. Die Hochebene ſcheint hier aufzuhören; der Hauptrücken des ſüdlichen Gebirges läuft zwar noch eine lange Strecke ſüdweſtwärts fort, aber gegen Südoſten hin fällt das Terrain je länger je mehr zu einem tiefer gelegenen Tafellande ab, in welchem van de Velde („Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Leipzig 1855—56], II, 107 fg.) das 1 Sam. 23, 24 erwähnte „Gefilde zur Rechten (d. i. gegen den Süden) der Wüſte" vermuthet (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], II, 420 fg.).

2) Maon wird Richt. 10, 12 als ein das Volk Iſrael bedrängender Völkerſtamm neben Sidoniern und Amalekitern genannt, wahrſcheinlich derſelbe, welcher 1 Chron. 4 (5), 41 im Kri, 2 Chron. 26, 7 unter dem Namen Meunîm (Maoniter) vorkommt, und auch 2 Chron. 20, 1 erſcheint, wo ſtatt „Ammonim" gleichfalls „Meunim" zu leſen iſt. Uebrigens befolgen die LXX in der Stelle des Richterbuchs, vielleicht mit Recht, die Lesart „Midian" (ſ. d.) ſtatt „Maon", und wenn das Ktib in 1 Chron. 4, 41 Mezinîm bietet, ſo erinnert dieſe Form an die Minäer (Μιναῖοι), wie die LXX in allen drei Stellen der Chronik leſen, und alſo jenes den Alten wohlbekannte Handelsvolk verſtehen, im ſüdlichen Arabien am „Rothen (Perſiſchen?) Meer" mit der Hauptſtadt Karnân (Diodor, III, 41; Ptolemäus, VI, 7, 23; Strabo, XVI, 768; Plinius, VI, 32; vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VI, 1, 107 fg.; Ritter, „Die Halb-Inſel Arabien" [Berlin 1846—48], I, 117 fg., 277 fg., 292; Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], II, 595; ſ. Arabien). Man hat aber vielmehr bei den Meunitern

(Maonitern) an die Bewohner der öſtlich von Petra gelegenen Stadt Maân oder Kalât Maân (hebr. Maon) auf der Pilgerſtraße von Damaskus nach Mekka zu denken. Dieſe Stadt beſteht aus ungefähr 100 Häuſern zu beiden Seiten der großen Straße. Die Einwohner bauen Feigen, Pomeranzen und Pflaumen in großer Menge, aber keinen Weizen. Solchen kaufen ſie von Kerek ein und verkaufen das Mehl und ihr Obſt wieder an die vorüberziehenden Pilger. Näheres bei Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler (Leipzig 1766), S. 14; Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), II, 722, 724, 1035 fg., 1069; Robinſon, a. a. O., III, 127. Kneucker.

Mara, d. i. „Bitterkeit", wird (2 Moſ. 15, 22—25; 4 Moſ. 33, 8. 9) als die erſte Lagerſtätte genannt, welche die Hebräer nach dem Uebergang durch das Schilfmeer, in waſſerloſer Wüſte wandernd (ſ. Etham und Schur), in drei Tagereiſen erreichten, und wo ſie bitteres Waſſer fanden, welches Moſe durch hineingeworfenes Holz ſüß und trinkbar machte. Vielerlei Vermuthungen ſind über die Ortslage dieſer Haltſtation ſchon aufgeſtellt worden. Im Zuſammenhang mit der gewöhnlichen Anſicht, daß die Iſraeliten bei dem heutigen Suez, ſei es ſüdwärts, ſei es eine kleine Strecke nordwärts davon (zwiſchen dem Nordende des Suezbuſens und den ehemaligen Bitterſeen), durch das Schilfmeer gezogen ſeien, ſucht man faſt allgemein Mara in dem an der gewöhnlichen Karavanenſtraße, auf der Kuppe eines kleinen Hügels gelegenen Brunnen Ain Hawârah (d. i. „Quelle des Verderbens"; vgl. 2 Kön. 4, 40), deſſen ſüdliche Entfernung von Suez 15 Stunden oder etwas mehr, immerhin alſo etwa drei Tagereiſen beträgt. So zuerſt im allgemeinen Pococke („Beſchreibung des Morgenlandes," deutſch von Windheim [Erlangen 1754], I, 223), dann in beſtimmter Weiſe Burckhardt („Reiſen in Syrien," deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 777, 1071), welchem die meiſten neuern Reiſenden (Schubert, „Reiſe in das Morgenland" [Erlangen 1838], II, 274; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], I, 98 fg., 106 fg.; Wellſted, „Reiſen in Arabien," deutſch von Rödiger [Halle 1842], II, 38, 39; Wilſon, Lands of the Bible visited an described [Edinburgh 1847], I, 170; Laborde, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres [Paris 1842], S. 97 fg.; Tiſchendorf, „Reiſe in den Orient" [Leipzig 1846], I, 188) folgten. Wenn Burckhardt das Waſſer von Hawârah ſo bitter ſchildert, daß Menſchen es nicht trinken können und ſelbſt Kamele, wenn ſie nicht ſehr durſtig ſind, es nicht mögen, ſo ſtehen damit die Angaben Robinſon's (a. a. O., I, 106 fg.) und Seetzen's („Reiſen durch Syrien", [Berlin 1854—59], III, 117) in Widerſpruch, welche ihre Beduinen ſelbſt davon trinken und deren Kamele ſogar reichlich damit tränken ſahen. Seetzen insbeſondere beſtreitet die Identität von Hawârah mit dem bibliſchen Mara ſchon aus dem Grunde, weil die Menge dieſes Waſſers für das Volksheer der Hebräer bei weitem nicht ausreichend geweſen wäre, und er verlegt Mara in den mit beſſerm Waſſer verſehenen Wadi Gharandel (Gurundel), zwei Stunden ſüdlich von Hawârah (vgl. Shaw, „Reiſen" [Leipzig 1765], S. 271 fg., und auch Lepſius, „Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinſel des Sinai" [Berlin 1852], S. 25, 343 fg.). Aber ebenſo wenig hier als dort, und auch nicht, wie Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 142) vermuthet, in dem Wadi Amâra, einem ganz unfruchtbaren Thal zwei Stunden nördlich von Hawârah, kann Mara geſucht werden, denn alle dem widerſpricht, wie Ewald ſelbſt andeutet, die Bemerkung 2 Moſ. 15, 22: „ſie zogen drei Tage in der Wüſte und fanden kein Waſſer". Dies würde der Wahrheit nicht entſprechend ſein, wenn Mara weiter ſüdwärts als Ajun Muſa zu ſuchen wäre, denn hier zählt man heute noch ſieben Quellen (ſ. Elim). Der Grundirrthum, auf welchem alle dieſe Annahmen beruhen, liegt in der Meinung, die Stelle des Uebergangs durch das Rothe Meer in die Nähe des heutigen Suez verlegen zu müſſen, während dieſelbe drei Tagereiſen weiter nordwärts von Suez, wahrſcheinlich beim Nordende der nachmaligen Bitterſeeen anzuſetzen iſt (ſ. Baal-Zephon). Wenn nun die Pilger des 14. und 15. Jahrh., Quaresmius, Monconys u. a., und auch in neuerer Zeit wieder Niebuhr („Beſchreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 401) das alte Mara in Ajun Muſa vermuthen, ſo ſind ſie damit der Wahrheit ganz nahe gekommen; denn in dieſen „Moſe-Quellen" haben wir nicht ſowol Mara, aber die Station Elim (ſ. d.) zu erkennen, und finden Mara ſelbſt in unmittelbarer Nähe nordwärts davon, in dem heutigen Brunnen Ain Nâba, „deſſen Waſſer ſo ſalzig iſt, daß man es nicht trinken kann". Die Quelle, auch El-Gharkadeh (Ghurkudeh) genannt und 3 Stunden ſüdoſtwärts von Suez entfernt, iſt heutzutage nur eine Höhlung in der Ebene am Fuß einer Reihe von Sand-

hügeln, ein Becken 8 oder 10 Fuß im Durchmeſſer und 6 oder 8 Fuß tief, mit ſteinernen Stufen zum Hinabſteigen. In dieſem Becken kocht das Waſſer ſtets auf und iſt 2 oder 3 Fuß tief, ohne irgendeinen Abfluß zu haben; es reicht hin, um 200 Kamellaſten mit einem mal zu verſorgen.

Das Wunder der Verſüßung des Waſſers, das hier ſtattgefunden haben ſoll, erklärt ſchon Joſephus („Alterthümer", II, 1, 2) in ſehr rationaliſtiſcher Weiſe. Nach der Angabe Burckhardt's (a. a. O., II, 778) und Robinſon's (a. a. O., I, 108 fg.) kennen die Beduinen der Jetztzeit kein Holz oder ſonſtiges Mittel, welches dem Waſſer die Bitterkeit nähme. Doch ſpricht Burckhardt (a. a. O., II, 780) die Vermuthung aus, Moſe möchte durch den Saft der rothen Beeren des Strauches Gharkad oder Hamra (Peganum retusum, genauer Nitraria tridentata; vgl. Robinſon, a. a. O., I, 106 fg.) das Waſſer ſüß gemacht haben; aber um jene Jahreszeit, da die Iſraeliten nach Mara kamen, konnten dieſe Beeren noch nicht zur Reife gekommen ſein. Jener Brunnen Nâba hat ſeinen Namen vielmehr von Nab (Nebe), einem Baum, welcher ein Steinobſt trägt, das, nicht unangenehmen Geſchmackes, noch vor den Kirſchen reift, und deſſen Blätter, gedörrt und zu Pulver gerieben, den Dienſt einer vortrefflichen Seife thun; dieſer Baum Nab ſcheint hier bei Mara zur Verwendung gekommen zu ſein (della Valle, „Reiß-Beſchreibung" [Genf 1674], III, 146; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 71 fg.). Auch in Oſtindien, an der Koromandelküſte gibt es einen Baum, der auf tamuliſch Nellimaram (Nellisbaum) heißt und die Eigenſchaft hat, bitteres und ſalziges Waſſer wieder ſüß und trinkbar zu machen; dieſelbe Eigenſchaft ſoll auch eine Pflanze in Peru beſitzen, welche von den Spaniern Yerva Caniani genannt wird (Michaelis, „Neue orientaliſche und exegetiſche Bibliothek" [Göttingen 1786—93], V, 51 fg.; Roſenmüller, „Das alte und neue Morgenland" [Leipzig 1818—20], II, 28 fg.). Kneucker.

Marala, eine Grenzſtadt Sebulons, weſtlich von Sarid (ſ. d.; Joſ. 19, 11). Knobel, welcher die abweichende Lesart der LXX (im Codex Vaticanus) Magelda oder Magedla vergleicht, vermuthet die alte Ortslage in dem heutigen Mudſcheidil oder Mſchedil, öſtlich von Dſchebâta (d. i. Gabatha), weſtlich Keſulloth (ſ. d.; vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841], III, 882; „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 147; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 143). Dagegen glaubt van de Velde den Namen in dem heutigen Tell Mardſchâni wiederzuerkennen, einem großen künſtlichen Hügel, eine halbe Stunde öſtlich von Ed-Dâmûn, ſüdlich bei dem Nahr Naman, oſtſüdöſtlich von Akka, wo alte Brunnen und Säulen ſich finden ſollen. Das eine iſt ſo wenig ſicher als das andere. Kneucker.

Marcus, ſ. Markus.

Marder. In einer Weiſſagung gegen Babel verkündet der Prophet (Jeſ. 13, 21) zum Beweis, wie gänzlich einſt die Stadt verödet ſein werde, unter anderm, in den Ruinen werden 'Oḥim hauſen. Die Vulgata hat das Wort auf Drachen, andere haben es auf Marder oder Eule bezogen. Zum Gemälde einer menſchenleeren Einſamkeit ſcheinen die Eulen am beſten zu paſſen, weniger die Marder, die ohnehin in jenen Gegenden ſelten ſind und die Nähe bewohnter Gehöfte lieben. Den Namen 'Oaḥ bekam die Eule wol von ihrem Geſchrei. Unrichtig überſetzt Luther Jeſ. 34, 14 ṣijjim (Steppenbewohner) mit „Marder". Furrer.

Mardochai, ſ. Mordechai.

Mareſcha (Luther: **Mareſa**), Heimat des Propheten Elieſer (2 Chron. 20, 37), nicht zu verwechſeln mit Moreſcheth-Gath, dem Geburtsort des Propheten Micha (ſ. d.), von Joſephus auch Mariſſa genannt, war urſprünglich ohne Zweifel ein „Lariſſa", d. h. eine mit Mauern „bewahrte", „umgebene" Stadt philiſtäiſcher Gründung (ſ. Gerar und Philiſtäer; vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], §. 82). Sie lag in der Niederung des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 44) und wurde ſpäterhin von Rehabeam befeſtigt (2 Chron. 11, 8; Joſephus, „Alterthümer", VIII, 10, 1). Bis hierher drang Serach der Aethiopier vor, wurde aber von Aſa (ſ. d.) im Thale Zephata, welches ſich bis Mareſcha erſtreckt, beſiegt und bis Gerar in die Flucht geſchlagen (2 Chron. 14, 9. 10; Joſephus, „Alterthümer" VIII, 12, 1). Während des babyloniſchen Exils oder bald nach demſelben ſcheinen die Edomiter ſich über den Süden von Judäa ausgebreitet und denſelben lange Zeit innegehabt zu haben, denn Joſephus („Alterthümer", XII, 8, 6) und ſpätere Schriftſteller rechnen dieſe ganze Gegend mit zu Idumäa (ſ. Edom). Judas

Makkabäus zog, nachdem er den Idumäern Hebron entrissen hatte, über Maresa, das er verwüstete, nach Asdod (Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 6; XIII, 9, 1; 1 Makk. 5, 65—68, wo statt „Samaria" „Maresa" zu lesen ist); Johannes Hyrkanus zwang nach der Einnahme von Adora und Marissa die idum. Einwohner der ganzen Gegend, die Gesetze und Gebräuche der Juden anzunehmen, und bekriegte die Samaritaner, weil sie die Marissener, Colonisten und Bundesgenossen der Juden, vergewaltigt hatten (Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 2). Maresa befand sich noch im Besitz des Königs Alexander Jannäus, welcher unter andern auch diese Stadt den Arabern weggenommen hatte (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4; XIV, 1, 4). Im röm. Zeitalter ward dieselbe von Pompejus ihren Bewohnern zurückgegeben (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; „Jüdischer Krieg", I, 7, 7), von Gabinius wieder aufgebaut und befestigt (Josephus, „Alterthümer", XIV, 5, 3; „Jüdischer Krieg", I, 8, 7) und später von den Parthern während ihres Kriegszugs gegen Herodes gänzlich zerstört (Josephus, „Alterthümer", XIV, 13, 9; „Jüdischer Krieg", I, 13, 9). In den Tagen des Eusebius und Hieronymus wurden die Trümmer von Maresa „auf der zweiten röm. Meile" von Eleutheropolis gezeigt. Knobel (zu Jos. 15, 44) befindet sich also im Irrthum, wenn er die Ortslage der alten Stadt in dem heutigen Mirsim, 4 Stunden südlich von Beit-Dschibrin (d. i. Eleutheropolis), an einer beckenartigen Ebene vermuthet, welche er für das Thal Zephata hält und um welche viele der Höhen durch Ruinen bezeichnet sind (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 211, 214, 864; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 250). Vielmehr haben Tobler („Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], 129 fg.; 142 fg.) und Robinson (a. a. O., II, 664, 692 fg.) mit Recht das biblische Maresha in der Trümmerstätte Marâsch wiedererkannt, 24 Minuten südsüdwestlich von Beit-Dschibrîn, auf einer sanft geschwungenen Hügelkuppe, welche von der westlichen Ebene nur eine halbe Stunde abliegt. Hier findet man noch ziemlich große Quadersteine, als Reste einer ältern Ortslage, und das Thal Zephata, welches bis nach Maresha reichte (2 Chron. 14, 9, also mit Zephat Richt. 1, 17 nicht zusammengestellt werden darf), kann recht wohl für die schöne offene Thalebene gehalten werden, welche von Norden her südwärts bei Beit-Dschibrîn in die Ebene Sephela (s. d.) ausläuft und wahrscheinlich einen der Hauptarme vom Wadi Simsin bildet (Robinson, a. a. O., II, 613; vgl. auch II, 625). Kneucker.

Maria, hebr. Mirjam, Gattin des Joseph (s. d.), aus Nazareth (Luk. 1, 26), Mutter Jesu. Ueber ihre Herkunft und Verwandtschaftsverhältnisse läßt sich aus den evangelischen Berichten nichts Sicheres entnehmen, auch nicht aus den beiden Geschlechtsregistern (s. d.), weil von diesen (ebenfalls bei Lukas, Kap. 3, 23) lediglich eine Stammtafel des Joseph, und nicht eine der Maria gegeben werden will (s. „Bibel-Lexikon", II, 428). Von der evangelischen Kindheitssage wird sie in dem Augenblicke eingeführt, in welchem sie als Verlobte des Joseph in ihrem Schose den künftigen Messias trägt (Matth. 1, 18; Luk. 1, 26 fg.). Der Bericht des ersten Evangelisten hierüber ist verhältnißmäßig einfach. Joseph erfährt die Schwangerschaft seiner Verlobten, und nicht willens, sie durch Veröffentlichung derselben der Schande (oder auch der Strafe, s. Jungfrau) preiszugeben, will er sich in der Stille von ihr trennen. Die Dazwischenkunft eines Engels, der ihm in einem Traumgesicht mittheilt, es habe in diesem Falle eine übernatürliche Empfängniß durch Vermittelung des Heiligen Geistes stattgefunden, und seine Verlobte werde den Messias gebären, bestimmt ihn jedoch, dieselbe ihrer Schwangerschaft ungeachtet zur Ehegattin zu nehmen; er enthält sich aber, bis nach der Geburt des ersten Sohnes, des ehelichen Umgangs mit ihr. In dieser Form war die Erzählung noch zu unbefriedigend; der übernatürlichen Empfängniß fehlte sowol das eigene Zeugniß der Maria als jede Beurkundung durch fremde Zeugen; ihre Zuverlässigkeit beruhte lediglich auf der Traumerscheinung des Joseph. Der dritte Evangelist hat denn auch einen motivirtern Bericht aufgenommen. Hiernach kam der Engel (und zwar nicht blos im Traume) zur Maria nach Nazareth, begrüßte sie als eine Gottbegnadigte und erläuterte seinen Gruß durch die im Auftrage Gottes (Luk. 1, 26. 30) ihr mitgetheilte Nachricht, daß sie einen Sohn gebären, diesen Jesus heißen, und daß derselbe die Bestimmung haben werde, den Thron David's zu besteigen, d. h. Messias zu werden. Auf die erstaunte Frage der Maria, wie sie, die unberührte Jungfrau, gebären könne, ertheilt ihr der Engel die Auskunft: daß der „Heilige Geist" und „die Kraft des Höchsten" den männlichen Antheil vertreten, und daß der Verheißene ebendeshalb ein „Heiliger" sein werde. Zu ihrer Beruhigung fügte er noch hinzu, daß ein ähnliches

Wunder sich mit ihrer Anverwandten Elisabeth, der Mutter des Täufers Johannes, ereignet habe, die in vorgerücktem Alter durch göttliche Wunderkraft noch schwanger geworden; denn bei Gott sei überhaupt nichts unmöglich. Damit gibt sich denn auch Maria zufrieden. Zu diesem sehr umständlichen himmlischen Zeugniß kommt noch das Zeugniß der Elisabeth hinzu, die bei einem Besuche der Maria eine freudige Kindesbewegung in ihrem Schose empfindet und die Maria infolge dessen als „Gesegnete unter den Weibern" begrüßt (Luk. 1, 41 fg.). Alle Zweifel über ihren Beruf, die Mutter des Messias zu sein, schwinden nunmehr aus ihrer Brust. Sie extemporirt sofort einen Lobgesang auf ihren beseligenden Zustand und stellt sich selbst das Zeugniß aus, daß von jetzt an alle Generationen sie glücklich preisen werden (Luk. 1, 48). Nach dem ersten Evangelisten hatte Joseph, durch die Engelsvision beruhigt, und um die Verlobte gegen alle üble Nachrede zu schützen, sich sofort mit ihr verheirathet (Matth. 1, 24) und in Bethlehem häuslich niedergelassen (Matth. 2, 1 fg.). Nach dem dritten Evangelisten bleibt Maria vor der Geburt Jesu unverehlicht (Luk. 2, 4 fg.) und ihre nachherige Verehelichung mit Joseph wird nur vorausgesetzt, nicht erzählt (Luk. 2, 39 fg.). Diesem zufolge ließen sie sich in Nazareth häuslich nieder, eine durch die gesammte evangel. Ueberlieferung bestätigte Nachricht (s. Jesus Christus).

Daß diese Erzählungen nicht wirkliche Geschichte enthalten, darüber hat die historische Kritik längst entschieden (vgl. auch Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], I, 362 fg.). Hätte Maria für den göttlichen Ursprung und die messianische Bestimmung Jesu eine so entscheidende Beglaubigung durch positive Engelsmittheilung erhalten, so wäre ihre spätere Unaufgeschlossenheit für die Bedeutung und Wirksamkeit ihres Sohnes und der Unglaube der übrigen Familiengenossen dem messianischen Auftreten Jesu gegenüber schlechterdings unerklärlich. Die Sage selbst ist dem Bedürfnisse der judenchristlichen Ueberlieferung entsprungen, der messianischen Würde Jesu schon in den Geburtsvorgängen eine Unterlage zu geben. Jesus ist darin keineswegs als Welterlöser, sondern als Erbe des David'schen Thrones (Luk. 1, 32), als ewiger König über das Haus Jakob's (Luk. 1, 33; vgl. 2 Sam. 7, 16; Jes. 9, 6), aufgefaßt, und die jungfräuliche Geburt stützt sich namentlich auf die misverstandene Stelle Jes. 7, 14, die von der Frau des Propheten, nicht aber von der jungfräulichen Mutter des Messias zu verstehen ist (s. Immanuel). So bleibt als urkundlich gesichert nur stehen die legitime Ehe der Maria mit dem Holzarbeiter Joseph (s. d.) in Nazareth, aus welcher als erstgeborener Sohn Jesus hervorging, dem später noch eine Reihe weiterer Kinder, Söhne und Töchter, folgte. Maria war eine kinderreiche, und, nach altteſt. Anschauung, schon deshalb eine glückliche Mutter.

Den Feinden des Christenthums, namentlich den Juden, gab die Sage von der jungfräulichen Geburt Jesu willkommenen Anlaß, die jungfräuliche Ehre der Maria (und damit auch den legitimen Ursprung Jesu) anzutasten. Den Gesta Pilati (Kap. 2) zufolge, (vgl. Tischendorf, De evangeliorum apocryphorum origine et usu [Leyden 1851], S. 323 fg.) erheben die Aeltesten, nebst Annas und Kaiphas, vor Pilatus gegen ihn den Vorwurf, daß er aus unkeuschem Umgang entsprossen sei. Nach dem Tractat Sanhedrin (LXVII, 1; vgl. Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], II, 695) war Maria eine Lockenkräuslerin, ihrem Manne Stada untreu, und Jesus die verbrecherische Frucht ihres Verhältnisses zu dem Soldaten Pandera (oder Panthera; er heißt Poppus, Sohn Judä), eine Verleumdung, deren frühe Entstehung durch das jüdische Zeugniß bestätigt wird, dessen der Heide Celsus in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. zur Verkleinerung des Christenthums sich bediente (Origenes, Opera graeca et latina, ed. de la Rue [Paris 1733—59], I, 350 fg.). Eine scharfsinnige Erklärung der Namen Panthera (υἱὸς παν∂έρου so viel als πεν∂έρου heiße Jesus ursprünglich als Sohn Joseph's, des Schwiegersohnes des Eli, des Vaters Maria's, im Gegensatz zum υἱὸς παρ∂ένου, dem Jungfrauensohn) und Stada (Sta, da vom Soldaten, der einem unkeuschen Weibe zuruft) hat Hitzig (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VIII, 244 fg.; vgl. auch Strauß im „Athenäum", Jahrg. 1839, S. 15 fg., und von der Alm, „Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen" [Leipzig 1864]) gegeben. Eine Widerlegung verdienen jene verleumderischen Erfindungen nicht, die noch im Mittelalter in den sogenannten „Ursprüngen Jesu" (Toledoth Jeschuah; vgl. Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 105 fg.) von den Juden weiter ausgesponnen wurden. Auch neuere Dar-

steller haben, infolge ihrer rationalistischen Auffassung der Kindheitssage, den Charakter der Maria unwürdig dargestellt. Venturini („Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth" [2. Aufl., Bethlehem [Kopenhagen] 1806], I, 140 fg.) nimmt unverhohlen eine schändliche geschlechtliche Täuschung der Maria durch einen schwärmerischen, verliebten Jüngling (Joseph von Arimathia) an, und Paulus („Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien" [Heidelberg 1830—32], I, 99 fg.; „Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums" (Heidelberg 1828], I, 80 fg.) deutet, nur versteckter, auf einen Engel Gabriel mit irdischem Fleisch und Blut hin, dem sich Maria in frommer gläubiger Begeisterung hingegeben. Alle Versuche dieser und ähnlicher Art, die fromme Sage in „natürliche" Geschichte zu verwandeln, führen zur Profanation einer im keuschesten und reinsten Stil gehaltenen Sagenbildung und sind nach Verdienen von Strauß („Das Leben Jesu kritisch bearbeitet" [1. Ausg., Tübingen 1835—36], I, 106 fg.) gegeiselt worden.

Die spätere altchristl. Sage vom 2. Jahrh. n. Chr. an überbot noch um vieles die Wunder der evangelischen Geburtsgeschichte. Maria ist hiernach die Tochter des Judäers Joachim und der Judäerin Anna, beide stammten aus Davidischem Geschlecht (Protevangelium Jacobi, Kap. 1 fg.; Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 1 fg.; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 1 fg.; Epiphanius, Adv. haer., LXXIX, 5). Der Vater war ein frommer Heerdenbesitzer wie sein Ahnherr David. Zwanzig Jahre lang war die Ehe kinderlos geblieben, bis Joachim, vom Tempelschreiber bei Anlaß einer Festreise auf die Schmach seiner Kinderlosigkeit aufmerksam gemacht, sich zu Bußübungen ins Gebirge zurückzog. Der einsam zurückgebliebenen Gattin kündigt infolge davon ein Engel an, daß sie ein Kind gebären werde, und auch dem Joachim wurde im Gebirge eine ähnliche Engelsverheißung zutheil, wonach er eine Tochter erhalten sollte, die an Heiligkeit alle Frauen übertreffen würde. Auch deren Name „Maria" wurde ihm vom Engel bereits vorausgenannt mit der Versicherung, daß dieselbe in ewiger Jungfräulichkeit leben und als Jungfrau den Welterlöser gebären werde. Eine gemeinsame Begegnung Joachim's und der Anna an einem bestimmten Orte bildete das Wahrzeichen für die Zuverlässigkeit der Mittheilung. Der Engel, der bei den Aeltern die Verheißung der Tochter vermittelt, ist unverkennbar aus der evangelischen Sage entlehnt, die übrigen Züge stammen aus der Simsons-Sage. Maria entwickelte sich nun als Wunderkind. Mit sechs Monaten machte sie bereits sieben Schritte; die Mutter wehrte von ihrer Kammer alle profanen Berührungen ab. Nach dem ersten Jahre ward sie von den Priestern eingesegnet, und nach Vollendung des dritten Jahres dem Tempel anvertraut, nach welchem sie eine solche Sehnsucht empfand, daß sie sich, dort angelangt, nach den von ihr scheidenden Aeltern gar nicht mehr umsah (Protevangelium Jacobi, Kap. 7; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 4). Im Tempel lebte sie in einem Zustande seliger Verklärung; ihr Gesicht glänzte wie Schnee; sie brachte ihre Zeit theils mit Frauenarbeit, die ihr gar keine Mühe verursachte, theils im Gebet zu, und hatte täglich Besuche von Engeln, die sie mit Speise versahen; die von den Priestern ihr gereichte Speise vertheilte sie unter die Armen. In sämmtlichen Tugenden übertraf sie bald alle übrigen Jungfrauen; durch ihre Berührung wurden Kranke geheilt (Protevangelium Jacobi, Kap. 8; Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 7; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 6). Nach Zurückweisung der Brautwerbung des Hohenpriesters Abiathar (vgl. 1 Sam. 22, 20 fg.) wählte sie ganz entschieden den jungfräulichen Stand, als den ihr allein angemessenen (Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 7), und da nach ihrem zwölften (oder vierzehnten) Jahre ihre Verheirathung der Tempelordnung zufolge nicht länger verschoben werden konnte, ward sie dem abgelebten Greis und Witwer Joseph (Verlobter der Maria; s. d.) durch ein wunderbares Los angetraut (Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 8; Protevangelium Jacobi, Kap. 9 fg.; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 8), damit er ihr als Keuschheitswächter zur Seite stehe. Bei der Verkündigung des Engels, daß sie den Messias gebären werde, wird auf die Unverletzlichkeit ihrer Jungfrauschaft das hauptsächlichste Gewicht gelegt (Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 9): „Als Jungfrau soll sie empfangen, als Jungfrau gebären und als Jungfrau säugen". Jetzt galt es nur noch den Joseph, der nicht eingeweiht war, von der unbefleckten Jungfrauschaft seiner schwangern Verlobten zu überzeugen, was keine Mühe mehr kostete. Eigenthümlich ist der apokryphischen Erzählung, daß Maria und Joseph, dem Verdachte des Geschlechtsumgangs miteinander ausgesetzt, sich durch den Gebrauch des Fluchwassers

vor dem Gericht reinigen müſſen (Protevangelium Jacobi, Kap. 13 fg.; Historia Josephi, Kap. 87; Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 10; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 10), ſelbſtverſtändlich für beide nur zum Zwecke einer glänzenden Keuſchheitsprobe. Die Geburt Jeſu fand zu Bethlehem in einer Höhle bei himmliſcher Beleuchtung ſtatt (Protevangelium Jacobi, Kap. 17 fg.; Historia Josephi, Kap. 7; Evangelium infantiae, Kap. 2 fg.; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 13). Auch bei dieſem Anlaß liegt das Hauptgewicht auf dem Zeugniß der Hebamme, daß trotz der Geburt eines Sohnes Maria nach wie vor jungfräulich geblieben ſei.

Dieſe Mittheilungen ſind für die Entſtehung des Mariencultus in der kath. Kirche lehrreich. Die Tendenz, die jungfräuliche Geburt Jeſu möglichſt ſicherzuſtellen und mit dem reichſten Wunderkranz zu umgeben, iſt der einzige Hebel der geſammten Erfindung. Die Geſchichte wird vollſtändig gemacht; denn daß der Meſſias der Jungfrauenſohn iſt, ſteht ja bibliſch feſt. Die misverſtandene Stelle Jeſ. 7, 14 bleibt die unerſchöpfliche Quelle der Sage, wie ſie in den einfachſten Zügen von dem erſten und dritten Evangeliſten zuerſt aufgenommen und dann von den apokryphiſchen Bearbeitern, faſt lediglich auf Grund der ſynoptiſchen Berichte und nach altteſt. Vorbildern, weiter ausgeſchmückt worden iſt.

Von ſolchen Auswüchſen der religiöſen Phantaſie, wie ſie den römiſch-kath. Mariencultus nach ſich gezogen haben, thut es wohl, zu den urſprünglichen geſchichtlichen Nachrichten zurückzukehren. Sie fließen im N. T. zwar ſehr ſparſam, gewähren aber doch einigermaßen ein Bild von der Mutter Jeſu. Die Kindheitsſage berichtet uns nach der Geburt Jeſu noch, daß die Magier das Kind bei der Mutter Maria geſehen (Matth. 2, 11), und daß Joſeph mit Jeſus und Maria, nach einer Engelswarnung vor Herodes, ſich nach Aegypten geflüchtet habe (Matth. 2, 13 fg.). Der dritte Evangeliſt weiß von dieſer Reiſe nach Aegypten nichts, dagegen von einem Zuſammentreffen eines gottesfürchtigen Greiſes (Simeon) bei dem Reinigungsfeſte mit der Wöchnerin im Tempel, wobei Maria und Joſeph ſich über deſſen Weiſſagung, daß Jeſus eine meſſianiſche Beſtimmung habe, verwunderten (Luk. 2, 33), was zu den Wunderberichten der Kindheitsſage keineswegs ſtimmt. Simeon ſcheint hier die Stelle des Engels Gabriel zu vertreten, und der Maria erſt im Tempel die Eröffnung über die Meſſianität ihres Sohnes, aber auch über den tödlichen Schmerz, den ihr deſſen Kreuzestod bereiten werde (Luk. 2, 35), zutheil geworden zu ſein. Sonſt berichtet uns der dritte Evangeliſt aus der Jugendgeſchichte Jeſu noch ein ſtrafendes Wort der Mutter an den zwölfjährigen Sohn, bei Anlaß ſeiner Entfernung von der Reiſegeſellſchaft während des Feſtaufenthalts in Jeruſalem (Luk. 2, 48), und auch damals ſollen die durch den Engel in alle Geheimniſſe des göttlichen Urſprungs Jeſu eingeweihten Aeltern keine Ahnung von ſeiner höhern Würde und Beſtimmung gehabt haben (Luk. 2, 30), wenn auch Maria die auffallende Antwort des Sohnes in Erinnerung behielt (Luk. 2, 31). Demnach bricht der geſchichtliche Kern ſelbſt durch die ſagenhafte Hülle der Kindheitsgeſchichte hindurch. Die Mutter, wie ſehr ſie im Familienkreiſe zu Nazareth hervortritt, erkennt den meſſianiſchen Beruf ihres Sohnes nicht, und ſie betrachtet ihn keineswegs als ein vom Himmel ihr geſchenktes Wunderkind.

Im älterlichen Hauſe zu Nazareth ſcheinen ſich der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu nach der ſynoptiſchen Darſtellung nur Schwierigkeiten entgegengeſtellt zu haben. Daß dieſe von der hervorragenden, zärtlich beſorgten, Mutter kamen, iſt ſehr wahrſcheinlich. Hat Jeſus doch wol auch aus dieſer Rückſicht nicht Nazareth, ſondern Kapernaum zum Wohnorte und Mittelpunkt ſeiner Thätigkeit gewählt. Die Familie hatte ſich mittlerweile vermehrt; Söhne und Töchter (ſo Mark. 3, 31 fg.; Matth. 12, 46 fg.; Luk. 8, 19 fg.) waren vorhanden, wie viele, läßt ſich nicht ausmitteln. Der zweite Evangeliſt (Mark. 6, 3) nennt als zur Zeit Jeſu noch am Leben Jakobus, Joſes (Matth. 13, 55 fg.: Joſeph), Judas und Simon; die Töchter ſind nicht aufgezählt; daß es mehrere, nicht nur zwei, waren (vgl. Epiphanius, Adv. haer., XXVIII, 7; LXXVIII, 9) erhellt aus Matth. 13, 56, wo von „allen" (πᾶσαι) Schweſtern Jeſu die Rede iſt. Nur die tendenziöſe Vorausſetzung einer immerwährenden Jungfrauſchaft der Maria konnte dieſe Geſchwiſter in Vettern und Baſen Jeſu verwandeln wollen (ſ. Brüder Jeſu). Aber keiner der Brüder hatte ſich an ihn angeſchloſſen. Als das erſte gerichtliche Verfahren gegen ihn ſtattfand, wegen eines angeblichen mit dem Teufel geſchloſſenen Bündniſſes, hatte ſich zwar Maria mit den Brüdern auf dem Schauplatze in Kapernaum eingefunden, aber nicht, um für den Sohn einzuſtehen, ſondern um ihn als einen Irrſinnigen in Gewahrſam nehmen zu laſſen

(das Richtige bei Mark. 3, 21), und er sah sich genöthigt, Mutter und Brüder, welche stürmisch Einlaß bei ihm begehrten, abzuweisen mit den bittern, für sein damaliges Verhältniß zu seinen Familiengenossen, namentlich auch zur Mutter, bezeichnenden Worten: „Hier, um mich herum (er deutete auf seine Jünger und Anhänger), ist meine Mutter, sind meine Brüder. Wer den Willen meines Vaters thut, den betrachte ich als Bruder, Schwester, Mutter" (Mark. 3, 34 fg.; Matth. 12, 48 fg.; Luk. 8, 21). Dieser Vorgang hat ohne Zweifel die Kluft zwischen Jesus und seinen Familiengenossen noch erweitert. Als er einen verspäteten Bekehrungsversuch in seiner Vaterstadt machte (vgl. Mark. 6, 1 fg. mit Matth. 13, 53 fg.), scheint er mit seiner Familie in keine Berührung getreten zu sein, und der erste Evangelist hielt es für gerathen, das Jesu, zur Zeit des Redactors bekehrte, Verwandte tief verletzende Wort der ältesten Urkunde: „Ein Prophet ist nirgends weniger geehrt als in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause" (Mark. 6, 4) dahin abzuändern, daß wenigstens die Verwandten wegfielen (Matth. 13, 57). Darum findet sich auch Maria, nach der synoptischen Ueberlieferung, nicht unter den Frauen, welche Jesus bis zum Grabe mit liebevoller Theilnahme begleiteten (vgl. Mark. 15, 47; 16, 1; Matth. 28, 1; Luk. 23, 55; 24, 10 fg.). Erst die Apostelgeschichte (Kap. 1, 14) versetzt sie mit ihren Söhnen, nach der Himmelfahrt Jesu, in den Apostelkreis. Wie sie plötzlich dahin gekommen (sie erscheint neben den Jesu bisher befreundeten Frauen, den γυναιξίν, als eine neue Zugabe zum Jüngerkreise), bleibt unerklärt; daß ihre Bekehrung (Meyer nimmt an, durch die Auferstehung Jesu) dadurch in einen zu frühen Zeitpunkt gesetzt wird, ist nach dem Charakter des ersten Theils der Apostelgeschichte nicht unwahrscheinlich.

Nach der Darstellung des vierten Evangelisten verhielt es sich wesentlich anders. Maria erscheint zwar während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bei diesem nur zweimal, beim Beginne (Joh. 2, 1 fg.), und beim Ausgang seiner öffentlichen Thätigkeit (Joh. 19, 25 fg.), beidemale aber in entscheidenden Momenten, und gewiß nicht absichtslos gerade in diesen. Im Widerspruche mit der synoptischen Ueberlieferung nimmt sie an der ersten messianischen Verherrlichung ihres Sohnes, bei der Wasserverwandlung in Kana (s. d.), lebhaft theil, und er lehnt nur ihre voreilig angebotene Hülfe ab (Joh. 2, 4), wobei sie sich aber entschieden für ihn erklärt (Joh. 2, 5); die Mutter mit den Brüdern besucht ihn nachher auch in Begleitung der Jünger zu Kapernaum, ein ebenso freundlicher Besuch, als der synoptische (Mark. 3, 21 fg.) ein unfreundlicher war. Vermuthlich ist es (Joh. 7, 5) Schonung gegen die Mutter, wenn nur die Brüder als ungläubig dargestellt sind. Die Scene unter dem Kreuze (Joh. 19, 25), welche dem Verhältnisse Jesu zur Mutter einen so feierlichen und zärtlichen Abschluß gibt, bildet zur Scene in Kana das bezeichnendste Gegenbild; denn hier wollte die Mutter voreilig sorgen für den Sohn, wo nur er zu sorgen hatte, dort sorgt er rechtzeitig noch in der Stunde höchster Noth für die sorgenvolle Mutter. Freilich bleibt der Vorgang selbst geschichtlich unbegreiflich. Denn da Maria eine Anzahl von Söhnen und nicht wenige Töchter besaß, so wäre die Uebergabe an den Lieblingsjünger nur unter der Voraussetzung motivirt gewesen, daß sie als gläubige Verehrerin des Sohnes von ihren ungläubigen Kindern keine Hülfe mehr zu erwarten hatte, oder gegen ihren verderblichen Einfluß hätte gesichert werden müssen. Aus Apg. 1, 14 geht aber hervor, daß Mutter und Brüder, d. h. also wol die ganze Familie, gleichzeitig bekehrt worden sind, was auch das Wahrscheinlichste ist. So sind die evangelischen Nachrichten über Maria nicht nur ziemlich dürftig, sondern auch zum Theil widersprechend. Als gesichert steht wol fest, daß sie den Sohn nur mit Widerstreben die gefahrvolle messianische Laufbahn betreten sah, und daß sie die jüngern Kinder von dem Anschluß an ihn ängstlich zurückhielt. Erst nach seinem Hinscheiden ging ihr das Verständniß für seine messianische Würde und persönliche Herrlichkeit auf und gewann sie einen Einblick in die Bedeutung seines Werks.

Die Verehrung, welche die christl. Gemeinde schon gegen das Ende des 1. Jahrh. der Mutter des Herrn zollt, ist natürlich; der steigende Glanz, der den Namen Jesu umgab, warf seinen Widerschein immer stärker auf die Mutter; sie erschien als vor andern Frauen gottbegnadigt (Luk. 2, 28). Der englische Gruß klingt wie eine alte Hymne auf die Mutter des Herrn, wiewol Jesus selbst bedeutsam genug, als ein Weib aus dem Volk seine Mutter selig pries (Luk. 11, 27), diese Seligpreisung von der Mutter, als solcher, ablehnte und sie auf diejenigen übertrug, die Gottes Wort hören und bewahren

(Luk. 11, 28; vgl. Mark. 3, 33 fg.), was damals, wo er dies sagte, von seiner Mutter überhaupt in keiner Weise noch gelten konnte.

Der Mutter Jesu irgendeinen Cultus oder sogar beinahe göttliche Ehren zu widmen, dazu bietet das N. T. nicht die geringste Veranlassung dar. Nicht nur fordert Jesus selbst in keiner Weise dazu auf, sondern auch in den apostolischen Schriften findet sich von einem Mariencultus keine Spur. Das Himmelsweib im Offenbarungsbuch (Kap. 12, 1 fg.) bedeutet nicht die Maria, sondern, wie schon das zwölfbesternte Diadem schlagend zeigt, das wahre Israel, die Gottesgemeinde, aus welcher der Messias hervorgegangen ist und die in der großen Verfolgungszeit (Offb. 12, 6), nach der Meinung des Apokalyptikers, durch Flucht in die Wüste sich retten sollte. Auch der Umstand, daß an jener Stelle nicht von der „Jungfrau", sondern von dem „Weib" die Rede ist, verstärkt den Beweis, daß nicht Maria verherrlicht werden soll; denn alle Huldigungen, mit welchen die Kirche sie mehr und mehr überhäuft, haben ihren Grund in der Vorstellung von ihrer Jungfräulichkeit, der sich die Gottheit selbst, zum Behuf der Menschwerdung, als eines unentbehrlichen Organs bedient habe.

Mit der Nachricht Apg. 1, 14 hört jede geschichtliche Kunde von Maria auf. Nicephorus Kallisti („Kirchengeschichte", II, 3) will freilich im 14. Jahrh. wissen, daß sie Jesum in ihrem 15. Jahre geboren und nach seinem Hinscheiden noch 11 Jahre im Hause des Johannes zugebracht, im 59. Jahre ihres Lebens gestorben sei. Eine eigenthümliche geschichtliche Erinnerung hat sich bei Origenes (Hom. XVII zu Luk. 2, 35 in seinen Opera, II, 952) erhalten, der die Weissagung Simeon's von dem die Seele Maria's durchbohrenden Schwert auf den Unglauben der Maria bezieht. Die spätere Beziehung auf ihren angeblichen Märtyrertod lag allerdings näher, wobei die Stelle Luk. 2, 35 noch mit Offb. 12, 13 fg., der Stelle von dem Drachen, der das Himmelsweib verfolgt, und den zwei wunderbaren Adlerflügeln, die dasselbe zum Zweck seiner Flucht erhielt, combinirt wurde. Doch drückt sich noch ein sonst nicht durch kritische Schärfe ausgezeichneter Zeuge des 4. Jahrh., Epiphanius (Adv. haer., II, 3, 78, 11), über den Ausgang der Maria sehr vorsichtig aus. Er erklärt, daß aus der H. Schrift nicht erhelle, ob Maria gestorben und begraben worden sei oder nicht. Auch darüber sei nichts in Erfahrung zu bringen, ob sie den Apostel Johannes auf seiner Reise nach Kleinasien begleitet habe oder nicht. Was ihren Tod betrifft, so könne sich dabei das Wort von den zwei Adlerschwingen erfüllt haben, indem mit denselben angedeutet werde, sie sei nicht gestorben, sondern habe sich, von der Verwesung unberührt, in die Regionen der unvergänglichen Welt emporgeschwungen. Erst vom 5. Jahrh. an bildet sich, auf solcher Grundlage, die Fabel von der körperlichen Himmelfahrt der Maria aus, lediglich auf das Argument gestützt, daß der Körper der „Gottesgebärerin" (θεοτόκος), der Natur der Sache nach, unmöglich habe der Verwesung verfallen können. Nach der spätern Ausschmückung wurde ihre Seele durch Engelsbotschaft auf ihre Himmelfahrt vorbereitet und, unter Wehklagen einer großen Zahl anwesender Freundinnen, vom Sohne Gottes mit Engelchören in den Himmel abgeholt. Der Leib wurde in Gethsemane begraben und von dort binnen drei Tagen in den Himmel versetzt (vgl. die kirchl. Tradition bei Nicephorus Kallisti, a. a. O., II, 21 fg.). Obwol selbst Epiphanius (Adv. haer., LXXIX, 4: ναὶ δὴ παρθένος ἦν . . ., καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς προσκύνησιν ἡμῖν δοθεῖσα) noch davor gewarnt hatte, sie als eine „Göttin" und als einen Gegenstand des Cultus zu behandeln, so ward sie doch seit dem 7. Jahrh. Mittelpunkt besonderer Kirchenfeste, die nur zum Theil, wie Mariä Verkündigung, Mariä Reinigung (Lichtmesse), Mariä Heimsuchung, auf die evangelische Sagengeschichte zurückdatiren. Auf apokryphischen Mittheilungen beruhen die Feste Mariä Geburt und Mariä Opferung (für den Tempel). Dem Fest der unbefleckten Empfängniß, gleichfalls einer Consequenz der „Gottes-Mutter", zunächst an die apokryphische Erzählung von der wunderbaren Schwangerschaft der Mutter der Maria, Anna, nach langjähriger Unfruchtbarkeit sich anschließend, ist bekanntlich am 8. Dec. 1854 vom Papst Pius IX. eine dogmatische Grundlage gegeben worden, wonach Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängniß von allem Makel der Erbsünde befreit worden sein soll. Eine Dogmatisirung ihrer angeblichen (leiblichen) Himmelfahrt (assumptio Mariae im Unterschied von der ascensio Christi), und daher eine neue Verherrlichung des apokryphischen Festes Mariä Himmelfahrt, soll in naher Aussicht stehen. Da der biblische Boden in allen diesen Legenden schlechterdings verlassen und handgreifliche Fabeln zu Ausgangspunkten für gottesdienstliche Einrichtungen

der Kirche geworden ſind, ſo haben wir uns an dieſem Orte damit nicht weiter zu befaſſen. Ein ehrenvolles Gedächtniß wird auch die evangeliſche Kirche der Mutter des Herrn ſtets bewahren.

Vgl. außer dem N. T. beſonders Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti (Leipzig 1832); Tiſchendorf, a. a. O.; Hofmann, „Das Leben Jeſu nach den Apokryphen", (Leipzig 1851); Wagenſeil, Confutatio libri Toledoth Jeschuah in ſeinen Tela ignea Satanae (Altdorf 1681); Nitzſch, „Ueber eine Reihe talmudiſcher und patriſtiſcher Täuſchungen, welche ſich an den mißverſtandenen Spottnamen ben-pandera geknüpft" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1840, I, 115 fg.; Nicephorus Kalliſti, a. a. O., I, 7; II, 3, 21 fg.; Niemeyer, „Charakteriſtik der Bibel" (1. Ausg., Halle 1775), I, 34; ſ. auch Joſeph (Verlobter der Maria). Schenkel.

Maria, Gattin des Alphäus (Kleopas), Mutter des Apoſtels Jakobus, „des Kleinen" (ſ. Alphäus und Kleopas). Schenkel.

Maria. 1) Eine Chriſtin in Jeruſalem, die Mutter des Johannes Markus (ſ. d.), welche ein eigenes Haus in Jeruſalem bewohnte, in welcher Gemeindeverſammlungen gehalten wurden. Petrus flüchtete ſich zunächſt in dieſes Haus nach ſeiner Befreiung aus dem Gefängniß (Apg. 12, 12 fg.). 2) So hieß auch (Röm. 16, 6) eine Chriſtin in Rom oder Epheſus, welche ſich um den Apoſtel durch Hülfeleiſtungen verdient gemacht hatte. Schenkel.

Maria, eine Jüngerin Jeſu, die Schweſter der Martha (ſ. d.), deren Bekanntſchaft Jeſus auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem gemacht, und bei welcher er eine außergewöhnliche Empfänglichkeit für die Idee des von ihm verkündigten Gottesreiches gefunden hatte (Luk. 10, 38 fg.). Mit Unrecht wird angenommen, daß Lukas den Vorgang in einen Flecken Galiläas verlege (Meyer zu der angeführten Stelle; Baur, „Kritiſche Unterſuchungen der kanoniſchen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 433), denn Jeſus hatte die Reiſe durch Samaria, als er jene Bekanntſchaft machte (Luk. 9, 51 fg.), bereits angetreten; der Schauplatz des Vorgangs iſt, dem dritten Evangeliſten zufolge, entweder ein ſamaritaniſches oder ein judäiſches Dorf. Der vierte Evangeliſt dagegen verlegt den Wohnort der Maria nach Bethanien (ſ. d.), und neben den beiden Schweſtern tritt noch beſonders ein Bruder Lazarus (ſ. d.) in den Vordergrund, welchen Jeſus vom Tode erweckte (Joh. 11, 1 fg.; vgl. noch Kap. 12, 1 fg.). Aus Dankbarkeit für die Errettung des Bruders ſalbte (Joh. 12, 1 fg.) Maria Jeſum bei einem ihm zu Ehren im Hauſe des Lazarus abgehaltenen Feſtmahl mit köſtlicher Narde.

Unſtreitig liegen über die Maria und ihre Familienverhältniſſe den beiden evangeliſchen Erzählungen ganz verſchiedene Vorausſetzungen zu Grunde: Bei dem dritten Evangeliſten (Luk. 16, 20 fg.) fehlt die Hauptperſon, um welche ſich das Intereſſe des vierten namentlich dreht, Lazarus (ſ. d.), oder vielmehr der letztere kommt in einer ganz andern Verbindung, lediglich als paraboliſche Figur vor. Nicht durch ein Aufſehen erregendes Wunder verherrlicht ſich, nach dem dritten Evangelium, Jeſus gegenüber der Maria; das Eine, was noththut, iſt im Gegentheil weder ein Wunder noch etwas Aufſehenerregendes, ſondern das demüthige und ſinnende ſtille Sitzen zu Jeſu Füßen (Luk. 10, 39. 42). Mit der Todeskataſtrophe Jeſu iſt Maria in dieſem Evangelium in keine Verbindung gebracht, denn das Weib, welches Jeſum bei einem Mahle ſalbt, iſt nicht eine fromme Jüngerin, ſondern eine notoriſche Sünderin (Luk. 7, 37). Der Darſtellung des vierten Evangeliſten zufolge iſt dagegen Maria und ihre Familie in Bethanien mit dem Leidensgang Jeſu aufs innigſte verknüpft. Die Auferweckung des Lazarus gibt dem Synedrium den Anſtoß zur Gefangennahme und Verurtheilung Jeſu (Joh. 11, 45 fg.). Maria ſalbt ihn mit beſtimmter Beziehung auf die nahe bevorſtehende Einbalſamirung ſeines Leichnams (Joh. 12, 17). Gleich den Tag darauf erfolgt der feierliche Einzug Jeſu in Jeruſalem (Joh. 12, 12). Die Differenz in der Darſtellung der beiden Evangeliſten iſt ſo tiefgreifend, daß an eine Ausgleichung nicht zu denken iſt. Der vierte Evangeliſt fand die Erzählung im dritten Evangelium vor und combinirte ſie mit der Parabel von dem in Abraham's Schos verſetzten armen Lazarus und der Salbungsgeſchichte (Luk. 7, 36 fg.; Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26, 6 fg.) in durchaus origineller Weiſe, wobei ihm durch Markus und Matthäus Bethanien als Schauplatz der Salbung gegeben war. Dagegen iſt die Erzählung von den beiden Schweſtern beim dritten Evangeliſten nicht als bloſe Parabel zu faſſen, wobei Maria den „Glauben" im Sinne des Apoſtels Paulus, Martha die „Werke des Geſetzes"

im Sinne der antipauliniſchen judenchriſtl. Partei repräſentirte (vgl. Baur, a. a. O., S. 445; Schwegler, „Das nachapoſtoliſche Zeitalter“ [Tübingen 1845—46], II, 52 fg.), ſondern es iſt uns in dem auf eigenthümlichen Quellen beruhenden Reiſebericht eine wirkliche Begebenheit aufbehalten. Maria, von deren Wohnort und nähern Verhältniſſen wir dabei nichts Genaueres erfahren, erſcheint als ein für das Evangelium und deſſen Idealität und Innerlichkeit erſchloſſenes Gemüth, und hat inſofern auf dem Standpunkt des von Pauliniſchem Geiſte beeinflußten dritten Evangeliums einen ſittlich vorbildlichen Charakter als Typus des Glaubens. Schenkel.

Maria Magdalena, d. h. aus der Stadt Magdala (ſ. d.) gebürtig. Dieſelbe hatte an hochgradiger Beſeſſenheit (ſ. d.) gelitten (nach Luk. 8, 2; Mark. 16, 9, ſollen ſieben Dämone in ihr geweſen ſein), und war von Jeſus geheilt worden. Die nervöſe Reizbarkeit, die ihr eigen war, ging infolge dieſer Heilung in dankbare, vielleicht ans Schwärmeriſche grenzende Bewunderung für den Meiſter über, an den ſie ſich mit noch andern durch ihn geheilten Frauen anſchloß, wobei ſie auf ſeinen Wanderungen die Verpflegung des Jüngerkreiſes mit beſorgen half (Luk. 8, 3; Mark. 15, 41). Als die Jünger in der Stunde der Todesgefahr Jeſum im Stiche ließen, hielt ſie mit den dem Meiſter befreundeten Jüngerinnen in ſeiner Nähe treu aus und erſparte ſich ſogar den ſchmerzlichen Anblick der Kreuzigung nicht (Mark. 15, 40; Matth. 27, 56; Joh. 19, 25; Luk. 23, 49 nennt die betreffenden Frauen nicht mit Namen). Mit Spannung verfolgte ſie, nach der Kreuzigung, den weitern Verlauf der tragiſchen Kataſtrophe (Mark. 15, 47), und merkte ſich insbeſondere die für Jeſu Leichnam beſtimmte Grabſtätte (Matth. 27, 61), an welcher ſie ſich nach der Beiſetzung des Leichnams, der evangeliſchen Erzählung zufolge, in Schmerz verſenkt niederließ. Sie ſtand am Sonnabend nach dem Ablauf der Sabbatruhe an der Spitze der Frauen, welche die Spezereien zum Einbalſamiren des Leichnams Jeſu einkauften (Mark. 16, 1; nach Joh. 19, 40 beſorgte dagegen Nikodemus den Einkauf dieſer Gegenſtände in Ueberfülle). Ebenſo befand ſie ſich in der Sonntagsfrühe an der Spitze der Frauen, welche die Grabſtätte Jeſu beſuchten und den Leichnam darin nicht mehr vorfanden (Mark. 16, 2; Matth. 28, 1; nach Joh. 20, 1 beſuchte ſie das Grab allein, eine Differenz von den Synoptikern, die ſelbſt Meyer zu der angeführten Stelle anerkennt und die zu Ungunſten des vierten Evangeliums zu entſcheiden iſt). Die hervorragende Stelle, welche ſie im Kreiſe der Jüngerinnen einnahm, erklärt ſich mit durch den Umſtand, daß nach der ſpätern Ueberlieferung ſie als die erſte Beſucherin des Grabes in der Sonntagsfrühe genannt wurde. Auch ſcheint ihr, als ſie den Frauen voran dem Grabe nahte, die Erſcheinung Jeſu zuerſt zutheil geworden zu ſein (vgl. Mark. 16, 9; Matth. 28, 9; Joh. 20, 11 fg.). Sie brachte die frohe Botſchaft von dem auferſtandenen Jeſus zuerſt den Jüngern, wenn auch in Begleitung der übrigen Frauen (Mark. 16, 7; Matth. 28, 10; Luk. 24, 9; Joh. 20, 18). Gewiſſermaßen ſcheint ſie den engern Kreis der Jüngerinnen Jeſu zuſammengehalten und geleitet zu haben (Uebertriebenes in dieſer Beziehung bei Renan, Vie de Jésus [13. Aufl., Paris 1867], S. 151 fg.; 434). Die Annahme, daß unter der Sünderin, welche Jeſum bei dem Mahl im Hauſe des Phariſäers ſalbte (Luk. 7, 36 fg.; vgl. dazu Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26, 6 fg.; Joh. 12, 1 fg.), die Maria von Magdala zu verſtehen ſei, iſt aus der Luft gegriffen, mit Luk. 8, 2 (an welcher Stelle unverkennbar der Evangeliſt die Maria Magdalena zum erſten mal erwähnen will) in keiner Weiſe vereinbar und würdigt den Charakter der Maria aufs ungehörigſte herab, da dieſelbe wol vor der Heilung durch Jeſus mit einer ſchweren Krankheit behaftet, aber nicht als laſterhaft bekannt war. Die kirchl. Sage verwandelte ſie in eine Tochter des kananäiſchen Weibes, ließ ſie nach Rom reiſen, um den Pilatus beim Kaiſer Tiberius zu verklagen (Nicephorus Kalliſti, „Kirchengeſchichte“, I, 33; II, 10), ja ſogar als Miſſionspredigerin in Gallien wirken (Fabricius, Salutaris lux evangelii [Hamburg 1731], S. 388 fg.), weshalb ſie auch unter die Schutzheiligінnen Frankreichs gezählt wird. Die „büßende“ Magdalena hat wol eine geſchichtliche Stelle in der chriſtl. Kunſt, aber nicht im N. T. Schenkel.

Mariſſa, ſ. Mareſcha.

Mark, zunächſt das Fettgewebe, welches die Knochen ausfüllt (hebr. moaḥ; Hiob 21, 24), bezeichnet nach bibliſchem Sprachgebrauch ſowol das Innerſte (μυελός; Hebr. 4, 12), als auch das Beſte und Vorzüglichſte (hebr. ḥeleb, das Fett; 1 Moſ. 45, 18; 4 Moſ. 18, 12; Pſ. 81, 17; 147, 14; Jeſ. 25, 6; hebr. memuḥaim, eigentlich markig gemacht [Luther: Mark], Markſtücke; Ez. 24, 4. 5. 10) eines Gegenſtandes. Roskoff.

Markt wird in der deutſchen Bibel öfters und in mannichfachem Sinne erwähnt: für Handelsplatz oder Handelsverkehr (Ez. 27, 12. 13. 14. 16. 18. 22. 24. 25), wo im Hebräiſchen die Ausdrücke ;Izbon (V. 12, 14, 16), Mazarab (V. 13, 25), Markolet (V. 24) miteinander wechſeln; für Handelsgut, Erwerb durch Handel (hebr. sahar; Jeſ. 22, 3); für den Ort, wo die Gerichtsverhandlungen gepflogen wurden, vor alters meiſt auf dem Marktplatz (griech. Agora), wo gewöhnlich viele Menſchen der Geſchäfte oder der Unterhaltung wegen verſammelt waren (Apg. 16, 19); in der Bedeutung außerhalb des Hauſes, öffentlich, überhaupt (Matth. 23, 7; 11, 16; 20, 23; Mark. 6, 56; 12, 38; Luk. 7, 32; 11, 43). In ähnlichem Sinne faſſen einige Bibelausleger den Ausdruck „Markt" Mark. 7, 4, während andere einen eigentlichen Verkaufsplatz darunter verſtehen. Die Evangelien gebrauchen „Markt, Märkte" häufig in Verbindung mit Städten für Ortſchaften (Matth. 9, 35; 14, 15; Mark. 6, 37. 56; 8, 27; Luk. 9, 6. 55. 57; 13, 22; 19, 30).

Roskoff.

Markus. Wo immer im N. T. dieſer Name uns begegnet, da ſcheint eine und dieſelbe Perſon darunter verſtanden zu ſein. Man ſchrieb ſomit das zweite Evangelium, auf deſſen Ueberſchrift er dem Leſer zuerſt begegnet, ohne Zweifel dem Sohn jener in Jeruſalem wohnenden Maria zu, in deren Hauſe die erſten Chriſten nach Apg. 12, 12 ſich verſammelten. Sein jüd. Name war ſonach Johannes, und er ſelbſt wahrſcheinlich in Jeruſalem geboren. Durch Barnabas kam er dann in Verbindung mit Paulus (Apg. 12, 25; 13, 5); aber ſchon auf der erſten Miſſionsreiſe verließ er die beiden (Apg. 13, 13) und wurde, da ihn Barnabas nichtsdeſtoweniger wieder mitnehmen wollte, auf dieſe Weiſe Veranlaſſung zu dem bekannten Auftritt Apg. 15, 37—39. Nachdem ſo Paulus ſich von Barnabas getrennt hatte, hielt ſich Johannes Markus ausſchließlich an letztern — eine Thatſache, welche ſich durch die Notiz Kol. 4, 10 hinreichend erklärt, wonach Markus Geſchwiſterkind zu Barnabas geweſen wäre. Aus derſelben Stelle erhellt zugleich ſeine Identität mit dem zur Zeit des Koloſſer- und des Philemonbriefs (V. 24), alſo während der Gefangenſchaft des Paulus bei demſelben wieder anweſenden Markus, was, wie auch 2 Tim. 4, 11, auf ſpätere Verſtändigung deutet.

Seine weitere Lebensgeſchichte ließe ſich allerdings beſtimmter geſtalten, wenn man mit Hitzig („Ueber Johannes Marcus und ſeine Schriften, oder welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt?" [Zürich 1843], S. 167 fg.) 2 Kor. 8, 18 auf ihn deuten und ihn zugleich auch zum Johannes der Apokalypſe machen dürfte. Doch wird von hier ab das meiſte, wenn nicht alles, unſicher bleiben, was ſein Leben betrifft. Für den Fall, daß Markus ſich aufs neue von dem Apoſtel trennte, wahrſcheinlich bei deſſen Abführung nach Rom, wollen die meiſten, daß er, die beabſichtigte Reiſe nach Kleinaſien vielleicht aufgebend (Kol. 4, 10), ſich ſpäter an Petrus anſchloß. Wie ſchon früher Petrus im Hauſe des Markus befreundet erſcheint (Apg. 12, 12), ſo wird der letztere auch 1 Petr. 5, 13 der Sohn des Petrus genannt, was eher von einem innigen geiſtigen Verhältniß als von leiblicher Abſtammung zu deuten iſt. So wahrſcheinlich nun eine Berührung mit Petrus iſt, ſo unwahrſcheinlich iſt die, gleichfalls an jene, von Babel-Rom datirte Stelle ſich anſchließende weitere Tradition, wonach Markus mit dem genannten Apoſtel nach Rom gekommen und dort Dolmetſcher des, entweder mit dem Griechiſchen oder mit dem Lateiniſchen wenig vertrauten Petrus geweſen ſein ſoll. Das bald ſtereotyp werdende Prädicat Dolmetſcher (Hermeneus, Hermeneutes, Interpres) ſcheint übrigens auf einen Secretär hinzuweiſen, und zwar bezeichnet ihn als ſolchen zuerſt Papias, ohne damit ſchon die Nachricht von einem röm. Aufenthalt zu verbinden. Der letztere, wiewol ſchon der alexandriniſche Clemens davon als von einer alten Ueberlieferung ſpricht, iſt jedenfalls ſo lange höchſt zweifelhaft, als noch Grund vorhanden iſt, zu glauben, daß die Ebjoniten den unzweifelhaft feſtſtehenden Märtyrertod des Petrus nach Rom verlegt haben, weshalb ſchon Eichhorn die traditionelle Entſtehungsgeſchichte des zweiten Evangeliums für Fabelei erklärte. Uebrigens verfolgt die Ueberlieferung ſeit Euſebius den Lebenslauf des Dolmetſchers noch über Rom hinaus, indem ſie ihn ſich nach Alexandria wenden, dort das Chriſtenthum begründen und als erſter Biſchof und Vorgänger des Anianus daſelbſt im J. 61 ſterben läßt. Wie dann ſein Leichnam nach Venedig gekommen (Markuskirche), überhaupt den ganzen Schwall der ſich anſetzenden mittelalterlichen Tradition, berichtet der venetianiſche Kanoniker Auguſtin Molinus (De vita et lipsanis S. Marci evangelistae libri II, ed. Sanctes Pieralisi [Rom 1864]).

Als conſtanter Inhalt der Ueberlieferung iſt jedenfalls die Annahme einer Verbindung des Markus und Petrus zu betrachten. Damit ſuchte man nämlich das zweite Evangelium direct ebenſo auf den erſten, wie indirect auf den zweiten zurückzuführen. Voran geht in dieſer Richtung ſchon das Zeugniß des Papias, welches, ganz ähnlich wie hinſichtlich des Matthäus, von allen Spätern wiederholt und in einer Weiſe erweitert wird, die den Eindruck hinterläßt, als hätte man in demſelben Maß, als man wegen der zunehmenden zeitlichen Entfernung über die Entſtehungsverhältniſſe unſers Evangeliums weniger wiſſen konnte, mehr darüber zu wiſſen geglaubt. Namentlich wird der Einfluß des Petrus aus nahe liegenden Gründen ein immer größerer. Das von Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 39) aufbewahrte Fragment aus dem ums J. 150 verfaßten Werk des Papias beſagt blos: Markus habe als Dolmetſcher des Petrus ſorgfältig aufgezeichnet, was ihm im Gedächtniß geblieben war, jedoch nicht in der Ordnung, wie es vom Herrn geredet oder gethan war. Denn weder habe Markus ſelbſt den Herrn noch gehört noch ſei er ihm nachgefolgt, wohl aber ſei er in einem ſolchen Verhältniß zu Petrus geſtanden; dieſer nun habe ſeinen Unterricht nach dem Bedürfniß eingerichtet und keine Ordnung der Reden des Herrn beabſichtigt, weshalb auch Markus, wenn er bei ſeiner Schriftſtellerei zuweilen lediglich ſeinen Reminiſcenzen folgte, nicht einen eigentlichen Fehler begangen habe; nur darauf ſei ſeine Vorſorge gerichtet geweſen, nichts zu übergehen und nichts zu entſtellen. Den die hieran ſich anſetzende Weiterbildung der Tradition leitenden Gedanken ſpricht Tertullian (Adv. Marc., IV, 5: „Marcus quod edidit, Petri affirmatur") dahin aus, das von Markus herausgegebene Werk gehöre eigentlich dem Petrus an. Zuerſt — dies iſt noch die Vorſtellung des Muratoriſchen Kanons und des Irenäus — hat Markus blos die Lehrvorträge und Erzählungen des Petrus nach dem Tode des letztern aus dem Gedächtniß aufgeſchrieben. Aber nicht lange dauert es, ſo hat Petrus die Abfaſſung des Evangeliums noch erlebt. Wenigſtens enthielten die Hypotypoſen des Clemens von Rom eine Nachricht, wonach Petrus in Rom gepredigt, die Zuhörer aber, mit ſeinen mündlichen Vorträgen nicht zufrieden, den Markus um Aufzeichnung derſelben gebeten hätten; dies ſei geſchehen, ohne daß Petrus ihn verhindert oder ermuntert habe. Derſelbe Clemens ſoll auch von alten Presbytern erfahren haben, daß vor dem Markus die beiden Evangelien mit Genealogien geſchrieben worden ſeien. Noch ſpecieller erzählt Euſebius ſelbſt, irrthümlich auf Clemens ſich berufend, die Sache: Petrus habe das Vorhaben des Markus durch eine Offenbarung erfahren und hierauf das fertige Werk deſſelben zum kirchl. Gebrauch beſtätigt. Dieſer Bericht enthält eine offenbare Weiterbildung der Sage; denn jetzt hat Petrus das fertige Werk wenigſtens geleſen und beſtätigt. Von da iſt nur noch ein Schritt zu der, ſchon durch Origenes präformirten Nachricht des Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 8: „Petro narrante et illo scribente"), wonach das Evangelium des Markus geradezu dictatweiſe entſtanden iſt. Dieſe ganze Tradition könnte lediglich ſo erklärt werden, daß man ſich für das zweite Evangelium nach einer apoſtoliſchen Autorität umſah und zu einer ſolchen zuerſt durch die Combination von 1 Petr. 5, 13 mit dem angeblichen Aufenthalt des Apoſtels in Rom, dann durch ein immer enger geſetztes Verhältniß des directen Verfaſſers zum indirecten gelangte. Daſſelbe Ziel der verſicherten Glaubwürdigkeit ſuchte auf einem andern Wege eine ſpätere Tradition zu erreichen, die, wie den Lukas, ſo auch den Markus zu einem Jünger aus der Zahl der Siebzig machte — dem Zeugniß des Papias direct entgegen.

Beſitzt nun die kirchl. Tradition an ſich trotz ihrer Einſtimmigkeit hinſichtlich des Markus faſt ſo wenig ausreichende Kraft, wie hinſichtlich des Matthäus, ſo fragt ſich doch, ob nicht aus innern Gründen die Darſtellung einem Apoſtelſchüler zugeſchrieben werden müſſe, und ob die Hand des Apoſtels, mit welchem Markus in genaueſter Verbindung ſtand, im Evangelium wiederzuerkennen iſt. An ſich läßt ſich ja nichts einwenden gegen die Wahrſcheinlichkeit, daß ein Apoſtelſchüler, wenn er als Schriftſteller auftritt, ſich an einen der Hauptapoſtel halten und in deſſen Sinne ſchreiben werde. Würde ſich etwa in Beziehung auf den Pauliniſchen Charakter des Lukas die Sache wirklich ſo verhalten, ſo konnte ebenſo gut bei der Abfaſſung des zweiten Evangeliums Petriniſcher Einfluß ſtattgehabt haben, zumal da ja eben dieſes zweite Evangelium der neueſten Forſchung ſich als der dem Thatſächlichen am nächſten ſtehende Bericht ausweiſt, der Mangel an Ordnung aber, deſſen es von Papias bezichtigt wird, lediglich in dem Umſtand ſeinen Grund hat, daß für den genannten apoſtoliſchen Vater ſo gut wie

für seinen Collegen, den Verfasser des Barnabasbriefs, die Richtigkeit der Anordnung im Matthäusevangelium feststehende Voraussetzung war (vgl. meine Nachweisungen in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XIV, 348 fg.).

Ueberhaupt hat Markus fast siebzehn Jahrhunderte lang im Schatten des Matthäus gestanden, für dessen „Nachtreter" ihn schon Augustin erklärt hatte. Bekanntlich war im Grunde Storr der erste, der die Ursprünglichkeit des Markus in der theologischen Welt geltend gemacht hat (im J. 1786). Er war zu seinem Schluß in erster Linie zum Theil an der Hand dieser auf Petrus weisenden Tradition, nicht minder aber auch durch seine orthodoxe Richtung überhaupt gelangt. Wie die orthodoxe Scholastik, ohne daß man es ihr zum wissenschaftlichen Verdienst anrechnen kann, bezüglich der Ursprache des Matthäus lediglich infolge ihres Inspirationsinteresses zu richtigen Behauptungen geleitet worden war, so fand Aehnliches auch in Bezug auf Markus statt, den man natürlich möglichst auf eine apostolische Autorität zurückzuführen bestrebt war; andererseits lag es im Interesse der Aufklärung, die alte Tradition bezüglich des Petrinischen Charakters des Markus zu entkräften, und im Gegensatz zu diesen Bestrebungen Semler's und Griesbach's wandelt der „letzte Vertreter der Orthodoxie", Storr, also auf ganz sachgemäßen Bahnen. Das Glück der Hypothese war aber, daß, vom umgekehrten Standpunkt ausgehend, Weiße (im J. 1838) eine Reihe von auf blos kritisch-exegetischem Wege gewonnenen Resultaten beiführte, um zu beweisen, daß jene Tradition auch durch die innere Beschaffenheit des Evangeliums bestätigt werde. Er sah im Markusevangelium eine, nach dem Tode des Petrus veranstaltete Aufzeichnung seiner Erzählungen, wobei jedoch zur Ergänzung und Vervollständigung seiner fragmentarischen Erinnerungen noch Beiträge der mündlichen Tradition verwerthet worden sind.

Auf dem Standpunkt der Markushypothese, wie sie sich seit Weiße bei der Mehrzahl ihrer Vertreter (im Gegensatz zu der von Wilke, Ritschl, Volkmar gebildeten Minderheit) entwickelt und wissenschaftlich consolidirt hat (s. Geschichtsquellen des Neuen Testaments), fällt freilich die tendenziöse Entstehungsgeschichte des Markus, von der die Kirchenväter berichten, unrettbar dahin; denn der Verfasser unsers zweiten Evangeliums hat dann blos eine Quelle bearbeitet, beziehungsweise mit etlichen Modificationen abgeschrieben, und niemand, außer Klostermann, wird es der Mühe werth halten, sich für das Wenige, was er dabei selbständig hinzu- oder abgethan hat, nach einer apostolischen Quelle und Autorität umsehen zu wollen. Aber auch die Grundschrift selbst, der sogenannte Urmarkus, kann wenigstens kein unvermitteltes Dictat des Petrus sein, wie z. B. aus der Verdoppelung, welche bereits die Speisungsgeschichte erfahren hat, und überhaupt aus dem sagenhaften Charakter dieser Erzählung hinlänglich hervorgeht. Dagegen lassen sich allerdings gewisse Daten für Annahme einer entferntern Beziehung dieses ursprünglichsten Berichts zur Person des Petrus auftreiben — Daten, welche uns zugleich in dem Urtheil von Credner, Reuß u. a., wonach das Zeugniß des Papias auf das Original unsers Markus, nicht auf diesen selbst passe, bestärken können. Dahin mag man schon die Beobachtungen von Weiß rechnen bezüglich des in unserm Evangelium hervortretenden Interesses an den Jüngern, namentlich den drei Vertrauten, was auf eine Autorität aus diesem Kreis schließen ließe. Besonders im Unterschied zu Lukas hebt Urmarkus den Petrus insofern hervor, als die eigentliche, auf augenzeugenschaftliche Kunde zurückweisende Erzählung gerade mit seiner Berufung (Kap. 1, 16 fg.) und der Heilung seiner Schwiegermutter (Kap. 1, 29 fg.) beginnt, ja es sogar sehr wahrscheinlich wird, daß das Haus des Petrus in Kapernaum als der eigentliche Ausgangspunkt für die im weitern Verlauf berichteten Züge und Wanderungen Jesu zu betrachten ist, wie überhaupt ein großer Theil der Erzählungen sich um Kapernaum dreht. Gleich darauf (Kap. 1, 36) werden die Jünger auch blos bezeichnet als „Simon, und die mit ihm waren". Offenbar sind es die Erinnerungen des Petrus und Andreas über die ersten denkwürdigen Vorfälle aus ihrer Schülergemeinschaft mit Jesu, die hier nachklingen (vgl. Klostermann, „Das Markusevangelium" [Göttingen 1867], S. 24—32). Auch die genaue Sorgfalt, womit in der Quelle die Namen Simon und Petrus auseinandergehalten werden, sowie die in ihr so stark hervortretende Epoche der Petruserklärung im öffentlichen Leben Jesu ist dieser Hypothese günstig. Auch ist Kap. 11, 21; 13, 3; 16, 7 sein Name wieder im zweiten Evangelium allein hervorgehoben, wie andererseits Stellen, wie Kap. 5, 37. 40—43; 8, 29—33; 9, 5. 6; 10, 28; 14, 13. 29—31. 66—72, ganz ungezwungen auf die Mittheilungen des Petrus zurückgeführt werden können.

Dieſen Beobachtungen kommt nun der Umſtand entgegen, daß Juſtin (Dial. c. Tryph., Kap. 106) die, nur im zweiten Evangelium vorfindliche Stelle Kap. 3, 17 als in den „Denkwürdigkeiten des Petrus" enthalten anführt. So finden wir denn neuerdings jene Stelle des Juſtin von Ritſchl, Köſtlin, Meyer, Weiß u. a. geradezu auf unſern Markus bezogen. Andererſeits hat ſie Hilgenfeld benutzt, um einem, unſerm Markus vorangehenden, von ihm zu unterſcheidenden Petrusevangelium Exiſtenz zu verleihen, und Köſtlin iſt ihm in dieſer Hereinſchiebung des Petrusevangeliums gefolgt, welches, wie auch Zeller wahrſcheinlich findet, identiſch geweſen ſein ſoll mit dem Papianiſchen Urmarkus, zugleich die Hauptquelle für unſer zweites Evangelium. Umgekehrt benutzt Volkmar jene Notiz des Juſtin, um die Abhängigkeit des Petrusevangeliums von Markus zu erweiſen. Die Sache iſt und bleibt daher ein gewagtes Unternehmen. Gehöre nun das Petrusevangelium, wie Volkmar will, der gnoſtiſirenden Ebjonitenpartei an oder vertrete es nach Hilgenfeld eine fortgeſchritten judenchriſtl. Tendenz, immer iſt es eine ſehr unbeſtimmte Größe von außerordentlich zweifelhafter Exiſtenz, mit welcher wir gegen ſo bekannte Größen, wie unſere ſynoptiſchen Evangelien, und gegen ſo unzweifelhaft gewordene Reſultate, wie die neuern Unterſuchungen ſie geliefert haben, keinen Augenblick mehr zu operiren verſucht ſein können. Das Petrusevangelium, in welchem die ſpätern Ausläufer der Tübinger Schule den Urmarkus erblicken wollen, hat kein größeres Glück gemacht als jenes Hebräerevangelium, in dem man den Urmatthäus, oder das Marcionitiſche Evangelium, in dem man den Urlukas aufgefunden haben wollte.

Anhangsweiſe ſei übrigens bemerkt, daß, wie bei Juſtin ſelbſt, ſo auch bei den Schriftſtellern vor ihm und den ihm gleichzeitigen, die Spuren unſers zweiten Evangeliums außerordentlich hinter den Anklängen aus Matthäus und Lukas zurücktreten. Bei Irenäus berufen ſich die Valentinianer einmal, einmal auch der Valentinianer Theodotus in den Schriften des alexandriniſchen Clemens auf das zweite Evangelium. Ungefähr gleichzeitig fand es in den Clementiniſchen Homilien Benutzung.

Somit ſehen wir uns ſowol durch die Beſchaffenheit unſers zweiten Evangeliums, als auch durch eine ihr ergänzend zur Seite ſtehende Notiz der äußern Tradition veranlaßt, den eigentlichen Kern der letztern, wonach zwiſchen unſerm zweiten Evangelium und der geſchichtlichen Perſon des Markus, und hinwiederum zwiſchen dieſer und der apoſtoliſchen Autorität des Petrus ein näherer, im einzelnen ſchwerlich mehr zu beſtimmender Zuſammenhang beſtand, als glaubhaft feſtzuhalten. Freilich haben die tübinger Theologen zur Erklärung aller dieſer Bezüge ſich auf den angeblich vermittelnden Zweck des Evangeliums, auf ſeine neutrale unioniſtiſche Tendenz verwieſen, um derentwillen man es dem Markus, als einem Mittelsmann zwiſchen Paulus, den er begleitet, und Petrus, den er verdolmetſcht, zugeſchrieben habe. Es iſt aber für die Unſicherheit der kritiſchen Beobachtungen, darauf man ein Urtheil über den vorausgeſetzten Tendenzcharakter der Markusſchrift hat ſtützen wollen, bezeichnend genug, daß, während Hilgenfeld ihr, wie wir ſahen, einen Petriniſchen Grundcharakter vindicirt, Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopſis" [Leipzig 1870], S. 643 fg.) ganz im Gegentheil eine durchaus Pauliniſche Tendenzſchrift darin erkennt. Darum iſt es aber keineswegs beſſer beſtellt mit der zwiſchen beiden Extremen ſcheinbar die Mitte haltenden Anſicht Baur's. Denn wenn wir zunächſt unſern gegenwärtigen Markus ins Auge faſſen, ſo erklären ſich ſämmtliche Aenderungen, die er mit der Grundſchrift vornimmt, theils aus der Abſicht, nur ſo vielen Redeſtoff zu liefern, als in Jeſu Munde ſchlechterdings durch die Umſtände geboten ſchien, theils aus dem Standpunkt der über das reine Judenchriſtenthum hinausgeſchrittenen Heidenkirche, den der zu Rom ſchreibende Verfaſſer, trotz ſeiner jüd. Geburt, nicht verleugnen kann und will (vgl. namentlich die Eigenthümlichkeiten in Kap. 2, 27; 7, 3; 12, 33; 13, 10; 14, 58). Maßgebend für das zweite Evangelium war daher lediglich der Leſerkreis, ſofern derſelbe ſchon im Beſitz der Spruchſammlung und heidniſchen Urſprungs war. Gehen wir aber vollends von dem gegenwärtigen Markus auf den urſprünglichen zurück, ſo fällt die Behauptung, wonach wir in dieſem Werk nur tendenziöſer Geſchichtsmacherei, ſei es in Petriniſchem, ſei es in Pauliniſchem, ſei es in katholiſirendem Geiſt, begegnen ſollten, unmittelbar zuſammen mit der andern, daß wir behufs der Erkenntniß des chriſtl. Urdatums überhaupt ganz ohne wirklich geſchichtliche und urkundenähnliche Anhaltspunkte uns befänden, in welchem Fall Bauer inſofern recht hätte, als nicht ſowol eine geſchichtliche Perſon, als vielmehr ein in die Welt geſchleudertes Buch die Veranlaſſung

zur Entstehung der christl. Aera geboten hätte. Aehnlich kommt auch Volkmar (a. a. O., S. 655) schließlich zu keinem andern Resultat, als „daß Jesu Leben weltlich ein sehr verborgenes gewesen sein muß, und welterschütternd erst durch seine Jünger geworden ist" — eine Aufstellung, welche angesichts des zusammenhängenden und in sich gefestigten Materials, welches sich aus der entgegengesetzten geschichtlichen Würdigung der Markusschrift behufs einer wissenschaftlichen Geschichtschreibung schon jetzt ergeben hat, schwerlich großen Anklang finden dürfte. Holtzmann.

Marmor. Krystallinischer Kalk wurde schon von den alten Israeliten unter dem Namen šeš oder šâjiš zu Bauten verwendet, obschon wenigstens Palästina diesseit des Jordans keine Marmorbrüche besitzt. Man schmückte Paläste mit Marmorsäulen (HL. 5, 15), und zum Tempelbau soll David neben andern kostbaren Dingen auch Marmorquader gerüstet haben (1 Chron. 29, 2). Den Hof des pers. Königspalastes zierten Marmorsäulen, über welche zum Schutz gegen die Hitze prächtige Tücher gespannt waren. Zugleich war der Boden des Hofs mit buntem Marmor mosaikartig gepflastert (Esth. 1, 6). Wenn Herodes seinen Palast in der Oberstadt aus den kostbarsten Steinen aufführen ließ (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 3), so wird er neben Granit und Porphyr auch verschiedene Marmorarten dabei gebraucht haben.

Blaurothen und violetten Marmor hat Seetzen in Gilead bei Ain Dschenneh gefunden (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 1, 1067). Ruinenstücke von rothem und weißem Marmor trifft man jetzt noch in Gerasa (Ritter, a. a. O., II, 1, 1057) und in Rabbath-Ammon (Ritter, a. a. O., II, 1, 1153). Aehnlich wie einst der Hof des pers. Königspalastes sind heutzutage die innern Höfe der vornehmen Häuser in Damaskus gepflastert, und ich kann nach meinen diesfälligen Beobachtungen nur bestätigen, was Seetzen („Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 32) meldet: „Diese Mosaikboden bestehen aus weißem Marmor von Beirut, aus gelbem von Aintâb (in Nordsyrien), aus grau-weißem von Kora (auf einem Plateau der östlichen Abdachung des Antilibanon), aus rothem von Maaden (im Libanon), aus hellrothem vom Hauran, und aus schwarzem Basaltgestein aus der Nähe von Damaskus." Neben dem šeš werden Esth. 1, 6 als Bestandtheile des Hochpflasters noch erwähnt báhat, dar, soḥᵉrēt. Die innere Wahrscheinlichkeit sowie die Andeutungen der alten Uebersetzer sprechen dafür, daß mit diesen noch nicht genügend erklärten Worten verschiedenfarbige Marmorarten bezeichnet wurden. Doch kann soḥᵉrēt (Schwarzstein) auch Basalt bezeichnen. Vgl. Bertheau zu Esth. 1, 6. Furrer.

Martha, aramäisch Marta von mar (Herr), also so viel als Herrin, Schwester der Maria (s. d.), mit Jesus wol durch diese auf dessen letzter Reise nach Jerusalem bekannt geworden (Luk. 10, 38 fg.). Während sie nach dem dritten Evangelisten nur geringe Empfänglichkeit für das Evangelium, dagegen sehr großen Eifer in der gastlichen Bewirthung Jesu zeigt (Luk. 10, 40), tritt sie bei dem vierten Evangelisten gegenüber der Maria in den Vordergrund („Martha und ihre Schwester und Lazarus", Joh. 11, 5; vgl. auch V. 19 fg.), und, im Widerspruch mit der von ihr (Luk. 10, 40 fg.) für Jesu tiefere Bedeutung bewiesenen Unerschlossenheit legt sie ein feierliches rechtgläubiges Bekenntniß zu Christus, als dem „Sohn Gottes", im metaphysischen Sinne des Wortes ab (Joh. 11, 27). Ueberhaupt sind die ethisch charakteristischen Grundzüge der Erzählung bei Lukas vom vierten Evangelisten in mehr äußerlicher Weise verwendet, das zu Füßen Sitzen der Maria Joh. 11, 32, das Aufwarten der Martha Joh. 12, 2. Alle Versuche, die Martha des dritten Evangeliums mit der Martha des vierten Evangelisten in Einklang zu bringen, sind gänzlich mislungen und haben lediglich zu Ungereimtheiten geführt. Dahin ist besonders die Annahme zu rechnen, daß Martha die Witwe (vgl. Schultheß, „Neueste theologische Annalen und theologische Nachrichten" [Zürich 1826—29], II, 413 fg.; Bleek, „Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien" [Leipzig 1861—62], I, 160) oder die Tochter (Ewald, „Geschichte Christus' und seiner Zeit" [2. Ausg., Göttingen 1857], S. 401 fg.) Simon's des Aussätzigen, oder daß der letztere sonst ein Verwandter oder Befreundeter der betreffenden Geschwister, oder Eigenthümer des von ihnen bewohnten Hauses gewesen sei (vgl. Meyer zu der angeführten Stelle). Die geschichtliche Martha ist in dem unbekannten Dorf Luk. 10, 38 fg. zu suchen, die Martha des vierten Evangelisten ist ihr verklärtes Nachbild. Die spätere kirchl. Sage ließ sie mit ihrem Bruder Lazarus (s. d.) nach Gallien auswandern und das Evangelium in Marseille verkündigen,

in welcher Gegend sie noch jetzt besonders gefeiert wird (vgl. Fabricius, Salutaris lux evangelii [Hamburg 1731], S. 388; Baronius, Martyrologium Romanum [2. Ausg., Antwerpen 1589], zum 17. Dec.) Schenkel.

Märtyrer (entstanden aus dem Plural μάρτυρες, aber als Singular und Plural gebraucht d. i. Zeugen) wurden in der altkath. Kirche vorzüglich diejenigen genannt, welche ihren Christenglauben durch Leiden und Tod hindurch standhaft bezeugten. Der Ausdruck entstammt dem N. T., wo einigemal der Ausdruck „Zeugen" von denen vorkommt, welche den Tod um ihres Glaubens willen erlitten, wie Stephanus (Apg. 22, 20), Antipas (Offb. 2, 13), zwei Propheten (Offb. 11, 3. 10) und andere Blutzeugen Jesu (Offb. 17, 6); doch hat der Ausdruck im N. T. noch nicht die ausgeprägte Bedeutung wie im spätern kirchl. Gebrauch, und Luther übersetzt nirgends „Märtyrer". Als erster christl. Märtyrer ist Stephanus (s. d.) genannt und bekannt; übrigens werden von Kirchenvätern auch andere, wie z. B. die bethlehemitischen Kinder, als solche angesehen. Versteht man im weitesten Sinne unter Märtyrer überhaupt diejenigen, welche den Tod für ihren Glauben erduldeten, so bietet das A. T. schon eine Anzahl solcher Blutzeugen (vgl. besonders 2 Makk. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.). J. N. Hanne.

Mas, Masch, s. Aram.

Maschith, genauer **Maschchit,** hieß ein Berg östlich bei Jerusalem, an dessen Südseite Heiligthümer der Astarte (s. Aschera), des Kamos (s. Chamos) und des Milkom (s. d.) von Salomo errichtet waren (2 Kön. 23, 13). Nach der Vulgata, welche mit Anspielung auf den daselbst getriebenen Götzendienst „Berg des Aergernisses" (Mons offensionis) übersetzt, versteht man darunter gewöhnlich die südliche Erhebung des Oelbergs. Ohne Zweifel aber bezeichnet der Name den ganzen Oelberg und deutet als „Berg des Verderbens" die vulkanische Zerrissenheit desselben an, vielleicht seit dem Erdbeben unter Usia (Am. 1, 1), infolge dessen wahrscheinlich der Oelberg dreigipfelig geworden und jenes sehr große „(Westost-)Thal der Gegenhöhen" entstanden ist (Ez. 39, 11; Sach. 14, 4. 5; s. Hamona und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 211). Kneucker.

Masloth, Maisaloth, bei Arbela (s. d.), wird 1 Makk. 9, 2 ein Ort genannt, welchen das syr. Heer des Demetrius unter Bacchides und Alcimus belagerte und einnahm. Im hebr. Grundtext stand dafür Kesaloth, welches, einerlei mit Xaloth (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 3, 1; „Leben", Kap. 44), dem heutigen Dorf Iksâl, westlich vom Tabor, entspricht (s. Kesulloth). Kneucker.

Masreka, ein nicht wohl zu bestimmender Ort im Edomiterlande (1 Mos. 36, 36; 1 Chron. 1, 47). Knobel denkt, da das Wort „Rebenpflanzung" bedeutet, an die Ruinen einer großen Stadt zwischen Petra und Schobek, in deren Nähe Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 698 fg.) den Stamm der Refaya traf, welcher große Weinberge besitzt und bedeutende Quantitäten getrockneter Trauben nach Gaza und an die syr. Pilger verkauft. Kneucker.

Massa wird 1 Mos. 25, 14 und 1 Chron. 1, 30 unter den ismaelitischen Völkern oder Landstrichen neben Duma genannt. Damit werden gewöhnlich die, übrigens nicht näher bekannten Masaner (Μασανοί; Ptolemäus, V, 19, 2) im Wüsten Arabien gegen Babylonien hin in Verbindung gebracht. Dagegen hat Hitzig („Das Königreich Massa" in den „Theologischen Jahrbüchern", III, 269 fg.) mit den oben angeführten Stellen Spr. 30, 1 und Kap. 31, 1 verglichen und daraus ein eigenes israelitisches Königreich Massa abgeleitet. Er liest und übersetzt nämlich an der ersten Stelle: „Worte Agur's, Sohnes der Gebieterin von Massa", und an der zweiten: „Worte an Lemuel, den König Massas, mit welchen ihn seine Mutter unterwies" (vgl. Hitzig, „Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 310 fg.).

Wo haben wir dieses Massa zu suchen? Aus den Nachrichten der arab. Geographen über Duma (s. d.), in dessen Nachbarschaft Massa gelegen haben muß, gelingt es Hitzig („Die Sprüche Salomo's", S. 288 fg.) nachzuweisen, daß außer den zwei bekannten Orten dieses Namens, dem syr. Duma oder Duma el-Dschondol, und dem arab. Duma von Irak oder Duma der Palmenquelle, noch ein drittes Duma anzunehmen sei, welches im Wadi el-Kora, auf dem Westabfall des arab. Hochlandes (Hedschaz), 50—60 geographische Meilen südöstlich von Akaba gelegen habe, und daß dieses Duma das älteste von allen und das im A. T. (vgl. noch Jes. 21, 11) erwähnte sein müsse. Zwischen Teima, d. i.

Thema (s. d.), und Wadi el-Kora, d. i. Duma, also da, wo der Jude Samuel ben Adijâ sein Schloß el-Ablak hatte (Maraçid, I, 222), existirt ein großer glatter Fels, arab. malsâ' geheißen (Kosegarten, Chrestomathia arabica [Leipzig 1828], S. 143); dieses malsâ' könnte aber unser Massa sein, welches mithin nördlich von Duma, in nächster Nähe von Thema (vgl. Jes. 21, 11 fg. 14), gleichfalls an der Westgrenze des Hochlandes gelegen hätte.

Hier in Massa finden wir aber (Spr. 30, 1; 31, 1) nicht nur Israeliten, sondern auch ein israelitisches Königthum vor (s. Agur). Der Stamm der Simeoniten (s. Simeon) hatte sich nämlich in Israel zerstreut (1 Mos. 49, 7), weil er, wie es scheint, bei der Besitznahme Kanaans leer ausging. So waren sie genöthigt, im nomadischen Zustand zu verharren. Als im vierten Jahre Hiskia's (2 Kön. 18, 9) Salmanassar von Norden gegen Samaria heranzog, flüchteten die Simeoniten südwärts gen Juda (Jos. 19, 1—9; Mich. 1, 15), und von da, weil man sie nirgends dulden wollte (vgl. Mich. 2, 8—10), ohne Rast weiter bis an und über die südliche Landesgrenze (Richt. 1, 17; 1 Chron. 4, 39 fg.; s. Gedor und Horma). Eine Abtheilung von ihnen zog noch weiter auf das Gebirge Seïr und darüber südostwärts hinaus bis zum arab. Hochland, als dessen nordwestliche Fortsetzung das Gebirge Seïr erscheint, und auf welches daher auch die Benennung Seïr (s. d.) wol ausgedehnt werden konnte (vgl. Jes. 21, 11 fg.). Hier vertilgten die Simeoniten die noch übrigen Amalekiter (s. d.), welche von der ägypt. Grenze bis Havila am Persischen Meerbusen wohnten, ließen sich an ihrer Statt in nicht allzu weiter Entfernung von Duma nieder und gründeten ein selbständiges, jedoch nicht gar lange dauerndes Reich, als dessen König (Spr. 31) Lemuel (s. d.) erwähnt wird.

Bertheau („Die Sprüche Salomo's" [Leipzig 1847], S. XVII fg.) stimmt den Ausführungen Hitzig's zu (vgl. auch Movers, „Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik" [Bonn 1834], S. 135 fg.). Dagegen glaubt Ewald (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1828, S. 342 fg., und in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], I, 108 fg.) das von Hitzig entdeckte israelitische Königreich Massa nicht bestätigen zu dürfen. Kneucker.

Massa und Meriba, d. h. „Versuchung und Hader", wurde ein Ort bei der Lagerstätte Raphidim benannt, wo Mose auf dem Zug durch die Sinaihalbinsel einem Felsen Wasser entlockte, weil das Volk wegen Wassermangels daselbst gemurrt, Gott „versucht" und mit Mose „gehadert" hatte (2 Mos. 17, 1 fg.). Die Stätte, bei Raphidim (s. d.) gelegen, ist ohne Zweifel im Wadi esch-Scheikh zu suchen. Weil aber das Wasser aus „einem Felsen im (Bereich des) Horeb" (s. d.; 2 Mos. 17, 6) gekommen sein soll, so hat man die Stelle auch schon irrthümlicherweise in unmittelbarer Nähe des Horeb im engern Sinn, d. i. des Dschebel Mûsa, gesucht, und man zeigt heute noch an der Westseite desselben im Wadi Ledscha, welcher nordwärts in die Rahâhebene (das Bostanthal) ausmündet, 20 Minuten südlich von dieser Mündung, einen isolirt liegenden Felsblock, welcher nach der Legende der Fels Massa und Meriba sein soll. Es ist in Wahrheit ein wahrscheinlich durch einen Erdbebenstoß von den obern Felsen herabgestürzter Felsblock, wie deren noch viele im Thale liegen (s. Sinai). Wenn eine spätere Ueberlieferung (4 Mos. 20, 13. 24) das „Haderwasser" von Raphidim nach Kadesch (s. d.), d. i. an der Amalekiter Grenze (1 Mos. 14, 7), verlegt, so läßt sich dies vielleicht daraus erklären, daß der spätere Erzähler unser Massa (2 Mos. 17, 7) mit dem Massa (s. d.) bei Duma in Seïr zusammenwarf und letzteres auf dem Gebirge Seïr sich dachte. Ueberhaupt werden in späterer Zeit die Namen Massa und Meriba gewöhnlich für Raphidim und Kadesch gebraucht (4 Mos. 20, 13. 24; 27, 14; 5 Mos. 6, 16; 9, 22; 32, 50; 33, 8; Ez. 47, 19; 48, 28; Ps. 81, 8; 95, 8; 106, 32). Wenn übrigens in der ursprünglichen Darstellung 2 Mos. 17, 2. 7 das murrende Volk seinen Gott versucht, so treten in spätern Stellen auch andere, ja gerade entgegengesetzte Anschauungen hervor; z. B. 5 Mos. 33, 8 und besonders 4 Mos. 20, 10 fg. erscheint das Ereigniß als eine Versuchung des Mose und Aaron in ihrer Glaubensstärke durch das Volk, während wiederum Ps. 81, 8 Gott selbst den Glauben des Volks an ihn prüfte. Kneucker.

Mastix. Wenn man im Sommer oder Herbst in den 10—12 Fuß hohen Stamm und die dicken krummen Aeste der Pistacia Lentiscus Einschnitte macht, so entsickert ein fast weißer Saft, von den Griechen mastiche (Mastix) genannt, der zum Theil schon am Stamm zu rundlichen Körnern von Erbsen- oder Haselnußgröße erhärtet, von weißer oder

weißlichgelber Farbe, halbdurchſchimmernd, glänzend und ſpröde. Beim Kauen wird das Harz weich, zähe, ſchmeckt ſchwach gewürzig. Beim Verdampfen auf glühenden Kohlen riecht es balſamiſch ſüßlich. Es wird als innerliches und äußerliches Mittel bei einer Menge von Gebrechen und Krankheiten angewandt. Die Pistacia Lentiscus iſt überall in Paläſtina heimiſch, namentlich aber auch in dem waldreichen Gilead. Die Blätter des Baumes ſind gefiedert, ähnlich denen unſerer Eſche und liefern ein treffliches Brennmaterial. Aus den unanſehnlichen, nahe den Blattwinkeln ſproſſenden Blütenbüſcheln entwickelt ſich eine Frucht, die in Form und Farbe der Beere unſers Weißdorns ſehr ähnlich iſt und bis Ende des Winters am Baum hängen bleibt zur willkommenen Nahrung der Wandervögel. Mit Recht deutet ſchon Luther Ez. 27, 17 ſorí auf Maſtix, während er dieſes Wort anderwärts unrichtig als Balſam (ſ. Balſamſtaude) erklärt. In der apokryphiſchen Novelle von der Suſanne wird der Maſtixbaum auch erwähnt. Steineichen und Piſtazien wuchſen im Garten ihres reichen Mannes (Suſ. u. Dan. 54, 58). Vgl. Strumpf, „Syſtematiſches Handbuch der Arzneimittellehre“ (Berlin 1845—53), I, 734 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 362 fg.; Lindley, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 466 fg. Furrer.

Maße und Gewichte bei den Hebräern werden im A. T. öfters und von mancherlei Art, immer aber nur gelegentlich erwähnt, doch wird auch ihr gegenſeitiges Verhältniß zuweilen angegeben (2 Moſ. 16, 36; Ez. 45, 11. 14). Richtiges Maß und Gewicht war, gemäß der Heiligkeit des Eigenthums, für Handel und Verkehr, für geſetzliche Abgaben, Strafen und Entſchädigungen ſehr entſchieden vom Geſetz gefordert (3 Moſ. 19, 35 fg.; 5 Moſ. 25, 13 fg.; Spr. 11, 1; 20, 10. 23; Mich. 6, 10 fg.; Ez. 45, 10). Auf die „Beſtellung der Leviten zum Hohl- und Längenmaße“ (1 Chron. 23 [24], 29; vgl. 2 Moſ. 29, 40; Clemens von Alexandria, Strom., IV, 757) haben manche Gelehrte die Vermuthung gegründet, daß in der Stiftshütte und ſpäterhin im Tempel die Normalmaße aufbewahrt worden ſeien (Michaelis, „Moſaiſches Recht“ [Frankfurt a. M. 1775—80], IV, §. 227; vgl. Joſephus, „Alterthümer“, VIII, 3, 8; Miſchna, Chelim, XVII, 9; Moſes Maimonides zu Talmud, Middoth, I, 3, in Talmudis Babylonici codex Middoth sive de mensuris templi, ed. l'Empereur [Leyden 1670], S. 10). Böckh hat in ſeinen „Metrologiſchen Unterſuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maaße des Alterthums in ihrem Zuſammenhange“ (Berlin 1838) nachgewieſen, wie die Maß- und Gewichtsſyſteme Babylons, Aegyptens, Paläſtinas, Phöniziens, Griechenlands, Siciliens und Italiens eine zuſammenhängende Kette bilden, und daß in Babylon die Grundlage der metrologiſchen Syſteme der Alten Welt zu ſuchen iſt. Dieſe Unterſuchungen, welche in neueſter Zeit Brandis („Das Münz-, Maß- und Gewichtsweſen in Vorderaſien bis auf Alexander den Großen“ [Berlin 1866]) wieder aufnahm und weiterführte, hat Bertheau („Zur Geſchichte der Iſraeliten“ [Göttingen 1842]), ſoweit ſie die Hebräer betreffen, zuſammengeſtellt und erläutert. Aber auch jetzt erſcheint die Unterſuchung über dieſen Gegenſtand noch nicht als abgeſchloſſen, beſonders ſeit Thenius („Die althebräiſchen Längen- und Hohlmaaße“ in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1846, S. 73—144, 297—342; vgl. auch „Verhandlungen der erſten Verſammlung deutſcher und ausländiſcher Orientaliſten in Dresden den 1.—4. Oct. 1844“ [Leipzig 1845]) in ſeinen Forſchungen auf ſelbſtändige Weiſe zu ziemlich bedeutenden Abweichungen in Betreff der Größenbeſtimmungen, im Gegenſatz zu Böckh und Bertheau, gelangt iſt.

I. A. Längenmaße. Die gebräuchlichſten und früheſten Längenmaße, deren Größe ſich am leichteſten beſtimmen läßt, ſind diejenigen, welche von Gliedern des menſchlichen Leibes hergenommen werden, denen aber bald ein mathematiſch genau beſtimmtes Maß zu Grunde gelegt werden mußte. Als das kleinſte Maß erſcheint der Zoll, die Fingerbreite (hebr. 'ĕṣbaʿ), deren 4 (die 4 Finger ohne den Daumen; Jer. 52, 21) 1 Handbreite (hebr. ṭĕphaḥ, ṭophaḥ) darſtellen (1 Kön. 7, 26; 2 Chron. 4, 5; 2 Moſ. 25, 25); 3 ſolcher Handbreiten (Palmen) rechnete man auf 1 Spanne (zêrĕt; 2 Moſ. 28, 16; 39, 9; 1 Sam. 17, 4; Ez. 43, 13), deren zwei auf 1 Elle ('ammah, eigentlich Vorderarm) gehen, weil Joſephus („Alterthümer“, III, 6, 5) $2\frac{1}{2}$ Ellen (2 Moſ. 25, 10) durch 5 Spannen wiedergibt und auch die Miſchna (Chelim, XVII, 9) die Elle zu 6 Handbreiten anſetzt; 6 Ellen geben 1 Ruthe oder Meßruthe (ḳanĕh, ḳaneh middah; Ez. 40, 3. 5; 41, 8; 42, 16—19; vgl. Offb. 21, 15. 16), deren man ſich zur Ausmeſſung von mäßigen Längenſtrecken, Mauern u. ſ. w. bediente, während für größere Dimenſionen, für das Terrain u. ſ. w., die Meßſchnur

(kaw, petîl, hēbēl middah; 2 Kön. 21, 13; Jeſ. 34, 11. 13. 17; Ez. 40, 3; 47, 3; Sach. 2, 5) bequemer zu handhaben ſein mochte.

Wir finden alſo bei den Hebräern die Elle als das Grundmaß nach einer reinen Duodecimaltheilung zerlegt, ähnlich wie bei andern Völkern des Alterthums, z. B. bei den Aegyptern und bei den Griechen, welche auch 24 Daktylen (Finger), 6 Handbreiten und 2 Spannen auf die Elle rechnen. Auf die Feſtſtellung der wirklichen Größe der Elle kommt nun alles an, wenn wir den abſoluten Werth aller Längenmaße beſtimmen wollen. Man hat aber bei den Iſraeliten nicht nur zwei verſchiedene Ellen, eine größere heilige (von 7 Handbreiten; Ez. 40, 5; 43, 13) und eine gemeine (5 Moſ. 3, 11), angenommen, ſondern ſogar ſchon drei, ja vier verſchiedene vermuthet: eine gewöhnliche, eine heilige, eine königliche (wegen 5 Moſ. 3, 11, wo Onkelos die „Elle eines Mannes" durch „Elle eines Königs" wiedergibt) und eine geometriſche Elle (als Maß für den Bau der Arche Noah's = 6 gewöhnliche Ellen). Zwei verſchiedene Ellen nehmen heute noch Böckh (a. a. O., S. 265 fg.) und Bertheau (a. a. O., S. 54 fg.) an, und zwar hat der letztere, auf Grund ägypt. (babyloniſcher) Maße, die größere heilige Elle auf 234,333 pariſer Linien, die kleinere gemeine auf 204,8 pariſer Linien beſtimmt. Dagegen weiſt Thenius treffend nach, daß der Unterſchied einer heiligen und gemeinen Elle ganz unbegründet ſei, daß es bei den Hebräern gar keine beſondere heilige, ſondern nur eine geſetzlich fixirte Elle von 6 Handbreiten gegeben habe, und neben dieſer, wahrſcheinlich wie in Aegypten ſo auch in Paläſtina, eine etwas ungenauere und knappe Elle in Gebrauch geweſen ſei, die, von einem eher kleinen als großen Arm genommen, nur etwa 23 Fingerbreiten lang geweſen. Wenn derſelbe Gelehrte zu gleicher Zeit annimmt, daß eine ſiebenpalmige Elle durch den Handelsverkehr Judäas mit Aegypten und Babylonien, wo dieſelbe, welche Herodot (I, 178; VII, 117) unter dem Namen der königlichen Elle der Perſer kennt, und welche ſonſt auch als die ſchwarze Elle bezeichnet wird und 27 Zoll begreift, ſchon lange zu Hauſe war, ſich in der Zeit zwiſchen Salomo und dem babyloniſchen Exil in Judäa wahrſcheinlich ganz allmählich eingeführt habe und bei Ezechiel (Kap. 40, 5; 43, 13) gemeint ſei, ſo beruht dieſe Anſicht wol auf einem Irrthum. Denn Ezechiel erwähnt, nach richtiger Erklärung der beiden Stellen (vgl. Hitzig, „Der Prophet Ezechiel" [Leipzig 1847]), nicht ſowol eine längere Elle von 7 Handbreiten, als vielmehr, im Gegenſatz zu der Elle „des alten Maßes" (vgl. 1 Kön. 6, 2 mit 2 Chron. 3, 3), eine jüngere Elle von nur 5 Handbreiten, und geſchichtlich betrachtet mögen die Iſraeliten die althebräiſche, moſaiſche, ſechspalmige Elle, welche faſt genau ſo groß als die altägyptiſche und diejenige von Samos (Herodot, II, 168) war, von Aegypten her erhalten und, im Gegenſatz zu dieſer Elle „des alten Maßes", erſt in ſpätern Jahrhunderten ſeit dem Exil, wie auch Böttcher („Proben altteſtamentlicher Schrifterklärung" [Leipzig 1833], S. 287—290) annimmt, ſich eines kürzern Ellenmaßes von nur 5 Palmen (Ez. 40, 5; 43, 13), vermuthlich 1 natürlichen Elle (5 Moſ. 3, 11; Offb. 21, 17) entſprechend, für den gewöhnlichen alltäglichen Gebrauch bedient haben.

Den abſoluten Werth der althebr. Elle hat man vergeblich nach den Längen- und Kubikmaßen des Ehernen Meeres (ſ. d.) zu berechnen geſucht. Außerdem bietet das A. T. keinerlei Anhaltspunkte für die Berechnung. Weder bei Joſephus noch im Talmud finden ſich Angaben, welche zur Feſtſetzung der wirklichen Größe der hebr. Längenmaße benutzt werden könnten. Brauchbarer jedoch als gewöhnlich angenommen wird, haben ſich die Ueberlieferungen der Rabbinen erwieſen, welche, wie die Araber und andere Orientalen, ihrer Berechnung die Breite eines Gerſtenkorns zu Grunde legen und der althebr. Elle bei 6 Handbreiten und 24 Fingerbreiten eine Länge von 144 nach ihrer Breite dicht nebeneinandergelegten Gerſtenkörnern von mittlerer Größe ertheilen. Wie nämlich die arab. Elle, welche von arab. Schriftſtellern gleichfalls zu 144 Gerſtenkörnern angegeben und von Böckh (a. a. O., S. 246) zu 213,058 pariſer Linien berechnet iſt, ſo hat auch Thenius (a. a. O., S. 109 fg.) bei mehrfältig angeſtellten Verſuchen mit der gleichen Anzahl von Gerſtenkörnern als das Maß der (gleichgroßen) hebr. Elle 214,512 pariſer Linien (= 483,9 Millimeter = 18 Zoll 6,015 Linien rheiniſch), mithin ſo ziemlich die gleiche Länge, gefunden, wonach ſich für die hebr. Längenmaße überhaupt folgende Tabelle ergibt (Thenius, a. a. O., S. 113):

	Ellen	Spannen	Palmen	Finger	Pariser Fuß	Pariser Zoll	Pariser Linien	Französische Meter	Französische Millimeter	Rheinische Fuß	Rheinische Zoll	Rheinische Linien
1 Ruthe	= 6	= 12	= 36	= 144	= 8	11	3,072	= 2	903,40	= 9	3	0,090
1 Elle	= —	= 2	= 6	= 24	= 1	5	10,512	= —	483,90	= 1	6	6,015
1 Spanne	= —	= —	= 3	= 12	= —	8	11,256	= —	241,95	= —	9	3,0075
1 Handbreite	= —	= —	= —	= 4	= —	2	11,732	= —	80,65	= —	3	1,0025
1 Finger (Zoll)	= —	= —	= —	=	= —	—	8,934	= —	20,1625	= —	—	9,250625

Das nur Richt. 3, 16 vorkommende Maß gômëd (Luther: Elle) ist ohne Zweifel ein kürzeres Maß als die 'ammah (Elle); die griech. Uebersetzung der LXX hat dafür Spanne, es dürfte daher vielleicht ursprünglich zërët im hebr. Text gestanden haben (Thenius, a. a. O., S. 114).

B. Von geographischen Längen- oder Weitenmaßen zum Zweck von Ortsbestimmungen kommen in der Bibel von frühern Zeiten her keine einigermaßen genaue vor. Es werden nur erwähnt: 1) Tagereisen (1 Mos. 22, 4; 30, 36; 31, 23; 2 Mos. 3, 18; 5, 3; 4 Mos. 10, 33; 11, 31; 38, 8; 5 Mos. 1, 2; 1 Kön. 19, 4; 2 Kön. 3, 9; Jon. 3, 3. 4; Tob. 6, 1; 1 Makk. 5, 2. 4. 28; 7, 45; Luk. 2, 44), das gewöhnlichste Weitenmaß für Wegstrecken, seiner Natur nach schwankend und darum bei verschiedenen Völkern verschieden. Die orientalische Tagereise beträgt gewöhnlich 7—8 Stunden; Herodot (V, 53) gibt dieselbe zu 150, aber auch (IV, 101) zu 200 Stadien an; 2) eine Strecke Wegs (hebr. kibrat haârëṣ, 1 Mos. 35, 16; 48, 7; 2 Kön. 5, 19) bezeichnet eine nicht eben große räumliche Entfernung, wurde von Luther durch „ein Feldweg" wiedergegeben, von den LXX durch „Rosselauf" (ἱππόδρομος) erklärt; 3) ein Rosselauf (3 Makk. 4, 11; 6, 16), ein bei den Arabern und alten Deutschen gewöhnliches Maß, welches bei den Arabern eine Längenstrecke bezeichnet, soweit ein Pferd täglich gehen muß, um gesund zu bleiben, etwa 10 Stadien, bei den Griechen jedoch nur 4 Stadien (vgl. Plutarch, Vita Anton., Kap. 74; Xenophon, Anab., I, 8, 20), bei den alten Deutschen blos 5 Minuten, eine Büchsenschußweite; 4) ein Bogenschuß als Maß für eine kurze Längenstrecke wird 1 Mos. 21, 16, ebenso 2 Sam. 6, 13 der Schritt genannt.

Die Apokryphen und das N. T. rechnen gewöhnlich nach Stadien (2 Makk. 11, 5; 12, 9. 17; 21, 16; Luk. 24, 13; Joh. 6, 19; 11, 18; Offb. 14, 20; 21, 16), einem griechischen, seit Alexander dem Großen auch im Orient eingeführten Längenmaß zu 600 griech. Fuß, 125 röm. Schritten; 40 Stadien machen 1 deutsche Meile, 600 Stadien 1 Grad aus. (Um Irrthümern vorzubeugen, hätte Luther das Stadium nicht durch Feldweg übersetzen sollen.) Die Stelle Matth. 5, 41 erwähnt auch die röm. Meile (μίλιον), ein Weitenmaß von 1000 (geometrischen) Schritten, ungefähr 8 Stadien oder $^1/_5$ geographische Meile. (Auch der Talmud kennt eine Meile [mîl] zu $7^1/_2$ Stadien [rēs].) Mit der röm. Meile kommt beinahe überein der Sabbaterweg der spätern Juden (Apg. 1, 12), eine Strecke von 2000 Ellen (nach 2 Mos. 16, 29), welche die Juden am Sabbat außerhalb ihres Wohnorts zurücklegen durften (vgl. Matth. 24, 20), weil man so weit die Entfernung der Stiftshütte vom äußersten Rand des Lagers bestimmte (vgl. Jos. 3, 4; Tractat Schabbath, XXIII, 3, 4; Erubin, IV, 7; Moses Maimonides zu Tractat Schabbath, I, 27). Nach griech. Maß bestimmte Epiphanius (Adv. haer., LXVI, 82) den Sabbatweg auf 6 Stadien, d. i. 750 röm. Schritte, womit die in Apg. 1, 12 angegebene Entfernung des Oelbergs von Jerusalem ziemlich übereinstimmt (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 2, 3; „Alterthümer", XX, 8, 6). Die heutigen Araber, welche auch eine Meile haben, rechnen gewöhnlich nach Parasangen (genannt pharsah), einem Längenmaß von etwa 30 Stadien (Herodot, II, 6; V, 53; VI, 42).

II. Hohlmaße oder kubische Maße. Solche haben die Hebräer für flüssige und für trockene Dinge; beiderlei sind aber, obgleich verschieden benannt, theilweise dieselben und beruhen auf demselben System, wie schon daraus hervorgeht, daß einzelne derselben für trockene und flüssige Dinge zugleich dienen und beiderlei Maße alle auf eine gleiche Einheit, auf das Bath oder Epha, als das Grundmaß zurückgehen. Vergleiche folgende Nebeneinanderstellung:

1) Maße für Flüſſigkeiten.

Bath, der Eimer, iſt das größte Flüſſigkeitsmaß (1 Kön. 7, 26. 38; 2 Chron. 2, 9. 45; Esra 7, 22; Jeſ. 5, 10), dem Epha gleich (Ez. 45, 10 fg.). Mit ihm kommt auch, nach den Andeutungen der LXX, die Kufe (purâ; vgl. Hag. 2, 16 mit Jeſ. 63, 3) überein, welche urſprünglich wol ein beſtimmtes Quantum Trauben bezeichnete, das jedesmal zum Keltern genommen wurde.

Schaliſch, ein Dreiling oder Drittel (Jeſ. 40, 12; Pſ. 80, 6), ohne Zweifel der dritte Theil des Bath, kommt alſo mit der Sea überein. Davon die Hälfte oder der ſechste Theil des Bath hieß

Hin (2 Moſ. 29, 40; 30, 24; 3 Moſ. 23, 13; 4 Moſ. 15, 4 fg.; 28, 5 fg.; Ez. 4, 11; 45, 25; 46, 5 fg.; vgl. Joſephus, „Alterthümer", III, 9, 4; III, 8, 3). Davon der zwölfte Theil, alſo = $^1/_{72}$ Bath, war der

Log (3 Moſ. 14, 10 fg.), das kleinſte Flüſſigkeitsmaß, welches nach den Rabbinen 6 Hühnereiern mittlerer Größe gleichkam.

2) Maße für trockene Dinge.

Chomer (Hauſe), ſpäterhin Kor (Malter) genannt, iſt das größte Getreidemaß (3 Moſ. 27, 16; 4 Moſ. 11, 32; Jeſ. 5, 10; Ez. 45, 13 fg.; vgl. 1 Kön. 5, 2 [4, 22]; 5, 25 [5, 11]; 2 Chron. 2, 9; 27, 5; Esra 7, 22; Luk. 16, 7), wurde aber auch als Flüſſigkeitsmaß gebraucht, jedoch noch nicht in der Bibel (1 Kön. 5, 11 iſt die Lesart zu verbeſſern), und enthält das Zehnfache des Bath und

= Epha oder Scheffel (Ez. 45, 11 fg.; 46, 5 fg.; 2 Moſ. 16, 36; 3 Moſ. 5, 11; 6, 13; 4 Moſ. 5, 15; 28, 5; Richt. 6, 19; Ruth 2, 17; 1 Sam. 1, 24; 17, 17; Mark. 4, 21). Der dritte Theil des Epha iſt die

= Sea, griech. Saton (Luther: Scheffel; beſſer wäre zu ſagen: die Maß), wie denn auch für Epha ſehr gern 3 Sea geſagt wurde (2 Moſ. 16, 36 [LXX]; Jeſ. 5, 10 [LXX]; Joſephus, „Alterthümer", IX, 4, 5; vgl. Matth. 13, 33 mit 1 Moſ. 18, 6 u. a.).

Omer (bei den LXX: γόμορ; Luther: Gomer) war der zehnte Theil des Scheffels (2 Moſ. 16, 16 fg. 36). Gleichbedeutend war damit

Iſſaron oder das Zehntel (Luther: Zehente; 3 Moſ. 14, 10; 23, 13. 17; vgl. 5 Moſ. 15, 4 mit 4 Moſ. 15, 4 [LXX]), welches bei Joſephus („Alterthümer", III, 1, 6) unter dem Namen „Aſſarôn" erſcheint.

Hierzu kommen noch zwei Maße, deren Namen, wie es ſcheint, künſtlich gebildet worden ſind (nomina facticia), zu dem Zweck, gewiſſe Bruchtheile des größten Getreidemaßes zur Darſtellung zu bringen, nämlich Kab (2 Kön. 6, 25), welches zwar nach den Angaben der Rabbinen und des Joſephus („Alterthümer", IX, 4, 4) $^1/_6$ Sea = $^1/_{18}$ Epha betragen haben ſoll, wahrſcheinlicher jedoch urſprünglich $^2/_{100}$ Chomer (ק = 100, ב = 2) = $^2/_{10}$ oder $^1/_5$ Epha, alſo 2 Omer (2 Zehntel) bedeutet haben wird, in ähnlicher Weiſe, wie auch Letech (Hoſ. 3, 2), welches die LXX und die Vulgata für $^1/_2$ Chomer oder Kor ausgeben, ohne Zweifel urſprünglich vielmehr $^{20}/_{30}$ = $^2/_3$ Kor (ל = 30, ך = 20, ן = ✗ = Bruchſtrich), d. i. 20 Sea bezeichnet hat (vgl. Hitzig zu Hoſ. 3, 2).

Im N. T. wird einigemal nach griech. Gemäß gerechnet, welches ſeit der Herrſchaft der Seleuciden in Paläſtina Eingang gefunden hatte. Es wird nämlich erwähnt der Metretes (Joh. 2, 6) und die Chönix (Offb. 6, 6), von Luther beidemal durch Maß wiedergegeben; jener ein Maß für Flüſſigkeiten, welches, 12 Choën oder $^3/_4$ des attiſchen Medimnus, nach Böckh's Berechnung (a. a. O., S. 278) 1993,95, nach Bertheau (a. a. O., S. 72) 1985,77 pariſer Kubikzoll gleichkommt, dieſe ein Getreidemaß, welches, der 48. Theil eines attiſchen Medimnus oder $^1/_3$ Chus (à $1^1/_3$ Metretes), nach Böckh 55,287, nach Bertheau 55,181 Kubikzoll beträgt.

Aus obiger Zuſammenſtellung erſehen wir, daß bei den Hohlmaßen der Hebräer zweierlei Syſteme nebeneinander herlaufen, das decimale und duodecimale Eintheilungsprincip (die Decimalmaße durch lateiniſche Schrift, die Duodecimalmaße durch deutſche Schrift zur Anſchauung gebracht), nämlich:

Chomer (vgl. Ez. 45, 11)	1	—	—	Epha und Bath	1	—	—	—
Bath und Epha	10	1	—	Sea	3	1	—	—
Omer (Issaron)	100	10	1	Hin	6	2	1	—
				Log	72	24	12	1

Dieſe auffallende Erſcheinung will Bertheau (a. a. O., S. 68 fg.) dadurch erklären, daß in die urſprünglich duodecimale Theilung, welche ſich bei den kubiſchen Maßen der Griechen wiederfindet und auch den Verhältniſſen röm. Maße zu Grunde liegt (Bertheau, a. a. O., S. 67), die decimale Eingang gefunden habe, um zwei Maßſyſteme, das hebräiſche und das ſyriſch-babyloniſche, in Einklang zu bringen, wie ſich dieſe Vereinigung, von den Bruchgrößen Letech und Kab abgeſehen, in folgender Tabelle darſtellt:

Chomer	1	—	—	—	—	—
Bath und Epha	10	1	—	—	—	—
Sea	30	3	1	—	—	—
Hin	60	6	2	1	—	—
Omer (Issaron)	100	10	$3\frac{1}{3}$	$1\frac{2}{3}$	1	—
Log	720	72	24	12	$7\frac{1}{5}$	1

Bei der Beſtimmung der wirklichen (abſoluten) Größe dieſer Maße ſtehen ſich die Angaben des Joſephus und der Rabbinen gegenüber. Joſephus („Alterthümer", XV, 9, 2) vergleicht die hebr. Maße mit denen der Griechen und Römer, beſtimmt aber irrig den Chomer oder Kor zu 10 attiſchen Medimnen, ſtatt zu 10 attiſchen Metreten; denn er ſelbſt ſetzt („Alterthümer", VIII, 2, 9; vgl. Böckh, a. a. O., S. 259) den Bath, das Zehntel des Chomer, gleich 72 Xeſten oder röm. Sextarien, d. i. 1 attiſchen Metretes, und berechnet den Sea, deren 3 auf 1 Epha gehen, zu $1\frac{1}{2}$ röm. Modien, deren einer 16 Sextarien, $1\frac{1}{2}$ Modien mithin 24 Sextarien enthalten, welche dreimal genommen wieder jene 72 Sextarien, den Inhalt des Bath, ausmachen. Ebenſo beſtimmt derſelbe („Alterthümer", III, 8, 3) das Hin zu 2 attiſchen Choën, deren 12 einen Metretes ausmachen, ſodaß es alſo $\frac{1}{6}$ Bath beträgt. Mit dem hebr. Bath und Epha, vorausgeſetzt, daß daſſelbe dem attiſchen Metretes entſpricht, kommt auch das kubiſche Normalmaß der Aegypter, die ältere Artabe, überein, welche nach Didymus, Epiphanius und Iſidorus 72 Sextarien hielt (Böckh, a. a. O., S. 242; Bertheau, a. a. O., S. 88 fg.). Dieſe Uebereinſtimmung mit ägyptiſchem, griechiſchem und röm. Maß würde nun ſehr für die Richtigkeit der Angaben des Joſephus und anderer Gewährsmänner ſowie für die nach denſelben angeſtellten Berechnungen ſprechen, aber dieſe Gewährsmänner fußen ſelbſt wieder auf den Angaben der LXX, und verſtanden dazu noch, Joſephus voran, dieſe Ueberſetzung irrig, bezogen nämlich den Metretes derſelben (vgl. 2 Chron. 4, 5) auf den vollen attiſchen Metretes; ſie haben ihn alſo zu groß angenommen. Nur Epiphanius und Hieronymus faßten die Maßangaben der LXX im Sinne der Ueberſetzer ſelbſt auf, welche vermuthlich an einen kleinern Metretes dachten.

Es enthält nämlich der attiſche Metretes nach Böckh's Berechnung (a. a. O., S. 278) 1993,95, nach Bertheau (a. a. O., S. 72 fg.) 1985,77 pariſer Kubikzoll oder 739800 pariſer Gran Waſſergewicht, und das hebr. Bath und Epha müßte mithin dieſelbe Größe haben. Dagegen hat nun aber Thenius (a. a. O., S. 90 fg.) aufs überzeugendſte dargethan, daß das Eherne Meer (ſ. d.), welches (nach 1 Kön. 7, 26) 2000 Bath faßte (die 3000 Bath in 2 Chron. 4, 5 beruhen offenbar auf einem Schreibfehler), um die nach dieſer Berechnung des Bath ſich ergebende Waſſermaſſe aufnehmen zu können, faſt zweimal ſo groß ſein müßte, als 1 Kön. 7, 23 angegeben iſt, wie daſſelbe auch immer geſtaltet geweſen ſein mag. Ebenſo wenig ſtimme die Berechnung zu andern Angaben der Bibel, wie die über das Manna (2 Moſ. 16, 16), über das Aehrenleſen der Ruth (Ruth 2, 17) u. ſ. w. Um das hiernach erforderliche kleinere Maß zu finden, legt er ſeiner Berechnung die rabbiniſche Angabe (Chelim, XVII, 16) zu Grunde, daß das Log dem Raumgehalt von 6 Hühnereiern mittlerer Größe entſpreche, und kam nach mehrfach wiederholten Verſuchen zu dem Ergebniß, daß das Log 14,088 pariſer Kubikzoll, und alſo das Bath 1014,39 pariſer Kubikzoll gleichkomme.

Für dies bedeutend geringere Maß ſprechen, außer dem Zutreffenden in den bibliſchen Angaben, unmittelbar auch mehrere Angaben von alten Schriftſtellern, die dem

Bath einen geringern Inhalt geben und daſſelbe, ſtatt zu 72, nur zu 50 Sextarien, ſowie den hebr. Kor zu 30 röm. Modien anſetzen, wonach auf das Bath vollends gar nur noch 48 Sextarien gehen würden (Epiphanius, De ponderibus et mensuris in ſeinen Opera, II, 182; Iſidorus, XVI, 26, 12. 17; Heſychius, I, 672 fg.; Hieronymus zu Ez. 45 und Jeſ. 5). Ja, ſelbſt Joſephus muß für das geringere Maß in merkwürdiger Weiſe Zeugniß geben, wenn er in einer Stelle („Alterthümer", III, 6, 6), die nicht, wie Böckh (a. a. O., S. 261) und Bertheau (a. a. O., S. 72) meinen, verdorben oder falſch zu nennen iſt, ſondern ſo ziemlich das Richtige enthält, das hebr. Aſſaron (Omer) zu 7 attiſchen Kotylen, d. i., nach Böckh's Berechnung, zu 96,922 pariſer Kubikzoll, beſtimmt, eine Angabe, die alſo mit der Berechnung von Thenius (a. a. O., S. 108), wonach ſich für das Omer 101,439 ergeben, nur um 4,517 pariſer Kubikzoll differirt.

Folgende Tabelle ſtellt überſichtlich den Unterſchied der Maße nach der Berechnung von Bertheau (a. a. O., S. 73) und von Thenius (a. a. O., S. 121 fg.) dar:

Bertheau:		Thenius:									
						Neues deutſches Maß.					
	Pariſer Kubikzoll	Pariſer Kubikzoll		Rheiniſcher Kubikzoll		Kubikmeter		Liter (Kannen)	Hektoliter (Faß)		Schoppen
Chomer, Kor	19857,7	10143,9	=	11246,7	=	0,201215	=	201,215	= 2	=	2,43
Epha, Bath	1985,77	1014,39	=	1124,67	=	0,0201215	=	20,1215	= —	=	40,243
Sea	661,92	338,13	=	374,89	=	0,0067071	=	6,7071	= —	=	13,4142
Hin	330,96	169,06	=	187,445	=	0,0033535	=	3,3535	= —	=	6,7070
Omer (Iſſaron)	198,577	101,439	=	112,467	=	0,0025151	=	2,5151	= —	=	5,0303
Log	27,58	14,088	=	15,62	=	0,0002794	=	0,2794	= —	=	0,5588
Eier	—	2,348	=	2,6033	=	0,0000466	=	0,0466	= —	=	0,0932

III. Gewichte. Das Gewicht oder das Maß der Gegenſtände, ſofern von deren räumlicher Ausdehnung abgeſehen wird, beſtimmten die Hebräer durch die Wage (moznajim), welche, wie bei uns, zwei Wagſchalen hatte (Pſ. 62, 10). Doch wird auch die Schnellwage (pēlēs) erwähnt (Spr. 16, 11; Jeſ. 40, 12). Die Gewichte, deren man ſich beim Abwiegen bediente, waren meiſt von Stein (Gewichtsſteine; 3 Moſ. 19, 36; 5 Moſ. 25, 13; Spr. 11, 1; 20, 10. 23), etwa auch von Blei (vgl. Sach. 5, 7), und wurden gewöhnlich in einem Beutel am Gürtel getragen (5 Moſ. 23, 3; Mich. 6, 11; Spr. 16, 11), was noch jetzt im Morgenlande üblich iſt und um ſo nöthiger war, da man in der Zeit vor dem babyloniſchen Exil regelmäßig auch das ungemünzte Geld (ſ. d.) abwog (Jer. 32, 10).

Das kleinſte Gewicht war Gera, urſprünglich wol eine natürliche Bohne oder ein Korn (Gran); 20 Gran machten 1 (heiligen) Sekel oder 1 Loth (2 Moſ. 30, 13; 3 Moſ. 27, 25; 4 Moſ. 3, 47; 18, 16; Ez. 45, 12), welches dem Gewicht nach 2 äginetiſchen Drachmen gleichkommt. Die Hälfte des Sekels hieß Beka, 1 Quentchen (1 Moſ. 24, 22; 2 Moſ. 30, 13; 38, 26); 3000 Sekel gingen auf 1 Talent oder 1 Centner (hebr. kikkar). Dies geht aus 2 Moſ. 38, 24 fg. hervor, wo 603550 halbe Sekel = 100 Talent 1775 Sekel (vgl. auch 2 Moſ. 25, 39; 2 Sam. 12, 30; 1 Kön. 9, 14. 15; 10, 10. 14 u. a.). Da ferner die Mine (hebr. manē, griech. mnâ, Luther: Pfund) 100 Drachmen beträgt und 6 Minen ein Talent ausmachen, ſo hatte die hebr. Mine (ſ. d.) 50 Sekel (vgl. Ez. 45, 12 [LXX]), nicht 100, wie man aus 2 Chron. 9, 16 (wo „300 [Sekel]" ein Schreibfehler für „3 Minen" [meot für manot] iſt), verglichen mit 1 Kön. 10, 17, folgern wollte.

Wenn nun in vielen Stellen des Pentateuch (2 Moſ. 30, 13. 24; 38, 24—26; 3 Moſ. 5, 15; 27, 3. 25; 4 Moſ. 3, 47. 50; 7, 13 fg.; 18, 16) ausdrücklich „heilige Sekel", „Sekel des Heiligthums" (šēqēl haqqôdēš) genannt werden, ſo hat man aus dieſer Bezeichnung auch ſchon auf einen gewöhnlichen, gemeinen Sekel geſchloſſen, zumal auch Joſephus den Sekel einmal („Alterthümer", III, 8, 2) zu 4 attiſchen Drachmen beſtimmt, das andere mal („Alterthümer", III, 8, 10) die 10 Sekel der Stelle 4 Moſ. 7, 14 durch 10 Dariken wiedergibt, ein Darikus aber nach ſeiner Angabe nur 2 attiſchen Drachmen gleichkommt, und die Rabbinen, damit in Uebereinſtimmung, den gemeinen Sekel für die Hälfte des heiligen erklären (Moſes Maimonides, Constitutiones de siclis, ed. Esgers [Leyden 1718], S. 19; Bertheau, a. a. O., S. 26 fg.), mithin dem Beka gleichſetzen. Uebrigens ſind die Anſichten darüber noch bis auf den heutigen Tag getheilt (Böckh,

a. a. O., S. 61 fg.). Insbeſondere Thenius (zu 1 Kön. 6, 35) erkennt einen Unterſchied zwiſchen heiligem und gemeinem Sekel nicht an und verſteht unter dem Sekel des Heiligthums den geſetzlich normirten, vollwichtigen Sekel, ſetzt aber zugleich, wie auch Böckh (a. a. O., S. 61) und Bertheau (a. a. O., S. 28) thun, mit demſelben den „königlichen Sekel" (2 Sam. 14, 26) identiſch, wogegen nach Joſephus' Angabe („Alterthümer", VII, 8, 5) 40 der letztern eine Mine betragen hätten, während Michaelis (De siclo ante exilium Babylonicum in ſeinen Commentationes in soc. reg. scient. Gotting. oblatae [Bremen 1769], II, 108) das Verhältniß des „Sekels nach Königsgewicht" zu dem des Heiligthums wie 3 zu 5 (ſtatt wie 4 zu 5) beſtimmte. Einen babyloniſchen Sekel glaubt Thenius in Neh. 10, 33 zu erkennen und berechnet denſelben zu einem Drittheil des hebr. (heiligen) Sekels (vgl. auch Bernard, De mensuris et ponderibus antiquis [Oxford 1688], II, 26). Wenn es endlich Ez. 45, 12 heißt: „Der Sekel habe 20 Gera; 20 Sekel, 25 Sekel, 15 Sekel ſoll die Mine bei euch haben", ſo hat man aus dieſer Stelle gewöhnlich auf eine Mine von 20 + 25 + 15 = 60 Sekeln geſchloſſen, während andere (Böckh, a. a. O., S. 53 fg.; Bertheau, a. a. O., S. 9 fg.) den angeblich verdorbenen hebr. Text nach der Lesart der LXX im Codex Alexandrinus zu verbeſſern geſucht haben. Es wird jedoch mit Hitzig („Der Prophet Ezechiel", S. 355) anzunehmen ſein, daß der Prophet den Sekel, der ein Geldgewicht und zugleich eine Münze war (ſ. Geld, Sekel), in ſeinem Gewicht herabſetzen wollte nach den drei Geldmetallen, ſodaß künftighin die Goldmine nur 20 Sekel, die Silbermine (ſtatt 50) nur 25 Sekel und die Kupfermine nur 15 Sekel wiegen ſollte, um nicht ſo ſehr zu beſchweren. Die 1 Makk. 14, 24; 15, 18 erwähnten Minen ſind attiſche, deren eine auf 8220 pariſer Gran berechnet wird (Böckh, a. a. O., S. 124). Im N. T. iſt unter dem Pfund (λίτρα; Joh. 12, 3; 19, 39) ein röm. Pfund zu verſtehen, welches Böckh (a. a. O., S. 165) zu 6165 pariſer Gran beſtimmt.

Bei der Beſtimmung des abſoluten Werths der hebr. Gewichte gingen ſonſt die chriſtl. Alterthumsforſcher, wie die Rabbinen, von natürlichen Körnern aus, ſetzten aber ſeit Eiſenſchmidt (De ponderibus et mensuris veterum Romanor., Graecor. et Hebraeorum [Straßburg 1737]) irrigerweiſe den Sekel dem Gewicht von 20 Bohnen der Johannesbrotſchote (= 96 pariſer Gran) gleich, während die Rabbinen die Gera zu etwa 16 Gerſtenkörnern mittlerer Größe berechneten, und demgemäß den Sekel des Heiligthums zu 320 (oder auch zu 384?) Gerſtenkörnern beſtimmten, deren 345 nach Thenius' (a. a. O., S. 112) praktiſchen Verſuchen auf 1 Loth gehen, ihrer 320 alſo 256 pariſer Gran ausmachen. Dieſe Berechnung ſtimmt auch ſo ziemlich zu dem Gewicht der makkabäiſchen Silberſekel, deren die leichteſten (nicht vollwichtigen) 256 pariſer Gran betragen, wogegen ein von Fürſt Simon gemünzter heiliger Sekel 274 pariſer Gran Normalgewicht zeigt. Hiernach ergäbe ſich für die einzelnen hebr. Gewichte folgende Ueberſicht:

	Minen	Sekel	Beka	Gera	Pariſer Gran		Neues deutſches Maß. Gramme
1 Talent	= 60	= 3000	= 6000	= 60000	= 822000	(= 1 äginetiſches Talent)	= 45660,3
1 Mine	= —	= 50	= 100	= 1000	= 13700	(= 1 äginet. Mine)	= 727,67
1 heiliger Sekel	= —	= —	= 2	= 20	= 274	(= 1 äginet. Didrachme)	= 14,5534
1 Beka (gem. Sekel)	= —	= —	= —	= 10	= 137	(= 1 äginet. Drachme)	= 7,2767
1 Gera	= —	= —	= —	= —	= 13,7	(= 1 attiſcher Obolos oder 0,6 äginet. Obolos)	= 0,72767

Eine Beſtätigung finden dieſe Gewichtsangaben durch die Vergleichung mit den Gewichtsſyſtemen anderer Völker, vorab durch das äginetiſche Gewichtsſyſtem, von welchem uns die erſten genauen Nachrichten erhalten ſind. Da nämlich das attiſche Gewicht zum äginetiſchen bewieſenermaßen (Böckh, a. a. O., S. 77) ſich verhält wie 6 zu 10, das attiſche Talent aber ein Gewicht von 493200 pariſer Gran enthält (Böckh, a. a. O., S. 124), ſo ergeben ſich für das äginetiſche 822000 pariſer Gran, und es iſt alſo das äginetiſche, um 750 v. Chr. zu den Griechen gekommene Talent gleich dem hebräiſchen, aus den Simoniſchen Sekeln berechneten Centner. Daſſelbe hatte ebenfalls 60 Minen, die Mine 50 Didrachmen, wie bei den Hebräern 50 heilige Sekel, 100 Drachmen, wie bei den Hebräern 100 gemeine Sekel (Beka); nur hatte die Drachme nicht 20, ſondern blos 6 Obolen, welche aber im Gewicht 10 Gera oder 10 attiſchen Obolen gleichkamen. Mit dem äginetiſchen und hebr. Talent iſt aber auch das babyloniſche einerlei, und dieſes hebräiſch-babyloniſch-äginetiſche Syſtem kommt in Aegypten, das ſeinen Silbertribut an

Perſien in babyloniſchen Talenten bezahlte (Herodot, III, 91), ſo auch andererſeits ſelbſt wieder bei den perſ. Silberdariken vor, welche nach Böckh (a. a. O., S. 49) im allgemeinen gleichfalls 274 pariſer Gran (= 1 Simoniſcher Sekel) wiegen (ſ. Darikus). Auch findet ſich daſſelbe in phöniziſchen und ſyr. Stadtmünzen wieder, welche von gleichem Gewicht ſind und etwa aus derſelben Zeit ſtammen wie die Simoniſchen Sekel, wie denn auch, abgeſehen davon, daß Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 21, 2) der gewöhnlichen Münze der Tyrier, d. i. dem Stater (ſ. d.), denſelben Werth wie dem hebr. Sekel (ſ. d.), nämlich 4 Drachmen, gibt, die Talmudiſten bezeugen, daß alles Silbergeld, welches im Geſetz vorkommt, tyriſches, d. h. phöniziſches, Silbergeld ſei (Böckh, a. a. O., S. 65 fg.), zugleich ein Zeugniß dafür, daß das Gewichtsſyſtem, welches den Benennungen der alten Gewichte im 2. Buch Moſe zu Grunde liegt, bis auf die makkabäiſche und noch ſpätere Zeiten fortbeſtanden hat (Bertheau, a. a. O., S. 34 fg.). Vgl. auch de Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), §§. 182—184; Herzfeld, „Metrologiſche Voruntersuchungen zu einer Geſchichte des ibräiſchen reſp. altjüdiſchen Handels" (2 Hefte, Leipzig 1863—65); Zuckermann, „Das jüdiſche Maaß-Syſtem und ſeine Beziehungen zum griechiſchen und römiſchen" (Breslau 1867). Kneucker.

Mattathias (hebräiſch Mattitja und Mattitjahu, d. i. Geſchenk Jahve's) ein hebr. Mannesname. Nach 1 Makk. 2 war es der angeſehene jüd. Prieſter dieſes Namens, der den Freiheitskampf ſeines Volks gegen die übermüthigen Syrer begann, den ſeine Söhne glorreich durchführten (ſ. Hasmonäer). Er ſtammte aus der Prieſterklaſſe Joarib, welche die erſte war (1 Chron. 24, 7; 9, 10). Als der ſyr. König Antiochus Epiphanes das religiöſe Bewußtſein der Juden aufs tiefſte kränkte und durch Verfolgung die Juden zum Heidenthum herüberzudrängen ſuchte, zog ſich der ſchon bejahrte Mattathias mit ſeinen fünf Söhnen von Jeruſalem in ſeine Vaterſtadt Modin zurück. Ein treuer Anhänger des Geſetzes und erregt wie er war, tödtete er einen Juden am Altar, welcher opferte, darauf einen ſyr. Beamten, der zum Opfern zwang, den Joſephus („Alterthümer", XII, 6, 2) Apelles nennt, und zerſtörte den Altar. Hierdurch ward er genöthigt, mit ſeinen Söhnen ins Gebirge zu fliehen, ſeinem Ruf folgte ein Haufe geſetzestreuer Juden, und die Altäre zerſtörend und die Feinde verfolgend begann er im J. 167 v. Chr. einen glücklichen Kleinkrieg gegen die ſyr. Dränger. Bei ſeinem Tode, der ſchon im J. 166 v. Chr. erfolgte, übergab er die Führung ſeinem dritten Sohn, Judas Makkabi, und ward, von ganz Iſrael tief betrauert, bei ſeinen Vätern in Modin beſtattet.

Den gleichen Namen führte ein Enkel deſſelben, ein Sohn des Simon, der mit ſeinem Vater und ſeinem Bruder Judas von ſeinem Schwager Ptolemäus, dem Sohn des Abub, in der kleinen Feſte Dok im J. 135 v. Chr. hinterliſtig ermordet wurde (1 Makk. 16, 12. 14. 16). Fritzſche.

Matthana, die erſte Lagerſtätte der Iſraeliten nach ihrem Austritt aus der Arabiſchen Wüſte am obern Arnon, (nord-)weſtwärts von Beer (ſ. d.) und auf der Nordſeite des Arnon gelegen (4 Moſ. 21, 18. 19). Euſebius und Hieronymus verlegen Matthana (Matthanem) an den Arnon, 12 röm. Meilen, d. i. gegen 5 Stunden, (ſüd-)öſtlich von Medaba. Nach Burckhardt's Angabe („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 635 fg.) befindet ſich nahe bei der Quelle des Ledſchûm, eines Urſprungsfluſſes vom Arnon, der von Nordoſt aus einem tiefen Bett herabkommt, ein Trümmerort Tedûn (bei Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 417, Ledſchûm genannt); wenn der Ledſchûm weiter weſtwärts, nachdem er den Balua aufgenommen, den Namen Enkheileh führt, ſollten dies, Tedûn und Enkeileh, nicht etwa blos andere Namensformen für Matthana und die nächſte Lagerſtätte Nahaliel (4 Moſ. 21, 19) ſein? Vgl. Hengſtenberg, „Die Geſchichte Bileams und ſeine Weiſſagungen" (Berlin 1842), S. 240, und ſ. Arnon. Kneucker.

Matthanja, ſ. Zedekia.

Matthäus. Der Name eines der zwölf Jünger, deſſen Celebrität faſt durchaus auf dem Umſtande beruht, daß, abgeſehen vom Manichäer Fauſtus, das erſte kanoniſche Evangelium von der alten Kirche durchweg und einſtimmig auf ihn zurückgeführt wird. Ueber ſeine Perſon beſitzen wir freilich nur noch ganz ſpärliche Nachrichten. Von Geburt jedenfalls ein Jude, vielleicht ein Galiläer, bekleidete er ein Zollamt am See Tiberias, als er von Jeſus in die Zahl ſeiner Jünger berufen ward (Matth. 9, 9; 10, 3). Merkwürdig bleibt immer, daß ihn an dieſer Stelle die gemeinſame ſynoptiſche Grundſchrift

Levi nennt (Mark. 2, 14 = Luk. 5, 27), ohne dann im Apostelverzeichniß (Mark. 3, 18 = Luk. 6, 15 = Apg. 1, 13) die Identität dieses Levi mit Matthäus besonders zu bemerken; merkwürdiger noch, daß eben das nach seinem Namen genannte Evangelium es ist, welches jeden Misverstand in dieser Beziehung ausdrücklich ausschließen zu wollen scheint, wie auch der Verfasser des ersten Evangeliums allein im Apostelverzeichniß (Kap. 10, 3) zum Namen des Matthäus noch einmal ausdrücklich zu bemerken veranlaßt ist, daß dieses der Zöllner gewesen sei. Wie solche Aenderungen einerseits schon an sich genügen, um unser Evangelium als eine secundäre Schöpfung zu erweisen, so scheinen sie andererseits allerdings auf ein besonderes Verhältniß, in welchem unser Evangelium gerade zu der Person dieses Apostels stehen will, hinzudeuten. Wir halten somit fest an der Identität des Levi und des Matthäus (gegen Sieffert, Neander, Ewald, Reuß, Grimm). Wenn aber Levi später im Apostelverzeichniß sich nicht wieder vorfinden will, dagegen in einer Umarbeitung der synoptischen Grundschrift, wie unser erstes Evangelium eine ist, geradezu als Matthäus auftritt, so ist klar genug, daß schon der Verfasser dieser Umarbeitung in der Darstellung der Grundschrift eine Lücke erkannte, die er um so eher bemerken und ausfüllen mußte, als es die Hinterlassenschaft gerade des Apostels Matthäus ist, auf deren Einverleibung der ganze unterscheidende Charakter des ersten Evangeliums gegenüber der Markus-Quelle beruht. Es ist daher anzunehmen, daß der apostolische Name Matthäus den Levi ebenso verdrängt habe, wie der Felsenname Petrus den ursprünglichen Simon. Uebrigens wird der Name Matthäus gewöhnlich als identisch mit Matthias gefaßt, also = Theodor, wogegen Ewald („Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache" [6. Ausg., Leipzig 1855], S. 588) und Hitzig („Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 164) ihn als „Treumann" (= Amittai, Jon. 1, 1), Grimm (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 723 fg.) als „mannhaft" erklären. Wenn übrigens Mark. 2, 14 Alphäus als Vater genannt wird, so kann dabei schon deshalb nicht an den Vater des jüngern Jakobus gedacht werden, weil sonst Matthäus in den Apostelverzeichnissen des Jakobus und vor allem des Matthäus selbst eben mit diesem Jakobus ein Paar bilden würde.

Von einem sachlichen Grund, das erste Evangelium gerade auf diesen Namen zurückzuführen, muß die alte Kirche um so mehr geleitet erscheinen, als sonst die Person des Matthäus in der Geschichte des apostolischen Zeitalters gänzlich zurücktritt. Zwar notirt ihn Clemens von Alexandria als einen Anhänger der fleischscheuen judenchristl. Ascese, er soll sich sogar nach Apollonius mit den andern Aposteln noch zwölf Jahre seit des Herrn Tode in Jerusalem aufgehalten und dann, wie Eusebius bei Wiedergabe dieses Zeugnisses hinzufügt, nachdem er sein, den Juden verkündigtes Evangelium in hebr. Sprache schriftlich niedergelegt hatte, abgereist sein. Noch haltungsloser sind spätere Nachrichten, wonach dem Matthäus bei der apostolischen Ländervertheilung Aethiopien zugefallen und er daselbst als Märtyrer gestorben wäre. Die letztere Nachricht wurde indeß schon von Herakleon bestritten; überhaupt aber stehen sämmtliche Notizen offenbar mit Reflexionen und Traditionen über das Evangelium in Verbindung und münden daher auch in die sofort als grundlos nachzuweisende Angabe über die hebr. Ursprache des ersten Evangeliums aus.

Nichtsdestoweniger blieb man lange dabei stehen, die Echtheit des Evangeliums mit um so größerm Vertrauen auf die angedeutete Reihe alter Zeugnisse zu gründen, als die innern Gründe, über die man verfügen zu können glaubte, zwar keinerlei Art von Nothwendigkeit mit sich führten, gerade den Apostel Matthäus unter allen Männern, die möglicherweise ein solches Evangelium hätten schreiben können, als den Verfasser auszuzeichnen, dafür aber andererseits auch ganz willig der durch die Tradition dargebotenen Annahme sich anzuschließen schienen: eine lebendige, den Verhältnissen der apostolischen Zeit entsprechende Darstellung, Denkweise, Sprache, Bildungsstand, ganz so, wie man es von jemand in des Matthäus Stellung erwarten könne u. s. w. So betrachtete man die constante Ueberlieferung nur als die ungerufen sich einstellende Probe eines aprioristischen Calculs, als geschichtsmäßige Umsetzung einer, mit unbenannten Größen geführten Rechnung in benannte Zahlen.

Anders mußte es werden, sobald eine eindringendere Quellenkritik die Abhängigkeitsverhältnisse auch des ersten Evangeliums zu entdecken begann. Schon Eichhorn bemerkte, daß das erste Evangelium, wenigstens wie es vorliegt, keinesfalls vom Apostel herrühren könne. Aber erst von Schleiermacher datirt eine schärfere Beobachtung, und seine Schüler

bewieſen ſich in demſelben Maße gegen die Augenzeugenſchaft des erſten Evangeliſten eingenommen, als ſie für die des vierten paſſionirt waren. Einer der beiden angeblich apoſtoliſchen Berichte ſchien jedenfalls aus der Zahl unmittelbarer Geſchichtsquellen zu ſtreichen. Ebenſo mußten diejenigen Gelehrten, welche den Matthäus durch Lukas oder den Lukas durch Matthäus benutzt werden ließen, dem erſten Evangelium nothwendig die apoſtoliſche Verfaſſerſchaft abſprechen, da im erſtern Fall Lukas es beſſer benutzt, im Prolog auch anders charakteriſirt hätte, im letztern aber ein Apoſtel ſich von einem ſecundären Schriftſteller in ſeiner Darſtellung abhängig gemacht hätte. Im Gegenſatz zu frühern Urtheilen fand man daher beſonders ſeit David Schulz (1824) im erſten Evangelium, wenn man daſſelbe mit ſich ſelbſt und mit den übrigen vergleicht, Mangel an Anſchaulichkeit und Urſprünglichkeit. Das Unbeſtimmte in Bezeichnung von Ort und Zeit, das Summariſche der in Bauſch und Bogen gegebenen Berichte, das Syntomiſtiſche der Darſtellung fielen auf. Zu zahlreichen, gegen Markus faſt immer, zuweilen aber auch gegen Lukas zurückſtehenden Einzelberichten kommt noch der Mangel an concretem Pragmatismus im Ganzen. Man macht aufmerkſam auf die vagen Ausdrücke „alle", „jeder", „viele", „zu der Zeit" u. ſ. w. Ein Augenzeuge würde auch ſeinen Stoff nicht nach ſo allgemeinen Geſichtspunkten geordnet, nicht eine von der unmittelbaren Geſchichte ſo entfernte Planmäßigkeit in der, oft genug unwiderſprechlich unchronologiſchen Aufreihung der Thatſachen befolgt haben, da die erſten ſchriftſtelleriſchen Verſuche vielmehr nur den Zweck verfolgt haben können, geradezu und ſchlechtweg das Geſehene und Gehörte, wie es vorgefallen iſt, zu erzählen. Ihm hätte es nicht begegnen können, daß ſeine Reden durch Zuſammenfließen verwandter, obwol augenſcheinlich bei verſchiedenen Veranlaſſungen geſprochener Elemente zu ſolch großen Maſſen anſchwollen, wie es im Matthäus der Fall iſt. Dazu kommt endlich, daß Matthäus manche Ereigniſſe ſo offenbar ſagenhaft ausgeſchmückt hat, daß an eine primitive Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte bei ihm nicht zu denken iſt. Von der Kindheitsgeſchichte nicht zu reden, ſo ſieht jetzt kein beſonnener Theolog mehr die Geſchichte von den auferſtandenen Leichnamen und den Grabeswächtern für hervorragende Indicien eines apoſtoliſchen Urſprungs an. Bleibt doch trotz alles guten Willens ſelbſt Meyer zuletzt nur bei einem „ſehr relativen Maße" von Authentie ſtehen. Entſchieden verworfen wurde aber die apoſtoliſche Verfaſſerſchaft ſeither noch von de Wette, Lücke, Rödiger, Orelli, Lachmann, Credner, Neudecker, Strauß, Weiße, Gfrörer, Wilke, Reuß, Bleek, Bunſen, Sepp, Ewald, Schenkel, Weizſäcker, Keim und überhaupt allen Theologen der Tübinger Schule, wie andererſeits auch alle Forſcher, die für die Priorität des Markus eingetreten waren, eben damit zugleich auch gegen die Apoſtolicität des Matthäus zeugen mußten. Dabei ſchließt dieſer negative Standpunkt aber nicht aus, daß man wenigſtens einen apoſtoliſchen Kern, eine Matthäiſche Grundlage für unſern Matthäus ſetzt und daraus den Namen unſers erſten kanoniſchen Evangeliums erklärt.

In dieſer Richtung haben ſich frühere Forſcher, wie Reimarus, Ammon, Klener, Sieffert, Kern, ja ſelbſt noch Schneckenburger und die tübinger Theologen gewöhnlich auf die vagen Vorausſetzungen einer hebr. Grundſchrift oder geradezu des Hebräerevangeliums berufen. Durch Schleiermacher's epochemachende Abhandlung (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1832, S. 735 fg.) hat ſich ein reellerer Anknüpfungspunkt in dem ſogenannten Zeugniß des Papias dargeboten, welcher ums J. 150 n. Chr. erzählt, Matthäus habe die Logia in hebr. Sprache zuſammengeſtellt, jedweder aber nach beſtem Vermögen gedolmetſcht. Es iſt nämlich rein unmöglich, dieſe Notiz auf unſer erſtes kanoniſches Evangelium zu beziehen. Unmöglich — nicht blos um der Gründe willen, welche aus einer richtigen Faſſung des Begriffs der Logia fließen (ſ. Geſchichtsquellen des Neuen Teſtaments), ſondern auch deshalb, weil unſer Matthäusevangelium, wofern ihm das Zeugniß des Papias gelten würde, eine Ueberſetzung aus dem Hebräiſchen, d. h. Aramäiſchen, ſein müßte.

Für letztere Annahme ſpricht nun in der That die geſammte Tradition. Von einem hebr. Original des Matthäus berichten in übereinſtimmender Weiſe Irenäus, Origenes, Euſebius, Cyrill von Jeruſalem und beſonders Hieronymus, welcher es in Beröa als Hebräerevangelium der Nazaräer aufgefunden und abgeſchrieben haben will. Wie aber gleichfalls ſchon früher (ſ. Apokryphen des Neuen Teſtaments) angedeutet wurde, hat ſich dem Hieronymus ſelbſt mit von Jahr zu Jahr ſteigender Unabweisbarkeit die Ueberzeugung aufgedrängt, daß er in ſeinem zu Beröa gemachten Fund ein von dem kanoniſchen Mat-

thäus vielfach verſchiedenes Werk vor ſich habe, und die noch vorhandenen Reſte ſeiner Ueberſetzung, die vielfach einen völlig apokryphiſchen Charakter an ſich tragen, beweiſen es noch unwiderleglicher als ſeine eigenen, immer ſchüchterner werdenden Aeußerungen über den angeblichen (ut plerique autumant) hebr. Matthäus. Daß dieſer in der That nur eine bearbeitende Ueberſetzung aus unſerm griech. Matthäus iſt, hat Bleek („Einleitung in das Neue Teſtament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 99 fg.) mit ausreichenden Gründen dargethan.

Während daher heute zwar noch Meyer („Kritiſch-exegetiſches Handbuch über das Evangelium des Matthäus" [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 3 fg.) auf proteſtantiſchem, und Langen („Grundriß der Einleitung in das Neue Teſtament" [Freiburg 1868], S. 20 fg.) auf katholiſchem Boden die alte Tradition vertheidigen, iſt dieſelbe ſeit Anfang dieſes Jahrhunderts von einer namhaften Reihe von Gelehrten (Schubert, Hug, Paulus, Fritzſche, Theile, Buslav, Grawitz, Schott, Credner, Neudecker, Baumgarten-Cruſius, Wilke, Harleß, de Wette, Reuß, Bleek, Ewald, Weiß, Ritſchl, Köſtlin, Anger, Roberts, Schenkel, Delitzſch, Sepp, Keim, Volkmar) aufgegeben worden, und wenn Klener, Sieffert, Baur, Hilgenfeld noch von einer Ueberſetzung ſprachen, ſo verſtanden ſie darunter nur eine ſehr entfernte Umarbeitung. Der engliſche Gelehrte Cureton dagegen hatte 1858 den Einfall, eine unmittelbare Ueberſetzung des apoſtoliſchen und hebr. Matthäus in der Handſchrift nachweiſen zu wollen, welche, aus den Klöſtern der Nitriſchen Wüſte ſtammend, bedeutende Stücke aus Matthäus und Lukas in einer bisher unbekannten ſyr. Ueberſetzung enthält, die wahrſcheinlich älter als die Peſchito iſt. Indeß hat ſofort Ewald (in den „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], IX, 69 fg.) dargethan, daß die neugefundene Ueberſetzung auch bei Matthäus aus keinem andern Text als aus unſerm griechiſchen gefertigt iſt. Sie ſtimmt namentlich mit unſern älteſteſten griechiſchen und lateiniſchen Documenten.

Heutzutage ſteht ſomit die griech. Originalität des erſten Evangeliums feſt. Schon die Wortſpiele reden deutlich (ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν Kap. 6, 16, und κακοὺς κακῶς Kap. 21, 41; vgl. auch Ausdrücke wie βαττολογεῖν und πολυλογία Kap. 6, 7). Undenkbar iſt es auch, daß ein Hebräer den Heiligen Geiſt (Ruah, weiblich) in männlicher Perſonification habe erſcheinen laſſen, wie er ja in der That vielfach in Kreiſen, auf welche der vorausgeſetzte hebr. Matthäus berechnet geweſen ſein müßte, als Mutter oder Schweſter Jeſu erſcheint. Hauptſächlich aber ſchließt die nachweisbare Regelmäßigkeit (vgl. meine Schrift „Die ſynoptiſchen Evangelien, ihr Urſprung und geſchichtlicher Charakter" [Leipzig 1863], S. 258 fg.), womit Citate aus dem Urtext und ſolche aus den LXX abwechſeln, den Gedanken einer Ueberſetzung ſchon an ſich aus, abgeſehen davon, daß ein Ueberſetzer entweder den hebr. Text, der ihm vorlag, wiedergegeben oder ſich mechaniſch an die LXX gehalten hätte. Auch fragt man billig: warum hat ſich der hebr. Urtext, wenn er exiſtirte, nicht bei den paläſtinenſ. Juden erhalten? Zum mindeſten iſt es darum heutzutage für jeden, der ſich noch der verbrauchten Anſicht bedienen wollte, unvermeidliche Nothwendigkeit, den griech. Matthäus nicht blos als eine Ueberſetzung, ſondern auch als „ziemlich freie Wiedergabe eines aramäiſchen Originals" (Langen, a. a. O., S. 23), d. h. aber als ſecundäre Bearbeitung anzuſehen; darauf kommt am Ende auch Meyer hinaus, wenn er die Ueberſetzung unter Benutzung der andern Synoptiker entſtanden ſein läßt. Im voraus entſchieden iſt die Frage nach der Urſprache des erſten kanoniſchen Evangeliums auf jenem, heutzutage von den meiſten vertretenen Standpunkt der Evangelienkritik, welcher die Abhängigkeit des Matthäus von einer, mit dem zweiten kanoniſchen Evangelium ſtimmenden Grundſchrift in ſich ſchließt. Denn daß die vorausgeſetzte Quelle griechiſch war, geht ſchon aus der wörtlichen Uebereinſtimmung, in welcher ſie bei allen Synoptikern öfters zu Tage tritt, unwiderleglich hervor. Die Annahme, unſer Matthäus ſei eine Ueberſetzung, würde daher ein wohlbegründetes Reſultat der neuern Forſchung durchweg zerſtören. Wir weiſen ſie um ſo entſchiedener ab, als auch die innern Gründe, die man für eine Ueberſetzung geltend gemacht hat, ohne allen Belang ſind. Anders ſcheint es mit den äußern. Allerdings befinden wir uns hinſichtlich der Grundſprache des erſten Evangeliums im Fall, der geſammten Tradition widerſprechen zu müſſen. Aber auch mit dieſer Tradition werden wir uns völlig auseinandergeſetzt haben, wenn nicht blos die Unmöglichkeit ihres Inhalts, ſondern auch die Möglichkeit ihrer Entſtehung deutlich geworden iſt. Es gibt aber Gründe, die hierfür vollkommen ausreichen:

1) Der Apoſtel Matthäus hat wirklich ein aramäiſches Werk geſchrieben, die „Spruchſammlung“ (τὰ λόγια).

2) Bei Schriften, die, wie unſer Matthäus, ihre Beſtimmung für gläubige Juden an der Stirn trugen, war es herkömmlich, daß man ihnen hebr. Urſchriften unterlegte. Eine ſolche ſchwebte dem Clemens von Alexandria ſogar in Bezug auf den Hebräerbrief vor.

3) Die Kirchenväter wußten von der, bei den Nazaräern vorhandenen aramäiſchen Bearbeitung des Matthäus. Da ſie die Entſtehungsverhältniſſe dieſes Hebräerevangeliums nun nicht kannten, und erſt Hieronymus daſſelbe überhaupt näher unterſuchte, lag es nahe, die hebr. Schrift, von der Papias redete, in jenem Hebräerevangelium wiederzufinden.

4) Auf die Benennung des erſten Evangeliums nach Matthäus hat wahrſcheinlich die Thatſache Einfluß geübt, daß das wirkliche hebr. Werk des Apoſtels darin ſeine Verarbeitung gefunden hat.

5) Glaubte man überhaupt an die Exiſtenz zweier nach Matthäus benannter Schriften, ſo war es das Natürlichſte, in der aramäiſchen das Originalwerk zu vermuthen.

Hat alſo der Verfaſſer unſers erſten Evangeliums eine vorliegende griech. Quelle bearbeitet, ſo iſt ſchon damit die Vorausſetzung der Tradition hinfällig geworden, daß jener Verfaſſer der Apoſtel Matthäus ſei. Indeß macht ja auch das Evangelium ſelbſt nirgends darauf Anſpruch, Werk eines Apoſtels zu ſein, und zur Tradition treten wir dadurch in ein poſitives Verhältniß, daß wir die Exiſtenz eines, vom Apoſtel Matthäus herrührenden Werks ausdrücklich anerkennen. Iſt es doch auch ſchon an ſich wahrſcheinlich, daß ein Apoſtel der ſpätern Generation paläſtinenſ. Judenchriſten Aufzeichnungen hinterließ, und nicht minder wahrſcheinlich, daß dieſe Hinterlaſſenſchaft ſich zunächſt auf Reden und Ausſprüche, nicht auf das Thun und Laſſen Jeſu bezog. Gab es aber eine ſolche Quelle, ſo wurde ſie doch ſicher auch benutzt bei der Abfaſſung größerer Evangelien, und daß dieſes gerade in unſerm Matthäus-Werk geſchehen ſei, dafür ſpricht außer dem Namen auch die innere Beſchaffenheit deſſelben, indem es Beſtandtheile von der Art, wie wir uns die geſammelten Sprüche vorſtellen müſſen, in Menge beſitzt.

War nun aber der Unterſchied zwiſchen dem echten und dem kanoniſchen Matthäus bisher nur als ein quantitativer zu bezeichnen, ſo ſollte er freilich neuerdings zu einem qualitativen geſteigert werden. Beſonders ſeit dem Erſcheinen der anonymen Schrift „Die Evangelien, ihre Verfaſſer und ihr Verhältniß zueinander“ (Leipzig 1845) ſtellte die Tendenzkritik unſern Matthäus am entſchiedenſten unter allen Synoptikern auf die judenchriſtl. Seite, indem ſie ſich berief auf die nur bis auf Abraham zurückreichende Genealogie, die excluſive Miſſionsinſtruction der Apoſtel (Kap. 10, 5; vgl. Kap. 7, 6; 15, 24), die ausgeſprochene Unverbrüchlichkeit des Geſetzes (Kap. 5, 17—19; 11, 13; 23, 3. 23), die Rechtfertigung aus des Geſetzes Werken (Kap. 7, 19—23; 12, 33—37; 19, 17; 21, 34. 41; 25, 31 fg.), die auf die Spitze getriebene Heiligung des Sabbats (Kap. 24, 20), die Hervorhebung des Petrus (Kap. 10, 2; 16, 17—19), die als lügneriſche Erfindung hingeſtellte Erklärung Jeſu über den Tempel (Kap. 26, 61), die Darſtellung Jeſu als des Judenkönigs (Kap. 2, 2; 25, 31 fg.), die localen und temporalen Modificationen der Paruſie (Kap. 16, 28), überhaupt auf die ganze Eſchatologie, der zufolge das Ende Iſraels zugleich auch das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge iſt (Kap. 10, 23; 24, 3. 22), Iſraels Wiederherſtellung aber (Kap. 19, 28) als das Endziel alles geſchichtlichen Werdens erſcheint. Unwillkürlich drängten ſich jedoch auch wieder Beobachtungen von ganz entgegengeſetzter Art in Menge auf. Wie contraſtiren doch in jener Geſchichte vom kanaanit. Weib Wort und That! Gerade bei Heiden findet Jeſus einen, ihn ſelbſt überraſchenden Glauben, wie er ihn in Iſrael nicht gefunden (Kap. 8, 10; 15, 28). „Viele“, heißt es Kap. 8, 11. 12, „werden vom Aufgang und Niedergang kommen (vgl. Kap. 24, 31), um mit den Patriarchen zu Tiſche zu liegen, während die Söhne des Reichs ausgeſtoßen werden.“ In dieſer Richtung enthalten ja gerade die letzten Kapitel des Matthäus eine Reihe von Andeutungen des Uebergangs des Evangeliums zu den Heiden; er allein berichtet von dem Fluch, den das Volk über ſich herabgerufen (Kap. 27, 24. 25); er allein theilt die Drohung Jeſu an die Juden mit, daß das Reich Gottes von ihnen genommen und den Heiden übergeben werden ſolle (Kap. 21, 43); was hierüber ſchon der Täufer (Kap. 3, 9) angedeutet hatte, wird in Parabeln (Kap. 20, 1—16; 21, 28—43; 22, 1—14) deutlich genug wiederholt, wie denn auch die particulariſtiſchen Miſſionsausſprüche aufgewogen werden durch unmisverſtehbar klare univerſaliſtiſche Weiſſagungen (Kap. 24, 14) und Befehle (Kap. 28, 19). Dazu

kommt, daß noch deutlicher als ſelbſt bei Lukas der Werth des Geſetzes in das religiöſe und moraliſche Element gelegt wird, ſo an Stellen wie Kap. 7, 12 (vgl. Luk. 6, 31); 22, 40 (vgl. Luk. 10, 26); 23, 33 (vgl. Luk. 11, 42). Auch Heiden, die das Gebot der Liebe erfüllt haben, werden ſelig (Kap. 25, 31—45; vgl. Kap. 11, 22; 12, 41. 42). Ja ſelbſt in der Vorgeſchichte ſind es nicht (wie Luk. 2, 11) Juden, ſondern Heiden, die Chriſtum, wenngleich als Judenkönig, zuerſt anerkennen (Kap. 2, 11. 12).

Schon Schwegler ſprach daher von einer ungleichartigen Compoſition des erſten Evangeliums; es enthalte verſchiedenartige Schichten und ſei ein zufälliges Aggregat ſucceſſiver Entwickelungsformationen der evangeliſchen Geſchichte auf Grundlage des Hebräerevangeliums. Noch vorſichtiger hat dann Baur die Unbefangenheit des Evangeliſten im ganzen anerkannt, wogegen Köſtlin eine judenchriſtliche, Volkmar heidenchriſtl. Schriften von einem ſpätern Katholiken überarbeitet ſein ließen, Keim von einem „häuslichen Streit innerhalb des Evangeliums" ſprach, den er freilich auf ziemlich willkürliche Weiſe ſchlichtete, und endlich Hilgenfeld, nachdem er zuerſt ein ſtrengeres und ein milderes Judenchriſtenthum im Matthäus unterſchieden hatte, ſchließlich zu der Annahme von drei Begriffswelten gelangt, welche darin durcheinanderfluten, von drei Schichten, welche ſich übereinander lagern ſollten; er unterſchied ein aram. Hebräerevangelium, eine griech. Bearbeitung deſſelben, ſchließlich einen letzten Redactor, der zwar noch Judenchriſt, aber einer univerſaliſtiſchen Richtung zugethan war. So gewiß aber unſer Werk bereits auf Quellenſchriften beruht, ſo muß man ſich vor der Annahme allzu complicirter Entſtehungsverhältniſſe ſchon um ſeiner verhältnißmäßig frühen Abfaſſung willen hüten. Daſſelbe iſt nämlich wahrſcheinlich noch vor dem J. 70 geſchrieben (ſ. Evangelien, die drei erſten), womit auch die Thatſache ſtimmt, daß es am früheſten und am allgemeinſten in der Chriſtenheit gebraucht und bezeugt, von jeher daher auch in der Reihe der Evangeliſten obenangeſtellt iſt. Die älteſten ſichtbaren Benutzungen liegen in Johannes und dem 2. Petrusbrief, in den Briefen des Clemens und Barnabas und im Hirten des Hermas vor. In Uebereinſtimmung mit dieſer chronologiſchen Stellung des erſten Evangeliums ſowie mit dem Befund ſeiner Compoſitionsverhältniſſe iſt nun ſchließlich die Frage nach ſeinem dogmatiſchen Charakter etwa folgendermaßen zu entſcheiden.

Schon die nachgewieſenen Quellen ſtellen zum mindeſten nicht den vom ſpätern, im Gegenſatz zur Heidenkirche ausgebildeten, Judenchriſtenthum eingenommenen Standpunkt dar. Erſt durch Ablehnung aller, in ihrem eigenen Princip mit angelegter, fortbildenden Mächte iſt jene beſchränkt paläſtinenſ. Religionsform, welcher wir im Urchriſtenthum begegnen, zur eigentlichen Partei geworden. Die älteſte Schriftſtellerei dagegen konnte recht wohl noch eine unbefangene Nachbarlichkeit des nationalen und des univerſalen Gedankens ausdrücken. Anders ſteht es freilich ſchon mit derjenigen Färbung und Erweiterung, welche der erſte Evangeliſt ſolchen, namentlich aus der Spruchſammlung mitgetheilten Stoffen verleiht. So geht Kap. 5, 17—19 über die Parallele Luk. 16, 17 zum mindeſten durch den verſteckten Hinweis auf Paulus als den „Kleinſten" im Himmelreich hinaus (vgl. Kap. 5, 19 mit 1 Kor. 15, 9), und werden die Namenchriſten Kap. 7, 21—23 als Pauliniſche Heidenchriſten, wenigſtens Kap. 7, 23 im Gegenſatz zur Parallele Luk. 13, 27, beſchrieben (ſ. Lukas). Immerhin aber ſind dies nur Einzelheiten. Als Ganzes ſtellt das erſte Evangelium nicht ſowol eine Tendenzſchrift, als vielmehr eine Sammelſchrift dar, welche aus den, dem Verfaſſer zugänglichen Quellen das Material der Geſchichte fleißig zuſammenlieſt und mit einer gewiſſen künſtleriſchen Virtuoſität gruppirt. Daß dabei die Anſchauungsweiſe des Verfaſſers und die Bedürfniſſe des Leſerkreiſes ſich Geltung verſchaffen werden, verſteht ſich von ſelbſt, und iſt inſofern die „Tendenz" des Matthäus ſchon von Irenäus richtig erkannt worden: das Evangelium ſei geſchrieben, um den Chriſten aus dem Judenthum den Beweis zu liefern, daß Jeſus wirklich der von ihnen erwartete Meſſias ſei. Dies führt auf das Richtige, ſobald damit eine unbefangene Würdigung der, im Matthäus ſo häufigen, Erklärungen gegen den Unglauben des herrſchenden Judenthums verbunden wird. Letztere Seite an der Sache, wonach Jeſus ſtets in ſchroffem Gegenſatz zu der phariſäiſchen Auslegung und Geſetzesüberlieferung erſcheint, hat zuerſt Köſtlin („Der Urſprung und die Kompoſition der ſynoptiſchen Evangelien" [Stuttgart 1853]) gründlicher unterſucht; ihm modificirt ſich daher (a. a. O., S. 8) die „Tendenz" des Evangeliums zum Nachweis, „daß Jeſus wirklich der dem jüd. Volk verheißene und zur Erlöſung des jüd. Volks gekommene Meſſias ſei, obwol das Judenthum ihn nicht als ſolchen

anerkennen will". Auch Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 653) läßt das Werk, wie gegen Pauliniſche Geſetzesaufhebung, ſo zugleich gegen antichriſtl. Rabbinenweſen und ſogar ebjonitiſche Einſeitigkeit gerichtet ſein. Der Verfaſſer will eine fortgeſchrittenere und univerſaliſtiſche Geſtalt des Judenchriſtenthums vertreten, ſchützen und im Bewußtſein ſeines Rechts ſtärken, das Judenthum ſelbſt angreifen. Daher denn bekanntlich die häufigen Citate des A. T. zum Nachweis, daß die Erſcheinung Jeſu wirklich die Erfüllung wie der Weiſſagung, ſo auch des Geſetzes darſtelle. Dabei iſt beſonders auf ſolche Stellen zu achten, wo Matthäus mit Rückſicht auf den, von den Juden den Chriſten beigelegten verächtlichen Namen der Nazarener oder Galiläer beweiſt, daß der Meſſias ſchon nach den Propheten aus Nazareth kommen (Kap. 2, 23) und in Galiläa wirken ſolle (Kap. 4, 14 — 16). Dahin gehören aber auch eigenthümliche Alterationen, die Matthäus in der Geſchichtserzählung ſelbſt anbringt um der altteſt. Reminiſcenzen willen, die er zu erwecken beabſichtigt. Er trägt offenbar altteſtamentlich-prophetiſche Züge in die Geſchichte Jeſu hinein, wenn er Kap. 21, 5 wegen Sach. 9, 9 von zwei Eſeln, Kap. 26, 15 wegen Sach. 11, 12 von dreißig Silberlingen, Kap. 27, 34 von Eſſig mit Galle wegen Pſ. 69, 22, und Kap. 27, 43 von Schmähungen nach dem Muſter Pſ. 22, 9 berichtet. Auch ſonſt ſind alle größern eigenthümlichen Partien dieſes Evangeliums nach altteſt. Typen gebildet, wie ſich in der Vorgeſchichte nur die Geſchichte des Moſe und des Auszugs aus Aegypten, in dieſer Bergrede nur die Geſetzgebung auf Sinai in höherer Form wiederholt. Eine Uebertreibung hat freilich dieſe an ſich richtige Beobachtung erfahren, wenn einſt Delitzſch („Neue Unterſuchungen über Entſtehung und Anlage der kanoniſchen Evangelien" [Leipzig 1853], I, 59) im Matthäusevangelium das Gegenbild des Pentateuchs oder Ibbeken („Das Leben Jeſu nach der Darſtellung des Matthäus" [Oldenburg 1866]), indem er (a. a. O., S. 60 fg.) ſeinen Vorgänger verleugnet, darin eine Parallele zur altteſt. Geſchichte finden wollten. In Wahrheit läßt ſich nur behaupten, daß der Geſchichtserzählung im großen und ganzen die Abſicht zu Grunde liegt, das Vorhandenſein der meſſianiſchen Merkmale an Jeſus nachzuweiſen, und daß die Vorliebe und Ausführlichkeit, womit in den Reden Jeſu alles hervorgehoben wird, was eine beſtimmte Beziehung auf die Juden als Volk Gottes, auf ihr Verhältniß zum Geſetz und zum meſſianiſchen Heil hat, anſchaulich macht, wie das erſte Evangelium auf jeden Fall in einer ſehr nahen und poſitiven Beziehung zum Judenthum ſtehen muß. Daher enthält es ſo vieles, was als von ſpeciell jüd. Intereſſe von den übrigen Evangeliſten ausgelaſſen wurde. Gerade an ſolchen Stellen iſt daher das erſte Evangelium jetzt am meiſten original, wo, wie in Kap. 5 und 23, entweder die Einheit des Altteſtamentlichen mit dem Chriſtlichen betont oder die altteſt. Forderung über ſich ſelbſt hinausgeführt wird. Es ſetzt eben durchweg ein, aus der nationalen und religiöſen Einheit mit dem Judenthum noch nicht herausgetretenes, ſondern noch innerhalb ihrer ſich bewegendes Bewußtſein und zugleich Zuſtände der chriſtl. Gemeinſchaft voraus, die noch ein ganz theokratiſches Gepräge tragen. Daher jene eigenthümlichen Stellen von der Binde- und Löſegewalt der Apoſtel und die Regeln über die Kirchenzucht, daher Jeſus ſchon in der Bergrede als Geſetzgeber und künftiger Richter auftretend, daher die Parabeln vom Weltgericht. „Das Evangelium ſoll offenbar zugleich ein, die wichtigſten Seiten des Lebens und Thuns vollſtändig umfaſſender Codex der chriſtl. Geſetzgebung ſein" — ein Gedanke, welchen dann Reöslob („Die kanoniſchen Evangelien als geheime kanoniſche Geſetzgebung in Form von Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jeſu dargeſtellt" [Leipzig 1869]) ſcharf, aber einſeitig verfolgt hat. Nur auf ein jüd. Bewußtſein kann es auch berechnet ſein, wenn ſo großer Werth auf Zahlenverhältniſſe und Zahlenſpiele eben in dieſem Evangelium zum Unterſchied von den andern gelegt wird (Zuſammenſtellung von drei 2×7 Glieder enthaltenden Geſchlechtsreihen, ſieben Beiſpiele wahrer Geſetzeserfüllung und ſieben rechte Tugendmittel in der Bergpredigt, ſieben Bitten des Herrngebets, ſieben Gleichniſſe und ſieben Wehe, drei Verſuchungen und Anfechtungen). Andererſeits wird hier dasjenige, was in Bezug auf Sitten und Gewohnheiten, auf religiöſe und bürgerliche Verhältniſſe, auf geographiſche und topographiſche Notizen den Gläubigen aus der Beſchneidung bekannt ſein mußte, auch als bekannt vorausgeſetzt. Es wird nicht erſt geſagt, daß die „heilige Stadt" (Kap. 4, 5; 27, 53) Jeruſalem iſt; es werden, mit Ausnahme der von Mark. 12, 18 abhängigen Stelle Kap. 22, 23, die Tendenzen der verſchiedenen Sekten nicht erſt beſchrieben. Noch mehr weiſen Citate, die nur für Kenner der prophetiſchen Aus-

druckſweiſe (Kap. 2, 23), des Urtextes (Kap. 27, 9), der hebr. Sprache (Kap. 1, 22) verſtändlich waren, auf das paläſtinenſ. Judenchriſtenthum oder doch auf ein, in Verbindung mit dem Stammland ſtehendes Judenchriſtenthum hin.

Nach allen dieſen Indicien müſſen wir bei dem Reſultat ſtehen bleiben, daß das Evangelium für den Gebrauch von Judenchriſten beſtimmt, nach ihren Bedürfniſſen und Intereſſen eingerichtet iſt, ohne aber deshalb den dogmatiſchen Tendenzen der ſpäter abgeſchloſſenen Partei zu dienen. Wäre das letztere der Fall geweſen, ſo hätte dieſe Partei aus unſerm erſten Evangelium ſich nicht erſt apokryphiſche Machwerke, wie die Nazaräer- oder Ebjonitenevangelien (ſ. Apokryphen des Neuen Teſtaments), zurechtzumachen nöthig gehabt. Eben um dieſes weſentlich über den Parteien ſchwebenden Charakters willen ſtellt auch Matthäus, wie Volkmar mit Recht behauptet, am meiſten unter allen Evangelien die große Fahrſtraße der ſpäter entſtandenen kath. Kirche dar, und haben ſich innerhalb der letztern die Gemüther immer am liebſten um ſein Geſchichtsbild geſammelt, zumal da ſeinem gediegenen, durch ſich ſelbſt redenden Inhalt eine meiſterhaft gewählte, ohne alle Rhetorik der Malerei durch Symmetrie im großen und kleinen wirkende, geſundem Sinne und Geſchmack entſtammte Form entſpricht. „Soll kurz geſprochen werden", ſagt, ohne zu übertreiben, ein begeiſterter Verehrer des Matthäus, Keim, „ſo gibt er eine große, und doch in allen Theilen, in Wort und Werk, in Zeitſtellung und innerer Entwickelung echt menſchliche Geſchichte, und daß dieſe, obwol von einem Judenchriſten geſchrieben, doch in den Hauptpunkten mit Paulus ſtimmt, indem ſie einen erhabenen und doch menſchlichen, einen geſetzlichen und übergeſetzlichen, einen jüdiſchen und überjüd. Chriſtus zeigt, das iſt uns ein Vollbeweis ihrer weſentlichen Richtigkeit." Holtzmann.

Matthias (Matthia d. i. Theodor oder Theodot) heißt der Mann, der an des Judas Iſchariot Stelle durch das Los zum Apoſtel erwählt wurde. Ueber ſeine Vergangenheit geben die Bedingungen der Wahlfähigkeit Aufſchluß, die Petrus vor dem Wahlact aufſtellt: „Es muß von den Männern, die mit uns zuſammengekommen die ganze Zeit, da der Herr einging und ausging zu uns, von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tag, da er von uns hinweggenommen wurde, einer von dieſen Zeuge ſeiner Auferſtehung mit uns werden." Aus dieſen Worten hat man geſchloſſen, daß Matthias einer der ſiebzig Jünger geweſen ſei, wie denn Euſebius („Kirchengeſchichte", I, 12) berichtet: „Ueberdies wird erzählt, daß Matthias, der an die Stelle des Verräthers Judas unter die Apoſtel aufgenommen wurde, und der, welcher die Ehre gehabt, mit ihm auf die Wahl zu kommen, der Berufung unter die Siebzig gewürdigt geweſen ſei." Bemerkenswerth iſt übrigens, daß unter der jeruſalemiſchen Gemeinde nach Jeſu Tode nur zwei Männer ſich befunden haben, die Zeugen der ſämmtlichen Begebenheiten vom Auftreten des Täufers bis zur Kreuzigung Jeſu waren, Barſabas (ſ. d. und Barnabas) und Matthias. Zwiſchen beiden entſcheidet, nach einem Apg. 1, 24. 25 angeführten Gebet, das Los, vermöge deſſen Matthias in den Kreis der zwölf Apoſtel eintritt. Aehnliche Cooptationen ſind nachmals nicht weiter beliebt worden, und nach Jakobus Zebedäi Tode erfahren wir nichts über eine Wiederbeſetzung ſeiner Stelle. Nach Nicephorus Kalliſti („Kirchengeſchichte", II, 40) ſoll Matthias in Aethiopien das Evangelium verkündigt haben, nach andern hätte er in Judäa gewirkt und wäre von den Juden geſteinigt worden (vgl. Perionius, De rebus gestis vitisque apostolorum [Köln 1569], S. 178 fg.; Acta Sanctorum Februarii [Antwerpen 1658] zum 24. Febr.). Euſebius (a. a. O., III, 2, 5) kennt unter den von den Häretikern erdichteten Evangelien auch eins des Matthias, und ebenſo erwähnt Clemens von Alexandria (Strom., II, 163; VII, 318) παραδόσεις des heiligen Matthias, die vielleicht mit jenem eine und dieſelbe Schrift ſind. Hausrath.

Mauerbrecher, in den Beſchreibungen Ezechiel's (Kap. 4, 2; 21, 27; 26, 8) von den Belagerungen Jeruſalems und Tyrus' der Sturmbock (aries), mit welchem unter dem Schirm des Schutzdaches (testudo) die Mauern und Thore der belagerten Städte eingerannt oder eingeſtoßen wurden. Derſelbe beſtand in der Regel aus einem großen beweglichen Balken, den Joſephus in ſeiner Beſchreibung („Jüdiſcher Krieg", III, 7, 19) mit einem Schiffsmaſt vergleicht, und der entweder in einer gekrümmten Eiſenſpitze (falx) endigte, mit welcher die Steine aus der Mauer herausgeriſſen wurden, oder in einem ſchweren eiſernen Kopf (der eigentliche aries), womit die Mauer eingeſtoßen wurde. Der Balken wurde unter dem Schutzdach nach Umſtänden hervorgeſtoßen und nach geführtem

Stoß wieder zurückgezogen. Die Belagerten ſuchten ſich auf verſchiedene Weiſe gegen die wuchtigen Stöße des Mauerbrechers zu ſchützen. Sie hielten Säcke und Decken vor, fingen die Balken mit Stricken auf, zerſtörten die Schutzdächer, unter denen ſie arbeiteten, ſuchten ſie durch Steinblöcke zu zerſchmettern oder auch mit eiſernen Zangen einzuklemmen. Mit Spreu gefüllte Säcke ließ Joſephus (a. a. O., III, 1, 20), jedoch ohne durchſchlagenden Erfolg, gegen ſie in Anwendung bringen. Vgl. auch Zeiß, „Römiſche Alterthumskunde“ (Jena 1842), §. 215, und ſ. Feſtungen. Schenkel.

Maulbeerbaum, ſo deutet man den hebr. Ausdruck baká'. Auf der Ebene Rephaim bei Jeruſalem gab es zur Zeit David's einen Hain von Bakabäumen, deren Rauſchen einſt David bei einem Kampf gegen die Philiſter benutzte (ſ. Baka). Die Syrer ſuchten im Krieg gegen den Makkabäer Judas die Kampfeswuth der Elefanten dadurch zu reizen, daß ſie ihnen den rothſchimmernden Saft der Traube und der Maulbeere vorhielten (1 Makk. 6, 34). Jeſus ſagt nach Luk. 17, 6: „Wenn ihr Glauben hättet eines Senfkorns groß, ihr würdet zu dieſem Maulbeerbaum ſagen: «Entwurzele dich», und er würde ſich ins Meer verpflanzen.“ Gegenwärtig iſt beſonders der weiße Maulbeerbaum in Paläſtina und Syrien ſtark verbreitet, weil deſſen große glänzende, geſägte Blätter die vorzüglichſte Nahrung für die Seidenraupen bilden. Wahrſcheinlich iſt aber dieſe Species erſt im byzantiniſchen Zeitalter in jene Länder verpflanzt worden (vgl. Ritter, „Die Sinaihalbinſel, Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1848—55], III, 481 fg.), während die ſchwarze Maulbeere längſt dort cultivirt wurde. Im heißen Sommer ſind die Maulbeeren eine willkommene Erfriſchung und werden namentlich auf dem Markt von Damaskus maſſenhaft verkauft. Man preßt die Beeren aus und bereitet durch Zuſatz von Honig und Gewürzen einen angenehmen kühlenden Sorbet. Da der Saft der Maulbeere 1 Makk. 6, 34 als „Blut“ bezeichnet wird, ſo iſt damit deutlich auf die Species mit roth-ſchwarzen Früchten hingewieſen. Die für die Seidenzucht benutzten Bäume werden abſichtlich kurz gehalten und haben durchſchnittlich nur etwa 8 Fuß Höhe. Größere Bäume der ſchwarzen Art mit ſchattiger Krone und mächtigem Stamm ſchmücken nicht wenige Ruheplätze in den Thälern des Heiligen Landes (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 363 fg., 396 fg.). Unter dem Schatten eines ſolchen Baumes hat Jeſus ohne Zweifel das Wort vom alles überwindenden Glauben geſprochen. Furrer.

Maulbeerfeigenbaum (šikmáh). Nicht auf dem rauhern Hochland Kanaans, ſondern nur in den wärmern Tiefebenen der Küſte, des untern Galiläa und im Jordanthal gedeiht der Maulbeerfeigenbaum (1 Kön. 10, 27; Luk. 19, 4; Miſchna Schebüth, IX, 2), deſſen Früchte der Feige an Geſtalt und Geſchmack, deſſen Blätter denen des Maulbeerbaumes ähnlich ſind. Der Baum trägt den größten Theil des Jahres hindurch Blüten, reifende und reife Früchte zugleich. Letztere ſind holziger, von faderer Süßlichkeit, überhaupt weniger ſchmackhaft als die Feigen und enthalten auch keine Kernchen in ihrem Fleiſch wie dieſe. Um die Früchte genießbar zu machen, muß man ſie einige Tage vor der Reife punktiren, damit ein Theil des herben Saftes abfließe und der Reſt eine gründliche Zuckergärung erleide. Schon die Iſraeliten beobachteten dieſes Verfahren, führt doch Amos (Kap. 7, 14) als Beweis ſeiner geringen ſocialen Stellung an, daß er habe die Früchte des Maulbeerfeigenbaumes ritzen müſſen. Die Blüten treiben unmittelbar am Stamm des Baumes oder an den dicken Aeſten hervor, nicht an den blättertragenden Zweigen. Vom knorrigen Stamm laufen in verhältnißmäßig geringer Höhe über dem Boden ſtarke Aeſte aus in faſt horizontaler Richtung, ſodaß die Krone des Baumes einen ſehr großen Durchmeſſer bekommt. Da nun zudem die breiten, unten filzigen, aromatiſch riechenden Blätter in dichtem Gezweig zuſammenſtehen, ſo gewährt die Sykomore (ein von den Griechen entlehnter Name für Maulbeerfeigenbaum) einen äußerſt angenehmen Schatten und wurde daher ſchon im Alterthum an den Rand der öffentlichen Straßen gepflanzt. So war der Weg bei Jericho mit Sykomoren beſäumt, was ſich der kleine Oberzöllner Zachäus bei ſeiner Begierde, Jeſum zu ſehen, zu Nutze machte (Luk. 19, 4). An häufig beſuchten Halteplätzen, an Kreuzwegen der Niederungen Paläſtinas und im Nilthal treffen wir rieſige Bäume dieſes Geſchlechts, deren hochragende Krone einer großen Reiſegeſellſchaft reichlich Schatten gewährt. Man findet einzelne Stämme von mehr als 40 Fuß im Umfang.

Das leichte, aber zähe und faſt unverwesliche Holz der Sykomore wurde von Iſrael vielfach als Baumaterial verwendet, ſtand aber weit unter dem Werth der Cedern. Um

den Luxus, mit dem Salomo ſeine Bauwerke ausſtattete, recht klar vor Augen zu ſtellen, verſicherte die Ueberlieferung (1 Kön. 10, 27; 2 Chron. 1, 15; 9, 27), Salomo habe des Cedernholzes in Jeruſalem ſo viel gemacht als Sykomoren in den Gründen. Die trotzigen Ephraimiten prahlten (Jeſ. 9, 9) nach einer Niederlage: „Sykomoren wurden umgehauen und Cedern pflanzen wir nach.“ Immerhin waren die Sykomoren bei der Armuth an einheimiſchem Bauholz für die Iſraeliten ein wichtiger Beſitz, ſodaß David (nach 1 Chron. 27, 28) über ſeine Oelbaum- und Sykomorenhaine in der Niederung einen eigenen Aufſeher beſtellt hatte.

In Aegypten iſt neben der Dattelpalme die Sykomore der verbreitetſte Baum und bildet z. B. in der Umgebung von Kairo lange ſchattige Alleen. So war es zu aller Zeit. Die Mumienſärge ſind aus Sykomorenholz gemacht, und es hat ſich an denſelben die Dauerhaftigkeit des letztern großartig bewährt. Die hebr. Sage erzählt (Pſ. 78, 47; vgl. Hitzig zu der Stelle) von einem Gewitter zur Zeit Moſe, bei dem der Wetterſtrahl vernichtend in die Wipfel der Sykomore fuhr. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 397 fg.; Dioscorides, De materia medica, I, 181; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1848—55], II, 11, 52, 579, 689 fg. Furrer.

Mauleſel, ſ. Maulthier.

Maulthier (pĕrĕd). Obgleich die Iſraeliten nach dem Geſetz (3 Moſ. 19, 19) keine Baſtarde ziehen durften, ſo wird doch ſeit David's Zeit unter ihren Hausthieren auch das Maulthier (Baſtard von Pferdehengſt und Eſelin) oft erwähnt. David ſelbſt und die Prinzen des Hauſes ritten auf Maulthieren, Abſalom ſogar am Schlachttage (2 Sam. 13, 29; 18, 9). Salomo wurde auf ſeines Vaters Maulthier nach Gichon zur Königsfeier hinuntergeführt. Als weitberühmter Herrſcher empfing er unter den Geſchenken auch Maulthiere (1 Kön. 10, 25). Spätere Könige hielten neben Pferden auch letztere im Marſtall (1 Kön. 18, 5). Zum Reiten und Laſttragen wurden die Maulthiere auch von den benachbarten Völkern gebraucht und fehlten namentlich nicht im Kriegslager (Sach. 14, 15). Die perſ. Staatskuriere eilten zu Roß und zu Mauleſel durch das Land (Eſth. 8, 10. 14). Die zerſtreuten Kinder Iſrael werden einſt (nach Jeſ. 66, 20) auch auf letztern Thieren zurückgeführt werden in die alte Heimat.

Zu Laſtthieren ſoll man (nach 1 Chron. 12, 40) Maulthiere ſchon verwendet haben, als die Iſraeliten dem neuen König David Naturalgeſchenke nach Hebron brachten. Der Syrer Naeman wünſchte ſeinerzeit zwei Maulthierlaſten Erde vom Boden Iſraels (2 Kön. 5, 17).

Eine treffliche Raſſe ſcheint man in Armenien (Thogarma) gezogen zu haben; wurden doch von dort aus mit dieſem Artikel die Märkte von Tyrus bezogen (Ez. 27, 14). Die Mauleſel, auch jetzt noch zahlreich in Paläſtina verbreitet, zeichnen ſich durch große Stärke und Zähigkeit aus und gehen ſichern Schrittes auch über ſchlechte Bergpäſſe hinauf und hinunter. Doch beſitzt das Thier keinen zuverläſſigen Charakter und ſpielt dem nicht geübten Reiter manche Tücke. Ein Pferd wäre dem Abſalom nicht ſo leicht entlaufen, wie das Maulthier that, als des Königsſohnes wallende Haare in den niedrigen Aeſten einer Valoniaeiche ſich verfangen hatten. Furrer.

Maulwurf, ſo wird das Thier holed gedeutet, welches 3 Moſ. 11, 29 neben der Maus als unreines Geſchöpf erwähnt wird. Ebenſo hat man den Ausdruck hapharperót (Jeſ. 2, 20) als „Maulwürfe“ erklärt, während Hitzig „Sperlinge“ überſetzt. Unſer Maulwurf exiſtirt in Paläſtina nicht, dafür aber eine Art Feldratte von 10—11 Zoll Länge, ſilbergrauer Farbe, breiter nackter Schnauze, ohne ſichtbare Augen und Schwanz. Auch die große Ohrmuſchel iſt faſt ganz vom Pelz verdeckt. Das Thier beſitzt ſtarke Nagezähne und macht damit breite unterirdiſche Räume für ſeine Jungen und ſeine Vorräthe. Mit Vorliebe legt es ſeine Wohnung im loſen Schutt von Ruinen und Steinhaufen an. Man entdeckt z. B. in dem Schutt vor den Mauern Jeruſalems ſeine Gänge nicht ſelten. Im Gegenſatz zu unſerm Maulwurf nährt es ſich nur von vegetabiliſchen Stoffen. Wenn Jeſaja ſagt, eines Tages werde man die ſilbernen und goldenen Götzen zu den hapharperót werfen, d. h. in verborgene Orte, ſo paßt das ſehr gut zu der Wohnung der Maulwurfratte, aber nicht zu den Neſtern der Sperlinge im Gezweig der Bäume.

Holed wird nicht nur von den LXX und der Vulgata, ſondern auch vom Talmud als Wieſel (ſ. d.) gefaßt. Wir folgen dieſer Erklärung um ſo eher, als wir den Maul-

wurfsratten bereits einen andern Namen zugewieſen haben. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 120 fg., 151. Furrer.

Maus. Unter dem hebr. Ausdruck ʒakbár war ohne Zweifel das ganze Mäuſegeſchlecht mitbefaßt, das nach den bisherigen Forſchungen durch 23 Arten in Paläſtina repräſentirt iſt. Da finden ſich die den Saaten ſo verderblichen Feldmäuſe, verſchiedene Hamſterfamilien, die Stachelſchweinmaus, die niedliche Springmaus (dipus jaculus) u. ſ. w. Das ganze Geſchlecht galt als unrein (3 Moſ. 11, 29), und Jeſaja der Jüngere ſchildert es (Kap. 66, 17) als argen Greuel, daß einzelne Juden Mäuſe verzehrten, während die jetzigen Araber nicht nur die Springmaus, ſondern auch den Hamſter genießen. Zur Zeit Samuel's wurde einſt die Philiſtäiſche Ebene von Feldmäuſen furchtbar heimgeſucht (1 Sam. 6, 5. 17. 18). Burckhardt berichtet, der weſtliche Theil von Hammah ſei die Kornkammer für das nördliche Syrien, doch gebe die Ernte nie mehr als das zehnte Korn, wegen der ungeheuern Menge von Mäuſen, welche in der Regel die zweite Ernte ganz zerſtören. Auch in den fruchtbaren Ebenen des Hauran thun die Mäuſe an den Getreidefeldern oft ſehr großen Schaden. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, II, 827, 992; III, 1045; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 122 fg. Furrer.

Mäuſefraß, ſ. Maus.

Mauſim, genauer Maʒuzzim, ſteht nach der Vulgata und dem Theodotion in Luther's Bibelüberſetzung (Dan. 11, 38), doch bedeutet das Wort an ſich keinen Götternamen, ſondern es heißt 'ĕlóah maʒuzzîm, d. h. der „Gott der Feſtungen", und iſt daher eine röm. Göttergeſtalt, welche Antiochus Epiphanes verehrte und im Tempel aufſtellen ließ, um, wie Tacitus (Hist., V, 8) ſich ausdrückt, dem ſchmuzigen Judenvolk ſeinen Aberglauben zu nehmen und ihm griech. Sitten zu verleihen. Welcher Gott gemeint iſt, würde ſich aus 2 Makk. 6, 2 ergeben, wenn dies Buch überhaupt zuverläſſig wäre und ſich die dortige Angabe, Antiochus habe den Tempel in Jeruſalem dem Jupiter Olympius geweiht, mit der Benennung „Gott der Feſtungen" vertrüge. Es wird daher dieſe Identificirung von den Erklärern abgelehnt und der Jupiter Capitolinus darunter verſtanden, da Antiochus Epiphanes nicht nur röm. Sitten überhaupt in lächerlicher Weiſe copirte (Diodor, XXVI, 65) und Geſandtſchaften an röm. Tempel ſchickte, ſondern auch dem Jupiter des Capitols einen Tempel in Antiochia bauen wollte (Livius, XLI, 20). Merx.

Meara, eine Oertlichkeit im Gebiet von Sidon, welche Grenzpunkt des Heiligen Landes ſein ſollte, aber von den Iſraeliten nicht erobert wurde (Joſ. 13, 4). Früher vermuthete man dieſelbe in der Stadt Marathos (Strabo, XVI, 753; Plinius, V, 17; Ptolemäus, V, 15, 16). Da aber das Wort „Höhle" bedeutet, ſo kam Roſenmüller („Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], II, 1, 39, 40) zuerſt auf den Gedanken, es ſei die in der Geſchichte der Kreuzfahrer als uneinnehmbar berühmte tyr. Höhle (Cavea de Tyrōn), die, auf ſidoniſchem Gebiet, von Kriegern bewacht öfters den Kreuzfahrern zu einem ſichern Aſyl diente, aber endlich durch Verrath an die Sarazenen überging (Wilhelm von Tyrus, XIX, 11). Conſul Schulz hat nun auch dieſe Cavea de Tyro auf dem Libanon, oſtwärts von Sidon, in dem ſüdwärts der Stadt Dſchezzîn gegenüberliegenden El-Mughr (= Megara, Meʒara, Höhle) Dſchezzin wieder aufgefunden. Es iſt ein mehrere Höhlen vereinigendes Felſenſchloß; ſie dienen, zu Wohnungen eingerichtet, den Druſen als Schlupfwinkel. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, II, 8, 9; III, 99, 100, 104—106; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 133; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 690. Kneucker.

Mechona, eine Stadt im Stammgebiet Juda (Neh. 11, 28), deren Lage noch unbekannt iſt. Reland (Palaestina [Utrecht 1714], S. 892) vermuthet den von Hieronymus erwähnten Flecken Mechanus zwiſchen Eleutheropolis und Jeruſalem. Kneucker.

Med'ba, ſpäter **Medaba,** urſprünglich eine Stadt der Moabiter, welche „das Feld Moab's" (4 Moſ. 21, 20), d. i. die „Ebene von Hesbon, Medeba bis Dibon", (Joſ. 13, 9. 16. 21; 5 Moſ. 3, 10) innehatten, bis ſie von den Amoritern ſüdwärts über den Arnon verdrängt wurden. Die Stadt wurde von Iſrael den Amoritern wieder entriſſen und dem Stamm Ruben überlaſſen (4 Moſ. 21, 21—30). Zur Zeit David's fielen die

Schlachten gegen die Ammoniter und ihre Hülfsvölker aus Meſopotamien unter dem ſyr. König Hadad-Eſer (ſ. d.) auf dem hohen Feld von Medeba vor (1 Chron. 19 [20], 5—19). Von Jehu (Mitte des 9. Jahrh. v. Chr.) an war die Stadt wieder in den Beſitz der Moabiter gekommen, bis Jerobeam II. dieſe nicht nur wieder aus allen Städten nördlich vom Arnon vertrieb, ſondern ihnen auch ihr eigenes Stammland hinwegnahm (2 Kön. 14, 25; Am. 6, 14; Jeſ. 15, 2; ſ. Moab). Zur Zeit der Makkabäer wohnten Nabatäer, „Söhne Jambri", in Medaba (1 Makk. 9, 36), das auch noch ſpäter (nach Uranius' Arabica bei Stephanus von Byzanz) eine Stadt der Nabatäer genannt wird. Der Hoheprieſter Hyrkanus konnte die feſte Stadt erſt nach ſechsmonatlicher Belagerung erobern (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1; vgl. auch XIII, 15, 4; XIV, 1, 4). Auf dem Concil zu Chalcedon erſcheint dieſelbe als Biſchofsſitz zur Kirchenprovinz Arabia gehörig (vgl. auch Ptolemäus, V, 17, 6). Euſebius ſetzt den Ort in die Nähe von Hesbon (ſ. d.), und Burckhardt („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], S. 625) hat daſelbſt, 1¼ Stunde ſüdöſtlich von Hesbân, noch viele Trümmer von wenigſtens einer halben Stunde im Umfang auf einem runden Hügel gefunden. An der Weſtſeite liegen die Fundamente eines von großen Steinen erbauten Tempels; am Fuß des Hügels fällt unter den Ruinen ein großes, mit Quadern ausgemauertes Becken von 130 Schritten Länge, 100 Schritten Breite und 15 Fuß Tiefe auf. Wie das alte Med'ba und ihre Nachbarſtädte, ſo liegt heutzutage auch das große Schlachtfeld zwiſchen Hesbon, Medaba und Dibon bis gegen den Arnon hin öde und verlaſſen. Vgl. Raumer, „Paläſtina" (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 70; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1182 fg.; Seetzen, „Reiſen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 407 fg.; IV, 223. Kneucker.

Medien, Meder, hebräiſch Madai, hieß das ſüdlich vom Kaſpiſchen Meer gelegene Land, das im Oſten an Parthien und Hyrkanien, im Süden an Perſis und Suſiane, im Weſten an Aſſyrien und Armenien grenzte. Seiner Bodenbeſchaffenheit nach iſt dieſes Gebiet vorzugsweiſe Hochland, von vielen Bergzügen durchſchnitten, die ihre reichen Gewäſſer durch meiſt liebliche Alpenthäler theils zum Tigris, theils nach Norden in das Kaſpiſche Meer und den Urumiaſee entſenden. Der unmittelbar am Kaſpiſchen Meer gelegene Diſtrict (heute Gilan und Maſenderan), als deſſen Bewohner im Alterthum die Kaſpier, Kaduſier und Gelen genannt werden, hat ein faſt tropiſches Klima und eine ungemein üppige Vegetation, iſt aber wegen der aus dem Kaſpiſchen Meer aufſteigenden Dünſte höchſt ungeſund; dieſer meiſtens nur ſchmale Küſtenſtrich iſt ſüdlich durch einen hohen Bergrücken abgeſchnitten und ſeine Bewohner ſcheinen im Alterthum, wie noch heute, in einem ſehr loſen Zuſammenhang mit dem med. Hochland geſtanden zu haben. Letzteres wurde gewöhnlich eingetheilt in eine nördliche Provinz, Atropatene (heute Aſerbidſchan), und eine ſüdliche, Großmedien (heute Irak adſchemi), doch ſcheint dieſe Eintheilung erſt aus der Zeit Alexander's des Großen herzurühren, wenigſtens hatte ſie vorher keine politiſche Bedeutung. Als einzelne Bezirke Mediens kommen auf den Keilinſchriften vor: Kampada (bei den Alten Cambadene), Niſaja (bei den Alten die niſäiſchen Felder mit ihrer berühmten Pferdezucht) und Raga (Rhagiana der Alten). Das ſind aber ohne Zweifel nur einige, nicht alle Namen. Die von Herodot (I, 101) erwähnten ſechs Stämme laſſen ſich geographiſch nicht mehr nachweiſen. Ueber die große Fruchtbarkeit Mediens, namentlich Atropatenes, und über ſein äußerſt angenehmes und geſundes Klima ſind alte und neue Reiſende des Lobes voll, und wir begreifen, wie hier ein kräftiger Menſchenſchlag gedeihen und frühzeitig zu bedeutender Machtentfaltung gelangen konnte. Hauptſtadt des Landes war Ekbatana (ſ. d.) in Großmedien (Ahmetha, Eſra 6, 2; vgl. Jud. 1, 1 fg., und beſonders Herodot, I, 98), dem das heutige Hamadan ſowol der Lage wie dem Namen nach entſpricht. Von den übrigen Städten ſind beſonders noch zu nennen Rhaga (auch Rhagae und Rhages [Tob. 4, 21; 5, 8; 9, 3], noch im Mittelalter unter dem alten, etwas verſtümmelten Namen Rai oder Rei eine berühmte Stadt) und Gandſag oder Ganzaka.

Das Volk, welches ſeit alter Zeit, ſoweit überhaupt unſere Kunde reicht, das eben beſchriebene Land bewohnte, gehörte zum indogermaniſchen Stamm. Der Name Arier, den die Meder nach Herodot (VII, 62) führten, beſtätigt dies. Sie waren alſo mit den Perſern und Indern am nächſten verwandt. Auch Strabo (XV, 2, 8) berichtet, daß die Meder, Perſer, Baktrer und Sogdianer faſt dieſelbe Sprache hatten, und in der

That, die uns erhaltenen altmed. Eigennamen erklären ſich alle ſehr leicht aus dem Indogermaniſchen. Die Behauptung Rawlinſon's, daß die Meder halb Scythen und halb Arier geweſen ſeien, weil die als mediſch vermuthete zweite Gattung der Keilinſchriften ſich nicht aus dem Eraniſchen ableiten laſſe, iſt von Spiegel („Erân, das Land zwiſchen dem Indus und Tigris" [Berlin 1863], S. 46 fg.) mit Recht zurückgewieſen worden. Die alten Meder werden vorzugsweiſe als kriegeriſches Volk geſchildert; bekannt und gefürchtet waren ſie beſonders durch ihre Geſchicklichkeit in der Handhabung des Bogens (Jeſ. 13, 17. 18; Jer. 50, 42; Herodot, VII, 62).

Ueber die älteſte Geſchichte Mediens, die für die Bibel wegen ihrer Beziehungen zu Babel und Perſien von großer Wichtigkeit iſt, liegen uns zum Theil widerſprechende Nachrichten durch Herodot (I, 95 fg.) und Diodor (II, 24 fg.) vor. Herodot nennt als erſten König Dejokes und nach ihm noch drei, Phraortes, Kyaxares und Aſtyages (ſ. d.); die Dauer der med. Monarchie betrug nach ihm 156 Jahre (128 und dazu noch die 28 der Scythenherrſchaft; Herodot, I, 130). Nach Kteſias dagegen (bei Diodor, a. a. O.) riſſen ſich die Meder unter Arbaces, der dann ihr König wurde, von Aſſyrien los und hatten gegen 300 Jahre lang, bis auf Aſtyages, ihre eigenen Könige. Möglich iſt, daß eine Losreißung von der aſſyr. Oberherrſchaft ſchon vor Dejokes verſucht wurde, mit bleibendem Erfolg aber geſchah ſie erſt zu ſeiner Zeit, wie denn auch 2 Kön. 17, 6; 18, 11 Medien noch als aſſyr. Provinz genannt wird. Eine ganze Reihe ſelbſtändiger Könige hatte Medien vor Dejokes in keinem Fall, und bis wir durch die Denkmäler genauere Aufſchlüſſe erhalten, werden wir die Nachrichten Herodot's als die allein zuverläſſigen zu betrachten haben. Die bleibende Befreiung Mediens vom aſſyr. Joch fand demnach erſt gegen das Ende des 8. Jahrh. v. Chr. ſtatt. Sie war weſentlich erleichtert und wol zum Theil auch veranlaßt durch den verunglückten Feldzug Sanherib's gegen Aegypten und Juda, und die dadurch eingetretene Schwächung des aſſyr. Reichs. Ihre nächſte Folge war, daß die Meder ſich einem einheimiſchen König, dem Dejokes, unterwarfen; nur ſo ſchien das Land gegen die von Aſſyrien her immer noch drohende Gefahr ſich kräftig ſchützen zu können, und ſchon der Sohn und Nachfolger Dejokes', Phraortes, wagte weiter gehende Unternehmungen. Er vereinigte den größten Theil der iraniſchen Völkerſchaften, ſo namentlich die Perſer, mit dem med. Reich, und machte auch im Weſten Eroberungen bis an den Halys. Sein Angriff auf Aſſyrien ſelbſt fiel aber unglücklich aus, und auch ſein Sohn Kyaxares mußte die kühn unternommene Belagerung Ninives vorerſt aufgeben, da die Scythen in Medien einrückten. Erſt nach 28 Jahren gelang es, ſie wieder zu vertreiben. Vereint mit dem König von Babel griff nun Kyaxares, nachdem er mit den Lydiern Frieden geſchloſſen hatte, Ninive von neuem an, und im dritten Jahre der Belagerung fiel die ſtolze Stadt und mit ihr das aſſyr. Reich, in deſſen Erbſchaft ſich nun Medien und Babylonien theilten. Das war der Höhepunkt der med. Macht. Unter Aſtyages, dem ſchwachen, unthätigen Sohn des Kyaxares, erfolgte die Kataſtrophe, Medien wurde eine Beute des ſüdlichen Nachbarlandes Perſien. Cyrus (ſ. d.), aus dem Geſchlecht der Achämeniden, das von Phraortes zur Herrſchaft über Perſien unter med. Oberhoheit berufen worden war, ſtürzte den Aſtyages vom Thron und wurde das Haupt der neuen perſiſch-med. Monarchie, die nun ihrerſeits dem babyloniſchen Reich (ſ. Babel) den Untergang brachte. Wenn Jeſ. 13, 17 fg.; Jer. 51, 11 die Meder als Hauptfeind Babels erſcheinen, ſo iſt das eine geſchichtliche Ungenauigkeit. Den Hebräern war offenbar der Gang der Ereigniſſe vorerſt nicht näher bekannt geworden, ſie wußten nicht, daß mit Cyrus nicht nur ein neuer König, ſondern ein neues Land und Volk zur Herrſchaft gekommen war. Richtiger werden Eſth. 1, 14. 19; Dan. 5, 28; 6, 8; 8, 20 Meder und Perſer nebeneinander genannt, und ſofern mit Elam (ſ. d.) Perſien gemeint iſt, auch Jeſ. 21, 2. Im J. 330 wurde mit dem ganzen perſ. Reich auch Medien von Alexander dem Großen erobert und ging dann ſchließlich an die ſeit 256 v. Chr. geſtiftete parth. Monarchie über.

Wenn von den Perſern berichtet wird, ſie hätten ſich manche med. Sitte, z. B. auch in der Kleidung, angeeignet (Herodot, I, 135; III, 84), ſo iſt viel wichtiger noch der Einfluß, der in religiöſer Beziehung auf Perſien geübt wurde. Die Magier, ohne welche die Perſer kein Opfer vornahmen (Herodot, I, 132), waren ein med. Stamm, und das Geburtsland Zoroaſter's iſt nach der Tradition ebenfalls in oder nahe bei Medien zu ſuchen. Der Feuercultus war in Medien ſeit alter Zeit heimiſch und blieb bekanntlich ein Hauptelement der iraniſchen Religion. Auch der Cultus der perſ. Artemis, der Ana-

hita (urſprünglich Genius des Waſſers) ſcheint med. Urſprungs zu ſein, wogegen der Geſtirndienſt erſt von Babylonien nach Medien gekommen war und zum Theil dann auch in den Parſismus eindrang (vgl. Spiegel, a. a. O., S. 59 fg.). Steiner.

Meer. Ueber das Meer hatte das bibliſche Alterthum ebenſo wiſſenſchaftlich mangelhafte Vorſtellungen als über die Erde (ſ. d.). Nach der Schöpfungsſage der Urſchrift umgab urſprünglich das Waſſer die Erdſtoffe und wurde am zweiten Schöpfungstage in zwei große Maſſen geſchieden, von denen die eine über dem Himmelsgewölbe, die andere über der Erdrinde ſich befand. Am dritten Schöpfungstage wurde das untere Waſſer in ein Bett geſammelt, wodurch das Erſcheinen des trockenen Landes, die Vegetation und der Anbau der Erde ermöglicht ward. Dieſe Waſſerſammlung wurde von Gott Meere (jammim), d. i. Meer, genannt (vgl. 1 Moſ. 1, 6—10); der Plural erklärt ſich aus der Vorſtellung, daß die geſammte untere Waſſermaſſe in eine Anzahl von Betten vertheilt ſei (vgl. 1 Moſ. 49, 13; Hiob 6, 3; Pſ. 78, 27). Die Erdſcheibe ruhte, nach gewöhnlicher Annahme, auf dem Meer (Pſ. 24, 2; 136, 6; Hiob 6, 5), nach Hitzig („Das Buch Daniel" [Leipzig 1850], S. 117) wie eine ſchwimmende Inſel; daher liegt das Meer in der Tiefe (Mich. 7, 19; Am. 9, 3), und iſt von ſeinen Ufern, wie mit Thoren, umſchloſſen. Sein Mutterſchos iſt aber nicht (wie Knobel zu Hiob 38, 8. 16 annimmt) das Innere des Erdkörpers, ſondern das urſprüngliche Waſſer, das nachträglich in die obere und untere Maſſe geſchieden ward.

Da die Hebräer am Meer lebten und das erhabene Schauſpiel des vom Sturmwind erregten Wogenſpiels oft genoſſen, ſo preiſen auch ihre Dichter die Größe und Erhabenheit deſſelben; ſie kannten auch die Menge und Mannichfaltigkeit der im Meer lebenden Waſſerthiere (Pſ. 104, 25). Es erſchien ihnen mit ſeinen Waſſerungethümen als ein Gegenſtand des Schreckens (Hiob 7, 12). Daher wird das ſchreckenerregende Vordringen des aus dem Norden hervorbrechenden Feindes von Jeremia (Kap. 5, 22; 6, 23; 31, 35) mit dem Toben und Brauſen der Meereswogen verglichen, wie umgekehrt das Meeresbrauſen auch wieder als ein Sinnbild freudigen Jubels erſcheint (Pſ. 96, 11). Wie gewaltig aber auch das Meer iſt, ſo vermag doch der Schöpfer ihm Schranken zu ſetzen und ſeiner Wogen Trotz zu bändigen (Hiob 38, 10 fg.; Pſ. 89, 10). Nach 1 Moſ. 9, 2 fg. war der Genuß der Meeres- und Waſſerthiere dem Menſchen erlaubt; die ſpätere theokratiſche Geſetzgebung beſchränkte denſelben vorzüglich auf die edlern Fiſcharten, d. h. auf Meer- und Waſſerthiere mit Floſſen und Schuppen (3 Moſ. 11, 9 fg.); die übrigen galten als Greuel (ſ. Speiſegeſetze). Der Sand des Meeres, d. h. an der Meeresküſte, galt ſprichwörtlich als ein Bild einer zahlloſen Menge (1 Moſ. 22, 17; 32, 12; Joſ. 11, 4; Hoſ. 1, 10; Offb. 20, 8).

Die hebr. Anſchauung vom Meer iſt der griechiſchen vom Okeanos theilweiſe verwandt, unterſcheidet ſich jedoch weſentlich von der letztern darin, daß die Erde nicht aus ihm entſprungen erſcheint, ſondern vermöge der ſie conſtituirenden, vom Waſſer unabhängigen Materie ihr ſelbſtändiges Daſein behauptet und inſofern einen Gegenſatz zum Meer bildet (vgl. Preller, „Griechiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 26 fg.). Schenkel.

Meer, Adriatiſches, ſ. Adriatiſches Meer.

Meer, ehernes, war ein großes (eben ſeiner Größe wegen „Meer" genanntes) Waſſergefäß, das auf Befehl Salomo's angefertigt und im innern Vorhof des Tempels ſüdlich vom Brandopferaltar aufgeſtellt wurde. Seine Beſchreibung leſen wir 1 Kön. 7, 23—26; 2 Chron. 4, 2—5. Es war ein rundes Gefäß, deſſen oberer Rand 10 Ellen im Durchmeſſer hatte; der Umfang wird etwas ungenau und nur in runder Zahl zu 30 Ellen angegeben. Die Tiefe betrug 5 Ellen, die Dicke ſeiner Wände 1 Handbreite, der Kubikinhalt 2000 Bath (2 Chron. 4, 5 ſteht dafür falſch 3000). Seine Geſtalt kann, wie Thenius aus dieſen Maßbeſtimmungen gründlich nachgewieſen hat, nicht die einer Halbkugel geweſen ſein; vielmehr mußte es, um 2000 Bath faſſen zu können, unten ungefähr gleichen Umfang haben wie oben und in der Mitte etwas ausgebogen ſein. Oben war der Rand wie bei einem Becher etwas auswärts gebogen und unterhalb des Randes liefen, aus einem Guß mit dem Gefäß ſelbſt, coloquintenförmige Verzierungen herum. Beſonders kunſtvoll war das Geſtell dieſes Baſſins gearbeitet. Es beſtand nämlich aus zwölf in ganzer Figur aus Erz gegoſſenen Rindern, welche, die Köpfe nach außen, je zu dreien nach einer Himmelsgegend ſchauten. Nach 2 Chron. 4, 6 hatte das

eherne Meer die Beſtimmung eines Waſchgefäßes für die Prieſter (vgl. 2 Moſ. 40, 31. 32). Aller Wahrſcheinlichkeit nach wurden auch die zehn im Vorhof ſtehenden Waſſerbecken, in denen die Opferſtücke gewaſchen werden ſollten, daraus gefüllt.

Nach 2 Kön. 16, 17 erſetzte Ahas, um das für den Tribut an Aſſyrien nöthige Geld aufzubringen, die erwähnten ehernen Rinder durch einen gewöhnlichen ſteinernen Unterbau, ſodaß die Chaldäer bei der Plünderung und Zerſtörung des Tempels nur noch das eherne Becken vorfanden; ſie zerſchlugen es und brachten ſeine Stücke, des großen Metallwerthes wegen, nach Babel (2 Kön. 25, 13; Jer. 52, 17). Steiner.

Meer, Galiläiſches, ſ. Galiläiſches Meer.

Meer, Mittelländiſches. Wenn der Iſraelit dieſſeit des Jordans vom Weſtabfall ſeiner hochgelegenen Heimat dem Untergang der Sonne zuſchaute, ſah er ſie ins Meer untertauchen, das als ſchmaler blauer Streifen dorthin „das Ende der Erde abgrenzt" (Pſ. 139, 9). Meerwärts blickte er auch im Spätherbſt mit Sehnſucht, ob die Wolken bald aufſteigen, die den heißerſehnten Frühregen bringen (1 Kön. 18, 43). Es gehört zu dem landſchaftlichen Reiz der meiſten Höhen des weſtlichen Kanaan, daß dem Wanderer auf ihrem Rücken der Spiegel des Meeres aus der Ferne entgegenglänzt. Auf Spitzen, wie Neby Samuil (dem alten Mizpa), wird dem Auge zugleich noch die Fläche des Todten Meeres ſichtbar, zwiſchen den jähen gelben Felswänden einer Maſſe geſchmolzenen Bleis ähnlich. Der hebr. Ausdruck für Meer (jam) hatte einen ſehr weiten Begriff. Nicht nur, daß man die breiten, oft überbordenden Waſſer des Euphrat und Nil ſo nannte, ſelbſt ein großes Waſchbecken unter den Tempelgeräthſchaften trug dieſen Namen (ſ. Meer, ehernes). Aber doch war im Bewußtſein der Iſraeliten die „hintere" See (Sach. 14, 8; 5 Moſ. 11, 24) das Meer vor allen andern (Joſ. 19, 26; ebenſo Θάλασσα, 1 Makk. 14, 34; 15, 11; Apg. 10, 6. 32), häufig auch als „großes Meer" (4 Moſ. 34, 6 fg.; Joſ. 1, 4; Ez. 47, 10), zuweilen als „Meer der Philiſter" bezeichnet (2 Moſ. 23, 21). Was daher die bibliſchen Schriftſteller vom Meer im allgemeinen berichten, das berichten ſie meiſt in der lebendigen Anſchauung des Mittelländiſchen Meeres. In unabſehbarer Länge begleiten vom „Bach Aegyptens" nordwärts Sanddünen die Brandung, und die Weſtwinde werfen oft Sandwolken weit ins Land hinein, ſodaß wir z. B. unter den Oelbaumwäldern in der Umgebung von Gaza auf weichem Sandteppich laufen und oſtwärts von Askalon der Sandgürtel über eine Stunde breit iſt. Die nie ruhenden Wogen wühlen immer neuen Sand aus der Tiefe herauf. Begreiflich mußte daher das Bild vom Sand am Meer (ſ. d.) den Iſraeliten ſehr geläufig werden (Jer. 5, 22; 15, 8; 1 Moſ. 32, 12; Pſ. 78, 27; Sir. 18, 8; Offb. 12, 18 u. a.).

An manchen Stellen, wie bei Askalon und Jâfa, fällt das Ufer 30—50 Fuß ſteil ins Waſſer ab. Bei Ras en-Nakura und Ras el-Abiad, zwiſchen den Ebenen von Akko und Tyrus, thürmen ſich die Felſen mehrere 100 Fuß über der tobenden Flut empor, während der Fuß des kühn ins Meer hinausragenden Vorgebirges Karmel (ſ. d.) nicht unmittelbar vom Waſſer beſpült, ſondern von einem ſchmalen ſandigen Pfad umſchlungen wird. Aber auf langen Strecken iſt das Ufer flach und niedrig, und um ſo anmuthiger das ſchon vom ſinnigen Propheten bewunderte Schauſpiel, wenn die brauſenden wilden Wogen an den ſchwachen Sandhaufen ſich brechen (Jer. 5, 22). „Unermeßlich hoch wie der Himmel", „unergründlich tief wie das Meer", ſagte man in Iſrael (Pſ. 68, 23; Mich. 5, 19; Am. 9, 3; Hiob 38, 16). In der unendlichen Flut nährt Gott zahlloſe Geſchöpfe, groß und klein, die den Menſchen zur Speiſe dienen ſollen (Pſ. 104, 25). Ueber den Spiegel ziehen „Tarſisſchiffe" ſpurloſe Pfade (Pſ. 48, 8; Spr. 30, 19). Zwar die Küſte von Paläſtina bis in die Gegend von Tyrus iſt wenig geeignet zur Entwickelung der Schiffahrt. Ein Blick auf die Karte zeigt, wie außerordentlich dürftig dieſelbe gegliedert iſt, wie arm an Buchten. Dazu kommt, daß die Meeresſtrömungen an der Küſte des philiſtäiſchen und iſraelitiſchen Gebiets nur vorübergleiten, während das phöniz. Geſtade ſich eines Reichthums von zu- und abführenden Meeresſtrömungen erfreut. Der Haupthafenplatz für die Iſraeliten war Jâfa (ſ. Joppe). Viele Schiffe konnte aber der dortige Hafen zu keiner Zeit bergen, und jetzt muß man ſich daſelbſt vollends mit der offenen Rhede begnügen, da im Laufe der Jahrhunderte die Küſte und der angrenzende Meeresboden ſich bedeutend gehoben haben, und Klippen zu Tage treten, wo einſt Schiffe mit geringem Tiefgang ungefährdet hinübergleiten konnten (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 11, 576; Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 44 fg.).

Man hat hier auch in einiger Entfernung von der Küſte Korallenriffe beobachtet (Ritter, a. a. O., II, 11, 577; das Mittelländiſche Meer birgt einen beſondern Reichthum an rothen Korallen). Zu Cäſarea Stratonis hatte Herodes einen künſtlichen Hafen angelegt. Bei Gaza und Askalon hatte man ſich allem Anſchein nach ſtets mit Rheden begnügt, während bei Akko durch die Natur einer Hafenanlage vorgearbeitet worden.

Unter den Strömungen des Meeres heben wir noch diejenige hervor, welche von der ſyr. Küſte ſich gegen Cypern wendet und in der Urzeit wol zuerſt die Phönizier ermuthigte, weitere Seefahrten zu machen (Ritter, a. a. O., III, 23 fg.). Auf dieſer Strömung gelangte einſt Paulus mit Barnabas nach Cyprus (Apg. 13, 4 fg.). Ebbe und Flut zeigen ſich im Mittelländiſchen Meer nicht ſo ſtark wie etwa in der Nordſee. Jedoch iſt dieſe Erſcheinung, nach meiner eigenen Beobachtung, demſelben keineswegs ganz abzuſprechen. An der ägypt. Küſte haben genauere Nachforſchungen ergeben, daß die Differenz zwiſchen dem Niveau der höchſten Flut und dem der tiefſten Ebbe ſich auf $3^2/_3$ Fuß ſtellt (de Leſſeps, Percement de l'isthme de Suez, exposé et documents officiels [Paris 1856], III, 232).

Wie tief hat der Iſraelit das Großartige und Erhabene im Spiel des Meeres empfunden, ſein Toben, Brüllen, Stöhnen, wenn die Windsbraut (Dan. 7, 2) deſſen Wogen aufwühlte! Wie hat er die Angſt der Schiffer im Sturm mitgefühlt, wenn ſie auf den hochgethürmten Wogen „hinauffuhren gen Himmel und wieder hinunter in die Tiefe", wenn ſie „wirbelten und wankten wie ein Trunkener", rath- und hülflos, und „ihre Seele in Angſt zerſchmolz", wie ihre Freude, wenn dann auf einmal der Herr „den Stolz des Meeres hemmte, eine Stille eintrat und die Wellen ſchwiegen"! (Pſ. 107, 25—30; Jon. 1, 11; Jud. 13; Jeſ. 17, 12). Paulus, der das Mittelländiſche Meer oft befahren, hat viermal auf demſelben Schiffbruch gelitten (2 Kor. 11, 25; Apg. 27, 41). Wie gefährlich die Sandbänke der Syrte an der nordafrikan. Küſte ſind, wußten die Schiffsleute, die mit Paulus ſpäter bei Malta ſtrandeten (Apg. 27, 17). Dem Iſraeliten war das Meer, das erbarmungslos ſo viele Menſchen in ſeinem Schos begräbt und mit ſeinem Gras deren Haupt umſchlingt (Jon. 2, 6), eine unheimliche Erſcheinung. Einſt muß es ſeine Todten wiedergeben, und wenn ein neuer Himmel eine neue Erde umrandet, dann „wird das Meer nicht mehr ſein" (Offb. 20, 13; 21, 1).

Von den Inſeln des Meeres iſt in der Bibel öfters die Rede. Die Bewohner der zwei großen Inſeln des öſtlichen Mittelländiſchen Meeres (Cyprus [ſ. d.] und Kreta [ſ. d.]) haben ſchon in der Urzeit mannichfache Beziehungen zu Kanaan gehabt und indirect auch auf die Entwickelung Iſraels eingewirkt. Ueber den zwiſchen Griechenland und Italien ſich ausbreitenden Meeresheil ſ. Adriatiſches Meer. Furrer.

Meer, Rothes. Durch das im Oſten von Arabien, im Weſten von Afrika begrenzte und durch die Inſel Perim in zwei ungleiche Hälften getheilte Thor Bab el-Mandeb von 4 Meilen Breite ſendet der Indiſche Ocean einen Arm nach Nordnordweſt, den die Griechen und Römer zum Rothen Meer rechneten und die alten Hebräer unter dem Namen „Schilfmeer" kannten (Herodot, IV, 37; Plinius, VI, 28; 1 Makk. 4, 9; Weish. 10, 18; Hebr. 11, 29; 2 Moſ. 10, 19; 4 Moſ. 14, 25). An ſeinem nördlichen Ausgang wird dieſer Meeresarm durch das Dreieck der ſinaitiſchen Gebirgsmaſſen in die Buchten von Suez und Aila geſchieden, und es ſind vorzüglich letztere, die in der Geſchichte Iſraels Bedeutung erlangt haben, indem die vor Pharao fliehenden Iſraeliten ihren Weg über die Suezbucht nahmen und am Golf von Aila der Ausgangspunkt war für die von Salomo und den Phöniziern organiſirte Handelsſchiffahrt.

Der Name „Schilfmeer" rührt wahrſcheinlich von dem Seetang (ſ. Meertang) her, der gleich unterſeeiſchen Wieſen in bräunlich-grüner Farbe aus großen Tiefen durch das kryſtallhelle ſtark ſalzige Waſſer das Auge des Schiffers erfreut. Zwiſchen dem Schlinggewächs treibt ſich das vielgeſtaltige Heer von Muſchelthieren, Seeigeln und Fiſchen in oft herrlicher Farbenpracht umher. „Bei ganz ſtillem Wetter erblickt man durch das klare Meer bis 90 Fuß Tiefe einen Grund, überwachſen wie mit Gebüſch, Laubwald oder Blumenkohl, roth, violett, blau, goldfarbig, apfelgrün, ſaphirfarbig, in tauſend Zweige und Blumen, Büſchel und Knospen, Spitzen und Zacken zertheilt, an denen Tauſende von ſtacheligen Seeigeln hängen und zwiſchen die ſich unzählige Gruppen von Muſcheln, Auſtern und andern Arten von Seethieren eingeniſtet haben" (Fresnel bei Ritter, „Die Halb-Inſel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 251). Eigentliches Uferſchilf hat man bisher

nur an einem einzigen Ort beobachtet, einige Meilen ſüdweſtlich von Suez an der afrikan. Küſte, das ſeine Exiſtenz einem kleinen brakiſchen Bach verdankt. Ueber eine noch andere Erklärung des Schilfs ſ. Meertang.

Faſt das ganze Jahr ſtrahlt der Himmel in unumwölktem tiefblauem Glanz über dem Meer, das die Farbe des Himmels widerſpiegelt und nur über den Untiefen ins Hellgrüne ſpielt. Aufmerkſame Schiffer haben große Strecken von röthlicher Färbung getroffen, z. B. in der Nähe von Ras Mohammed (Südcap der ſinaitiſchen Halbinſel), aber nicht entſchieden, woher das ſeltſame Phänomen rühre, ob von Pflanzenfaſern oder von Infuſorien, ob conſtanten oder nur flüchtigen Charakters (vgl. Krakow im „Ausland", Jahrg. 1869, S. 368 fg.). Immerhin ſcheint jetzt das Räthſel gelöſt, warum die Alten das Meer als Rothes bezeichneten. Das tiefblaue Gewäſſer iſt faſt durchweg von wilden kahlen Felsgebirgen eingeſchloſſen, die auf der Sinaitiſchen Halbinſel und an der afrikan. Küſte ſich in impoſanter Geſtalt erheben, weniger großartig und von der Küſte theilweiſe durch ein ziemlich breites Vorland entfernt an der arab. Seite. Wälder und Matten, der Schmuck unſerer nördlichen Meeresufer, fehlen hier gänzlich. Kaum, daß da und dort ein ſchmächtiger Palmenhain eine kleine Abwechſelung in der troſtloſen Einförmigkeit bietet und im Schiffer die Sehnſucht erhöht nach kühlem Schatten bei der ungeheuern Hitze. Das Rothe Meer gehört zu den heißeſten Gegenden der Erde. Oft, wenn nach Eintritt des Abends kühlere Lüfte über ſeine Fläche ſtreichen, hat das Waſſer ſelbſt noch eine Wärme von 25—30 Grad Réaumur (vgl. Petermann's „Geographiſche Mittheilungen", Jahrg. 1860, S. 197).

Die größte bisjetzt gemeſſene Tiefe des Rothen Meeres beträgt 1054 Klaftern (6354 engl. Fuß). Die Ufer fallen aber nicht gerade in die dunkle Tiefe ab, ſondern ſind von einem breiten Strich ſeichten Waſſers begrenzt. Korallenthiere haben die Küſten entlang den Meeresboden alſo erhöht, reſpective auf plutoniſch erhöhtem Meeresboden weiter gebaut. Am Rand des Korallenriffs toſt unaufhörlich die Brandung, und ſcharf begrenzt ſie als weithin ſchimmerndes Silberband den lichtgrünen Streif vom dunkeln Violettblau der Tiefe. „In der ganzen Breite des Riffs iſt die Koralle abgeſtanden, nur am Saum deſſelben, wo es gegen die hohe See abfällt, iſt das wunderliche Leben der Stöcke zu beobachten." „Der Fels ſcheint hier durch und durch Leben zu bekommen; denn ſoweit man zur Tiefe blickt, zuckt es an ihm tauſendfach und ſpielen die Fühler der Korallen flimmernd in dem ewig klaren Waſſer" (Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 185, 188). Wo längs der Tiefe irgendein Tagewaſſer in das Meer mündet, iſt das Riff unterbrochen und eine Lücke von 10—300 Fuß bietet den geſuchten Landungsplatz (Fraas, a. a. O., S. 184; Heuglin bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1860, S. 332 fg.). Merkwürdigerweiſe begegnet man Korallenriffen auch über dem Meeresſpiegel, von denen einzelne ſogar mehrere hundert Fuß hoch anſteigen. Es muß demnach, da Korallenthiere nur unter Waſſer bauen können, entweder der Meeresſpiegel um ſo viel höher geſtanden und ſich im Laufe der Zeit erniedrigt haben, oder es hat ſich ſeither der Meeresgrund um ſo viel über den frühern Spiegel gehoben (Fraas, a. a. O., S. 188 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 466 fg.).

Das Rothe Meer mißt in ſeiner größten Breite (bei Maſſawa) 49 Meilen und hat von der Suezbai bis zum Bab el-Mandeb eine Länge von 297 Meilen. Einſt reichte es aber nördlich noch 13 Stunden weiter über die Bitterſeen hinaus bis zum Krokodilſee, auf deſſen Grund man Conchylien entdeckt hat, die ſonſt nur im Rothen Meer vorkommen (de Leſſeps, Percement de l'isthme de Suez, exposé et documents officiels [Paris 1856], I, 62). Ebenſo hat ſich gezeigt, daß die Bitterſeen nur ein ausgetrocknetes ſeichtes Meerbaſſin bildeten; daher die außerordentlich dichte Salzkruſte, die man hier auf dem Grund gefunden. Bader (bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1869, S. 472) ſchätzt die Tiefe der Salzmaſſe im Centrum dieſes Baſſins auf 20 Meter. Doch gehören die großartigen Veränderungen, welche hier die Begrenzung des Rothen Meeres erlitten, der Hauptſache nach einer vorhiſtoriſchen Zeit an, der Miocenperiode (Fraas, a. a. O., S. 170 fg.). Bei Chaluf, einige Stunden nördlich von Suez, mußte man bei Anlegung des Kanals eine Kalkſchicht durchgraben, in der ſich eine Menge foſſiler Haifiſchzähne befand. Zunächſt über der Kalkſchicht folgte loſer Sand, in dem man ein Lager von Knochen und Zähnen großer Vierfüßler, Cetaceen und Haifiſche entdeckte (Fraas, a. a. O., S. 170, 172; vgl. auch Bader bei Petermann, a. a. O.,

Jahrg. 1869, S. 472). Die Art, wie ſich nach Bader's Beobachtung die Salzſchichten auf dem Grund der Bitterſeen gebildet haben, weiſt ebenfalls die Zeit, wo dieſe noch einen unmittelbaren Theil des Rothen Meeres bildeten, in eine vorhiſtoriſche Periode zurück.

Der am Golf von Suez den größten Theil des Jahres vorherrſchende Wind kommt von Nordnordweſt, wechſelt aber vom December bis März mit Winden aus Weſtſüdweſt und Südſüdoſt. Der Nordnordweſtwind drängt die Waſſer zurück, während die Südwinde das Anſchwellen der Flut verſtärken. Letztere wehen ſelten heftig, der erſtere hingegen erhebt ſich oft zu Sturmesgewalt. Durch Umſchlagen der Winde kann auf dieſe Weiſe die Differenz von Ebbe und Flut 11 Fuß erreichen. Die Gezeiten betreffend bringen wir die bekannte Eigenthümlichkeit in Erinnerung, daß, nachdem die Flut ihr Ziel erreicht, das Waſſer wiederum ſinkt, anfangs ſehr langſam, dann während 3 Stunden mit zunehmender und wieder 3 Stunden mit abnehmender Geſchwindigkeit bis zum tiefſten Stand der Ebbe, worauf das gleiche Geſchwindigkeitgeſetz beim Steigen der Flut ſich wiederholt. Da nun in der Bucht nördlich von Suez das Waſſer durchſchnittlich nur 3—4 Fuß tief ſteht, über den daſelbſt befindlichen Sandbänken noch weniger, ſo wird jener äußerſte Winkel bei Ebbe trocken. Nun iſt aber immerhin anzunehmen, daß hier im Laufe der Zeit durch Verſandung der Meeresboden ſich einigermaßen erhöht hat und früher einſt die Tiefe 6—7 Fuß betrug, alſo ein Durchgang nur bei großer Ebbe möglich war. Die Breite des dortigen Meeresarmes beträgt 35—40 Minuten (vgl. die Karte Profil de l'isthme bei de Leſſeps, a. a. O., I, 277 fg.; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 79).

Hier, nördlich von Suez, haben ohne Zweifel die Iſraeliten das „Schilfmeer" überſchritten. Anhaltender Nordwind hatte in jener denkwürdigen Nacht die ohnehin ſtarke Ebbe zur Zeit des Neumondes (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 70 fg.) ungewöhnlich groß gemacht. Als gegen Morgen der Wind umſchlug, kehrte die Flut um ſo gewaltiger und ſchneller zurück, dem ägypt. Heer den Untergang bringend (2 Moſ. 14, 21; 15, 10). Wenn der Erzähler 2 Moſ. 14, 21 den die Ebbe verſtärkenden Wind als Oſtwind bezeichnet, ſo that er dies von ſeinem paläſtinenſ. Standpunkt aus, wonach dieſer Wind als der ſtärkſte und furchtbarſte auftritt. Thatſächlich war es Wind von Nordnordweſt, indem ſich Oſt- oder Nordoſtwind bei Suez nach den neuern ſorgfältigen Beobachtungen nie einſtellt (de Leſſeps, a. a. O., I, 277). Ueberhaupt haben wir in jener Erzählung eine ins Wunderhafte ausgeſchmückte Darſtellung einer wirklichen Begebenheit vor uns. Auch die Claſſiker kennen Beiſpiele, wo die Ebbe bei Kriegsoperationen weſentliche Hülfe geleiſtet hat (Strabo, XIV, 458; Livius, XXVI, 45; Joſephus, „Alterthümer", II, 16, 5; vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 101 fg.). Beinahe wäre der General Bonaparte mit ſeinem Gefolge dem Schickſal Pharao's erlegen, als er ſpät am Abend noch über jenen Meeresarm ſetzte (Robinſon, a. a. O., I, 95). Das Providentielle liegt nicht in einer Aufhebung der Naturgeſetze, ſondern darin, daß die iſraelitiſchen Scharen gerade zu der Zeit am Geſtade eintrafen, als eine ungewöhnliche Ebbe ihnen den Uebergang ermöglichte und die Feinde erſt mit Rückkehr der Flut bei der Furt anlangten.

Mit patriotiſcher Freude haben die Nachkommen auf dieſes Ereigniß zurückgeblickt, und keins iſt in nationalen Feſten, Geſängen und prophetiſchen Reden ſo viel gefeiert worden wie dieſes (vgl. Knobel zu 2 Moſ. 14, 1 fg.).

Der Ailanitiſche Golf, dem die Inſel Tiran vorlagert, iſt ſchmaler und mehrere Stunden kürzer als der von Suez und heutzutage faſt gänzlich vereinſamt, während ihn einſt die phöniz. Schiffe belebten und nach den Hafenplätzen Elath und Ezjongeber (ſ. d.), am Nordufer des Buſens, arabiſche, indiſche und äthiop. Producte trugen. An Tiefe übertrifft er den Golf von Suez bedeutend, indem man bei Sondirungen von 1800 Fuß noch keinen Grund gefunden. Da die hoch aufſteigenden Gebirge zu beiden Seiten des Golfs den Winden nur einen engen Durchgang geſtatten, ſo entwickeln dieſe an den Ausgängen oft eine ungeheuere Heftigkeit und werden der Schiffahrt äußerſt gefährlich. Winde von Nordnordoſt herrſchen vor, ſeltener ſtellen ſich Südwinde ein (Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien", I, 313 fg.). In einem dieſer furchtbaren Stürme ging die Handelsflotille des Königs Joſaphat zu Grunde (1 Kön. 22, 49). Kleinern Schiffen ſind übrigens die momentanen Windſtöße, die oft, zumal von entgegengeſetzter Seite, durch die

tiefen Schluchten der Küſtengebirge daherbrauſen, nicht minder gefährlich als die eigentlichen Stürme (Ritter, a. a. O., I, 343).

Das Rothe Meer und beſonders der Ailanitiſche Golf birgt einen außerordentlichen Reichthum an Fiſchen, der nach einer Andeutung 4 Moſ. 11, 22 auch den Iſraeliten auf ihren Wanderungen in der Sinaitiſchen Halbinſel zugute kam. Die Cetacee Manati oder Dujong, deren Haut von den Iſraeliten einſt zur Decke für die Stiftshütte und zu Sandalen verwendet wurde (ſ. Dachs), wird gegenwärtig ſelten mehr im nördlichen Theil des Rothen Meeres getroffen, häufiger im ſüdlichen. Beſonders ſcheint die Bucht der Inſel Baka ein Lieblingsaufenthalt derſelben zu ſein (Heuglin bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1860, S. 252). In ziemlicher Ausdehnung wird auch Perlenfiſcherei betrieben, eine gefährliche Arbeit, da das Waſſer an einzelnen Stellen von Haifiſchen wimmelt (Heuglin bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1860, S. 330, 334). Furrer.

Meer, Todtes. Wer von der Höhe des Oelbergs nach Oſten ſchaut, dem glänzt aus einer Entfernung von etwa 8 Stunden der blaue Spiegel eines tief zwiſchen die Felſen eingebetteten Sees entgegen. „Oſtmeer" nannte der Iſraelit dieſen See (Ez. 47, 18; Sach. 14, 8; Joel 2, 20) an der ſüdöſtlichen Grenze ſeines Vaterlandes im Gegenſatz zu dem „hintern" oder Weſtmeer, dem Mittelländiſchen Meer, das nicht vom Oelberg, ſondern nur von den weſtlich Jeruſalem vorgelagerten Höhen aus als ſchmaler, vom Duft der Ferne eingehüllter Streifen am äußerſten Horizont ſichtbar wird. Der öſtliche Grenzſee trug aber auch den Namen „Salzmeer" (1 Moſ. 14, 3; 4 Moſ. 34, 12; Joſ. 3, 16), weil von allen Gewäſſern, von denen man in Iſrael Kunde hatte, keins an Salzreichthum dieſem einen gleichkam. Zuweilen wird es als „Meer der Heide" (zarabáh) bezeichnet (5 Moſ. 3, 17; 4, 49; Joſ. 3, 16), als Theil des öden, pflanzenarmen Jordanthals oder Ghors. Außerbibliſche Namen ſind Asphaltſee, Todtes Meer, Meer des Lot oder von Zoar (vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 238 fg.).

Joſephus legt dem Todten Meer eine Länge von mehr als 22 Stunden bei. Thatſächlich beträgt dieſelbe nur 15 Stunden und 40 Minuten und kommt alſo derjenigen des Genferſees gleich. Am nördlichen und ſüdlichen Ausgang gewinnt das Seebecken, wie ſchon die Iſraeliten beobachteten (Joſ. 15, 2. 5), eine zungenförmige Geſtalt, indem die Ufer von Oſt und Weſt in roh ovaler Form ſich gegeneinander beugen. Die nördliche Zunge hat nur eine Breite von 1 Stunde und 40 Minuten, die ſüdliche von 2 Stunden. Durch eine vom Oſtufer her weit in das Waſſer vorgeſchobene, von Nord nach Süd $3\frac{1}{2}$ Stunden lange Halbinſel wird der See in einen Ober- und Unterſee geſchieden. An der ſchmalſten Stelle iſt die Meerenge nur 1 Stunde breit. Unmittelbar nördlich von der Halbinſel weitet ſich der See am ſtärkſten, bis zu einer Breite von $3\frac{1}{4}$ Stunden, aus, während die nördliche Hälfte des Oberſees vom Ras Merſed bis Ras Feſchkah nur $2\frac{3}{4}$ Stunden Breite hat, die ſich von letzterm Vorgebirge an bis zu 1 Stunde 40 Minuten verengert.

Die Waſſer des Todten Meeres füllen die ganze Breite des Jordanthals, das ſich ſüdwärts vom See noch bis zum Ailanitiſchen Golf fortſetzt. Während nördlich und ſüdlich flache Ufer den See begrenzen, ſteigen in Oſt und Weſt jähe Felswände 1500—2000 Fuß über ihn empor, als gewaltiger Rahmen den blauen Waſſerſpiegel umfaſſend. Aus einiger Entfernung ſcheinen die Felſen unmittelbar aus der Flut aufzutauchen. Thatſächlich iſt dies nur bei einzelnen Vorgebirgen, wie dem Ras Feſchkah, der Fall, ſonſt geſtattet ein durchſchnittlich ſehr ſchmaler Rand längs dem Waſſer hinzuwandern. Die platte Halbinſel ragt nur 40—80 Fuß über das Niveau des Sees empor, indem erſt einige Stunden mehr landeinwärts ſich die impoſanten Maſſen des moabitiſchen Hochlandes erheben. Das ſüdliche Ufer iſt ſo flach, daß ſich ſeine Grenzen je nach dem Waſſerſtand bedeutend verändern. Vom gewöhnlichen Uferſaum aus hat man wol 1 Stunde weit durch Salzſümpfe zu dringen, bis man ganz feſten trockenen Boden unter ſeine Füße bekommt.

Das mittlere Niveau des Sees liegt 1292 engl. Fuß unter dem Spiegel des Mittelländiſchen Meeres; darum kann der See keinen Abfluß haben, im Gegentheil nimmt er von allen Seiten her Bäche und Flüſſe in ſich auf. Selbſt der größte Theil der Regenwaſſer des Wadi Arabah (ſo heißt die ſüdliche Fortſetzung des Jordanthals bis zum Ailanitiſchen Golf) ſtrömt ins Todte Meer (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 6). Trotzdem ſteigt nur bei beſonders regenreichem Winter

das Niveau 10—12 Fuß über die gewöhnliche Höhe; denn die Sonne erzeugt in dieſer Tiefe eine tropiſche, durch Zurückprallen von den nackten Felswänden geſteigerte Hitze, die ſchon Anfang Mai das Thermometer im Schatten zu 32 Grad Réaumur hinauftreibt. Da es ſechs Monate lang dortzulande nicht regnet, ſo begreifen wir, warum die Waſſer des Jordan, des Arnon, des Safieh und einer ziemlichen Zahl kleinerer Bäche, die alle in das eine Becken ſich ergießen, mit der ungeheuern Verdunſtung kaum Schritt zu halten vermögen. Leichte Nebel, tiefblaue oder milchweiße Dünſte, die meiſt über dem See lagern, zeugen von dem großartigen Verdunſtungsproceß. An dieſes Phänomen knüpfte der phantaſievolle Erzähler (Weish. 10, 7), der die Gegend des Todten Meeres als ein ſtets noch rauchendes Land ſchildert. Der Rauch, den nach der Sage Abraham über der Stätte Sodoms ſah (1 Moſ. 19, 28), war wol auch nichts anderes. Der tropiſchen Hitze ſchmiegt ſich die belebte Natur an. Tropiſche Vögel weiden im Schilf und Gebüſch, das vom Ausgang der zahlreichen Schluchten die Ufer umſäumt. In der quellengeſegneten terraſſenförmig am Weſtufer aufſteigenden Oaſe Engedi würden heute noch wie ehedem Palme, Balſamſtrauch und Cyperſtaude neben der Rieſenasclepias gedeihen, von der die goldfarbigen, hohlen, bei leiſem Druck in nichts zerfallenden Sodomsäpfel herſtammen (vgl. Weish. 10, 7; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 4). Noch findet man am Strand des Oſtufers an mehrern Stellen einzelne Gruppen von Dattelpalmen. Sehr üppig iſt die Vegetation auf der Landenge, welche die Halbinſel mit dem Feſtland verbindet, und nicht mindere Fülle entwickelt ſie im Ghor es-Safieh am Südoſtufer, da beide Gegenden ſich reichlicher Bewäſſerung erfreuen.

Das Todte Meer gehört geologiſch zu den älteſten Seen der Erde, indem ſeine Entſtehung in die Secundärzeit hinaufreicht, wo noch ein großer Theil von Süddeutſchland und der Schweiz mit Waſſer bedeckt war. Aber ſein Niveau ſtand einſt weit höher. Noch ſieht man 300 Fuß über dem gegenwärtigen Spiegel Flutmarken, und es laſſen ſich auch die Spuren des allmählichen Sinkens verfolgen. Der See war, nach Lartet und Fraas, niemals ein Arm des Rothen Meeres, der etwa durch Hebung des Wadi Arabah iſolirt worden wäre, ſondern von Urbeginn an ein Sammelboden für Regenwaſſer, das ſeine feſten Beſtandtheile aus dem umgebenden Geſtein auslaugte und im Laufe ungezählter Jahrtauſende bis zu ſeiner jetzigen Größe verdunſtete. Infolge dieſes Proceſſes ward das Waſſer des Todten Meeres immer condenſirter und zu einer Art Lauge verwandelt, in welcher kein lebendiges Weſen mehr exiſtiren konnte, kein Fiſch, kein Muſchelthier, weder Korallen noch Polythalamien noch Stückelalgen. So herrſcht in den Tiefen dieſes Gewäſſers ein ewiger Tod. Der Gehalt des Waſſers iſt nicht ganz der gleiche, ob man in der Tiefe oder an der Oberfläche, in der Mitte oder an den Ufern daſſelbe ſchöpfe, ſodaß ſein ſpecifiſches Gewicht zwiſchen 1,021 — 1,256 variirt, im Durchſchnitt auf 1,166 ſich ſtellt und 25 Proc. feſte Beſtandtheile enthält, darunter beſonders viel Chlornatrium (Kochſalz) und Chlormagneſium, ein Salz von ekelhaft bitterm Geſchmack. Unter den übrigen Chemikalien erwähnen wir außer dem Brom und Natrium beſonders noch das Chlorcalcium, welches dem Waſſer des Todten Meeres eine ölige ſchlüpfrige Beſchaffenheit mittheilt. Auch chemiſch wie durch unmittelbare Beobachtung wird nachgewieſen, daß die Jordanſtrömung eine geraume Strecke mitten durch den See ſich fortſetzt, indem man im Waſſer aus der Mitte des Sees nur 27 feſte Theile auf 973 Theile reinen Waſſers vorfand, während an einer andern Stelle 278 feſte Theile auf 722 reinen Waſſers kamen.

Da das ſpecifiſche Gewicht dieſes Laugenwaſſers an den meiſten Stellen ſchwerer iſt als das eines mittelſtarken Mannes (1,066), ſo ſinkt, wie ich ſelbſt erprobt habe, der menſchliche Körper in ihm nicht unter. Wie in einer Wiege wird der ruhig ausgeſtreckte Körper von den Wellen geſchaukelt. Dafür iſt es ſehr mühſam, ſich ſchwimmend im Waſſer fortzubewegen, und wie von gewaltigen Hammerſchlägen erzitterte das Boot des nordamerikan. Forſchers unter dem Anprall der Sturmwellen (Lynch, Narrative of the United States expedition to the river Jordan and the Dead Sea [Philadelphia 1849], S. 268). Unverſehens kann der Wind, durch den Felskeſſel daherbrauſend, die Flut mächtig aufregen; aber ungewöhnlich ſchnell ebnen ſich nach dem Sturm die ſchwerfälligen Wogen wieder. Auf die Kleider geſpritztes Waſſer hinterläßt Spuren wie Wachstropfen, ähnlich dem geſättigten Waſſer des phryg. Sees Tatta (Strabo, X, 11). Trotz ihrer vielen feſten Beſtandtheile beſitzt die Flut des Todten Meeres eine große, wenn auch nicht

abſolute Klarheit. Ihre Farbe ſpielt, aus der Nähe beſehen, ins Grünliche und bringt, wenn man in ſeichten Seegrund hinunterſchaut, den Eindruck hervor, als ſähe man durch waſſerklares Oel.

Die Uferfelſen beſtehen großentheils aus regelmäßig geſchichtetem Kreidekalk; doch am Oſtufer treten auch Sandſteinmaſſen auf, wie an jenem impoſanten Thor, durch welches der Arnon aus dem Gebirge heraustritt. Zerſtreut finden ſich kleinere Lager bituminöſen Mergels. Beſonderes Intereſſe bietet der $1\frac{1}{2}$ Stunden lange Berg Usdum am Südweſtufer, indem derſelbe faſt ganz aus Steinſalz gebildet iſt. Die Regenwaſſer haben ſeine Salzfelſen da und dort zu wunderlichen Formen ausgewaſchen, ſodaß man mit einiger Phantaſie heute noch mehr als eine, in das unförmliche orientaliſche Coſtüm gekleidete, in Salz verwandelte Frauengeſtalt hier ſehen kann (1 Moſ. 19, 26; Luk. 17, 32; ſ. Lot).

In der Nähe eines ſolch tiefen Erdſpaltes, wie das Jordanthal iſt, gehen (nach Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 78) ſtets unterirdiſche Bewegungen vor ſich, die nothwendig mit Niveauſchwankungen verknüpft ſind, vulkaniſche Erſcheinungen im weiteſten Sinne des Wortes, die ſich in den furchtbarſten Erdbeben kundgeben. Vulkaniſch im engern Sinne iſt die Gegend nicht (Fraas, a. a. O., S. 65), wie ſich aus der regelmäßigen Kreidekalkſchichtung deutlich ergibt, und wogegen die walnußgroßen Schwefelſtücke, die man an einzelnen Stellen des Ufers findet, nichts beweiſen, ſo wenig als die heißen Quellen im Wadi Zerka Main und Wadi Sara, nahe dem Oſtufer, oder die ſtark nach Schwefelwaſſer riechende Quelle Ain Feſchkah beim gleichnamigen Vorgebirge. Wahrſcheinlich infolge eines Erdbebens ging das Gefilde von Sodom und Gomorrha zu Grunde. Das Thal Siddim, in welchem jene Ortſchaften lagen, war voll Asphaltgruben (1 Moſ. 14, 10). Unterirdiſche Feuer, die bei der Kataſtrophe hervorbrachen, mochten die Asphaltſchichten in Brand ſtecken und dadurch eine Unterhöhlung der Thalſohle verurſachen, ſodaß die andrängende Sturmflut letztere nothwendig in die Tiefe reißen mußte.

Alles ſpricht dafür, daß wir dieſe Gegend im Unterſee zu ſuchen haben. Während der Oberſee eine Tiefe bis zu 1308 Fuß zeigt, iſt der andere nur 6—12 Fuß tief und kann an einigen Stellen, wie z. B. beim Südcap der Halbinſel, durchwatet werden. Das Gefilde von Sodom ſoll waſſerreich und fruchtbar geweſen ſein wie ein Luſtgarten des Herrn (1 Moſ. 13, 10). Es fließt aber in den Unterſee eine ganze Reihe perennirender Bäche, die bei dem platten Terrain zur Bewäſſerung vorzüglich geeignet waren. Daß der Oberſee längſt vor Menſchengedenken beſtanden, iſt eine unbeſtreitbare naturhiſtoriſche Thatſache. Hingegen ſtehen keine geologiſchen Gründe gegen die Annahme, es ſei der Unterſee erſt eine Folge jener Kataſtrophe, welche die Sage in Abraham's Zeit verlegt. Nirgends finden ſich an den jetzigen Ufern mehr Asphaltgruben. Aber nach Erderſchütterungen tauchen Maſſen von Asphaltſtücken auf die Oberfläche empor, welche ſich, nach neuern Beobachtungen zu ſchließen, infolge der Erdſtöße von dem Boden des Unterſees abgelöſt haben.

In dem heitern, ungetrübte Seligkeit athmenden Bild, welches die Propheten von der idealen Zukunft ihres Vaterlandes entwarfen, hatte das Todte Meer mit ſeinen einſamen Ufern und lebloſen Tiefen keinen Raum. Darum verkündet Ezechiel (Kap. 47, 8 fg.), vom Tempelberg werde dann ein Strom durch die Kidronſchlucht nach dem Salzmeer hinunterſtrömen und daſſelbe geſund machen. Ja, dann wird ſich der See mit einer Menge von Fiſchen bevölkern und Fiſcher werden ihre Garne ausſpannen von Engedi bis En-eglaim. Nur einzelne Sümpfe und Lachen am Ufer ſollen ſalzig bleiben, wahrſcheinlich, weil der Prophet auch für die ideale Zukunft das Bedürfniß nach Salz vorausſetzte, das in dieſen Lachen heute noch in bedeutendem Quantum gewonnen wird. Auch Sacharja redet (Kap. 14, 8) von einem Strom aus der Heiligen Stadt, der einen Arm nach dem „hintern" und einen nach dem „vordern Meer" ſenden wird. Liebliche Träume, unbehelligt von einer wiſſenſchaftlichen Kenntniß des tiefgebetteten Steppenſees! Wohl iſt derſelbe nicht von ſolchen Schrecken umgeben, wie die Phantaſie unwiſſender Berichterſtatter ihn ausgemalt. Aber ein Gewäſſer ohne Abfluß, ein Gewäſſer, in dem jeder vom Jordan hereingeſchwemmte Fiſch zu Grunde geht wie jedes andere organiſche Weſen, bleibt auch für unſer Gefühl ein düſteres Waſſergrab, ein todtes Meer.

Aus der reichhaltigen Literatur heben wir noch hervor: Lynch, a. a. O., S. 266 fg.; Fraas, a. a. O.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55),

II, II, 557 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), II, 434—494; III, 162—170, und „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 204 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 907 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 191 fg. Furrer.

Meerdrache. Mit einem ſolchen wird Ez. 32, 2 Pharao von Aegypten verglichen und darunter das Krokodil des Nil verſtanden. Der Abſchnitt Kap. 32, 1—16 iſt nach Kap. 29, 1—16, insbeſondere V. 2, wo „du brauſteſt durch deine Nüſtern" zu überſetzen iſt, nach Hiob 41, 12 zu erklären (ſ. Krokodil und Drache). Kneucker.

Meertang findet ſich in ſehr mannichfaltigen Arten ſowol im Mittelländiſchen als im Rothen Meer; darum läßt der Dichter den aus der Tiefe des Meeres geretteten Jonas (Kap. 2, 6) ſingen: „Meertang umſchlang mein Haupt" (vgl. Ritter, „Die Halbinſel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 251 fg.).

Das Rothe Meer wurde von den Iſraeliten ſtets als Algen- oder Tangmeer, hebräiſch jam suph, bezeichnet. Suph bedeutet auch Schilf, wie er z. B. am Nil wächſt (Jeſ. 19, 6). Im Schilf dieſes Fluſſes lag das Knäblein Moſe in einer aus der gleichen Pflanze gefertigten und mit Asphalt verpichten Wiege (2 Moſ. 2, 3. 5). Deshalb iſt aber der Name jam suph nicht als „Schilfmeer" zu deuten, da Schilf nicht ein Meergewächs iſt und daſſelbe das Ufer des Rothen Meeres nur an einer einzigen Stelle, etliche Stunden ſüdlich von Suez, bekleidet, getränkt von einem dort mündenden Süßwaſſerbach (Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 343).

Bekanntlich hat man ſehr lange die Korallen als Pflanzen angeſehen (z. B. noch Shaw im J. 1721; vgl. Ritter, a. a. O., I, 466). Schirmförmig und tauſendäſtig breiten ſich im Rothen Meer einzelne Korallenſtämme aus, oft von Tang und Algen behangen, einem Wald vergleichbar. Wol möglich, daß der Name jam suph an dieſe charakteriſtiſche Bildung des Rothen Meeres anknüpft (vgl. Heuglin in Petermann's „Geographiſchen Mittheilungen", Jahrg. 1860, S. 330; Ritter, „Die Halbinſel Arabien", II, 251). Jedenfalls iſt der Ausdruck nicht als ein wiſſenſchaftlich ſcharf begrenzter zu faſſen. Er diente zur Bezeichnung ganz verſchiedener Waſſerpflanzen. Furrer.

Megiddo. Am Fuß der Hügelreihe, die im Südoſten des Karmel das ſamaritan. Gebiet begrenzt, findet ſich die Ruinenſtätte Ledſchun, das alte Legio oder, wie der Ort bei den Iſraeliten hieß, Megiddo. In der Nähe entſpringt ein Mühlbach, deſſen Waſſer durch ein ziemlich tiefes und enges Bett dem Kiſon zulaufen. Heute wie vor Jahrtauſenden geht die Karavanenſtraße zwiſchen Aegypten und Damaskus hier vorüber. Schon in den Tagen Joſua's war Megiddo ein befeſtigter Ort. Er wurde dem Stamm Manaſſe zugetheilt; allein noch lange Jahre ſcheint er ſeine Unabhängigkeit gegen die iſraelitiſchen Eroberer bewahrt zu haben (Joſ. 17, 11; Richt. 1, 27). Wahrſcheinlich gehörte der runde grüne Hügel Tell-Mutſellim, der kaum 10 Minuten ſüdlich von der jetzt Ledſchun genannten Stelle liegt, mit zur einſtigen Feſte. Man genießt auf dem Rücken deſſelben eine prächtige Rundſicht über die fruchtbare Ebene und die umgebenden Berge (Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine [London 1868], S. 365 fg.).

Von hoher Wichtigkeit blieb der Platz auch in der Folgezeit, wie ſchon daraus hervorleuchtet, daß die große Ebene Jesreel wiederholt als Thal Megiddo, bei Euſebius als πεδίον τῆς Λεγεῶνος, bei Hieronymus als campus Legionis bezeichnet wird (3 Eſra 1, 29; 2 Chron. 35, 22; Sach. 12, 11), und im Geſang der Debora „Waſſer Megiddos" als Name für den Kiſon ſteht (Richt. 5, 19). In der Nähe des Ortes wogte der Kampf zwiſchen den von Barak und Debora geführten Iſraeliten gegen Siſera's Scharen. Ein beherrſchender Punkt der großen Handelsſtraße, wurde Megiddo von Salomo neu befeſtigt und zum Sitz eines Amtmanns erkoren (1 Kön. 4, 12; 9, 15). In dieſen feſten Platz floh ſeinerzeit Ahasja (ſ. d.), der von den Soldaten Jehu's tödlich verwundete König von Juda, um hier zu ſterben (2 Kön. 9, 27). Ein gleiches Schickſal traf einige Jahrhunderte ſpäter den König Joſia (ſ. d.), der vergeblich in der Ebene vor der Stadt das nach Babylon ziehende Heer des Pharao Necho aufzuhalten verſucht hatte (2 Kön. 23, 29).

Vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 412 fg.; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 435. Furrer.

Me-Hajarkon, d. h. „Habichtswaſſer" (die LXX: „Habichtsmeer", hebräiſch iarkôn = griechiſch hierakôn), ein im Stammgebiet Dan gelegener Teich bei Joppe (Joſ. 19, 46), von den pelasgiſch redenden Philiſtäern benannt. Kneucker.

Mehl, ſ. Mühlen.

Meile, ſ. Maße und Gewichte.

Meineid. Mit dem Wort Meineid, das nicht, wie Gottſched glaubte, von dem Wort „meinen" abzuleiten und im Sinne von einem vermeinten (falſchen) Eid zu verſtehen iſt, ſondern von dem Wort „mein" ſtammt, welches bei den älteſten deutſchen Schriftſtellern die Bedeutung befleckt, mangelhaft, daher falſch, böſe hat, und in dieſem Sinne in den Compoſitionen Meinthat (Miſſethat) und unmeine (unſchuldig) vorkommt (vgl. Adelung, „Verſuch eines vollſtändigen grammatiſch-kritiſchen Wörterbuchs der hochdeutſchen Mundart" [2. Aufl., 4 Bde., Leipzig 1793—1801], u. d. W.), bezeichnen wir ein Verbrechen, welches in der Bibel auf das ernſteſte unterſagt wird. Schon im Dekalog heißt es (2 Moſ. 20, 7): Du ſollſt den Namen Jahve's, deines Gottes, nicht misbrauchen (eigentlich: nicht zur Unwahrheit ausſprechen), denn nicht ungeſtraft wird Jahve den laſſen, der ſeinen Namen zur Unwahrheit ausſpricht. Wiederholt wird dieſes Verbot 3 Moſ. 19, 12 mit den Worten: Ihr ſollt nicht falſch ſchwören bei meinem Namen und entheiligen (eigentlich: daß du entweiheſt) den Namen deines Gottes. Sirach gibt (Kap. 23, 12) ſeinen Abſcheu vor dem Meineid folgendermaßen zu erkennen: „Wer oft ſchwört, der ſündigt oft (ladet Schuld auf ſich), und die Plage (Strafe) wird von ſeinem Hauſe nicht bleiben. Schwört er und verſteht es nicht, ſo ſündigt er gleichwol (eigentlich: ſo vergeht er ſich, nämlich durch häufiges Schwören, und ladet Schuld auf ſich), verſteht er es und verachtet es, ſo ſündigt er zweifältig (eigentlich: übereilt er ſich, ſo ſündigt er doppelt), ſchwört er aber vergeblich, ſo iſt er dennoch nicht ohne Sünde (eigentlich: ſchwört er ohne Urſache oder vielmehr falſch, ſo kann er nicht gerechtfertigt werden); ſein Haus wird hart geſtraft werden." Jeſus führt (Matth. 5, 33) als einen von alten Zeiten her anerkannten Grundſatz an: du ſollſt keinen falſchen Eid thun und ſollſt Gott deinen Eid (eigentlich: deine Gelöbniſſe) halten, und erklärt (Matth. 23, 16—22) den Meineid ſelbſt in dem Fall für ſtrafbar, daß man nicht bei Gott, ſondern bei andern Gegenſtänden, etwa bei dem Tempel oder dem Altar des Tempels geſchworen habe, aus dem auch Matth. 5, 35. 36 hervortretenden Grund, weil ja jeder Gegenſtand den Namen Gottes implicire, inſofern Gott überall gegenwärtig iſt und alles in ſeiner Gewalt ſteht und ihm angehört. Im erſten Brief an den Timotheus (Kap. 1, 10) wird der Meineid unter den ſchwerſten und abſcheulichſten Verbrechen angeführt.

Je nach der doppelten Klaſſe von Eiden (jusjurandum assertorium und jusjurandum promissorium) unterſcheidet man den Beſtätigungsmeineid von dem Verſprechungsmeineid. Der erſtere findet ſtatt, wenn jemand eine Ausſage, deren Falſchheit ihm bekannt iſt, eidlich bekräftigt; der andere beſteht darin, daß man ein Verſprechen mit feierlicher Berufung auf Gott ablegt, das man nicht zu halten geſonnen iſt oder, wenn man es auch alles Ernſtes abgelegt hat, es ſpäter unerfüllt läßt. Der Meineid dieſer letztern Art wird genauer mit dem Wort Eidbruch bezeichnet.

Mit allem Recht galt von jeher und bei allen geſitteten Nationen der Meineid als ein ſchweres Vergehen, und je religiöſer ein Volk war, deſto größer war auch der Abſcheu, den es vor demſelben zu erkennen gab. Die Gründe aber, von welchen man bei der Verwerfung des Meineids ausging, waren nicht immer dieſelben, ſondern richteten ſich nach den Begriffen, die man ſich von dem Weſen des Eides machte. Nach den Vorſtellungen der Hebräer beruhte die Heiligkeit des Eides auf der Heiligkeit des Namens Gottes, den man bei Ablegung deſſelben anrief, und der nach der bei ihnen herrſchenden Denkungsweiſe nicht blos den allmächtigen Schöpfer und Regierer des Himmels und der Erde, ſondern das unſichtbare Oberhaupt, den höchſten Regenten der Nation bezeichnete. Der Meineid war daher in den Augen der Iſraeliten ein ſchwerer Misbrauch, eine ſtrafbare Entweihung des heiligen Gottesnamens, in gewiſſem Sinne ein ſchweres Majeſtätsverbrechen. Dieſer Begriff ſpricht ſich in der Form der Verbote des Meineids auf das treffendſte aus. Er hatte zur Folge, daß der Meineid bei den Iſraeliten nicht als ein bürgerliches, ſondern als ein religiöſes Vergehen angeſehen wurde. Darum werden über ihn auch keine bürgerlichen Strafen verhängt. Die Beſtrafung deſſelben blieb Gott allein vorbehalten, und man lebte der Ueberzeugung, daß Gott denjenigen nicht unbeſtraft laſſen

werde, der ſeinen Namen durch einen falſchen Eid entweiht hatte. Auf dieſen Vorſtellungen beruhte die 4 Moſ. 5, 11 fg. gegen eine mit Recht der Untreue beſchuldigte Frau, welche aber durch einen falſchen Eid das ihr ſchuld gegebene Verbrechen ableugnen würde, ausgeſprochene Verwünſchung, „daß Gott ſie zum Fluch und Schwur unter dem Volk machen, ihre Hüfte ſchwinden und ihren Leib einfallen laſſen“ und, was wol hinzugedacht werden muß, ſie in den Zuſtand ſchmachvoller Unfruchtbarkeit verſetzen werde. Dieſe von Gott über den Meineid zu verhängenden Strafen betrachtete der Hebräer als ſolche, die nicht abgekauft werden konnten. Das 5 Moſ. 19, 19 vorkommende Geſetz, welchem zufolge derjenige, welcher einen andern fälſchlich eines Verbrechens angeklagt hatte, die Strafe erleiden ſollte, welche geſetzlich über dieſes Verbrechen ausgeſprochen war, gehört nicht hierher, denn hier handelt es ſich nicht ſowol um einen Meineid als um das Vergehen einer falſchen Anklage. Nur in dem Fall, daß ein Hehler, trotz des dem Angeklagten auferlegten Eides, das Vergehen deſſelben nicht bezeugte, oder daß jemand unbedachtſamerweiſe einen falſchen Eid abgelegt hatte, konnte eine Abkunft ſtattfinden, welche darin beſtehen ſollte, daß man von ſeinem Unrecht ein offenes Bekenntniß ablegte und Gott ein Schuldopfer darbrachte (3 Moſ. 27, 4).

Auch bei den Römern wurde der Meineid als ein rein religiöſes Vergehen betrachtet, das keine weitere bürgerliche Strafe nach ſich zog, als daß der Cenſor den, welcher ſich deſſelben ſchuldig gemacht hatte, als einen ſchlechten Menſchen notirte (Gellius, Noctes Atticae, VII, 18), weshalb Cicero (De legibus, II, 9) das Geſetz gegen den Meineid in folgende Form gefaßt wiſſen wollte: „Perjurii poena divina exitium, humana dedecus“ (vgl. Michaelis, „Moſaiſches Recht“ [Frankfurt a. M. 1775—80], V, 154).

Daß der Meineid ein ſchweres religiöſes Vergehen ſei, kann ſchon deshalb, weil der Eid ſeinem eigentlichſten Weſen nach eine religiöſe Handlung iſt (affirmatio religiosa, wie Cicero [De officiis, III, 29] ihn nennt), nicht in den mindeſten Zweifel gezogen werden. Beſteht der Eid (ſ. d.) darin, daß der Schwörende durch die von ihm ausgeſprochene Berufung auf Gott zu erkennen gibt, daß er ſein Zeugniß oder ſein Verſprechen mit dem Bewußtſein der heiligen Gegenwart Gottes und des Ernſtes ſeiner Gerechtigkeit ablegt, ſo folgt daraus, daß der Meineid, im Fall der Schwörende nicht an Gott glaubt, ein Act der ſchändlichſten Heuchelei iſt, die mit Gott und der Religion ein freches Spiel treibt, im Fall er aber an ihn glaubt, ein Act ſtrafbarer Verhöhnung und Herausforderung Gottes.

Als religiöſes Vergehen muß der Meineid auch als ſittlich verwerflich betrachtet werden. Denn zwiſchen der Religion und Sittlichkeit herrſcht ja ein inniger Zuſammenhang, weshalb jede That, welche jene verletzt, auch eine Uebertretung des Sittengeſetzes in ſich ſchließt. Allein es treten noch andere Gründe ein, welche die ſittliche Verwerflichkeit des Meineids ins Licht ſtellen. Wer durch die Ablegung eines falſchen Eides zu erkennen gibt, daß ſelbſt der Gedanke der Allgegenwart Gottes und ſeiner Gerechtigkeit keinen Eindruck auf ihn hervorbringt, der erweiſt ſich dadurch als einen für die höchſten ſittlichen Motive ganz unzugänglichen und im Böſen verhärteten Menſchen. Hierzu kommt, daß es immer nur ſchändliche Selbſtſucht ſein kann, welche den Menſchen dazu beſtimmt, im Augenblick der feierlichſten Berufung auf Gott die heiligen Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue zu übertreten und ſich über den aus ſeinem Meineid andern erwachſenden Nachtheil mit kalter Liebloſigkeit hinwegzuſetzen. Mit Recht betrachtet man daher den Meineidigen nicht nur als einen gottloſen, ſondern auch als einen ſitten- und ehrloſen Menſchen, der aller Achtung und alles Vertrauens unwürdig iſt.

Auch als ein bürgerliches Vergehen erſcheint der Meineid, wenn wir bedenken, daß er eine freche Verhöhnung der rechtmäßigen Obrigkeit iſt, welche ſich deſſelben als des letzten Mittels bedient, um die Wahrheit ans Licht zu bringen (Hebr. 6, 16) oder ſich der Erfüllung eines abgelegten Verſprechens zu verſichern, indem er eine ſtrafbare Nichtachtung der ganzen geſellſchaftlichen Ordnung in ſich ſchließt, welche, wegen der Geneigtheit der Menſchen zur Lüge und zur Untreue, des Eides nicht entbehren kann. Als ein bürgerliches Vergehen wird er aber mit vollem Recht durch bürgerliche Strafen geahndet. Die Beſtimmung dieſer iſt Sache der bürgerlichen Geſetzgebung, welche indeß bei der Anordnung derſelben den Gedanken, daß ſie eine Gott zugefügte Beleidigung zu rächen habe, entfernt halten und ſich einzig von dem Bewußtſein ihrer Verpflichtung, der bürgerlichen Ordnung den nothwendigen Schutz angedeihen zu laſſen, leiten laſſen ſoll.

Vgl. Michaelis, a. a. O., V, 152 fg.; Reinhard, „Syſtem der chriſtlichen Moral“ (5 Bde., Wittenberg 1788—1815), I, 774; Rothe, „Theologiſche Ethik“ (1. Ausg., Wittenberg 1845—48), III, II, 576 fg. Bruch.

Meiſter, ſ. Rabbi.

Melchiſedek, Malki-ṣēḏēḳ, d. h. König der Gerechtigkeit, heißt 1 Moſ. 14, 18 der König von Salem, der dem vom ſiegreichen Kampf gegen die verbündeten Könige des Oſtens zurückkehrenden Abraham entgegenzieht und mit Wein und Brot bewirthet; er war zugleich Prieſter des höchſten Gottes, des 'el ʿēljón, und erhielt von Abraham den Zehnten, was aber nach Böhmer („Das erſte Buch der Thora“ [Halle 1862], S. 198) ſicherlich ein den Zuſammenhang ſtörender Redactionszuſatz iſt. Das iſt alles, was der Text über dieſe Perſönlichkeit mittheilt; je dürftiger aber dieſe Notiz erſcheint, um ſo reichlicher hat die Phantaſie der ſpätern Juden ſich mit dieſem Prieſterkönig beſchäftigt (vgl. Dillmann, „Das chriſtliche Adambuch des Morgenlandes“ in den „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft“ [Göttingen 1849—61], V, 112; Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T. [Hamburg 1722—23], II, 72; Heidegger, De historia sacra patriarcharum [Amſterdam 1671], II, 38). Er iſt hier mit Sem, dem Sohn Noah's, identificirt, eine Meinung, mit der es auch Luther gern halten wollte, während ihn andere mit Henoch oder Ham zuſammenſtellten oder ihn, wie der Aethiope (Dillmann, Chrestomathia aethiopica [Leipzig 1866], S. 17), zum Sohn Kairan's, des Sohnes Sem's, machten und ihn Adam begraben laſſen, was natürlich alles ganz gleich grundlos iſt. Weit früher ſchon galt aber Melchiſedek als ein hohes Ideal der prieſterlichen und königlichen Würde, die er in ſich vereinigte, ſofern ſchon in Pſ. 110 einem König verheißen wird, er ſolle ein Herrſcher und Prieſter ſein nach der Weiſe des Melchiſedek, und hieran ſchließen ſich bei neuern Auslegern (Ewald) Betrachtungen über die uralte Einheit von Königthum und Prieſterthum ſowie Gedanken über einen alten und reinen Cultus des höchſtens Weſens. Auf ähnlichen Gedanken beruht denn auch die typiſche Benutzung des Melchiſedek im Hebräerbrief (Kap. 6, 20; 7, 1 fg.), die noch obendrein durch Apg. 2, 34; 1 Kor. 15, 25; Mark. 12, 36 vorbereitet iſt. In dieſen Stellen wird der Pſalm 110 ſo auf Chriſtus bezogen, daß dieſer darin von Gott angeredet wird: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.“ Ging man nun hier weiter, indem man den Pſalm in der angedeuteten Weiſe auffaßte, ſo ließen die Worte „Jahve hat geſchworen und wird es nicht bereuen; du biſt ein Prieſter in Ewigkeit nach der Weiſe des Melchiſedek“ gar keine andere Anwendung zu, als die, daß Melchiſedek ein Vorbild (Typus) für Jeſus ſei, der gleich ihm ein Hoherprieſter war. Die einzelnen Züge benutzt ſodann der Verfaſſer des Hebräerbriefs mit Geſchick, wobei die Würde Melchiſedek's ſich ganz von ſelbſt höher und höher ſteigert. So wird ſein Auftreten, ohne Angabe der Herkunft, indem es als ein anfangsloſes Daſein und endloſes Weiterdauern gefaßt wird, benutzt, um darin Vergleichungspunkte mit Jeſu Weſen zu entdecken, der Name, König der Gerechtigkeit, König von Salem (was als Frieden gedeutet wird), iſt dann in gleicher Weiſe ausgebeutet, was auch für den Zug gilt, daß ſelbſt ein Abraham ihm den Zehnten zahlte, woraus auf ſeine außerordentliche Erhabenheit geſchloſſen wird, vermöge deren er, als der beſſere, den geringern habe ſegnen können. Die hiermit eingeleitete Reihe von Vorſtellungen wurde ſodann auf die Spitze getrieben von der Sekte der Melchiſedekiten (Epiphanius, Adv. haer., II, 55), nach denen Melchiſedek eine Perſonification Gottes ſelbſt war. Für die Juden galt er gleichfalls hoch, er wurde als Typus des Meſſias angeſehen, die Speiſe, die ihm Abraham brachte, ſollte auf die Schaubrote, der Wein auf die Trankopfer hinweiſen.

Fragen wir nun endlich nach dem hiſtoriſchen Kern dieſer Perſönlichkeit, ſo iſt dieſe Frage identiſch mit der andern nach der Glaubwürdigkeit von 1 Moſ. 14, über welche die Urtheile auf das höchſte verſchieden ſind. Denn während Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael“ [2. Ausg., Göttingen 1851—59], I, 410) dies Kapitel für echt geſchichtlich und uralt hält, ſodaß darin zwei Ländernamen (Ellaſar und Gojim) vorkommen ſollen, die in den ſpätern Jahrhunderten ſo gut wie verſchwunden ſein müſſen, erachtet es Hitzig („Die Pſalmen“ [Leipzig 1853—65], II, 310; „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], S. 44 fg.) für jüngere judäiſche Sage; Geiger („Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel“ [Breslau 1857], S. 27 fg.) ſcheint die Abfaſſung erſt in die nacherziliſche, aber vormakkabäiſche Zeit zu verſetzen, wenn er ſich unter einem ſolchen Malkiṣēḏiḳ, dem Prieſter des 'El ʿēljón, die Repräſentation der Volkshäupter, der Ṣadoḳim, nach dem Exil denkt;

Nöldeke endlich hält in 1 Moſ. 14 alles für ungeſchichtlich, ſetzt es indeß ungefähr um das J. 800 v. Chr. und erachtet es als Zweck der Erzählung, den Abraham auch als einen tüchtigen Kriegshelden zu ſchildern.

Auch über das Salem, wo Melchiſedek wohnte, gehen die Meinungen ſeit alters her auseinander, denn während die einen darin eine Verkürzung von Jeruſalem erblicken, das, als erſt ſpäter erbaut, nicht genannt, ſondern nur angedeutet werden konnte, hat Hieronymus (Epist. ad Evangel. in ſeinen Opera, I, 445) ein Salumias = Salem, 8 röm. Meilen ſüdlich von Skythopolis (Beth-Schean), verglichen, was andere als die richtige Localität gelten laſſen wollen. Bei Ewald (a. a. O., I, 470) iſt dies dann auf das falſche Jordanufer verſetzt. Anhänger der Geſchichtlichkeit nehmen jenes nördliche Salem als Localität, Anhänger der mythiſchen Anſicht denken ebenſo an Jeruſalem. Vgl. Tuchs „Commentar über die Geneſis", 2. Aufl., beſorgt von Arnold und Merx (Halle 1871), S. 254 fg.; Knobel, „Die Geneſis" (2. Aufl., Leipzig 1860), S. 149. Merx.

Melde (mallúaḥ von maláḥ, ſalzen; die LXX überſetzen ἄλιμος, atriplex halimus). Dieſe, einen ſalzigen Boden liebende Pflanze iſt eine weiße, dem Stechdorn ähnliche Staude mit dichtgedrängten holzigen, leicht zerbrechlichen Stengeln, länglichen, dicken, ſaftigen, weiß-grünen und etwas glänzenden Blättern von ſäuerlichem Geſchmack. Aus den kleinen purpurfarbenen, traubenähnlich zuſammenſtehenden Blüten am Ende der Stengel entwickeln ſich flache, ſchwarzbraune Samenkörner.

Die Melde (auch bei den Arabern unter dem Namen malluach bekannt) wächſt reichlich an den Ufern des Mittelländiſchen, noch üppiger an denen des Todten Meeres, wo die Staude oft 10 Fuß hoch wird und an einzelnen Stellen ein Dickicht von ziemlicher Ausdehnung bildet. Die kleinen, angenehm ſäuerlich ſchmeckenden Blätter werden vom armen Volk oft gegeſſen.

Luther überſetzt mallúaḥ mit Neſſel, andere mit Malve (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 466; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 1, 514). Hiob denkt (Kap. 30, 4) an arme Steppenbewohner, auf deren ſteiler Heimat Melden wachſen neben der 2 Fuß hohen Siachſtaude und dem zähen Ginſterſtrauch. Ueber die Siachſtaude vgl. Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen" (Berlin 1860), S. 41. Furrer.

Melecheth oder **Königin des Himmels**, ſ. Aſchera.

Melite, eine bekannte Inſel des Mittelländiſchen Meeres, zwiſchen Sicilien und der afrikan. Küſte 800 Stadien oder 20 geographiſche Meilen ſüdwärts von Syrakus gelegen, jetzt Malta, mit 8 Quadratmeilen Flächeninhalt (Ovid, Fasti, III, 567; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7, 18; Plinius, III, 14; Ptolemäus, IV, 3, 47; Strabo, VI, 277; Diodor, V, 12). Als ihre älteſten Bewohner werden die Phönizier genannt, welche die kleine und felſige, aber doch fruchtbare und mit einem guten Hafen verſehene Inſel zu einem ſichern Stapelplatz ihres Handels im Mittelländiſchen Meer auserſehen hatten. Später finden wir ſie, auch von Griechen bevölkert, in den Händen der Karthager („Barbaren", Apg. 28, 2), von denen ſie im zweiten Puniſchen Krieg an die Römer überging (Livius, XXI, 51; vgl. Oroſius, Hist. adversus paganos, IV, 8), die ſie nun vom Prätor Siciliens mit verwalten ließen, aber ſehr vernachläſſigten, ſodaß ſie bald eine Station der Seeräuber wurde (Cicero, In Verrem, IV, 46). Der Hauptinduſtriezweig der Einwohner war die Fabrikation feiner Baumwollenſtoffe; auch führten ſie viel Honig aus. Die Karthager hatten auf Melite eine ſchön gebaute Stadt gleichen Namens in einiger Entfernung vom Hafen landeinwärts, an der Stelle des heutigen La Valette, angelegt, und auch zwei berühmte Tempel befanden ſich auf der Inſel, einer, der Juno geweiht, auf einer Landzunge unfern der Stadt, und einer des Hercules auf der Südoſtſpitze der Inſel, wo ſich bei Porto di Marſa Siroco noch Spuren eines alten Gebäudes finden. An dieſer Inſel landete der Apoſtel Paulus nach erlittenem Schiffbruch (Apg. 28, 1), und deshalb iſt Malta noch heute dem heiligen Paulus geweiht. Denn daß dieſe Inſel, und nicht, wie man auch ſchon, theils wegen der „Barbaren" (Apg. 28, 2), theils wegen des Adriatiſchen Meeres (Apg. 27, 27), theils auch infolge der für jene alte Zeit durchaus nicht zu begründenden, wenn auch gegenwärtig richtigen Wahrnehmung, daß es auf Malta keine giftigen Schlangen gebe (vgl. Apg. 28, 3 fg.), vermuthete, die jetzt Meleda genannte Inſel im Adriatiſchen Meerbuſen unweit der Küſte Illyriens (Dalmatiens, Plinius, III, 26, 30; Apollonius Rhodius, Argonautica, IV, 572), gemeint ſei, beweiſt ſowol das lange Umhertreiben des Schiffs, welches bei anhaltendem Sturm im Adriatiſchen

Meerbuſen kaum möglich war, als beſonders die Richtung der Weiterfahrt (Apg. 28, 11. 12). Es iſt deshalb auch das Adriatiſche Meer (ſ. d.) hier nicht im engern Sinne vom Golfo di Venetia zu verſtehen (Plinius, III, 16, 20), ſondern im weitern Sinne von dem Meer, welches zwiſchen Italien und Griechenland ſich ausbreitet und ſüdlich bis über Sicilien herabgeht. Den röm. Gouverneur Publius (ſ. d.), welcher zur Zeit von des Apoſtels Paulus Anweſenheit auf Melite als Legat des Prätors von Sicilien die kleine Inſel verwaltete, machte die Ueberlieferung nachmals zum Biſchof von Malta. Vgl. Pauly, „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", IV, 17, 45; Meyer, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über die Apoſtelgeſchichte" (3. Aufl., Göttingen 1861), S. 507 fg.

Kneucker.

Melone. Als die Iſraeliten in der öden Halbinſel Sinai herumwanderten, ſeufzten ſie unter anderm auch nach den Melonen (ʾabattiḥim; Luther: Pheben), die ſie in Aegypten genoſſen (4 Moſ. 11, 5). Sowol die Waſſer- als die Fleiſchmelone wird in Aegypten und Paläſtina häufig angebaut. Jene kleine Ebene am nordöſtlichen Rande des Sees Genezareth, von der die früheſten Melonen auf den Markt von Damaskus gelangen, heißt Melonenebene (Battiḥa). Im ſinaitiſchen Gebirgsland kommt die Pflanze im waſſerreichen Wadi Feiran beſonders gut fort und fehlt auch nicht in den Gärten des Katharinenkloſters (Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 631, 642, 719). Die Waſſermelone wird zuweilen mehr als 15 Pfd. ſchwer. Ihr blaßrothes, mit ſchwarzen Samenkörnern durchſprengtes Fleiſch enthält in reichlicher Menge einen kühlen, aber wäſſerigen und ziemlich geſchmackloſen Saft und dient ebenſo ſehr zur Stillung des Durſtes wie des Hungers. Paläſtina bietet vom Mai bis November, alſo während der größten Hitze des Jahres, die höchſt erfriſchende, aber mit Vorſicht zu genießende Frucht. Vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 44, 88; Hartmann, „Naturgeſchichtlich-mediciniſche Skizze der Nilländer" (Berlin 1865—66), S. 178; Ritter, a. a. O., II, 11, 311, 515. Ueber die reiche Melonenernte Ende Juli auf der Ebene Saron vgl. beſonders Rogers, La vie domestique en Palestine (Paris 1864), S. 442 fg.

Furrer.

Melothi, ſ. Malloter.

Melzar wird Dan. 1, 11. 16 als Unterbeamter am babyloniſchen Hof genannt, dem die beſondere Beaufſichtigung und Bedienung Daniel's und ſeiner Gefährten anvertraut war. Das Wort iſt aber, wie ſchon der dabei ſtehende Artikel zeigt, nicht Eigenname; Ableitung aus dem Perſiſchen (mal = Wein und çara, neuperſiſch ser = Haupt) ergibt für daſſelbe die Bedeutung Obermundſchenk, die auch in den dortigen Zuſammenhang gut paßt. In ähnlicher Weiſe werden 2 Kön. 18, 17 ein Rabſaris (Oberhämling) und Rabſake (Obermundſchenk) nebeneinander angeführt.

Steiner.

Memmius, ſ. Manius.

Memphis. Nach dem Vorgang der LXX deutet man ſowol die Namensform Moph als Noph (Hoſ. 9, 6; Jeſ. 19, 13; Jer. 46, 14; 2, 16; Ez. 30, 13. 16) auf die bekannte Hauptſtadt Unterägyptens, Memphis, die, uralt, von Menes gebaut ſein ſoll (Herodot, II, 99, 136, 153), der den ehemals weſtlicher ſtrömenden Nil abgeleitet und in die Mitte der Bergzüge gelegt haben ſoll, um das an ſeinem linken Ufer gelegene Memphis gegen Ueberſchwemmungen zu ſichern. Die den weſtlichen Haken des Nils bei Memphis abſchneidenden Dämme wurden noch in der perſ. Zeit beobachtet, um Ueberſchwemmungen zu verhüten. Im Weſten und Norden der Stadt legte Menes einen See an; die Hauptzierde der Stadt war der Tempel des Ploch (Hephäſtus oder Vulcanus), der gleichfalls auf Menes zurückgeführt wird. Nach Diodor (I, 50, 67) hatte die Stadt einen Umfang von 150 Stadien oder $3^3/_4$ geographiſchen Meilen. Sie beſaß eine Citadelle, „die weiße Mauer" (τὸ λευκὸν τεῖχος), welche Inarus, der aufſtändige perſ. Satrap, nicht erobern konnte (Thucydides, I, 105). Zur Zeit Strabo's war die Stadt zwar ſchon verfallen, aber doch noch die zweite nach Alexandria, und Plinius (V, 9) nennt ſie noch als die ehemalige Burg der ägypt. Könige; ſelbſt zur Zeit der arab. Eroberung Aegyptens war ſie unter dem Namen Alynna nicht unbedeutend, obwol der alte Name Munph oder Minph bei Al-Beládſorí (Liber expugnationis regionum, ed. de Goeje [Leyden 1863—67], II, 213) nicht vorkommt, und noch um das J. 1150 nennt Edriſi (Description de l'Afrique et de l'Espagne, ed. Dozy et de Goeje [Leyden 1866], S. 174) Manph nur als großentheils zerſtört. Die Stadt verlor ihre Bedeutung mehr

und mehr nach der Gründung von Fostat oder Altkairo (Weil, „Geschichte der Chalifen" [Manheim und Stuttgart 1846—62], I, 117), in dessen Nähe die abbasidischen Emire Askar erbauten (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 309), worauf Achmed-ben-Tulun an der Stelle von Fostat durch Erbauung eines Castells und einer Rennbahn (Maidân) den Ort Algatâ'i hervorbrachte, dessen Stelle jetzt Kairo, meist Misr genannt, einnimmt, das von Gauhar-al-Kâid, dem Feldherrn des Khalifen Almuizz-li-dîn-illahi, um das J. 969 erbaut ist (vgl. Weil, a. a. O., III, 9; Arnold, Chrestomathia arabica [Halle 1853], S. 153; de Sacy, Relation de l'Égypte [Paris 1810], S. 269; Abulfeda, Annales moslemici, ed. Reiske [Kopenhagen 1789—94], II, 499, 579; Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte [Paris 1811], I, 219).

Wenden wir uns nun von Kairo (d. i. Kâhira, die Siegreiche), der jetzigen Hauptstadt Aegyptens, zum alten Memphis zurück, so hat dies letztere auf den hieroglyphischen Monumenten drei Namen. Der Name des Nomos war „Stadt der weißen Mauer" (altägyptisch wol: på-sebt-h'et), der auch den Griechen nicht unbekannt blieb (Herodot, III, 91); der profane Name war Men-nofre, näher charakterisirt durch die Determinative der Pyramide und des Stadtplanes, was wörtlich „gute Wohnung" bedeutet; endlich der religiöse Name war Ha-ka-ptah oder blos Ha-ptah, d. i. „Haus der Verehrung des Phtha" oder blos „Haus des Phtha", aber die Form Ma-n-ptah, aus der man Moph ableiten wollte (Gesenius im Thesaurus, I, 813), ist hieroglyphisch nicht nachgewiesen. Die jüngern ägypt. Formen Membe, Memfi, Memfe, Menfi, Menbe (Parthey, Vocabularium coptico-latinum et latino-copticum [Berlin 1844], S. 531) gehen aus dem profanen Namen Men-nofre hervor, vermöge jener Aufgabe des r, die im Koptischen, gegenüber dem Hieroglyphischen, so häufig stattfindet, und die auch gerade im Adjectiv nofre, koptisch nufi, eintritt. Aus der koptischen Bezeichnung wird dann deutlich das arab. Menf (Memf), ob aber das hebräisch nur einmal vorkommende Moph oder gar Noph, ist fraglich, wenn man sich nicht dazu versteht, in Moph einen Ausfall des im Arabischen noch bewahrten, ursprünglich sogar doppelten n und frühen Abfall des r anzunehmen, in Noph aber sogar den ganzen ersten Theil Men als abgestoßen anzusehen. Der Zusammenhang der Bibelstellen, in denen die Namensformen vorkommen, zwingt nicht, die Bezeichnungen auf Memphis zu beziehen, aber er ist auch nicht dagegen; die Entscheidung hängt ab von dem Urtheil, das man den LXX in Fragen der ägyptisch-hebr. Geographie zutraut. Ich halte es für schwer glaublich, daß diese ägypt. Juden eine solche Identificirung ohne alle Ursache sollten vorgenommen haben, wie ich es auch seltsam finden würde, wenn neben andern ägypt. Orten gerade Men-nofre im A. T. nicht genannt wäre, und bin daher geneigt, trotz der sprachlichen Schwierigkeiten, die Ansicht, daß unter Noph Memphis zu verstehen sei, für richtig zu halten, es mag in Moph auch vielleicht ein Schreibfehler (Mnph?) liegen.

Die Stadt Memphis, an der Stelle der arab. Dörfer Monyet-Rahîne und Bedreschein, die heute bis auf die letzten Spuren vertilgt ist, und deren Ruinen der Arzt Abd-al-Latif (de Sacy, a. a. O., S. 184 fg.) im 13. Jahrh. beschreibt, war der Sitz der ältesten ägypt. Dynastie, sie war die älteste Hauptstadt der Welt; die von ihren Königen erbauten Pyramiden am Rand der Libyschen Wüste, die größten bei Gize, zeugen noch jetzt von der Macht ihrer Regenten sowie die Tausende von Felsengräbern, die sie umgeben, von der Zahl der Bewohner. Die einbrechenden Hyksos zerstörten Stadt und Tempel, aber der erste König der 18. Dynastie, Aah-mes, erbaute das Heiligthum des Phtha von neuem, das von spätern Königen, Amenensa III. (Möris), Rhampsinit, Psammetich u. a. mehr und mehr erweitert wurde. In ihm hatten die Agis ihren Aufenthaltsort, deren Leichen in kolossalen Sarkophagen im Seraeum aufbewahrt wurden. Nach der Eroberung der Stadt durch die Perser hob sie sich wieder unter den Ptolemäern, wurde dann von Alexandria abgelöst, bis die oben erwähnte arab. Wiederbelebung des alten Platzes eintrat. Ueber Näheres vgl. Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" (Leipzig 1857—60), I, 234.

Merx.

Menahem, hebräisch Menahem (die LXX: Manaēm), ein Sohn Gadi's (Hitzig: ein Gaditer) aus der Stadt Thirza (s. d.) und glücklicher Thronbewerber nach dem Sturz der Dynastie Jehu's im Reich Israel. Den Weg zum Thron bahnte er sich freilich durch blutige Gewaltthat. Als Oberfeldherr des Königs Sacharja in Thirza stationirt, eilte er

auf die Kunde von der Ermordung desſelben durch Sallum (ſ. d.) nach Samaria; er erſchlug den Königsmörder, um ſich ſelbſt auf den erledigten Thron zu ſetzen (2 Kön. 15, 14 fg.; Joſephus, „Alterthümer", IX, 11, 1). Seine Sinnesart gab er kund, als ihm die Stadt Tipſah die Thore verſchloß (Thenius [zu 2 Kön. 15, 16] vermuthet Tappuach, weil keine Stadt Tipſah in der Nähe Thirzas bekannt iſt; allein ſie ſcheint eben damals dem Untergang geweiht worden zu ſein; an das am Euphrat gelegene Tapſakus iſt nicht zu denken). Er verwüſtete dieſelbe gänzlich und ließ die ſchwangern Frauen durch Aufſchneiden des Leibes hinwürgen (nach gewöhnlicher Zeitrechnung 772 v. Chr., nach der „Chronologiſchen Tabelle" [ſ. „Bibel-Lexikon", Bd. 1] 761 v. Chr.). Von dieſer gräßlichen Zeit, in welcher in Iſrael binnen eines Monats drei Könige, darunter zwei ermordete, aufeinander folgten, redet der Prophet Sacharja (Kap. 11, 8): „Ich (Jahve) ſchaffte weg drei Hirten in Einem Monat"; bei Sacharja und Phallum iſt an ihre Ermordung, bei Menahem an ſeine Verwerfung durch Jahve und die Volkspartei zu denken. Auch Hoſea beſchreibt (Kap. 7, 4—7) in herzergreifenden Zügen die anarchiſche königsmörderiſche Zeit. Menahem, deſſen Name eigentlich „Tröſter" bedeutete, wird von ihm infolge eines Wortſpiels mit dem den Ofen heizenden Bäcker verglichen, der ſein Volk nicht tröſtete, ſondern vielmehr röſtete wie im Glühofen (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], zu Hoſ. 7, 3 fg., und „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 187). Je weniger Vertrauen dieſer König bei ſeinem Volk ſich zu erwerben wußte, deſto mehr zerfiel das Land in Parteiung und Verwilderung. Selbſt die Propheten ſannen auf Mord und die Prieſter wurden Wegelagerer (Hoſ. 6, 5 fg.). Die einen ſuchten unter dieſen troſtloſen innern Verhältniſſen ihre Stütze bei Aegypten, die andern bei Aſſyrien; Iſrael hatte alle Achtung bei den Großmächten verloren (Hoſ. 8, 8); auch der Götzendienſt griff immer frecher um ſich (Hoſ. 10, 1 fg.). Die königliche Würde war durch die Königsmörder aufs tiefſte geſunken. Die dem Menahem feindlich geſinnte Partei buhlte um die Gunſt Aegyptens, wol die Volkspartei, welche das Joch des Uſurpators gern abgeſchüttelt hätte (Hoſ. 7, 11 fg.). Die Partei der Vornehmen, inſonderheit die Kriegsoberſten, Menahem an der Spitze, wandten ſich dagegen an Aſſyrien (Hoſ. 7, 13—16), von deſſen mächtigem Arm ſie Schutz gegen die Anarchie erhofften. Ob hierbei die Furcht vor neuen Thronbewerbern mitgewirkt (Thenius zu 2 Kön. 15, 2), erhellt aus den noch vorhandenen Nachrichten nicht; möglicherweiſe ſchauten die Unzufriedenen im Volk nach einem neuen König aus. Die Aſſyrer beſetzten jedoch unter dem König Phul (ſ. d.) das Land, ſtellten die Ordnung im Innern her und ſicherten dem Menahem den Thron. Sie ließen ſich auch von ihm für die geleiſtete Hülfe theuer, mit Erlegung einer Contribution von 1000 Silbertalenten (2 Mill. Thlrn.), bezahlen (2 Kön. 15, 19; 1 Chron. 5, 26 iſt ungenau). Von da an blieb Iſrael Aſſyrien tributpflichtig, nachdem die große Contribution den Vermöglichen (50 Sekel [ſ. d.] auf den Kopf) abgepreßt worden war. Infolge der von einer ſolchen Erpreſſung unzertrennlichen Landesverarmung war der Tempelſchatz zu Bethel vor Eingriffen des Königs nicht mehr ſicher (Hoſ. 10, 8 fg.). Im übrigen hatte Menahem ſein Ziel erreicht; die Partei der Unzufriedenen war gedämpft und er regierte, auch von Aegypten unbehelligt, 10—11 Jahre hindurch (bis 762 v. Chr., nach der oben angeführten „Chronologiſchen Tabelle" bis 751 v. Chr.). Seinen Sohn Pekahja (ſ. d.) traf um ſo bälder ein ſchlimmes Geſchick. Nur der Despotismus vermochte die Auflöſung des religiös und ſittlich zerfallenen Reichs, mit den Mitteln äußerſter Strenge und rückſichtsloſeſter Gewaltthat, noch kurze Zeit aufzuhalten.

Vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 186 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 644 fg.; Eiſenlohr, „Das Volk Iſrael unter der Herrſchaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 259 fg.; Fürſt, „Geſchichte der bibliſchen Literatur und des jüdiſch-helleniſtiſchen Schriftthums" (Leipzig 1867), II, 327 fg., 356. Schenkel.

Mene, ſ. Mene, mene, tekel, upharsin.

Mene, mene, tekel, upharsin, ſo lautete die geheimnißvolle, ſchreckliche Schrift, welche der babyloniſche König Belſazer (ſ. d.) während eines Gaſtmahls, bei dem der König und ſeine Geladenen die heiligen Geräthe des jüd. Tempels entweihten, von Fingern einer Menſchen- (Engels-)Hand an die Kalkwand ſeines Speiſeſaals ſchreiben ſah, und welche keiner ſeiner Weiſen leſen konnte. Daniel (ſ. d.) ſoll dieſelbe geleſen und dahin gedeutet haben, daß darin dem König das Ende ſeiner Herrſchaft und deren Ueber-

gang an die Meder und Perſer geweiſſagt werde, eine Deutung, deren Erfüllung auf dem Fuße nachfolgte (Dan. 5). Die einzelnen Worte der in aram. Sprache verfaßten Wandinſchrift bedeuten (Dan. 5, 25): „Gezählt, gezählt, gewogen, Brechende". Alſo wird der letzte Ausdruck pharsin richtiger zu überſetzen ſein, nicht, wie gewöhnlich geſchieht, „Theilende". Derſelbe enthält eine Anſpielung an die Perſer, gleichſam „Perſernde". Die folgenden Verſe (Kap. 5, 26—28) enthalten die Erläuterung zu der im Lapidarſtil gehaltenen Schrift; zu V. 27 iſt noch Hiob 31, 6 und Neh. 1, 14 zu vergleichen und in V. 28 gleichfalls beſſer zu überſetzen: „Gebrochen, gebrochen iſt dein Königthum (deine Regierung) u. ſ. w.". Vgl. Hitzig, „Das Buch Daniel" (Leipzig 1850), zu Kap. 5. Kneucker.

Menelaus, ein griech. Mannesname, den eine ſehr berüchtigte jüd. Perſönlichkeit führte, über die das 2. Buch der Makkabäer ausführlich Folgendes berichtet. Menelaus war der Bruder eines Tempelaufſehers, Simon, des Stammes Benjamin (2 Makk. 3, 4 fg.) oder, nach einer Vermuthung Herzfeld's und Hitzig's („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 370), der Prieſterfamilie Minjamin (1 Chron. 24, 9). Vom Hohenprieſter Jaſon (ſ. d.) im J. 172 v. Chr. in Geld- und andern Geſchäften an den ſyr. König Antiochus Epiphanes (ſ. d.) geſandt, wußte er ſich dieſem zu empfehlen und, den Jaſon um 300 Talente überbietend, das Hoheprieſterthum an ſich zu bringen. Als grauſamer Tyrann bemächtigte er ſich der Herrſchaft und Jaſon ward flüchtig. Zum König nach Antiochia beſchieden, weil er ſeiner Zahlungsverpflichtung nicht nachgekommen, weiß er in des Königs Abweſenheit den Reichsverweſer Andronikus (ſ. d.) dadurch für ſich zu gewinnen, daß er ihn mit goldenen, dem Tempel entwendeten Gefäßen beſticht, und da dies der anweſende frühere Hoheprieſter, der ehrwürdige Onias, tadelt, veranlaßt er den Andronikus, dieſen, aus dem Aſyl in Daphne hervorlockend, hinterliſtig zu ermorden, eine Schandthat, für die nachher Andronikus vom König in verdienter Weiſe beſtraft wird. Unterdeß kam es in Jeruſalem unter Lyſimachus (ſ. d.), dem Bruder und Stellvertreter des Menelaus, wegen fortgeſetzter Tempelräubereien zum blutigen Aufſtand. Als der jüd. Rath deshalb drei Abgeordnete mit Klagen gegen Menelaus zum König nach Tyrus ſandte, half ſich Menelaus wieder dadurch, daß er den Ptolemäus, Sohn des Dorymenes, beſtach, der den König zu ſtimmen wußte. So ward Menelaus freigeſprochen, die Abgeordneten dagegen hingerichtet, die dennoch von den Tyriern glänzend beſtattet wurden. Wie ſo die Habgier der Herrſchenden den abſcheulichen Menelaus in ſeiner Würde beließ (2 Makk. 4, 23—50), ſo hielt er ſich auch einem blutigen Angriff des Jaſon gegenüber (2 Makk. 5, 5—7). Als der König von ſeinem Zug gegen Aegypten zurückkehrte, nahm er Jeruſalem mit Gewalt, richtete ein arges Blutbad an, drang unter Führung des Menelaus ſelbſt in den Tempel, beraubte dieſen und beſtellte bei ſeinem Abzug nach Antiochia neben Menelaus in Jeruſalem den Phrygier Philippus und auf dem Garizim den Andronikus als Aufſeher, um das Volk zu bedrücken (2 Makk. 5, 11—23). Genannt wird dann noch Menelaus 2 Makk. 11, 29. 32, und 2 Makk. 13, 3—8 erzählt, daß er, dem König Antiochus Eupator vom Lyſias als Urheber alles Unglücks bezeichnet, vor Eröffnung des zweiten Feldzugs (im J. 163 v. Chr.) zur Strafe zu Beröa im Aſchenthurm den Tod erlitten habe.

Ueber Menelaus haben wir nur noch einen, leider ſehr allgemein gehaltenen Bericht des Joſephus („Alterthümer", XII, 5, 1), nach welchem die Schuld der Einführung des heidniſchen Weſens ganz auf ihn gewälzt wird. Daß er in Beröa auf Betrieb des Lyſias den Tod erlitt, erzählt auch Joſephus („Alterthümer", XII, 9, 7; XX, 10, 3), ohne die beſondere Todesart zu erwähnen, und wenn dieſer („Alterthümer", XII, 9, 7) den Tod nach der Rückkehr des Königs nach Antiochia aus dem zweiten Feldzug ſetzt, ſo wird er 2 Makk. 13, 3 fg. gegenüber (vgl. die wirre Nachricht 2 Makk. 11, 29. 32) recht haben, ſodaß nach ſeiner Angabe Menelaus wirklich zehn Jahre Hoherprieſter war. Noch bleibt die wichtige Differenz in Betreff der Abſtammung. Nach Joſephus („Alterthümer", XII, 5, 1) hatte der Hoheprieſter Simon II. drei Söhne, die nachmaligen Hohenprieſter Onias, Jaſon und Menelaus. Auf ſeiten des letztern, hebräiſch Onias geheißen, ſtand die Partei der Söhne Tobia's. Der erſtere hinterließ einen unmündigen Sohn, Namens Onias (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 3, 1; XX, 10, 3), der in Verwechſelung mit dem Vater (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 10, 2) fälſchlich ein Sohn des Hohenprieſters Simon genannt wird. Nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", I, 1, 1) war es nun dieſer Onias, „einer der Hohenprieſter", der die Söhne Tobia's aus der Stadt verjagte, ſodaß dieſe, zum König Antiochus Epiphanes nach Aegypten fliehend, dieſen veranlaßten,

feindſelig in Judäa einzurücken. Onias, hierauf zur Flucht zum König Ptolemäus nach Aegypten genöthigt, veranlaßt dann den Bau des jüd. Tempels zu Leontopolis. Hiernach war das feindſelige Erſcheinen des Antiochus in Jeruſalem motivirt, und damit ſteht die allgemeine Angabe 2 Makk. 5, 11 nicht im Widerſpruch. Sollte wirklich Joſephus ſo ohne weiteres den Menelaus für einen Sohn des Hohenprieſters Simon genommen, wirklich ein Benjaminit (denn die Vermuthung Minjamin ſteht auf ſchwachen Füßen) zur hohenprieſterlichen Würde gelangt ſein und ſie zehn Jahre behauptet haben? Fritzſche.

Menî. Der große exiliſche Prophet, dem die jetzt an das Buch des Jeſaja als Kap. 40—66 angehängten Reden zu eigen gehören, gibt an verſchiedenen Stellen Schilderungen vom Thun und Treiben ſeiner Volksgenoſſen, von denen ein großer Theil ſich rückſichtlich der Religionsübung der heidniſch-babyloniſchen Sitte anbequemte. Zum babyloniſchen Cultus gehörte die Sitte der Lektiſternien oder den Göttern vorgeſetzter Mahlzeiten (Jer. 51, 44; Bar. 6, 30; Bel z. Bab.; Diodor, II, 9), eine Form der Verehrung, die auch vor dem Exil abgöttiſche Judäer übten (Jer. 7, 18; 44, 17), und die innerhalb des Jahvethums im Gebrauch der Schaubrote ihren Ausdruck fand. Auf einen Cultus dieſer Art bezieht ſich Jeſ. 65, 11, wo es mit einem ſpitzen Wortſpiel zwiſchen Menî und manîti (ich weiſe zu) ſo heißt: „Ihr aber, die ihr Jahve verlaßt, die ihr meines heiligen Berges vergeßt, die ihr dem Gad einen Tiſch rüſtet und für Menî Miſchwein eingießt, euch weiſe ich zu (manîti) dem Schwert, und ihr alle ſollt zur Schlachtbank niederſinken u. ſ. w.“

Hier iſt die Scheidung zwiſchen dem Tiſch decken und dem Wein credenzen durch den Parallelismus veranlaßt, beides gehört ſachlich zuſammen und iſt rhetoriſcher Ausdruck für ein Lektiſternium; dann aber iſt zu ſchließen, daß auch Gad und Menî Gottheiten ſind, die ihrer Natur nach zuſammengehören und vereint ihren Cultus hatten. Nach vielen verkehrten Verſuchen, die Götternamen zu deuten, die man bei Geſenius („Ueberſetzung des Propheten Jeſaia, mit einem philologiſch-kritiſchen und hiſtoriſchen Commentar“ [Leipzig 1820—21], II, 284) aufgezählt findet, iſt jetzt die richtige Erkenntniß durchgedrungen, daß beides Schickſalsgötter ſind. Die Gründe hierfür bieten die LXX und die Vulgata, deren erſtere Menî durch Tyche, Geſchick, wiedergeben, während letztere für Gad die Fortuna einſetzt, wogegen ſie für Menî, ähnlich wie der Syrer, nach einer verdorbenen Lesart etwas Falſches bietet, und dieſe Tradition erweiſt ſich auf etymologiſchem Wege als richtig. Gad bedeutet ſyriſch wirklich Glück, Schickſalsverheißung (Barhebraeus, Chronicon syriacum, ed. Bruns et Kirsch [Leipzig 1789], S. 131, 20; 576, 17; Ephräm, Opera, III, 216), gaddånå, beglückt (Barhebraeus, a. a. O., S. 592, 9; 177, 2), und ein Bet Gaddå, d. h. Tempel des Glücksgottes, erwähnen die Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium, ed. Assemani (Rom 1748), II, 124, der Grundbegriff der Wurzel iſt abſchneiden, von wo der Begriff begrenzen, beſtimmen, dann entſcheiden, abſteigt. Von einer Wurzel, welche zumeſſen, zuzählen, beſtimmen, bedeutet, iſt auch Menî abzuleiten, es bedeutet das Zugetheilte, das Beſtimmte, das Geſchick, und hat demnach nichts mit dem griech. μήν (Monat) gemein, obwol neuerdings Knobel („Der Prophet Jeſaja“ [3. Aufl., Leipzig 1861], S. 460) wieder dahin neigt, Menî als Entlehnung mit folgender Umdeutung aus dem Indogermaniſchen anzuſehen.

Endlich haben wir aber auch noch hiſtoriſche Anzeichen dafür, daß Gad und Menî Schickſalsgottheiten waren, denn die Rabbinen deuten einerſeits die Namen auf einen Stern oder eins der Bilder des Thierkreiſes, die ſie aſtrologiſch als Schickſalsgewalten dachten, andererſeits feierten die Nachkommen der babyloniſchen Heiden, die harraniſchen Sabier, ihrem Schickſalsgott, dem rabb el baht, in Wahrheit Lektiſternien, indem ſie vom 29. Tage des zweiten Tiſchri (November) an ein achttägiges Faſten hielten, während deſſen ſie in der Nacht weiches Brot zerbröckelten, Gerſte, Stroh, Weihrauch und grüne Myrten dazu thaten und das Ganze mit Oel beſprengten, worauf die Maſſe in den Wohnungen umhergeſtreut wurde. Dann ſprachen ſie: „O, ihr Nachtwandler (Verkündiger) des Geſchicks, hier habt ihr Brot für euere Hunde, Gerſte und Stroh für euere Reitthiere, Oel für euere Lampen, Myrten für euere Kränze, geht in Frieden ein und geht in Frieden aus, und laſſet einen guten Lohn für uns und für unſere Kinder.“ Daß zu dieſem nächtlichen Treiben der Schickſalsgötter auch ein Bett nicht fehlte, lehrt der Talmud (Nedarim, f. 56ª; Sanhedrin, f. 20ª), in dem die Frage, was darguš bedeute, erklärt wird, dies ſei ein Bett für den Gad, gleichwie aus Stellen in Bereschit

rabba die vollkommene Bekanntschaft der Rabbinen mit der Bedeutung des Gad (Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Basel 1639], u. d. W.) hervorgeht.

Weniger reichlich sind die historischen Notizen über Menî, worüber ich in aram. Literatur nichts gefunden habe, doch bietet hier der Koran einen Anhalt, der Sur LIII, 20, in verwandter Form Manât als Göttin nennt, wofür andere Manâ'at lesen, was mit dem aram. Menâthâ, Theil, vollkommen zusammenstimmt. Nach Beidawi soll sie ein Stein gewesen sein, den die Hudsail und Hudaa oder Taqif verehrten, und bei dem sie Opferthiere schlachteten, nach andern war es ein Tempel zu Moschallal, wo die Banu Kaab anbeteten. Die Ableitung, nach der das Wort von einer Wurzel stammt, die den helischen Sternuntergang bezeichnet, nach dem die Araber die Regenerwartungen richteten, ist zwar zu verwerfen, beweist aber indirect, daß Manât eine Schicksalsgottheit war, von der das Wohl und Wehe abhing (vgl. Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohammad" [2. Aufl., Berlin 1868—69], II, 12). Der Name 'Abd Manâf ist nach einer Notiz aus 'Abd Manât verändert, um in der Familie Mohammed's die Spuren des Götzendienstes zu vertilgen.

Wird sich nun der Annahme, daß unter Gad und Menî Schicksalsgötter zu denken seien, kein berechtigter Zweifel entgegenstellen, so fragt sich weiter, ob sich über ihr gegenseitiges Verhältniß etwas Genaueres aussagen läßt. Gesenius (a. a. O., II, 337) hat, indem er die Namen der beiden Gottheiten mit dem Sterndienst und dem astrologischen System der Chaldäer in Verbindung setzte, Gad für Jupiter, das große Glück, Menî für Venus, das kleine Glück, angesehen, wofür die Combination von Gad mit Baal (Jupiter) im Ortsnamen Baal-Gad aber nicht spricht, da eine derartige Verbindung zweier Götterindividualitäten zu einer Einheit eine relative Differenz in den Vorstellungen von den beiden Wesen nothwendig voraussetzt. Hierzu kommt, daß man bei einem so eminent weiblich zu denkenden Wesen wie Venus (Baaltis), deren Stern die Syrer sogar femininisch bezeichnen (kaukabtâ, statt kaukebâ), wol mit Recht eine Femininform im Namen zu erwarten hat, was Menî im Gegensatz zu Aschera, Astoreth, Baaltis, gerade nicht zeigt. Es ist daher die Annahme von Gesenius keineswegs sicher, und es bleibt daneben, bis ein genügender Entscheidungsgrund sich finden wird, auch die zweite von Gesenius kurz abgewiesene Möglichkeit offen, unter Gad (Glück) den Gott der guten Geschicke, und unter Menî den Gott der bösen Schicksale, des Todes u. s. w., zu verstehen. Hierfür ließe sich dann der arab. Sprachgebrauch anführen, in welchem maniyyat, manâjâ, manâ zunächst Maß und Bestimmung, dann aber wesentlich Lebensziel und Tod bedeutet, als das fest Zugemessene. Merx.

Mennige ist ein feurig gelblich-rothes Bleioxyd, welches in Begleitung anderer Bleierze angeflogen und eingesprengt gefunden, aber auch künstlich bereitet und als Malerfarbe verwendet wird. Dieses Product soll mit dem hebr. Šašer (Jer. 22, 14; Ez. 23, 14) bezeichnet sein. An ersterer Stelle übersetzen es die LXX durch μίλτος (vgl. auch Homer, Ilias, II, 637; Odyssee, IX, 123), das für die rubeica (Rothstein, Bergroth) der Römer gehalten wird, wovon das sinopische, anfangs über Sinope aus Kappadocien verführt, am berühmtesten war. Die Vulgata hat an der Stelle Jer. 22, 14 sinopis. Nach Plinius soll aber auch minium, d. i. Bergzinnober, darunter verstanden worden sein. Dieser, als fertiges Mineral, gehört zur Sippschaft des geschwefelten Quecksilbers und liefert die bekannte rothe Farbe, wird aber auch in großer Menge künstlich bereitet durch Verbindung von Schwefel und Quecksilber. Ob nun unter dem hebr. Šašer Mennige oder Zinnober oder Rothstein, eine aus Thon und rothem Eisenocher gemengte Substanz, gemeint sei, wird kaum zu bestimmen sein, gewiß aber bezeichnet es eine rothe Farbe, daher Luther sowol Jer. 22, 14 als auch Ez. 23, 14 (die LXX: γραφίδι; die Vulgata: coloribus) allgemein richtig durch „roth", „rothe Farbe" übersetzt. Roskoff.

Mensch. Es sind drei Ideen, um welche der Vorstellungskreis der Bibel sich vorzugsweise bewegt: Gott, der Mensch und das Reich Gottes. Hier versuchen wir die biblische Idee des Menschen, welche das Bindeglied zwischen den Ideen Gott und Reich Gottes bildet, zu entwickeln. Nach der ältesten biblischen Urkunde bildet der Mensch die Krone der Schöpfung; denn nur er ist nach dem Bilde Gottes als das letzte und vornehmste Geschöpf geschaffen (s. Ebenbild Gottes). Nach der einen Seite seines Ursprungs ist er zwar irdisch, vom Erdenstaub genommen, und muß wieder zum Staub zurückkehren; er ist Fleisch (s. d. und Adam; vgl. 1 Mos. 2, 7; 3, 19; Koh. 12, 7). Allein er unter-

ſcheidet ſich zugleich von allen übrigen Geſchöpfen dadurch, daß er auch einen weſentlich überirdiſchen Urſprung hat, wonach nicht nur eine lebendige Seele, ſondern der göttliche Lebensgeiſt ſelbſt ihm eingehaucht, wonach er gottverwandt und gottähnlich iſt (1 Moſ. 2, 7). Die Thiere dagegen ſind lediglich aus der Erde gebildet, nur Staub vom Staub; ihnen hat Gott ſeinen Geiſt nicht eingehaucht (1 Moſ. 2, 19). Infolge dieſes ſeines höhern Urſprungscharakters iſt der Menſch ein höheres Weſen; er hat, was keinem andern Geſchöpf eignet, einen vernünftigen, ſich ſelbſt beſtimmenden Geiſt mit religiös-ſittlicher Anlage. Vermöge dieſer ſeiner geiſtig-ſittlichen Ausrüſtung iſt er auch zum Herrn und Gebieter über alle übrigen Geſchöpfe berufen, denen er erſt dadurch, daß er ihnen Namen gibt, eine Bedeutung und Auszeichnung verleiht (1 Moſ. 1, 26 fg.; 2, 19). Vermöge ſeiner höhern Beſtimmung und eigenartigen Würde iſt er in die Mitte der ihn umgebenden Welt hineingeſtellt, um ſie ſo ſeinen Zwecken gemäß zu bilden, wie er ſelbſt nach Gottes Schöpferzwecken gebildet iſt. Nicht eine anfängliche Summe von Tugenden und Fertigkeiten iſt ihm, nach der Bibel, von Gott anerſchaffen; vielmehr trägt er das Streben nach Güte, nach geiſtig-ſittlicher Vollkommenheit, die in völliger Uebereinſtimmung ſeines Wollens mit dem göttlichen Grundwillen beſteht, urſprünglich in ſich. Schon die ſinnreiche Erzählung vom ſogenannten Sündenfall (ſ. d.) dient, richtig verſtanden, zum Beweis, daß die Vollkommenheit ſelbſt dem Menſchen nicht eigen iſt, ſonſt hätte der erſte Menſch die ſittliche Probe nicht ſo ſchlecht beſtanden. Er erlag dem ſinnlichen Naturhang (1 Moſ. 3, 6; ſ. Luſt), und der Kampf zwiſchen dem Naturtrieb und dem Streben nach dem ſittlichen Ideal nahm ſofort mit der ſittlichen und ſocialen Entwickelung des Menſchengeſchlechts ſeinen Anfang, wie es denn hiernach bis zur Vollendung der Menſchheit die Aufgabe des Menſchen bleiben wird, den Naturtrieb durch die religiös-ſittlichen Kräfte zu regeln und die ſinnlich-realen Mächte den geiſtig-idealen Lebenszwecken dienſtbar zu machen.

Ueber die Entſtehung des Menſchen enthält die Bibel keine Lehrſätze, ſondern ſie überliefert lediglich die kindliche Vorſtellung der ſagenhaften Vorzeit, wonach der Menſch von Gott leiblich aus der irdiſchen Materie, geiſtig von dem göttlichen Lebenshauch gebildet worden wäre (ſo der Jahviſt 1 Moſ. 2, 7, wogegen der Elohiſt 1 Moſ. 1, 27 eine noch höhere Vorſtellung von der Entſtehung des Menſchen hat), was auf die Annahme einer urſprünglich vorherrſchend ſinnlichen Gottesvorſtellung zurückführt. Zieht man von dieſer Vorſtellung die ſagenhafte Hülle ab, ſo bleibt als Kern die materielle Entſtehung des Menſchen aus irdiſchen Stoffen und ſeine Beſeelung durch abſolute göttliche Urſächlichkeit. So wenig wie über die Entſtehung enthält die Bibel eine Theorie über die Urſache der moraliſchen Ausartung des Menſchen, den ſogenannten Sündenfall. Von einer anerſchaffenen urbildlichen Güte, einem Stand der Vollkommenheit des erſten Menſchen, weiß das A. T., überhaupt die Bibel, nichts. Sie ſetzt im Gegentheil die Thatſache ſeiner urſprünglichen, und deshalb anerſchaffenen, ſinnlichen Schwäche voraus, neben ſeiner gleichfalls urſprünglichen idealen Beſtimmung zum Guten; denn wie wäre das Weib bei anerſchaffener Vollkommenheit ſo leicht den Verführungskünſten der Schlange erlegen (1 Moſ. 3, 1 fg.)? Darum betont auch das A. T. nachdrücklich, daß der Menſch Fleiſch (basar) iſt, von welcher ſinnlichen Naturſeite deſſelben es die Seele (nĕphĕš) und den Geiſt (ruach), die höhern, jedoch von dem Fleiſch, infolge des nur allmählichen Entwickelungsproceſſes der Perſönlichkeit, ſehr abhängigen Potenzen unterſcheidet.

Die Idee der höhern Würde des Menſchen, welche auf ſeiner religiös-ſittlichen Anlage, und daher auf der Unverwüſtlichkeit ſeiner ſittlichen Kraft, trotz der verderblichen Gewalt der Sünde (ſ. d.), beruht, liegt dem A. T. durchweg zu Grunde. Wie ſehr auch das Fleiſch (ſ. d.), der ſinnliche Naturtrieb und die das Geiſtleben verdunkelnde Leidenſchaft, den Menſchen immer wieder von ſeiner idealen Höhe herunterziehe, in einzelnen Vertretern des Menſchengeſchlechts kommt die urſprüngliche Idee des Menſchen ſtets aufs neue zum energiſchen Bewußtſein, Gottes Geiſt wird in ihnen mächtig, und die Entwickelungsgeſchichte der Menſchheit führt, nach bibliſcher Anſchauung der Verirrungen in die Bahnen der Sünde ungeachtet, nicht zu ihrem Untergang, ſondern zu ihrer Erneuerung und Wiederherſtellung, zum ſittlichen Fortſchritt, zur allmählichen Heilsvollendung.

Die Humanitätsidee liegt ſchon den Sagen von dem Zeitalter der Patriarchen (ſ. d.) zu Grunde. Dieſelben, insbeſondere Noah, ſind urbildliche monotheiſtiſche Repräſentanten humaner Sitte und Geſinnung mitten in paganiſtiſcher Roheit und Verwilderung. Daher

das noachitiſche Verbot des Genuſſes von blutigem Fleiſch und des Mordes (1 Moſ. 9, 4), die Religionsſtiftung, der Bundesabſchluß der Menſchheit mit der Gottheit, das den Menſchen auferlegte göttlich autoriſirte Geſetz, welches die menſchliche Willkür, die Sinnenluſt, die Genußſucht und die leidenſchaftliche Aufwallung dämpft und begrenzt (1 Moſ. 9, 16 fg.).

Mit der Idee des Menſchen, wie ſie in den älteſten bibliſchen Urkunden aufgefaßt iſt, iſt die Stellung, welche innerhalb der Völkerwelt dem Volk Iſrael gegeben wird, in engem Zuſammenhang. Iſrael iſt das Volk der Menſchheit; ihm iſt die Beſtimmung von Gott angewieſen, den echt menſchlichen Beruf der übrigen Völker zu vermitteln, das Menſchengeſchlecht aus der Knechtſchaft der Sünde zur Freiheit der Gotteskindſchaft heranzubilden (vgl. beſonders den zweiten Jeſaja Kap. 42, 1 fg.; 49, 3 fg. 22; 60, 1 fg.; 61, 1 fg.). Als Iſrael in ſeiner geſchichtlich-nationalen Entwickelung ſeiner idealen menſchheitlichen Beſtimmung nicht treu blieb und in die Dienſtbarkeit abgöttiſcher Naturgewalten und die Knechtſchaft ſinnlicher Verwilderung verſank, erhielt ſich das Bewußtſein von der höhern Beſtimmung des Menſchen in einem auserwählten Kern von Iſraeliten, in den Geringen und Verachteten, dem leidenden und opferwilligen Theil des Volks, auf den die an den Königen und vornehmen Klaſſen verzweifelnden Propheten ihre letzten Hoffnungen ſetzten (vgl. namentlich Pſ. 10, 12 fg.; 22, 20 fg.; 28, 1 fg.; 34, 2 fg.; 37, 1 fg.; 41, 2 fg.; 56, 2 fg.; 59, 2 fg.; 62, 2 fg.; 71, 2 fg.; 73, 12 fg.; 86, 1 fg.; 143, 1 fg.; Jeſ. 25, 1 fg.; 43, 1 fg.; 61, 7 fg.; Hoſ. 14, 2 fg.; Am. 9, 8 fg.; Mich. 7, 18 fg.; Sach. 13, 8 fg.). Mit dieſer Idee eines die wahre Menſchheit repräſentirenden erwählten Iſraels ſteht auch die Hoffnung auf einen einzigen herrlichen Sprößling dieſes Volks in Verbindung, durch den die Erneuerung Iſraels und der Menſchheit in wunderbarer Gotteskraft bewirkt werden ſollte (Jeſ. 9, 5 fg.; ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen und Meſſias). Wie hoch die Idee des Menſchen ſchon zu David's Zeit gehalten wurde, zeigt uns insbeſondere die Schilderung in Pſ. 8; hiernach ſteht der Menſch Gott nur um weniges nach; er iſt gekrönt mit Ehre und Würde, zum Herrſcher beſtimmt über die Schöpfungswerke, alles iſt unter ſeine Füße gelegt. Gott verherrlicht ſich ſelbſt im Menſchen (Pſ. 8, 6 fg.).

Der Herrſcherberuf des Menſchen ſchließt ſeine geiſtige und ſittliche Selbſtbeſtimmung in ſich (ſ. Freiheit). In einzelnen apokryphiſchen Schriften (wie Sir. 15, 14 fg.; Weish. 15, 2) iſt das freie Selbſtbeſtimmungsvermögen des Menſchen entſchieden anerkannt, wozu in dem letztern Buch (Kap. 2, 23; 12, 1; 15, 3) noch die Annahme ſeiner perſönlichen Unvergänglichkeit tritt, eine Annahme, die Philo („Von der Weltſchöpfung", herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 273) theilt (vgl. Dähne, „Geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie" [Halle 1834—35], I, 330 fg.). Erſt mit der Anerkennung der Unſterblichkeit des Menſchen hat die altteſt. Religion die Idee des Menſchen in ihrem vollen und ewigen Inhalt zu erfaſſen verſucht, iſt ſie reif geworden zu einer noch höhern Stufe ihrer Entwickelung.

Hiernach finden ſich unſtreitig die Wurzeln der Humanitätsidee im A. T., und es iſt ein grundloſes Vorurtheil, wenn dieſe Thatſache nicht nur geleugnet, ſondern ſogar das A. T. für ein Hinderniß der Humaniſirung der Menſchheit erklärt worden iſt (Strauß, „Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 180; Welcker, „Griechiſche Götterlehre" [Göttingen 1857—59], I, 249). Unzweifelhaft fehlte dem A. T. noch manches zur Ausbildung der Humanitätsidee. Der altteſtamentliche theokratiſche Staat hatte den Prieſter über den Menſchen, den Juden über den Heiden, das erwählte Volk, Iſrael, über die nicht erwählten Völker geſtellt. Es mußte ein Bewußtſein in den Juden geweckt werden, welches die theokratiſchen Schranken durchbrach und die Idee des reinen und wahren Menſchen nicht nur an einem Punkt in einem abgeſchloſſenen Kreis, ſondern in der ganzen Völkerwelt zu erfüllen und darzuſtellen vermochte.

Dieſes Bewußtſein trug Jeſus Chriſtus (ſ. d.) in ſich, der ſich eben deshalb als den Menſchen (ſ. Menſchenſohn) bezeichnete. Ihm war nicht mehr der Jude, ſondern der Menſch überhaupt der höchſte Gegenſtand des göttlichen Schöpferzwecks, was er in der unvergleichlich ſchönen Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30 fg.) ausſprach. Eben deshalb beurtheilte er den Werth des Menſchen nicht nach ſeiner äußern Welt-, Lebens- und Berufsſtellung, nicht nach Geburt, Rang, Vermögen, Herkunft, Nationalität, ſondern lediglich nach ſeiner innern, d. h. rein menſchlichen, perſönlichen Bedeutung. Gerade da, wo das Gottesbild im Menſchen theilweiſe verwüſtet war, in dem

Sünder, fand er den geeignetſten Gegenſtand ſeiner Wirkſamkeit; an keinem, der ein Menſchenantlitz trug, zu verzweifeln, erſchien ihm als ſeine höchſte und beſeligendſte Aufgabe (Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 5, 31 fg.). Damit war für ihn der durch das theokratiſche Geſetz befeſtigte Gegenſatz zwiſchen Juden und Heiden principiell aufgehoben, der Menſch als ſolcher war ihm das Ziel ſeiner hülfreichen Thätigkeit; eine Religion der Menſchheit hat er geſtiftet. Aus dieſem Grunde iſt die Nächſtenliebe bei ihm zur Menſchenliebe, ja zur Feindesliebe erweitert (Mark. 12, 31 fg.; Matth. 5, 44; 22, 39 fg.; Luk. 6, 27). Alle Menſchen ſind ihm in gleicher Weiſe „Söhne des himmliſchen Vaters"; ſelbſt zwiſchen dem Böſen und dem Guten kennt Gott keinen ſpecifiſchen Unterſchied; beiden leuchtet ſeine Sonne, beide erquickt ſein Regen in gleicher Weiſe (Matth. 5, 45). Nach dem Vorbild Gottes ſelbſt ſoll ein jeder in dem andern den Menſchen als ſolchen achten, jeder den andern ſo behandeln, wie er wünſcht von ihm behandelt zu werden (Matth. 7, 12). Demgemäß erklärt ſich das Mitgefühl Jeſu für die Armen, Bedrückten, Nothleidenden, die „Mühſeligen und Beladenen" (Matth. 11, 28). Es iſt ein bedenkliches Misverſtändniß, die hülfreiche erlöſeriſche Wirkſamkeit Jeſu lediglich auf ſittlich Verkommene, von der Sünde Verderbte, zu beziehen. Als ob die Sünde unabhängig wäre von körperlichem Leiden und ſocialer Zerrüttung! Die ſociale Zerklüftung, den ſchroffen Gegenſatz von arm und reich, die ungleiche Vertheilung der Genüſſe, Leiden und Laſten in der Welt hat Jeſus als ein Hinderniß allgemein menſchenwürdiger Zuſtände betrachtet; daher ſein ſcharfes Urtheil über die bevorrechteten Klaſſen (am ſchärfſten Mark. 10, 21 fg.; vgl. auch Matth. 19, 23 fg.; Luk. 18, 24 fg.). Aus demſelben Grund will er den Krüppeln, Lahmen und Blinden den Eintritt in das Gottesreich öffnen (Luk. 14, 21 fg.), wie ja wol auch ſeine Botſchaft an Johannes den Täufer von den ſehenden Blinden, den wandelnden Lahmen, den gereinigten Ausſätzigen, den hörenden Tauben, den auferſtandenen Todten im bildlichen Sinn von ſeiner hülfreichen Thätigkeit an den verkommenen Volksklaſſen zu verſtehen iſt (Matth. 11, 5). Wie hoch Jeſus die ſittliche Würde und Beſtimmung des Menſchen ſtellt, entnehmen wir dem Ideal der Vollkommenheit, das er einem jeden als das höchſte Ziel ſeines Strebens vorhält (Matth. 5, 48). Jeder Menſch als ſolcher hat die Beſtimmung, jenes Ideal in ſeiner Perſönlichkeit zu verwirklichen.

In den apoſtoliſchen Schriften iſt die Idee des Menſchen nicht mehr ſo rein erfaßt wie von dem Meiſter; denn ihre Verfaſſer waren noch theilweiſe von nationalen und confeſſionellen Geſichtspunkten und Vorurtheilen beherrſcht. Die judenchriſtl. Richtung, welche die Theilnahme am Heil abhängig machte von der Unterwerfung unter rituelle jüd. Vorſchriften, ſtellte den Juden noch höher als den Menſchen, und der Verfaſſer der Apokalypſe (Kap. 19, 15) kennt einen Chriſtus, aus deſſen Munde, ſtatt des friedenſtiftenden Wortes, ein kriegsluſtiges Schwert geht, mit dem er die Heiden ſchlägt. Dagegen hat der Jakobusbrief (Kap. 2, 1 fg.; 4, 11 fg.; 5, 1 fg.), wenn auch in vorwiegend judenchriſtl. Richtung, die Idee des Menſchen mit beachtenswerther Reinheit aufgefaßt, namentlich die Idee der Menſchenwürde, der Gleichheit aller vor Gott, der Verwerflichkeit des Standes- und Geldhochmuthes auf chriſtl. Gemeinſchaftsgebiet. Der Apoſtel Paulus, obwol Jude und der Vorzüge ſeiner Nationalität ſich auch nach ſeiner Bekehrung noch wohl bewußt (Röm. 1, 16; 9, 4 fg.; 11, 1 fg.; Phil. 3, 4 fg.), bewährt die tiefe principielle Umwandlung, welche das Chriſtenthum in ſeinem Innern bewirkt hat, am meiſten darin, daß ihm der Menſch höher ſteht als der Jude, und daß er an die Zukunft einer von Chriſti Geiſt beſeelten Geſammtgemeinde der Menſchheit glaubt, in welcher alle nationalen, ja auch die confeſſionellen und ſocialen, Unterſchiede aufgehoben ſein werden (Gal. 3, 28; Kol. 3, 10 fg.; Röm. 1, 14; 11, 32; Eph. 3, 6 fg.). Dieſes prophetiſche Bewußtſein von einer ſicherlich nicht ausbleibenden Erneuerung und Erfüllung der reinen Idee des Menſchen und der Menſchheit in der Völkerwelt, vermöge des weltgeſchichtlich geoffenbarten chriſtl. Geiſtes, hat auch ſeine Lehre von der alleinigen Rechtfertigung (ſ. d.) des Menſchen durch den Glauben (ſ. d.) hervorgebracht; denn der Glaube, als ein rein menſchliches Verhältniß zu Gott, indifferenzirt die traditionellen, theokratiſchen und ſocialen Gegenſätze innerhalb der Menſchheit. Auf dieſem Bewußtſein von der bevorſtehenden Erneuerung und Vereinigung aller Nationen durch Jeſus Chriſtus in Einer Weltgemeinde beruht die chriſtl. Humanitätsidee. Das Chriſtenthum erſcheint demzufolge wirklich als die Religion der reinen, edeln und ſchönen Menſchlichkeit, namentlich der allumfaſſenden Menſchenliebe, die an der innigſten Gottesliebe ihren unverſieglichen Lebensquell beſitzt. Alles den Menſchen Entwürdigende,

das Gottesbild in ihm Schändende iſt durch den chriſtl. Geiſt im Princip gerichtet und verworfen, wohin namentlich alle Menſchengefälligkeit (Gal. 1, 10) und Menſchenknechtſchaft (1 Kor. 7, 23) gehört. Darum kann das Chriſtenthum die Sklaverei (ſ. d.) principiell nur verwerfen, wenn auch die Apoſtel (Kol. 3, 22; Eph. 6, 5), mit Rückſicht auf die ſociale Organiſation der vorchriſtl. Staatenordnungen, einſtweilen die chriſtl. Sklaven zum Gehorſam gegen ihre Herren aufforderten. Als ſchlechterdings menſchenunwürdig erſcheint auf neuteſt. Standpunkt die Knechtſchaft der Sünde (Röm. 6, 20 fg.), und als mindeſtens ſündlich betrachtet Paulus (Gal. 3, 1 fg.; 5, 1 fg.; Röm. 8, 14 fg.) auch die Verknechtung der Gewiſſen unter die Satzungsautorität, die Preisgebung der Freiheit des Gewiſſens, den Verzicht auf die ſelbſtändige religiöſe Ueberzeugung und ſittliche Selbſtbeſtimmung. Die höchſte Idee des Menſchen iſt deſſen moraliſche Einheit mit Gott, die Gotteskindſchaft (Gottesſohnſchaft, Röm. 8, 14. 16 fg.; 1 Kor. 3, 16). Sie iſt zugleich die Idee der wahren Freiheit (ſ. d.), der höchſten Menſchenwürde. In ihr iſt der Gegenſatz zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen, der in der Sünde als ein greller, die Harmonie der Schöpfung ſtörender Miston hervorgetreten iſt, aufgehoben. Das rein und echt Menſchliche trägt als ſolches auch das Siegel der Göttlichkeit an ſich; das echt menſchliche Wort des heidniſchen Dichters: „Wir ſind göttlichen Geſchlechts“ (Apg. 17, 28), hat im Chriſtenthum ſeine wahre Erfüllung gefunden. Vgl. noch Wittichen, „Die Idee des Menſchen“ (Göttingen 1868). Schenkel.

Menſchenliebe, ſ. Menſch und Nächſter.

Menſchenſohn, bēn-'adam, eigentlich Sohn, Sprößling eines Menſchen, ſoviel als von Menſchen Erzeugter, Abſtammender. Der Ausdruck ſchließt jedoch in der Bibel meiſt eine Nebenbeziehung oder einen Gegenſatz ein, und er hat eine charakteriſtiſche Bedeutung dadurch erhalten, daß Jeſus Chriſtus (ſ. d.) ſich in ſeinem öffentlichen Wirken vorzugsweiſe als den „Menſchenſohn“ bezeichnet hat.

Im Gegenſatz zu den Söhnen Gottes, den Himmelsbewohnern, Engeln, iſt auch von „Menſchentöchtern“ (bənot-ha'adam) die Rede (1 Moſ. 6, 2 fg.); dieſe bedeuten Weiber von menſchlicher Abkunft, ſterbliche Weiber, im Gegenſatz zu den Himmelsbewohnern, welche, als Männer vorgeſtellt, ſich mit ihnen in geſchlechtlichen Verkehr eingelaſſen hatten. Im Gegenſatz zu Gott ſelbſt kommt der Ausdruck Menſchenſohn im Segen Bileam's vor, wenn dieſer ſagt (4 Moſ. 23, 19): Nicht ein Menſch ſei Gott, daß er lüge, nicht ein Menſchenſohn, daß er bereue. Der ewig unwandelbare Gott erſcheint an der angeführten Stelle als unendlich erhaben über dem ſterblichen Menſchen. Im Lied Moſe's (5 Moſ. 32, 8) werden die „Menſchenſöhne“ von den „Völkern“ und den „Söhnen Iſraels“ unterſchieden, d. h. die Menſchen im allgemeinen von den in nationale Gruppen geſonderten Menſchen. Jahve wird von den Menſchenſöhnen in der Erklärung David's gegen Saul (1 Sam. 26, 19) unterſchieden; hätte Jahve den Saul gegen ihn aufgereizt, dann bedürfte es zu deſſen Befriedigung des ſühnenden Opfers, haben es aber Menſchenſöhne, d. h. ſterbliche, ohnmächtige Menſchen gethan, dann ſollen ſie verflucht ſein. Eigenthümlich heißt es in dem Gottesſpruch (2 Sam. 7, 14), in welchem den Nachkommen David's ein ewiges Königthum verheißen wird, von Salomo, daß er im Fall einer Verfehlung von ſeiner Seite nur mit „Schlägen der Menſchenſöhne“, d. h. mäßig, gezüchtigt werden ſolle; an dieſer Stelle tritt ein Gegenſatz zwiſchen göttlichen (furchtbaren) Strafgerichten und lediglich menſchlichen (unbedeutenden) Strafen hervor. Von dem abhängigen, hülfsbedürftigen Verhältniß des Menſchen zu Gott findet ſich der Ausdruck in der Tempelweiherede Salomo's (2 Chron. 6, 29 fg.), wo dieſer Jahve bittet, auf das Gebet und Flehen der Tempelbeſucher in ihren Nöthen hören zu wollen, da ja er allein das Herz der „Menſchenſöhne“ kenne.

Beſonders den Pſalmdichtern iſt der Ausdruck geläufig. „Was iſt der Menſch, daß du ſein gedenkeſt, und des Menſchen Sohn, daß du auf ihn blickeſt“, heißt es Pſ. 8, 5. Auch an dieſer Stelle weiſt der Ausdruck auf die Niedrigkeit und Vergänglichkeit des menſchlichen Daſeins im Gegenſatz zu der göttlichen Herrlichkeit hin. Von ſeinem Himmelsthron ſchaut Jahve herunter auf die Menſchenſöhne (Pſ. 11, 4; Pſ. 33, 13), unter denen die Beſtändigen immer mehr verſchwinden (Pſ. 12, 2; vgl. Pſ. 21, 11). In den Schatten der Flügel der göttlichen Gnade flüchten die Menſchenſöhne (Pſ. 36, 8; vgl. noch Pſ. 66, 5). Im ſchlimmen Sinn bezieht der Pſalmdichter (Pſ. 57, 5) den Ausdruck auf Läſterredner, Verleumder, und (Pſ. 58, 2) auf Ungerechte. Dagegen iſt ſeine gewöhnliche Bedeutung feſtgehalten

Pſ. 90, 3, wonach Gott die Menſchenſöhne wieder zu Staub macht, aus dem er ſie genommen. In noch andern Pſalmſtellen (Pſ. 107, 8; Pſ. 145, 12) werden den „Menſchenſöhnen" die Wunderwerke der göttlichen Allmacht vorgehalten. Bezeichnend iſt auch die Bemerkung Pſ. 115, 16, daß Jahve für ſich den Himmel genommen, die Erde dagegen den „Menſchenſöhnen" gegeben habe. Mit den „Menſchenſöhnen" ſpielt die göttliche Weisheit (Spr. 8, 31). Hiob nennt ſich (Kap. 16, 21) „Menſchenſohn" in ſeinem tiefen Weh, und fordert, daß Gott ihm als ſolchem Recht ſchaffe gegen ſeine Freunde. Als ein Wurm erſcheint dem Bildad in ſeiner dritten Gegenrede (Hiob 25, 4 fg.) der Weibgeborene, der Menſchenſohn, als eine Made. Ganz dieſelbe Anſchauung bei dem zweiten Jeſaja (Kap. 51, 12), wo die verhöhnt werden, welche ſich fürchten vor dem ſterblichen Menſchen, dem Menſchenſohn, der wie Gras dahinwelkt, wogegen Kap. 56, 2 der Menſchenſohn glücklich geprieſen wird, der den Ruhetag heiligt und ſeine Hand vor Böſem behütet. Nach Jer. 32, 19 hat Jahve ſeine Augen über alle „Menſchenſöhne" offen. Es iſt eine Eigenthümlichkeit des Buchs Ezechiel (ſ. d.), daß Jahve den Propheten durchweg (Kap. 2, 1; 3, 1. 4. 10. 17; 4, 1 u. a.) als „Menſchenſohn" anredet. Unſtreitig eine Bezeichnung für die tiefe Kluft, die zwiſchen dem ſterblichen, ſeiner Abhängigkeit von Gott ſchlechthin bewußten Seher und der Majeſtät des ewigen, durch ihn redenden Gottes beſteht (vgl. Kap. 1, 28; 10, 18 fg.). Auch das Buch Koheleth bedient ſich (Kap. 1, 13; 3, 10) ganz in demſelben Sinn dieſer Bezeichnung. Die „Menſchenſöhne" erleiden (Kap. 3, 19; 9, 3. 12) daſſelbe Schickſal wie das Thier; wie dieſes ſterben ſie, ſie haben keinen Vorzug vor demſelben; Thorheit iſt in ihren Herzen.

Kaum wird es im A. T. eine Bezeichnung geben, deren Sinn und Bedeutung ſo geſichert iſt, wie, den angeführten Stellen zufolge, die Bezeichnung „Menſchenſohn". Sie iſt keineswegs ohne weiteres gleichbedeutend mit Menſch. Der „Menſchenſohn" iſt der Menſch, der vom Menſchen abſtammt, der einen menſchlichen, zeitlichen, irdiſchen, vergänglichen Urſprung hat, der, wie er gekommen, ſo auch wieder vorübergeht, deſſen Tage auf Erden gezählt ſind; er iſt der Menſch insbeſondere in ſeiner unbedingten Abhängigkeit von Gott, dem Ewigen, Allmächtigen, Herrlichen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der ſich ſelbſt und die Welt ſchlechterdings beſtimmt. Demzufolge iſt dieſe Bezeichnung ein Ausdruck menſchlicher Demuth und Selbſtbeſcheidung. Auch in Pſ. 8, 5 iſt das der Fall, und nur die ſpätere meſſianiſche Deutung dieſer Stelle (vgl. Hebr. 2, 6 fg.) konnte die irrige Meinung veranlaſſen, daß der urbildliche (ideale) Menſch hier unter dem Menſchenſohn zu verſtehen ſei (vgl. Hupfeld, „Die Pſalmen", 2. Aufl., herausgegeben von Riehm [Gotha 1867 fg.], I, 148 fg., und dagegen Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], II, 61).

So bleibt nur noch die Stelle Dan. 7, 13 zu beleuchten übrig, nach welcher der Apokalyptiker im Nachtgeſicht einen mit den Wolken des Himmels „wie eines Menſchen Sohn" zu dem Alten der Tage kommen ſieht. Dieſem wird dann (V. 14) Herrſchaft und Königthum übergeben, alle Völker und Nationen ſollen ihm dienen, eine ewige Herrſchaft und ein unvergängliches Königthum ſoll er innehaben. Der Gedanke an den Meſſias (ſ. d.) lag für ſpätere Ausleger bei dieſer Schilderung um ſo näher, als der Meſſias im Buch Henoch unſtreitig nach dem Vorbild der Daniel'ſchen Stelle geſchildert wird (vgl. namentlich Hen. 46 fg. bei Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853], S. 22 fg.). Eine genauere Prüfung derſelben zeigt aber, daß der Meſſias mit dem Menſchenſohn darin ebenſo wenig gemeint iſt als in Pſ. 8. Vor allem iſt die Annahme unrichtig, daß dem Menſchenſohn darin göttliche Eigenſchaften beigelegt würden. Im Gegentheil, der Apokalyptiker hebt ausdrücklich deſſen Menſchenähnlichkeit hervor, und die Herrſchaft und das Königthum, die ihm verliehen werden, empfängt er nicht vermöge ihm innewohnender göttlicher Machtvollkommenheit, ſondern infolge einer Uebertragung, eines Gnadenactes von ſeiten des „Alten der Tage". Erwägen wir, daß im Traumgeſicht (Dan. 7, 2 fg.; vgl. Kap. 2, 3 fg.) der Apokalyptiker den vier thieriſchen Weltreichen, dem chaldäiſchen, mediſchen, perſiſchen und griechiſchen mit deſſen Ausläufern bis auf Antiochus Epiphanes (ſ. d.), das menſchlich-theokratiſche Reich, Iſrael, gegenüberſtellt (ganz textwidrig nimmt Weiß, „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments" [Berlin 1868], S. 60, an, der Menſchenſohn Dan. 7, 13 ſei ein „göttliches Weſen"), ſo leuchtet auch ein, daß der Menſchenſohn lediglich das Volk Iſrael, das mittleriſche und erlöſeriſche Volk der Menſchheit bedeuten kann. Der durchſchlagende Beweis für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung liegt in Dan. 7, 27, wonach dem jüd. Volk, dem Volk der Heiligen des Allerhöchſten, die ewige Herrſchaft und

das ewige Königthum übertragen werden ſollen, welche nach Dan. 7, 13 dem Menſchenſohn verheißen ſind. Eine Schwierigkeit bleibt nur in der Vorſtellung zurück, daß der Menſchenſohn „mit den Wolken des Himmels", d. h. wol vom Himmel, herabſteigt. Aber ſchon Hitzig hat mit Recht darauf hingewieſen, daß, wenn die heidniſchen (thieriſchen) Reiche von unten, aus dem Meere ſtammen, welches den Hades, die Hölle, bedeckt (Dan. 7, 3; Hiob 26, 5; Offb. 13, 1), das (menſchliche) Reich des gotterwählten Volks dagegen ſinnreich und treffend als vom Himmel herabſteigend vorgeſtellt wird, und, da es noch nicht in ſeiner Herrlichkeit erſchienen iſt, ſondern erſt nach dem Untergang des Antiochus Epiphanes in dieſer erſcheinen wird, ſo iſt es ganz angemeſſen noch nicht vom Himmel herabgeſtiegen, ſondern ſein Kommen vom Himmel ſteht erſt in nächſter Zukunft bevor (Dan. 12, 1 fg.). Wol vergleicht das Buch Daniel (Kap. 8, 15; 10, 5. 16) ſonſt auch Engelfürſten mit Männern oder Menſchen, wie ja Engel (ſ. d.) überhaupt in Menſchengeſtalt ſich offenbaren; dieſer Umſtand deutet aber bei Dan. 7, 13 um ſo weniger auf den Meſſias (wie Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], II, 330, annimmt), als der Meſſias (ſ. d.) niemals als ein Engel vorgeſtellt wurde, und insbeſondere nicht auf eine metaphyſiſche und myſtiſche Auffaſſung des Meſſias, die ihn nicht mehr in Iſrael, ſondern in der Ewigkeit wurzeln ließe; denn nicht, daß der Menſchenſohn ewig im Himmel „wurzele" (Schultz, a. a. O., II, 330), ſondern, daß dem geſchichtlichen Volk Iſrael ewige Herrſchaft bevorſtehe, wird im Buch Daniel gelehrt.

Mit Ausnahme der Stelle Dan. 7, 13 iſt die altteſt. Bedeutung des Ausdrucks „Menſchenſohn" nicht ſtreitig, und auch bei dieſer Stelle wagen ſelbſt conſervativ geſinnte Forſcher, nicht mehr unbedingt für den Meſſias einzuſtehen (Schultz, a. a. O., II, 330, ſchwankt und entſcheidet ſich für die traditionelle Auslegung ohne erhebliche Gründe). Unverkennbar hat die Thatſache, daß Jeſus die Bezeichnung als eine charakteriſtiſche für ſeine Perſon angenommen hat, vorzugsweiſe die chriſtl. Ausleger bewogen, ſie für das auszeichnende Prädicat des Meſſias zu halten. Die bei Daniel allegoriſch gemeinte Herabkunft vom Himmel wurde dann metaphyſiſch von der göttlichen Präexiſtenz des Meſſias gedeutet.

Mit Recht iſt die Beſtimmung des Sinnes, in welchem Jeſus ſich „Menſchenſohn" genannt hat, für eine der ſchwierigſten Aufgaben der neuteſt. Theologie erklärt worden (Baur, „Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", III, 274 fg.). Sicherlich hat er ſich mit dieſem Ausdruck nicht gleich anfangs „als den vom Propheten Daniel verkündigten Meſſias" zu erkennen geben wollen; denn er würde in dieſem Fall, was ſich nach ſeiner vielerprobten Weisheit unmöglich annehmen läßt, den ungeſchickteſten Weg eingeſchlagen haben, um zu ſeinem Ziel zu gelangen. Thatſächlich ſteht feſt, daß nicht einmal ſeine vertrauteſten Jünger ihn infolge jener Benennung für den Meſſias hielten, vielmehr noch unmittelbar vor der entſcheidenden Reiſe nach Jeruſalem erblickten ſie in ihm mit der Menge am eheſten einen „Propheten" (Mark. 8, 27 fg.; Matth. 16, 13 fg.; Luk. 9, 18 fg.). Und doch hatte Jeſus gerade damals ſich ausdrücklich als „Menſchenſohn" bezeichnet und gefragt, was die Leute von ihm „als dem Menſchenſohn" hielten? Eben dieſe ſeine nichtmeſſianiſche Selbſtbezeichnung muß die Jünger verhindert haben, ihn für den Meſſias zu halten, weshalb es einer höhern Erleuchtung für Petrus bedurfte, um durch das Gewand ſeiner ausſchließlich menſchlichen Erſcheinung hindurch ſeinen göttlichen Meſſiasberuf zu erkennen. Darum wählte auch Petrus, um ihn als Meſſias zu bezeichnen, nach dem erſten Evangeliſten den dem Ausdruck Menſchenſohn entgegengeſetzten Ausdruck „Sohn Gottes". Daß auch im apoſtoliſchen Zeitalter der erſtere Ausdruck nicht als eine Bezeichnung der meſſianiſchen Würde und Herrlichkeit Jeſu aufgefaßt wurde, iſt ſchon aus dem beinahe gänzlichen Zurücktreten deſſelben in den apoſtoliſchen Schriften erſichtlich. In den apoſtoliſchen Briefen kommt er gar nicht vor. Apg. 7, 56 ſchaut der ſterbende Stephanus den verklärten Menſchenſohn im Himmel, und der Verfaſſer der Apokalypſe gebraucht (Offb. 1, 13; 14, 14) von dem verklärten Chriſtus dieſe Bezeichnung. Aus den beiden letztern Stellen ſoll aber Chriſtus nicht als der Meſſias, ſondern als der auf Erden erniedrigt geweſene und nunmehr himmliſch erhöhte, verklärte Menſch bezeichnet werden.

Faßt man freilich den Gebrauch des Ausdrucks vorzugsweiſe im vierten Evangelium ins Auge, ſo könnte man auf die Meinung gebracht werden, Jeſus habe damit ſeine göttliche Würde, ja ſelbſt ſeinen metaphyſiſchen Urſprung bezeichnen wollen. Dieſer Gebrauch

ſteht jedoch bei dem vierten Evangeliſten (Joh. 1, 41) in unzertrennlichem Zuſammenhang mit ſeiner Vorausſetzung, daß Jeſus gleich bei ſeinem erſten Auftreten von ſeinen Jüngern als der Meſſias erkannt und verehrt worden ſei. Nicht ohne Abſicht läßt er (Joh. 1, 49 fg.) denſelben erſt durch Nathanael als „Sohn Gottes" beglaubigt werden, bevor er ſich ſelbſt den Menſchenſohn nennt, dem die auf- und niederſteigenden Engel den Verkehr mit dem Himmel vermitteln. Er iſt der vom Himmel herabgeſtiegene Menſchenſohn, der, mit den Wurzeln der Präexiſtenz an den Himmel gebunden, in Ewigkeit nur dem Himmel angehört (Joh. 3, 13). Als Menſchenſohn iſt er zugleich auch der „eingeborene Gottesſohn" (Joh. 3, 16 fg.). Auch ſein Kreuzestod wird um dieſer ſeiner ihm eingeborenen himmliſchen Natur und Würde willen als eine Erhöhung aufgefaßt (Joh. 3, 14; 8, 28). Gerade der Menſchenſohn iſt es, der, nach dieſem Evangeliſten, himmliſche Speiſe austheilt (Joh. 6, 27); wer ſein Fleiſch ißt und ſein Blut trinkt, der empfängt daraus das ewige Leben (Joh. 6, 53). Demgemäß ſteigt ſelbſtverſtändlich der vom Himmel herabgeſtiegene Menſchenſohn ſeinerzeit wieder dahin auf (Joh. 6, 62), wohin er ſeinem Urſprung nach gehört. Darum fließen die Begriffe „Menſchenſohn" und „Gottesſohn" (ſ. Sohn Gottes) im vierten Evangelium ineinander (vgl. Joh. 11, 4 mit 12, 23; 13, 31; 17, 1 fg.), wenn auch hier noch die Thatſache in Erinnerung geblieben iſt, daß das Populärbewußtſein hinter dem Ausdruck „Menſchenſohn" keineswegs den Meſſias ſuchte (Joh. 12, 34). Darum lautet auch die Anklage der Juden dahin, daß Jeſus ſich zu „Gottes Sohn" gemacht habe (Joh. 19, 7), wie denn auch die Tendenz des Evangeliums dahin geht, zu zeigen, daß Jeſus als Meſſias Sohn Gottes iſt (Joh. 20, 31).

Der Darſtellung des vierten Evangeliums liegen zwar die ältern ſynoptiſchen Nachrichten von Jeſus zu Grunde; allein die Idee des Menſchenſohnes iſt darin ihres urſprünglichen geſchichtlichen Inhalts entkleidet und mit der chriſtologiſchen Anſchauung des Evangeliſten von Chriſtus als dem Gottesſohn (Logos) thunlichſt in Einklang gebracht. Der Menſchenſohn des vierten Evangeliums, nicht der des Buchs Daniel, hat ſeine metaphyſiſchen Wurzeln in der Ewigkeit. Aber eben darum wird darin nicht ein wirklicher, ſondern lediglich ein idealer Menſch mit göttlichen, d. h. mit abſoluten, und darum übermenſchlichen Eigenſchaften geſchildert. In den ſynoptiſchen Evangelien verhält es ſich mit dem Ausdruck weſentlich anders. Zum erſten mal bedient ſich Jeſus deſſelben gegenüber den über ſeine Heilung eines Gichtbrüchigen erboſten Schriftgelehrten, in entſchiedenem Gegenſatz zu etwa angemaßter göttlicher Autorität (Mark. 2, 5 fg.; Matth. 9, 2 fg.; Luk. 5, 21 fg.). Denn während die Schriftgelehrten der Meinung ſind, lediglich Gott ſtehe es zu, Sünden zu vergeben, will Jeſus ihnen erklären, daß auch „der Menſchenſohn", d. h. er als von Gott dazu bevollmächtigter Menſch, dieſe Macht habe. Ohne Zweifel iſt ſchon an dieſer Stelle der Ausdruck nicht gleichbedeutend mit „Menſch" überhaupt, als ob jeder Menſch ohne weiteres die Befugniß hätte, Sünden zu vergeben. Jeſus gebraucht ihn von ſeiner ganz beſondern Aufgabe, das menſchliche Weſen zu repräſentiren, in charakteriſtiſcher Eigenartigkeit. Aber ſicher will er nicht ſagen, er habe vermöge ſeiner meſſianiſchen (göttlichen) Würde die Befugniß der Sündenvergebung; in dieſem Fall hätte er ſich als „Sohn David's" oder als „Sohn Gottes" proclamiren müſſen. Von vornherein iſt ihm der „Menſchenſohn", nach herkömmlichem altteſt. Sprachgebrauch, der von Gott ſchlechterdings abhängige, von Menſchen ſtammende; gerade, daß einer, der von Menſchen ſtammt, Macht hat, Sünde zu vergeben, iſt ihm ein bezeichnendes Merkmal wahrer Menſchenwürde. Der 8. Pſalm iſt in dieſer Hinſicht lehrreich. So gewiß in demſelben (V. 6 fg.) der Menſch als „Menſchenſohn", in ſeiner Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, der göttlichen Majeſtät und Abſolutheit gegenüber, geſchildert iſt, ſo gewiß iſt er doch auch wieder in ſeiner Gottähnlichkeit als ein nur um weniges Gott nachſtehendes, mit Würde gekröntes, zur Weltherrſchaft berufenes Weſen aufgefaßt. Und ſo verbirgt auch Jeſus, der Zimmermannsſohn und demüthige Volkslehrer, der mit Sündern und Zöllnern zu Tiſche ſitzt, vor den eiferſüchtigen Blicken der Schriftgelehrten ſeine menſchliche Niedrigkeit keineswegs, und doch behauptet er trotz derſelben, Sünden vergeben zu dürfen, im gehobenen Gefühl ſeiner gottbeſiegelten Menſchenwürde — ſeines gottgeordneten Erlöſerberufs. Wie im 8. Pſalm iſt der Ausdruck Mark. 2, 5 fg. doppelſinnig, einen Gegenſatz bildend zu der theokratiſch-hierarchiſchen Aufgeblaſenheit, die über dem Hochmuth auf die Privilegien des Juden und Prieſters das Gefühl für wahre Menſchlichkeit und echten Menſchenadel verloren hatte (vgl. meine Schrift „Das Charakterbild Jeſu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 264 fg.).

Im 8. Pſalm iſt nicht nur ein, ſondern der Menſch Gegenſtand der Schilderung des Dichters; ſo hatte auch Jeſus das Bewußtſein, mitten in der, durch Abſtammung, Nationalität, Herkommen, Stammeshaß, Particularismus und Egoismus aller Art geſpaltenen Völkerwelt der Vertreter echt und wahrhaft menſchlicher Geſinnung, der alle Menſchen zu einer Gemeinſchaft verbindenden Gottinnigkeit zu ſein. Recht eigentlich fühlte er ſich berufen, den Begriff der Menſchheit zum erſten mal in ſeinem ganzen Umfang innerhalb ſeiner Perſon für immer geſchichtlich zu vermitteln. So aufgefaßt iſt der Ausdruck ebenſo demüthig als erhaben, unendlich beziehungsreich, wie die Ausdrucksweiſe Jeſu überhaupt. Hiernach erhellt, weshalb er den Menſchenſohn den Herrn des Sabbats nennt. Eigentlich will er damit ſagen, der Menſch, ſeinem Begriff nach, ſei größer als ein dem Dienſt des Menſchen unterworfener Tag, als eine vergängliche Satzung; „der Tag iſt um des Menſchen, nicht der Menſch um des Tages willen gemacht"; jener ſoll dieſem, nicht dieſer jenem dienen (Mark. 2, 27 fg.; Matth. 12, 8; Luk. 6, 5). Zugleich jedoch will er ſich ſelbſt in charakteriſtiſcher Weiſe als den Menſchen bezeichnen, dem die Beſtimmung zutheil geworden iſt, das Sabbatsgeſetz wieder dem echt menſchlichen Bedürfniß dienſtbar zu machen. Als Menſchenſohn muß er nun auch leiden (Mark. 8, 31 fg.; Luk. 9, 22 fg.); als Menſchenſohn wird er auch zur Herrlichkeit erhöht werden. Wenn die ſynoptiſchen Evangelien die Erklärung Jeſu über die Erhöhung des Menſchenſohnes unmittelbar mit derjenigen über ſeine Leiden verbinden (Mark. 8, 38; Matth. 16, 27 fg.; Luk. 9, 26), ſo thun ſie das in einem völlig anderweitigen Sinn als das vierte Evangelium. Von einer vorweltlichen Exiſtenz Jeſu im Himmel findet ſich in jenen keine Spur; ſeine Erhöhung in den Himmel iſt eine Folge ſeiner ſittlichen Bewährung auf Erden, ſie hat eine lediglich ethiſche, nicht eine metaphyſiſche Grundlage. Eben als Menſchenſohn wird Jeſus erhöht; als präexiſtenter Gottesſohn, ja, als ein Gott weſensgleiches Weſen, kann ihm, ſtreng genommen, gar keine Erhöhung zutheil werden. Demnach begreifen wir denn auch, warum, nach der Erklärung Jeſu, die Läſterung wider den Menſchenſohn keine Todſünde iſt, ſondern nur die wider den Heiligen Geiſt (Matth. 12, 32; Luk. 12, 10); denn der erſtere repräſentirt lediglich eine menſchliche, der letztere dagegen die göttliche Autorität. Wenn aber die Herrlichkeit des „Menſchenſohnes", das Sitzen auf ſeinem Thron und ſein Kommen zum Weltgericht öfters erwähnt wird (Mark. 8, 38; 13, 26; 14, 62; Matth. 16, 27 fg.; 19, 28; 24, 27 fg.; 25, 13 fg.; Luk. 9, 26; 21, 27; 22, 69), ſo iſt der Ausdruck Menſchenſohn in dieſen Fällen um ſo weniger als eine Bezeichnung für die meſſianiſche Würde Jeſu aufzufaſſen, als eben dem „Menſchenſohn", einem von Menſchen ſtammenden Sterblichen, ſo große Herrlichkeit und Ehre will durch Uebertragung zugewieſen werden, wie ſie dem Meſſias als dem Gottesſohn der Natur der Sache nach zuſtände.

Die Annahme, daß Jeſus mit dem Ausdruck Menſchenſohn ſich als den Meſſias habe bezeichnen wollen, findet ſomit in den bibliſchen Urkunden keinen Stützpunkt. Auch nicht verhüllt (vgl. Keim, a. a. O., II, 73, 76), gleichſam in einem Räthſelwort, wollte er damit ſeinen meſſianiſchen Beruf andeuten; denn der demüthige und niedrige „Menſchenſohn" bildet im Volksbewußtſein den Gegenſatz zu dem herrlichen meſſianiſchen „Gottesſohn" (ſ. Meſſias), und man ſieht in der That nicht ein, wie darin, daß von Jeſus eine dem Weſen des Meſſias unangemeſſene Bezeichnung ſeines öffentlichen Berufscharakters gewählt wurde, eine Andeutung ſeiner meſſianiſchen Würde hätte liegen ſollen. Auch in der Apokalypſe des Eſra (4 Eſra 7, 28) tritt der Meſſias als „Sohn Gottes", nicht als Menſchenſohn, auf; denn wenn er auch (4 Eſra 13, 1 fg.) als ein aus dem Meer ſteigender menſchenähnlicher Geiſt (instar hominis, sicut persona hominis, ſo die arabiſche und äthiop. Ueberſetzung; vgl. Hilgenfeld, „Die jüdiſche Apokalyptik in ihrer geſchichtlichen Entwickelung" [Jena 1857], S. 221, und Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 302, 369) geſchildert wird, der mit den Himmelswolken fliegt (Hilgenfeld, Messias Judaeorum, S. 172), ſo wird er nachträglich (4 Eſra 13, 37. 52) doch ganz ausdrücklich als „Gottes Sohn", und dadurch erſt als Meſſias, proclamirt. Sollte aber auch der Abſchnitt Kap. 37—71 im Buch Henoch einen vorchriſtl. Urſprung haben (vgl. dagegen Köſtlin, „Ueber die Entſtehung des Buches Henoch" in den „Theologiſchen Jahrbüchern", XV, Heft 2, 3; Hilgenfeld, „Die jüdiſche Apokalyptik in ihrer geſchichtlichen Entwickelung", S. 150 fg.), ſo bleibt gleichwol die Annahme, daß Jeſus aus dem Sprachgebrauch dieſes apokryphiſchen Buchs dieſe Bezeichnung von ſeiner perſönlichen und beruflichen Würde entlehnt habe, eine durchaus willkürliche; denn auf welchem Wege will man erweiſen, daß Jeſus von dem Buch Henoch,

oder dem betreffenden Abſchnitt deſſelben, Kenntniß gehabt habe? Lediglich an den altteſt. Sprachgebrauch hat er ſich angelehnt, in ſeiner eigenthümlichen Art, ſodaß er den überlieferten Begriff mit einem neuen, ſein Weſen und Wirken bedeutungsvoll kennzeichnenden Inhalt erfüllte. Gerade dieſer Begriff eignete ſich treffend, um das particulariſtiſche, nationale und theokratiſche Bewußtſein ſeines Volks in die Region des rein Menſchlichen zu erheben, ſich ſelbſt als den berufenen Vertreter deſſelben darzuſtellen. Nicht ein Schriftgelehrter, Prieſter, Phariſäer, Sadducäer, Eſſäer, Naſiräer, Jude, nicht irgendetwas Apartes, weder der Meſſias in der herkömmlich jüd. Bedeutung des Wortes, noch der meſſianiſche Davidide, noch eine Art von himmliſchem Engelfürſten, noch eine Incarnation der Gottheit auf Grund der metaphyſiſchen Logosidee wollte er ſein, ſondern ein Menſch, und als ſolcher der Menſch, der erſte, welcher die Religion, dieſes innerſte Heiligthum der Menſchheit, von den Schranken und Umwallungen der nationalen und theokratiſchen Beſonderung befreite, ſie in urſprünglicher Reinheit und Allgemeinheit wiederherſtellte, ihr Weſen in ſeiner ſittlich reinen und weltgeſchichtlich einzigen Perſönlichkeit vorbildlich und abbildlich für jedermann offenbarte und ſo der Anfänger und Vollender der menſchheitlichen Religion, des längſt verheißenen, aber noch nicht erfüllten Gottesreichs ward.

Zur neuern Literatur über den Begriff „Menſchenſohn" iſt insbeſondere, außer den umfaſſenden bibliſch-theologiſchen Werken, den Evangelien-Commentaren und den Bearbeitungen des Lebens Jeſu, zu vergleichen: Baur, a. a. O., und „Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie" (Leipzig 1864), S. 75 fg.; Hilgenfeld in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", VI, 330 fg., und Holtzmann, ebendaſelbſt, VIII, 212 fg.; Weizſäcker, „Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung" (Gotha 1864), S. 426 fg.; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (2. Aufl., Strasburg 1864), S. 74 fg.; Keim, a. a. O., II, 64—76, und „Der geſchichtliche Chriſtus" (3. Aufl., Zürich 1866), S. 104 fg.; Wittichen, „Die Idee des Menſchen" (Göttingen 1868), S. 96 fg.; Volkmar, „Die Evangelien oder Marcus und die Synopſis" (Leipzig 1870), S. 197 fg. Schenkel.

Menſchheit, ſ. Menſch.

Menſchwerdung Gottes. Dieſer dogmatiſche Begriff hat in gewiſſer Hinſicht, wenn auch nur infolge eines Misverſtändniſſes, ſeine Wurzeln in der Bibel, und bedarf inſofern hier einer kurzen Beleuchtung. Das A. T. weiß ſelbſtverſtändlich von einer Menſchwerdung Gottes nichts. Zwiſchen Gott als dem allmächtigen Schöpfer und dem Menſchen als dem von Gott ſchlechthin abhängigen Geſchöpf beſteht eine unüberſteigliche Scheidewand. Der Menſch iſt wol nach Gottes Bild (ſ. Ebenbild Gottes) geſchaffen, aber Gott kann niemals ſelbſt zu einem Menſchen werden, wenn auch Jahve nach der Sage der Patriarchenzeit (1 Moſ. 18, 1 fg.; 32, 24 fg.) in menſchlicher Geſtalt den Erzvätern vorübergehend erſchienen ſein ſoll; denn in jenem Fall würde er aufhören, Gott zu ſein. Der ſpätern Vorſtellung zufolge (vgl. 2 Moſ. 33, 18 fg.) war es ſelbſt den Offenbarungsträgern nicht einmal vergönnt, die göttliche Majeſtät in einer ihr adäquaten Erſcheinung wahrzunehmen. Auch im N. T. findet ſich die Vorſtellung, daß Gott ſelbſt Menſch geworden ſei oder Menſch werden könne, nirgends ausgeſprochen. Dagegen heißt es von dem Logos (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie), der aber mit dem abſoluten Gott nicht verwechſelt werden darf, ſondern nur als göttlich prädicirt wird (Joh. 1, 1 iſt θεός nicht Subjects-, ſondern Prädicatsbegriff; vgl. Joh. 4, 24; 1 Joh. 4, 8. 16 und die gründliche Unterſuchung von Lücke, „Commentar über das Evangelium des Johannes" [3. Aufl., Bonn 1840—43], I, 298 fg.), im Prolog des vierten Evangeliums (Joh. 1, 14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), er ſei „Fleiſch geworden". Alſo nicht von einer „Menſchwerdung Gottes", ſondern von einer „Fleiſchwerdung des Logos" iſt an dieſer Stelle die Rede. Nun iſt aber der Begriff „Fleiſch" keinenfalls gleichbedeutend mit dem Begriff „Menſch", und nicht, daß der Logos ein Menſch geworden ſei, will der Evangeliſt Joh. 1, 14 behaupten, ſondern, daß er, ohne ſeine Logosperſönlichkeit abzulegen, menſchliches Fleiſch, d. h. den leiblichen Organismus, die phyſiſche Exiſtenzweiſe eines Menſchen, an ſich genommen habe. Aber eben aus dem Umſtand, daß der Logos, ohne ſeine übermenſchliche und überweltliche Weſensbeſtimmtheit aufzugeben, die äußere Erſcheinung eines Menſchen an ſich nehmen und demgemäß eine Zeit lang unter den Menſchen, ihnen ähnlich, leben konnte, leuchtet ein, daß der vierte Evangeliſt den Logos von Gott ſelbſt ſpecifiſch unterſchieden hat, wie denn auch Jeſus Chriſtus, der fleiſchgewordene Logos, nach dem vierten

Evangeliſten (Joh. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός) erklärt, daß Gott Geiſt, d. h. weſentlich überſinnlich ſei, und deshalb auf fleiſchliche (ſinnliche) Weiſe, mit äußern Formen und Ceremonien, nicht angemeſſen verehrt werden könne. Die Annahme, daß Jeſus Chriſtus die phyſiſche Erſcheinung der metaphyſiſchen Logosperſönlichkeit geweſen ſei, iſt dem vierten Evangelium im N. T. eigenthümlich und ſteht, aller gegentheiligen Behauptungen ungeachtet, in unzertrennlichem Zuſammenhang mit der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, deren Logoslehre der Verfaſſer des vierten Evangeliums mit der Thatſache des Chriſtenthums zu vermitteln bemüht iſt. Der Logos iſt aber bei Philo, dem Hauptvertreter der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, nicht Gott ſelbſt, ſondern das erſte, vorzüglichſte, vorweltliche und vorbildliche Geſchöpf Gottes, durch welche alle andern ſpätern und untergeordnetern Geſchöpfe mit der Gottheit verbunden ſind; er iſt ihm höchſt wahrſcheinlich eine vor- und überweltliche, jedoch nicht gottgleiche Perſönlichkeit (dies gegen den Einwurf Dorner's, „Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti" [2. Aufl., Stuttgart 1846], I, 40, daß der Monotheismus Philo's eine Zweiheit von göttlichen Perſönlichkeiten ausſchließe). Inwiefern Philo ſelbſt die Möglichkeit einer Verkörperung des Logos in menſchlicher Geſtalt ſchon ins Auge gefaßt oder gar den Meſſias als verkörperten Logos erwartet habe (wie z. B. Dähne, „Geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie" [Halle 1834—35], I, 438; vgl. S. 386, Note 511, annimmt), iſt, bei der Unbeſtimmtheit ſeiner Ausdrucksweiſe und der Unfolgerichtigkeit ſeines Syſtems, ſchwer zu entſcheiden. Jedenfalls lag die Anwendung der Logosidee auf die geſchichtliche Perſönlichkeit Jeſu für den chriſtl. Verfaſſer des vierten Evangeliums nahe, da er an die wirkliche Erſcheinung des Meſſias in der Perſon Jeſu Chriſti glaubte und deshalb die reale Erfüllung des Logosideals in ihm ſchaute. Auch hat weder der vierte Evangeliſt den Logos, noch haben die ſpätern Pauliniſchen Briefe und der Verfaſſer des Hebräerbriefs den vorweltlichen und präexiſtenten Sohn Gottes je Gott ſelbſt gleichgeſtellt (ſ. Dreieinigkeit). Die Lehre von einer phyſiſchen Menſchwerdung Gottes in der Perſon Jeſu iſt entſchieden unbibliſch. Jeſus ſelbſt deutet in den ſynoptiſchen Evangelien niemals von fern an, daß der Logos oder eine vorweltliche präexiſtente Hypoſtaſe in ihm menſchliche Exiſtenzform angenommen habe. Sein erlöſeriſches Selbſtbewußtſein ſteht hoch über allen Philoſophemen und Syſtemen ſeiner Zeit. Diejenigen neuteſt. Schriftſteller, welche theils in ſich ſelbſt, theils im Hinblick auf Geſinnungs- oder Zeitgenoſſen, das Bedürfniß fühlten, die ſpeculativen Ideen des zeitgenöſſiſchen Judenthums, die meiſt aus dem Platonismus ſtammten, mit der Thatſache der Erſcheinung Jeſu Chriſti auszugleichen, haben in nachträglicher Reflexion aufzuzeigen verſucht, daß in der Perſon Jeſu Chriſti der „Logos" oder der „Sohn Gottes", d. h. das präexiſtente weltſchöpferiſche Princip, welches hypoſtatiſch und Gott ſubordinirt vorgeſtellt wurde, menſchliche Exiſtenz angenommen und ſich der Menſchheit eingeleibt und eingelebt habe. Noch ſpätere Jahrhunderte haben dieſe Vorſtellung zu dem kirchl. Dogma von einer Menſchwerdung der zweiten Perſon der trinitariſchen Gottheit ſelbſt in Chriſto dem Gott weſensgleichen Gottesſohn oder von der ſogenannten Incarnation ausgebildet. Schenkel.

Menucha faßt Luther nach den LXX (Codex Vaticanus) Richt. 20, 43 als Ortsname: „ſie jagten ihm nach bis gen Menuah", während die meiſten neuern Ausleger daſſelbe durch „in Ruhe", d. i. ruhig, gemächlich, oder auch durch „am Ruheort" erklären. Studer („Das Buch der Richter" [2. Ausg., Bern 1842], S. 412 fg.) dagegen will Menucha wieder für den Namen eines Ortes gehalten wiſſen, bis wohin das in verſtellter Flucht ſich zurückziehende iſraelitiſche Heer die Benjaminiten von ihrer feſten Stellung bei der Stadt Gibea (Richt. 20, 31) zu entfernen (verleiten) gewußt hatte, und zwar findet er die Lage dieſes Ortes näher beſtimmt durch die Worte „bis gegenüber von Gibea im Oſten", und glaubt auch noch eine Spur deſſelben in 1 Chron. 8 (9), 6 (Monahath; vgl. 1 Chron. 2, 52. 54) zu entdecken. Doch vgl. Böttcher in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", II, 62. Kneucker.

Mephaath, Mophaath, eine Levitenſtadt im Stammgebiet Ruben bei Kedemoth (Joſ. 13, 18; 21, 37; 1 Chron. 6, 64 [7, 79]), ſpäter den Moabitern gehörig (Jer. 48, 21). Zu Hieronymus' Zeit lag hier ein röm. Caſtell zum Schutz gegen die Wüſtenbewohner. Marâçid (III, 185) nennt noch Maiphaat, d. i. Erderhöhung, als eine Stadt in Belka. Kneucker.

Mephiboſeth (2 Sam. 21, 8), ein Sohn Saul's und ſeiner Beiſchläferin Rizpa. Den gleichen Namen führte ein Sohn Jonathan's, ein Enkel des Saul, ſeit ſeinem

fünften Jahre durch einen Fall lahm geworden (2 Sam. 4, 4), da ihn seine Wärterin bei eiliger Flucht hatte fallen lassen. Im Andenken seiner Freundschaft für Jonathan — schwerlich, um sie unschädlich zu machen, denn dazu gab es bessere Mittel — wollte David die Nachkommen Saul's zu Gnaden annehmen, und zog auch den einzigen, der noch übrig war, Mephiboseth, an den Hof, nachdem er ihn mit den Landgütern beschenkt hatte, die vordem Saul und sein ganzes Haus besaß. Zur Verwaltung desselben wurde Ziba ausersehen, ein alter Diener im Hause Saul's, der mit 15 Söhnen und 20 Sklaven die Wirthschaft führte. Während des Absalomischen Aufstandes, als David von Jerusalem floh, kam ihm Ziba mit Proviant und Reitthieren entgegen, die er dem König freiwillig zuführte. Auf die Frage, wo Mephiboseth, sein Herr, sich aufhalte, erwiderte Ziba, er sei in Jerusalem und denke, man werde ihm seines Vaters Thron in der wirren Zeit wieder anbieten, eine Nachricht, die David damit belohnt, daß er dem Ziba allen Besitz Mephiboseth's überträgt. Als indeß nach glücklicher Unterwerfung Absalom's Mephiboseth dem David von Jerusalem (so nach Thenius' Emendation) entgegenzog, und durch seine krüppelhafte Erscheinung sowie durch seine Worte bei David die Ueberzeugung von seiner Unschuld hervorrief, da theilte David seinen Besitz zwischen ihm und Ziba, obwol er zu der Ansicht gelangt sein mußte, daß Ziba seinen Herrn ungerecht beschuldigt hatte, da dieser während der Dauer des Aufstandes unter dem Zeichen der tiefsten Trauer und nur seiner Lahmheit wegen in Jerusalem zurückgeblieben war (2 Sam. 19, 25).

David's Benehmen erklärt sich aus politischen Gründen, ihm mußte damals an einem Mann wie Ziba um so mehr gelegen sein, wenn die Möglichkeit von Thronintriguen seitens der Partei Saul's vorlag. Zugleich war es nicht unmöglich, daß hierzu Mephiboseth gebraucht wurde, selbst wenn er dazu ursprünglich nicht geneigt war, denn in politischen Krisen pflegen sich alle Parteien zu regen, und David mußte auf alles gefaßt sein. David gewann sich also Ziba durch die Hoffnung auf Gewinn und brach nachher sein Wort nicht ganz, erhielt aber für Mephiboseth die Hälfte seines Besitzes, wobei Ziba doch eine Art von Strafe erhielt, neben dem Lohn für seine Ergebenheit gegen David. Daß Mephiboseth ohne Entschädigung geblieben sei, ist in unserer Quelle nicht einmal gesagt, es kann also immerhin auch er noch einen Ersatz bekommen haben.

Gegen die historische Richtigkeit des Namens Mephibošeth müssen wir aber zum Schluß die ernstesten Zweifel erheben; die Chronik (1 Chron. 8, 34; 9, 40) bietet dafür Meri baʿal oder Merib baʿal, sodaß bošet (= Schande) für den später als Götzennamen angesehenen Baʿal eingesetzt ist, wie denn ein griech. Uebersetzer auch im Samuel noch Memphibaal bietet. So bliebe Mephibaʿal oder Meribbaʿal als möglich übrig, letzteres aber, mit dem Sinne „Bekämpfer Baal's", würde nicht zur Aenderung in Mephiboseth veranlaßt haben, und Meribaʿal (1 Chron. 9, 40) hat offenbar nur sein b bei nicht ausgeführter Dittographie verloren. So bleibt Mephibaʿal das Wahrscheinlichste, die Uebersetzung dieses Wortes aber, „Idole oder Baal niederblasend", ist ganz unsicher. Vgl. Geiger, „Der Baal in den hebräischen Eigennamen" in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XVI, 728. Merx.

Merab (1 Sam. 14, 49; 18, 17) war die ältere Tochter Saul's, welche er dem David zur Ehe geben wollte, statt dessen aber dann an Adriel gab, worauf er den David dadurch umbringen lassen wollte, daß er ihm statt dessen die jüngere Tochter, Michal, in Aussicht stellte, die ihn liebte, wenn er hundert Vorhäute von Philistern lieferte. Merab gebar fünf Söhne, die David den Gibeoniten zum Kreuzigen auslieferte (2 Sam. 21, 8, wo Merab statt Michal zu lesen ist). Die LXX nennen sie Merob. Merx.

Merari, ein levitisches Geschlecht, dessen Stammvater in den Geschlechtsregistern als der letzte der drei Söhne Levi's genannt wird (1 Mos. 46, 11; 2 Mos. 6, 16; 4 Mos. 3, 17; 26, 57; 1 Chron. 5, 27; 6, 1; 23, 6). Insofern es den untersten Rang einnimmt, hat es nur die zum Aufschlagen und Abreißen der Stiftshütte nöthigen Gegenstände und Werkzeuge, unter Aufsicht des Priesters Ithamar (s. d.), zu besorgen und fortzuschaffen, und lagert auf der nördlichen Seite der Stiftshütte (4 Mos. 3, 33 fg.; 4, 29 fg.). Es zerfällt in die beiden Linien Machli (mahli) und Musi (muši, 2 Mos. 6, 19; 4 Mos. 3, 20. 33. 1 Chron. 6, 4; 23, 21; 24, 26; vgl. 4 Mos. 26, 58). Die weiter hinabgehenden Verzeichnisse, durch welche der Sänger Ethan (s. d.) von Merari abgeleitet werden soll (1 Chron. 6, 14 fg. 29 fg.), weichen sehr voneinander ab. Nach 1 Chron. 6, 32; 23, 23; 24, 30 ist Machli ein Sohn Musi's, des Sohnes Merari's, während Esra 8, 18 Machli neben

Merari genannt wird. Eleaſar, der Sohn Machli's, deſſen Haus, da er keine Söhne hat, in dem des Kis (kiš) aufgeht (1 Chron. 23, 22; 24, 28), ſcheint urſprünglich derſelbe wie Elieſer, der Sohn Moſe's (1 Chron. 23, 17; vgl. 2 Moſ. 18, 4), während der hier genannte Kis (1 Chron. 23, 21; 24, 29) wol urſprünglich identiſch iſt mit Kiſi (1 Chron. 6, 29) oder Kuſaja (1 Chron. 15, 17), dem Vater Ethan's (über die Geſchlechtsverzeichniſſe 1 Chron. 23, 21—23; 24, 26—30 vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 210 fg.). Als Eſra nach Jeruſalem zog, gelang es ihm nicht ohne Mühe, den Serabja „von den Söhnen Machli's des Sohnes Levi's" und Haſabja „von den Söhnen Merari's" mit ihren Verwandten zum Mitgehen zu bewegen (vgl. Eſra 8, 18. 19 mit Neh. 12, 24; Eſra 2, 40 mit Neh. 10, 12. 13). Graf.

Mercurius, griechiſch Hermes (Ἑρμέας, Ἑρμείας, Ἑρμῆς, doriſch Ἑρμᾶς), Name eines der zwölf großen olympiſchen Götter, kommt einmal in den bibliſchen Büchern (Apg. 14, 12) vor, in jener bedeutſamen Scene zu Lyſtra, wo Barnabas und Paulus für Zeus und Hermes gehalten und verehrt werden (ſ. Jupiter), und zwar erhalten wir dabei eine nähere Begründung, warum Paulus ſpeciell für Hermes gehalten wurde, weil er „der Führer des Wortes" war.

Die Idee des Hermes gehört in der griech. Religion zu den vielgeſtaltigſten und weitgreifendſten, iſt in eigenthümlicher Weiſe aus dem griech. Nationalcharakter wie der Beſchaffenheit des griech. Himmelsſtrichs und Bodens erwachſen und trägt endlich die verſchiedenen Stufen der Cultur und der religiöſen Auffaſſung ſehr wahrnehmbar an ſich. Mag man über die ſprachliche Ableitung von Hermes noch ſchwankend ſein, ob wir hier an εἴρειν = zuſammenfügen, ἕρμα, ἕρμας = Steinhaufen, Stütze, Klippe, oder an ὁρμή, ὁρμᾶν = raſch bewegen, oder an ἕρση = Thau, serere = befruchten zu denken haben, ebenſo über die Gleichſtellung des griech. Hermes mit dem ind. Saramejas, dem Sturmwind, dem treuen Hüter der Kühe des Indra, darüber kann kein Zweifel ſein, Hermes iſt ein altpelasgiſcher Religionsgedanke, in Arkadien und den Nachbarlandſchaften, dann bei den tyrrheniſchen Pelasgern in Theben, Athen, auf Samothrake, Lemnos, Imbros vor allem feſtwurzelnd in alterthümlicher Weiſe, ein Gott des Wechſels von Licht und Dunkelheit, des ſich ſenkenden Nebels, des befruchtenden Regens und damit der in das Erdreich eindringenden Befruchtung, daher ſeine älteſten bildlichen Darſtellungen mit dem Phallos oder dem Pfeiler mit Kopf und Glied (Herodot, II, 51; Pauſanias, I, 27, 1; VI, 26, 3; Artemidor, Oneirocritica, I, 45; Lucian, Jupiter tragoedus, Kap. 42). Damit hängen die älteſten Sagen von der Bewachung der Jo, der Tödtung des geſtirnten Argos, ebenſo der Diebſtahl der Rinder des Lichtgottes Apollo, den der Homer'ſche Hymnus ſo anmuthig ſchildert, zuſammen, damit auch die chthoniſche Seite des Gottes, ſeine Verbindung mit Gaea, mit den Nymphen, mit Aphrodite, mit Perſephone und Brimo, andererſeits mit dem großen Himmelsgott, mit Zeus ſelbſt, beſonders dem Wolkenſammler und Regenſpender, damit ſeine älteſten Symbole des Bockes oder Widders mit dem Vlies, des Beutels, des deckenden Hutes (ſ. den ſchönen Kopf der Sammlung Landsdowne, Fig. 1). Dieſes Princip der Zeugung, Bewegung, Vereinigung der Elemente führte in den theologiſchen Syſtemen zu Samothrake zu Hermes als Kadmilos, Kadmos, als dem ordnenden, ſchaffenden Princip in der Welt. Und es entſprach zugleich vollkommen dem Culturzuſtand jener Zeit, wie des arkadiſchen und ähnlicher, auf früherer Stufe mehr verharrender Stämme, daß dieſer Hermes nun vor allem der Hirt, der Reichthumgeber in Heerden blieb.

Fig. 1.



Aus dieſem älteſten Vorſtellungskreis iſt nun durch eine Reihe, hier im einzelnen nicht näher nachzuweiſender Phaſen der Hermes der achäiſchen oder Homeriſchen, dann der helleniſchen Welt erwachſen. Er ward Sohn des Zeus und des Bergmütterchens Maja, der Atlastochter, nicht mehr Coelo patre et Die matre natus (Cicero, De nat. deor., III, 22), er trat damit mehr und mehr in die Reihe der jugendlichen Gottheiten

ein, obgleich notoriſch ihn die ſtrengere griech. Kunſt durchaus bärtig und im voll männlichen Alter bildete, er ward das volle Gegenbild, aber auch der Genoſſe des Apollo, er repräſentirt aber, gegenüber dem Verkünder des göttlichen Willens, als heiliger Mahnung, als Erleuchtung, als innerer Harmonie, ebenſo gegenüber der göttlichen Vorſicht und Weisheit, die in Athene ſich manifeſtirt, ganz die potenzirte Thätigkeit als ſolche, den praktiſchen Verſtand, die Wege und Ordnungen des thatſächlichen Lebens. Wir finden ihn überall verehrt, auf den Straßen, beſonders an Kreuzwegen (als Enodios), und auf den Märkten mit Handel und Wandel (Ἀγοραῖος, Ἐμπολαῖος, Mercurius), aber auch als Stätten der Verſammlung, wir finden ihn beim Eintritt ins Haus als Wahrer der Thüren (Strophaios), im Innern als Verwalter (ταμίας) des Beſitzes und Mehrer deſſelben, wir finden ihn am Herd als Erfinder des Feuers, als erſten Opferer, als Schlachter der Thiere, beim Mahl als geſchickten Vertheiler, wir finden ihn dann wieder auf den Hauptſtätten des Jugendverkehrs, in den Gymnaſien, wo er Geſchicklichkeit, Anmuth der Bewegung und jede edle Zucht des griech. Epheben verleiht, auch zu patriotiſcher raſcher That ſie anfeuert. Auch die kleinen Kinder pflegt und hegt er, trägt ſie den Ammen zu, er iſt Kinderfreund. Ebenſo liegt die Muſik ihm am Herzen, er iſt der Erfinder der Leier, die er an Apollo erſt abtritt. Vor allem aber die Sprache, dieſe große Vermittlerin des Menſchen, ihre laute Vernehmlichkeit, ihre Verſtändlichkeit, ihre Ueberredungskraft wohnt ihm, dem idealen Herold, inne, er iſt der Logios, Führer des Wortes, und er verſteht es, auch die fremde Sprache zu deuten, zu überſetzen (ἑρμηνεύειν); ihn ruft Horaz (Od., I, 10) ſo ſchön an:

Mercuri, facunde nepos Atlantis,
Qui feros cultus hominum recentum
Voce formasti catus et decorae
More palaestrae.

Fig. 2.



Andererſeits iſt auch der Schluß des Tages, die einbrechende tiefe Nacht, ihm geweiht, ihm zuletzt ſpendet man (Homer, Odyssee, VII, 138; Plutarch, Sympos., VII, 9; Pollux, X, 100), und wenn alles ruht, ſo rufen die Diebe ihn als Schützer jedes liſtigen Anſchlags an. Und wie er die lebendige Verbindung der Götter mit den Menſchen als Bote in ſich darſtellt, ſo unterhält er, wie Hekate andererſeits, auch die Verbindung des Dieſſeits mit dem Jenſeits im Tode, ſo leitet er die Todten hinab als milder Führer (πομπαῖος), ſo iſt er thätig bei ihrer Beſchwörung, ſo ſteht ſein Bild, die Herme, auf den Gräbern, ſo wird er ſelbſt geradezu zum „Seelenwart".

Es liegt auf der Hand, ja der Zuſatz ſpricht es ausdrücklich aus, daß Paulus als Hermes Logios von den Lyſtrenern begrüßt wurde, weil er das Wort geführt, weil er überzeugend und feſſelnd geſprochen. Intereſſant iſt, daß der Ausdruck ἡγούμενος τοῦ λόγου mit dem Beinamen des Hermes, Ἡγεμών (Plutarch, Moralia, S. 777[b]) ſtimmt. Dazu kam noch, wie wir unter dem Artikel Jupiter gezeigt, eine Volkstradition jener Gegend hinzu, von dem Wandeln des Zeus und Hermes gerade bei ihnen in alter patriarchaliſcher Zeit. Es muß übrigens ihm auch körperlich, gegenüber dem Barnabas, die Bezeichnung als Hermes nicht ganz unpaſſend geweſen ſein, wenn auch nicht dabei die Vorſtellung jenes Ideals eines gewandten anmuthvollen Epheben, wie es uns z. B. die herrliche vaticaniſche Statue zeigt (Müller, „Denkmäler der alten Kunſt", 2. Bearbeitung durch Wieſeler [Göttingen 1854—60], II, 2, Tafel 28, 307 [ſ. Fig. 2]), ſondern das ältere, volksthümliche Bild des bärtigen Herolds dabei leitend war (z. B. Müller, a. a. O., Nr. 299, 302, 300[a]). Wir erinnern aber auch an die ſchöne Statue des Louvre unter dem Namen Germanicus, die eine hiſtoriſche Perſon als Ἑρμῆς λόγιος faßt.

Schließlich weiſen wir noch auf die helleniſtiſche Fortbildung und Erweiterung des Hermesbegriffs hin, welche in der chriſtl. Sektenbildung und im religiöſen Synkretismus eine wichtige Rolle ſpielt; es kommen hier drei Beziehungen in Betracht, theils die Verbindung des babyloniſch-phöniz. Planetendienſtes des Mercur, des Στλβων, des Nebo und ſeines Einfluſſes auf das menſchliche Leben, theils die Verſchmelzung mit dem ägypt. Gott Thoyth, Theuth, dem Erfinder der Schreibkunſt, der Zahl und Zahlenwiſſenſchaft überhaupt, der Aſtronomie (Plato, Phaedrus, S. 274[d]; Philebus, S. 18[b]), wobei die Vierzahl, das Viereck, das Tetrachord eine Rolle ſpielen, endlich die Steigerung des Logosbegriffs im ſpätern Griechenthum im Zuſammenhang der ungeheuern Geltung einer rein rhetoriſchen Ausbildung, ſodaß dieſer λόγος nun auch Schöpfer aller Erkenntniß wie Weltbildner wird. Eratoſthenes hatte in dieſem Sinne ſchon ſeinen Ἑρμῆς gedichtet (Bernhardy, Eratosthenica [Berlin 1822], S. 110), und es taucht nun der „große Hermes", „der dreimal große", auf, unter deſſen Namen ſich eine Reihe von Schriften wunderbarer alchemiſtiſcher, mediciniſcher, mathematiſcher Myſtik barg.

Vgl. Gerhard, „Griechiſche Mythologie" (Berlin 1854—55), I, 260—276; Welcker, „Griechiſche Götterlehre" (Göttingen 1857—59), I, 333—348; II, 435—467; Preller, „Griechiſche Mythologie" (2. Aufl., Berlin 1860—61), I, 294—327, und den betreffenden Artikel in Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", IV, 1842—1865. Stark.

Mered bezeichnet (1 Chron. 4, 17. 18) ein berühmtes Geſchlecht des Stammes Juda, welches auf einen gewiſſen Eſra zurückgeführt wird und ſich in zwei Linien theilte, eine ägypt. Linie, welche in der Stadt Eſthemoa (ſ. d.) auf dem Gebirge Juda wohnte, und eine rein jüdiſche, als deren Städte Gedor, Soko, Sanoah (ſ. d.) genannt werden. Der in Verwirrung gerathene Text iſt auf folgende Weiſe wiederherzuſtellen: „Und die Söhne des Eſra: Jether und Mered und Epher und Jalon; und dieſe ſind die Söhne der Bithja, der Tochter des Pharao, welche Mered zum Weib genommen hatte, und ſie ward ſchwanger (und gebar) Mirjam und Schammai und Iiſchbach, den Vater von Eſthemoa. Und ſein Weib Jehudija (d. h. ſein jüd. Weib, im Gegenſatz zu ſeinem ägypt. Weib, der Tochter des Pharao) gebar Jered, den Vater von Gedor, und Heber, den Vater von Soko, und Jekuthiel, den Vater von Sanoah." Vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" (Leipzig 1854), S. 41, 42. Kneucker.

Meriba, ſ. Maſſa und Meriba.

Merkurius, ſ. Mercurius.

Merob, ſ. Merab.

Merodach, ſ. Merodach Baladan.

Merodach Baladan, Sohn des Baladan, wird Jeſ. 39, 1 und 2 Kön. 20, 12 als König von Babel genannt, der auf die Kunde von der Geneſung des Königs Hiskia von einer ſchweren Krankheit an denſelben ein Glückwunſchſchreiben und Geſchenke ſandte. Nach unſerm Bericht ließ ſich der König Hiskia verleiten, den Geſandten alle Schätze ſeines Hauſes zu zeigen, was ihm von Jeſaja eine ſcharfe Rüge und eine drohende Vorausſagung zuzog, alle dieſe Schätze und dazu ſeine Kindeskinder würden dereinſt nach Babylon geſchleppt werden — eine Darſtellung, welche ſichtlich nach dem Erfolg gemodelt iſt, obwol ſich aus allgemeinern Gründen als ſicher annehmen läßt, daß Jeſaja die Handlungsweiſe des Königs nicht gebilligt haben wird.

Man glaubte in dieſem Merodach Baladan denjenigen König wiederzuerkennen, der im Kanon des Ptolemäus Mardokempad(os) genannt wird, was Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], III, 640) ebenſo wie Winer („Bibliſches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], u. d. W. Merodach Baladan) als unzweifelhaft anſieht, aus Gründen der Chronologie. Mardokempad nämlich herrſchte vom J. 721—709, in dieſe Zeit falle nun der aſſyr. Einfall (Jeſ. 36—37), in die Zeit bald nach dem Ueberfall Hiskia's Krankheit (Jeſ. 38, 1), nach dieſer die babyloniſche Geſandtſchaft (Jeſ. 39, 1), ſodaß man Merodach Baladan mit Mardokempad gleichzuſetzen gezwungen ſei. Hiergegen iſt zunächſt einzuwenden, daß die Zeitbeſtimmungen „es geſchah hierauf" (Jeſ. 38, 1) und „in dieſer Zeit" (Jeſ. 39, 1) ganz unbeſtimmte Anknüpfungsformeln ſind, ſodaß, wenn die Erzählung von der Krankheit und der Geſandtſchaft aus innern Gründen aneinandergerückt werden müſſen, falls die Geſandtſchaft wirklich nur den Zweck des Glückwunſches hatte, dennoch zwiſchen dem Einfall der Aſſyrer und der Krankheit geraume Zeit

verfloſſen ſein kann; ferner aber kann man ſich nicht ſo leicht mit der Namensgleichheit von Merodach Baladan und Mardokempad abfinden wie Ewald, der Mardokempad aus Mardokempalad „verkürzt" denkt, das dann freilich jenem andern Namen ähnlich wird, und dies geht um ſo weniger, als nach Beroſus wirklich von Euſebius (Chron., I, 42, 43) ein König Merodach Baladan genannt wird. Dieſer Merodach Baladan herrſchte ſechs Monate, nachdem er den Vorgänger Hagiſa (Akiſes) beſeitigt hatte, und wurde ſelbſt von Belibus (Elibus) geſtürzt, was in das J. 703—702 gefallen iſt, wie meine „Chronologiſche Tabelle" (ſ. „Bibel-Lexikon", Bd. 1) ausweiſt.

Die vorher bemerklich gemachte Möglichkeit, daß zwiſchen der aſſyr. Invaſion (Jeſ. 36—37) einerſeits und Hiskia's Erkrankung und der Geſandtſchaft (Jeſ. 38—39) andererſeits ein größerer Zeitraum liegt, beſeitigt die Gründe gegen die Identificirung des Merodach Baladan bei Euſebius und Jeſ. 39, die ſich alsdann als ſelbſtverſtändlich auch für den gibt, der den aſſyr. Einfall ums J. 714 ſetzt, dem zehn Jahre ſpäter (im J. 702) die babyloniſche Geſandtſchaft folgte (ſ. Hiskia und Aſſyrien und vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 222).

Nach meiner Anſchauung, wie ſie die oben angeführte „Chronologiſche Tabelle" zeigt, fällt aber Hiskia's Regierungsanfang auf das J. 716, danach der Einfall der Aſſyrer unter Sanherib im 14. Jahre des Hiskia auf das J. 703—702, alſo nahe der Zeit, in die nach dem Ptolemäiſchen Kanon Merodach Baladan als Vorgänger des Belibus (Elibus) zu ſetzen iſt, und gerade dies Zuſammentreffen gilt mir als Beſtätigung für die Richtigkeit dieſer Chronologie; denn die Ereigniſſe ordnen ſich dann nach einem naturnothwendigen Zuſammenhang wie folgt: Hiskia fällt, auf Aegypten geſtützt (Jeſ. 30, 1; 31, 1) von Aſſyrien ab und zahlte ſeinen Tribut nicht (2 Kön. 18, 7; die 2 Kön. 18, 9 folgende Zeitangabe iſt nicht terminus, vor welchen dieſer Abfall zu ſetzen iſt). Sanherib zieht zu ſeiner und Aegyptens Unterwerfung aus, wobei Hiskia durch einen Tribut von 300 Talenten Silbers und 30 Talenten Goldes größerm Unglück vorbeugte (2 Kön. 28, 14), damit aber Sanherib keineswegs zufrieden ſtellt. Dieſer zieht indeß nach Aegypten weiter, indem er die Ordnung der judäiſchen Verhältniſſe aufſchiebt, erleidet aber durch den Ausbruch der Peſt ſo ſtarke Verluſte, daß er unverrichteter Sache nach Ninive zurückzukehren gezwungen iſt (2 Kön. 19, 36; Jeſ. 37, 37). Alles dies geſchieht im J. 703—702, und gleichzeitig beginnen in Babel Abfallsverſuche, die man dann als durch die Schwächung des Oberkönigs hervorgerufen anſehen wird. Zuerſt bemächtigt ſich in Babel Hagiſa (Akiſes) der Herrſchaft, nach dreißig Tagen ſtürzt ihn Merodach Baladan, der ſeinerſeits wieder durch Belibus nach ſechs Monaten beſeitigt wird, was in die Zeit nach Sanherib's Heimkehr fällt, der alsbald ſeine Aufmerkſamkeit auf Babel richtete, wo er ſpäter ſeinen Sohn Eſarhaddon als Unterkönig einſetzte.

Sieht man ſo die Reihenfolge der Ereigniſſe an, die ſich ganz natürlich zuſammenordnen, dann begreift man auch, was die Geſandtſchaft nach Jeruſalem zu bedeuten hat. Der Glückwunſch zur Geneſung bildete höchſtens den plauſibeln Vorwand, Zweck war für Merodach Baladan, einen Bundesgenoſſen zu finden, den er in dem zum Abfall, den frühern Ereigniſſen nach, geneigten Hiskia vermuthen durfte. Zugleich erſchwerte die räumliche Entfernung von Babel und Jeruſalem dem Sanherib ein kräftiges Handeln, da er zwei verſchiedene Aufſtände zugleich bekämpfen, und daher ſeine ohnehin geſchwächte Streitmacht überdies noch theilen mußte. Der Einwand, der ſich gegen dieſe Ordnung der Ereigniſſe machen läßt, iſt der, daß Hiskia den Babyloniern Schätze zeigt, nachdem er vorher erſt den Schatz des Tempels und des königlichen Hauſes entleert hatte, um den Tribut zu zahlen, wobei er ſogar die Metallplattirung des Tempels nicht ſchonte. Der Einwand iſt aber nicht unüberwindlich, der König wird trotz des Ausdrucks „alles Silber" (2 Kön. 18, 15) nicht nur nach Kräften gerettet, ſondern auch in der Zwiſchenzeit, zwiſchen Sanherib's Abzug und der Ankunft der Babylonier, für alle Fälle wieder geſammelt haben, und daß nicht viel im Schatz war, geht daraus hervor, daß dabei die Wohlgerüche und der Balſam erwähnt werden, die neben dem Gold und Silber in zweiter Reihe erſcheinen, als verkäufliche Werthe. Auch die Erwähnung des Zeughauſes (bet kelim) läßt auf kriegeriſche Verhandlungen ſchließen. So viel zur Erläuterung jener chronologiſchen Anſetzung, welcher der Artikel Hiskia, ohne ſie zu theilen, gedenkt.

Was den Namen Merodach Baladan betrifft, ſo ſcheint ſich Baladan nach hebr. Orthographie in Bal Adan zu zerlegen, das hieße etwa Adonis iſt Baal (Bel), oder es

wäre Namensverbindung zum Ausdruck der Wesensidentität, wie Osiri-Hapi, Osiri-Ra, Zeus-Bacchus u. s. w. Für den Namen Merodach ist Deutung aus dem Neupersischen merdek, d. h. Männlein (Hitzig zu Jes. 39, 1), oder aus dem sanskritischen mârutaka (zu den Maruts, den wedischen Windgöttern gehörig), von Hitzig (a. a. O., S. 223) vorgeschlagen. Alles dies ist aber noch keineswegs ausgemacht, nur, daß Merodach ein Göttername ist, steht fest aus Jer. 50, 2 und aus seinem Vorkommen in andern Zusammensetzungen, wie Evilmerodach (s. d.), Mesessimordachus, Sissimordachus.

Merx.

Meroë, s. Aethiopien.

Merom, „Wasser Merom", heißt Jos. 11, 5. 7 ein See in einem Thalbecken Nordpalästinas, bei welchem Josua den König Jabin von Hazor und andere mit ihm verbündete kanaanit. Könige geschlagen haben soll und dessen umliegendes Gebiet später dem Stamm Naphtali zugesprochen wird (5 Mos. 33, 23, wo zu lesen: „nimm in Besitz das Meer Merom" oder „das Wasser Merom" [jam merôm oder mē merôm für jam udarom]; Clericus, Ars critica [2. Ausg., Leipzig 1713], II, 37). Gewöhnlich wird der Name des Sees durch „Wasser der Höhe" erklärt und auf die verhältnißmäßig hohe Lage dieses Landsees (40 Fuß über dem Spiegel des Mittelmeeres) dem See von Genezareth (84 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres) gegenüber, gedeutet oder überhaupt auf den Umstand bezogen, daß derselbe von den drei Seen des Jordanthals der höchstgelegene ist. Den gleichen Sinn findet man gemeinhin auch in der Bezeichnung desselben bei Josephus („Alterthümer", V, 5, 1; „Jüdischer Krieg", III, 10, 7; IV, 1, 1), „Samachonitissee" (vom arab. samaka, d. h. hoch sein), während andere darin eher den Reichthum des Sees an Fischen (arabisch: samak = Fisch) angedeutet wissen wollen. Seit den Kreuzzügen bis auf den heutigen Tag heißt der See, welchen Abulfeda (Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 147, 155) „See von Bâniâs" nennt, Bahr el-Hûleh, d. h. See der Thalebene, ein Name, der noch viel weiter als bis zu den Zeiten der Kreuzzüge zurückzureichen scheint, insofern schon bei Josephus („Alterthümer", XV, 10, 3; „Jüdischer Krieg", I, 20, 4) eine Landschaft Ulatha erwähnt wird, welche Kaiser Augustus nach des Zenodorus Tode zugleich mit Panias und der Umgegend zwischen Trachonitis und Galiläa dem Herodes schenkte. Ja, schon in Hul (Chul, 1 Mos. 10, 23), dem Namen eines Sohnes von Aram (s. d.), hat man einen Anklang an Hûleh, und also eine Bezeichnung für das fruchtbare Thalland im Süden, welches an das Land Aram (Syrien) im Norden grenzt, finden wollen. Doch dürfte dieses Hul eher ein alter Name für Cölesyrien sein (vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 235).

Der See Merom, in welchen der Jordan (s. d.) nach drei Stunden südlichen Laufs von seinem Ursprung an einströmt, und welcher zugleich von mehrern andern Quellenzuflüssen von (Nord-)Osten und (Nord-)Westen her gespeist wird, liegt ungefähr 3 Stunden nördlich vom See Genezareth, etwa 500 Fuß tiefer als Bâniâs, und ist, da er sich, der Gestalt einer Birne ähnlich, südwärts zuspitzt, an seinem breiten Nordende dreiviertel Meile breit. Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 1, 1) gibt die Länge etwas zu groß auf 60 Stadien, die Breite auf 30 Stadien an.

Im Norden werden die reinen, süßen Gewässer des Sees von einem sumpfigen Strich Landes begrenzt, welcher eine größere Fläche einnimmt als der See selbst. Hohe Rohrgewächse und Schwertlilien stehen darauf, auch ist er mit Scharen von wilden Gänsen, Enten, Schnepfen und andern Sumpf- und Wasservögeln bedeckt und stand wahrscheinlich einst ganz unter Wasser, bis nach und nach die beckenförmige Thalebene in ihrem nördlichen Theil durch die Schuttführung der von Norden und Westen zahlreich herabrauschenden Gebirgswasser zu Marschen ausgefüllt wurde, die sich aber noch heute durch die Schneeschmelze im Frühjahr in große zusammenhängende Wasserflächen verwandeln, sodaß der See mit seinen Morästen die ganze südliche Hälfte des Hûleh einnimmt und zu 8 oder 10 engl. Meilen Länge, bei 4 oder 5 Meilen Breite, berechnet werden kann. Schon Strabo (XI, 755) und Plinius (XII, 48; XIII, 22) erwähnen, ohne den Namen des Sees zu nennen, diese Sumpfgegend, in welcher die aromatische Binse und das Schilfrohr, ja auch der ägypt. Papyrus wachse, wie das noch heute dort der Fall ist. Durch den Moraſt nehmen zwei oder drei kleine Ströme ihren Weg nach dem See, hauptsächlich vom Norden, aber auch mehrere vom Westen her, die sich gelegentlich auch zu kleinen Teichen ausbreiten, welche zwischen dem Rohr durchflimmern. Ins-

besondere läuft am nordwestlichen Winkel des klaren Theils vom See, dicht bei dem Moraſt, ein kleiner Mühlenſtrom ein, der aus einer einzelnen großen Quelle, Namens Ain el-Mellâhah, am Fuß des weſtlichen Berges hervorkommt. An der ſüdweſtlichen und weſtlichen Seite des Sees liegt ein Strich urbaren Bodens, welcher ſich längs der ganzen Weſtſeite des Sees und des Sumpfes nordwärts in verſchiedener Breite hinzieht und Ard el-Khait oder Belâd el-Khait heißt. Von ihm führt zuweilen der See ſelbſt den Namen El-Khait. Nach Norden geht der Moraſt allmählich in einen noch ausgedehntern und breitern Strich ſchönen Wieſenlandes über, welchen nomadiſche Ghawârineharaber, ein verkümmerter unreiner Beduinenſtamm, innehaben, deren Hauptbeſchäftigung die Vieh-, namentlich Büffelzucht iſt, die aber auch etwas Reis pflanzen. Noch weiter nördlich erhebt ſich der Boden zu einer nach Bâniâs hin ausgebreiteten fruchtbaren Ebene, auf welcher Getreide gepflanzt wird. Strenggenommen kommt der heutzutage von den Bewohnern gebrauchte Name El-Hûleh nur dem obern Theil des Beckens nördlich von El-Mellâhah zu, wird jedoch gewöhnlich auf den See und das ganze Becken übertragen. Der öſtlichere Theil des Beckens mit Einſchluß einiger Dörfer um Bâniâs heißt Hûlet-Bâniâs und ſteht unter der Regierung von Hasbeya; der Theil um Bâniâs ſelbſt wird die Ebene Ard-Bâniâs genannt. Der nordweſtlichſte Theil des Beckens fällt bereits innerhalb des Diſtricts Merdſch-Ajûn (ſ. Jabneel). Das Hûlehbecken, deſſen ganze Länge etwa 15—20 engliſche geographiſche Meilen betragen mag, wird öſtlich durch einen vom Dſchebel es-Scheikh, d. i. Großer Hermon (ſ. Hermon), dieſer Verlängerung des Antilibanon, auslaufenden Vorſprung, den Dſchebel Heiſch, im Weſten durch einen zum Libanon gehörigen dichtbevölkerten Bergſtrich (Dſchebel Safed) eingeſchloſſen, und zwar erſtreckt ſich im Oſten der See und Moraſt bis ganz an den Fuß des Höhenzugs, deſſen ſüdliche Verlängerung den öſtlichen Thalrand des Jordans bildet, während auf dem weſtlichen Ufer noch eine Fläche urbaren Landes der ganzen Länge des Sees nach zwiſchen dieſem und den Bergen von Safed liegt.

Eine eigenthümliche Anſicht von dem „Waſſer Merom" äußert Knobel (zu Joſ. 11, 5. 7), indem er daſſelbe in einer reichen Quelle finden will, die an dem Fuß des Berges entſpringt, auf welchem der jüd. Wallfahrtsort Meirûn mit den vermeintlichen Gräbern mehrerer alter Rabbinen, unter anderm des Hillel und Schammai, 2 Stunden weſtnordweſtlich von Safed liegt (ſ. Meros und vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 597 fg.), ſodann einen kleinen Bach bildet und im Thal unterhalb Safed hinfließt (Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 127 fg.; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 93 fg.). Im übrigen vgl. Robinſon, „Paläſtina", III, 603 fg.; Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), I, 87; II, 553 fg.; Schubert, „Reiſe in das Morgenland" (Erlangen 1838), III, 259; Ritter, „Die Sinaihalbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 218 fg.; Pauly, „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", VI, 724 fg.; „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", II, 427 fg.; Herzog's „Real-Encyklopädie", IX, 366 fg., u. a. Kneucker.

Meros, eine Stadt in Nordpaläſtina, welche keine Hülfe an Barak ſchickte, darum von Debora in ihrem Triumphgeſang (Richt. 5, 23) verflucht wurde, iſt nicht genauer bekannt. Das von Euſebius und Hieronymus genannte Dorf Merrus, auf welches man ſchon gewieſen hat, 12 röm. Meilen von Sebaſte (Samaria), nicht weit von Dothaim, liegt zu weit ſüdlich vom Kampfplatz ab. Der galil. Ort Merôth oder Merô (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 20, 6; „Leben", Kap. 37), welcher, $1\frac{3}{4}$ Stunden weſtnordweſtlich von Safed gelegen, ohne Zweifel mit dem talmudiſchen Pilgerort Meirôn und dem bibliſchen Meron (Joſ. 12, 20) für einerlei zu erachten iſt und von Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 532), welcher einen Schreibfehler (Meros für Meron) annimmt, auch Richt. 5, 23 vermuthet wird, ſcheint viel zu weit nördlich vom Schauplatz des Kampfes entfernt (van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 334). Manche haben Meros in El-Mezraah (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 883), nordweſtlich vom Dſchebel ed-Duhi, d. i. der Kleine Hermon (ſ. Hermon), andere in El-Maruſſus (Robinſon, a. a. O., III, 880), ſüdöſtlich von jenem Dſchebel, $1\frac{1}{2}$ Stunde nördlich von Beiſan (Beth-Schean), oder in Kefr Muſr (Robinſon, a. a. O., III, 880), nordöſtlich vom Dſchebel ed-Duhi, vermuthet. Letztere Annahme iſt die wahrſcheinlichſte, weil dieſe Oert-

lichkeit dem Kiſon am nächſten gelegen iſt. Vgl. Ritter, „Die Sinaihalbinſel, Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1848—55), II, 1, 399 fg.; van de Velde, a. a. O., S. 334. Kneucker.

Meſa. Wie 2 Kön. 2, 4 ff. erzählt wird, mußte Meſa (Mêša), König von Moab, dem König von Iſrael einen jährlichen großen Tribut zahlen, machte ſich aber nach Ahab's Tode unabhängig. Er ward nun von dem zweiten Nachfolger Ahab's, Jehoram, im Verein mit Joſaphat von Juda angegriffen, geſchlagen und in ſeine Stadt eingeſchloſſen. In dieſer Noth brachte er ſeinen Sohn und präſumtiven Nachfolger auf der Mauer ſeinem Gott als Brandopfer dar. Wirklich gaben die Verbündeten die Belagerung auf und zogen ab.

Dieſe Angaben ſind im weſentlichen als geſchichtlich anzuſehen. Namentlich iſt das Menſchenopfern ganz im Geiſt altſemitiſcher Religion. Noch über ein halbes Jahrtauſend ſpäter blühten die Kindesopfer bei den hochgebildeten Karthagern; namentlich in großen Bedrängniſſen des Vaterlandes waren die Aeltern verpflichtet, ihre eigenen Kinder zu opfern. Aehnliches finden wir bei andern ſemitiſchen Völkern. Aber in den Einzelheiten iſt die Erzählung vom Krieg gegen Meſa allerdings ſtark ausgeſchmückt. Schon der Tribut von 100000 Schafen und 100000 Widdern iſt wol etwas hoch gegriffen. Ueber einige andere Punkte ſ. Joſaphat, wo auch kurz angegeben, daß die Erzählung der Chronik vom Krieg dieſes Königs mit Moab und andern Völkern aus dem ältern Bericht zurechtgemacht iſt.

Zu dieſen Nachrichten über König Meſa iſt nun in neueſter Zeit ganz unerwartet eine höchſt merkwürdige Urkunde gekommen, welche uns trotz ihrer ſtarken Beſchädigung außerordentlich viel Belehrung gewährt, nämlich eine Inſchrift, in welcher Meſa ſeine eigenen Thaten verkündet. Dieſe ſtand in Dhîbân, der alten Moabiterſtadt Dibon, und ward aufgefunden von einem deutſchen Miſſionar, Namens Klein, der leider nicht verſtand, ſeinen Fund richtig zu benutzen. Anſtatt nämlich die Inſchrift, deren hohes Alterthum ihm in die Augen fiel, einfach nachzuzeichnen, begnügte er ſich damit, den Stein zu meſſen, ſeine Umriſſe zu zeichnen und nur ein paar Buchſtaben zu copiren; eine, wenn auch flüchtige, Abſchrift von einem Augenzeugen wäre jetzt ganz unſchätzbar. Es iſt eine traurige Geſchichte, wie ſich dann verſchiedene Europäer um den Stein bemühten, aber aus Mangel an Energie oder richtiger Benutzung der Verhältniſſe zu keinem befriedigenden Reſultat gelangten, bis endlich die Araber aus Aberglauben oder aus Haß gegen die türkiſche Obrigkeit, deren Eingreifen in die Sache ſie fürchteten, ihn zerſprengten. Das Denkmal grauen Alterthums war alſo gerade auf Anlaß ſeiner Entdeckung zertrümmert. Glücklicherweiſe war für Clermont-Ganneau, Beamten am franzöſiſchen Conſulat zu Jeruſalem, vorher noch ein, wenn auch ſehr mangelhafter und zerriſſener, Abklatſch der ganzen Inſchrift durch einen Araber gemacht worden; dazu erhielt er ſpäter noch ſorgfältigere Abdrücke der beiden größten Bruchſtücke, und endlich hat er ſich allmählich dieſe beiden ſelbſt ſowie eine große Menge kleinerer Stücke der Inſchrift, alles in allem gegen zwei Drittheile des Ganzen, verſchafft. Jedenfalls gebührt ihm das Verdienſt, das gerettet zu haben, was noch zu retten war. Die erſte Veröffentlichung der Inſchrift geſchah durch den edeln Grafen de Vogüé (La stèle de Mesa, Roi de Moab 896 avant J.-C. Lettre à Mr. le Cte. de Vogüé par Ch. Clermont-Ganneau [Paris 1870]) nach den Abklatſchen. Eine zweite, weſentlich verbeſſerte Abbildung erſchien in der Revue archéologique, XXVII, Heft 1, Tafel 8. Im 6. Heft deſſelben Bandes derſelben Zeitſchrift gab dazu Ganneau eine Reihe von Nachträgen nach neuerer, ſorgfältigerer Unterſuchung ſeiner Abklatſche, und namentlich nach den inzwiſchen von ihm erworbenen Originalfragmenten. Natürlich habe ich dieſe Nachträge bei meiner Ueberſetzung und Erklärung ſtets im Auge. Wäre nicht der Krieg dazwiſchengekommen, ſo läge uns wol ſchon die genaue Photographie der Fragmente und des Abklatſches vor; im Augenblick, wo ich dies ſchreibe (Mitte Aprils 1871), iſt aber das Material noch nicht weiter vermehrt. Bedeutend unter den Erwartungen geblieben ſind die Ergebniſſe der vom Palestine exploration fund veranſtalteten Photographien der beiden größten Fragmente. Dieſelben geben nur die Abzeichnungen wieder, die Kapitän Warren nach den für ihn gemachten Abklatſchen genommen hat.

Die Echtheit der Inſchrift iſt allgemein anerkannt. Keiner der bei der Auffindung irgend Betheiligten wäre im Stande geweſen, die Inſchrift zu machen, und dazu ſtimmen alle innern Zeichen durchaus für die Echtheit.

Nach der Ausſage Klein's, des einzigen Europäers, der den Stein unbeſchädigt geſehen, war es eine oben und unten abgerundete, ziemlich dicke Tafel von Baſalt, deren

Schrift nur an wenigen Stellen etwas verwiſcht war. Unſere Fragmente reichen bis zur unterſten Zeile. Auf der andern Seite war die Tafel unbeſchrieben.

Im Folgenden gebe ich die Inſchrift in deutſcher Ueberſetzung. Ergänzungen ſetze ich in eckige Klammern; ich laſſe aber Lücken, wo die Ergänzungen ſehr unſicher wären. Die Vervollſtändigung einiger Wörter durch einzelne Buchſtaben bezeichne ich nicht, wo ſie ſo gut wie ganz ſicher iſt. In runde Klammern ſetze ich einige erläuternde Zuſätze.

Zeile

1. Ich bin Meſa, Sohn des Kamos — . . ., König von Moab, aus
2. Dibon. Mein Vater hat geherrſcht über Moab 30 Jahre,
3. und ich habe geherrſcht nach meinem Vater. Und ich habe angelegt dieſen Altar dem Kamos in Karho, den [Altar der
4. Hülfe], weil er mir half gegen alle Angreifer (?), und weil er mich ſehen ließ das Unglück aller meiner Feinde. [Es erhob ſich (?) Om=
5. ri], König von Iſrael und drückte Moab lange Tage, da Kamos zürnte auf ſein
6. Land. Und ihm folgte ſein Sohn und ſprach gleichfalls: „Ich will Moab drücken.“ In meinen Tagen ſprach er [ſo];
7. aber ich ſah ſein und ſeines Hauſes Unglück, und Iſrael geht auf ewig zu Grunde. Und Omri nahm ein [das Land]
8. Medaba, und es wohnte darin [Iſrael (?) in ſeinen Tagen und] den Tagen ſeines Sohnes, 40 Jahre lang [und zurück
9. gab es] Kamos in meinen Tagen. Und ich baute (d. h. baute neu aus, befeſtigte) Baal Meon und legte darin an den Teich (??). Und ich [erbaute]
10. Kirjathaim. Und die Männer von Gad [wohnten] im Lande [Ataroth] von Urzeit her, und es baute ſich der König
11. von Iſrael Ataroth. Und ich ſtritt wider die Feſte und nahm ſie ein und brachte um alle [Männer]
12. der Feſte zur Augenweide für Kamos und Moab. Und ich führte gefangen von dort . . . . und [ſchleppte]
13. es vor Kamos in Kerioth. Und ich legte in ſie die Männer von Schiran und die Männer von . . . .
14. . . . . Und Kamos ſprach zu mir: „Geh und nimm Nebo Iſrael ab.“ Und ich
15. ging in der Nacht und ſtritt dagegen vom Anbruch des Morgengrauens bis Mittag, und ich nahm
16. es und brachte es um ganz, 7000 . . . . .
17. . . . . denn dem Aſchtar=Kemoſch ward es (zur Vernichtung) geweiht. . . . . Und ich nahm von dort die
18. [Geräthe] Jahve's und ſchleppte ſie vor Kamos. Und der König von Iſrael baute
19. Jahaz und legte ſich hinein bei ſeinem Streit wider mich, und Kamos vertrieb ihn vor mir.
20. Und ich nahm aus Moab 200 Mann, all ſeine Häupter, und ich führte ſie nach Jahaz hinauf und nahm es,
21. um es hinzuzufügen zu Dibon. Ich habe gebaut Karho, die Mauern der Wald=höhen und die Mauer
22. der . . . . Und ich habe gebaut ſeine Thore, und ich habe gebaut ſeine Thürme, und
23. ich habe gebaut den Königspalaſt, und ich habe angelegt . . . . . [innerhalb]
24. der Feſte. Es war aber keine Ciſterne innerhalb der Feſte in Karho, da ſprach ich zu allem Volk: „Legt euch
25. jedermann eine Ciſterne in ſeinem Hauſe an.“ Und ich habe den Graben (?) für Karho gegraben . . . . . .
26. Iſraels. Ich habe Aroer gebaut, und ich habe die Straße über den Arnon angelegt.
27. Ich habe gebaut Beth Bamoth, denn es war zerſtört. Ich habe gebaut Bezer, denn . . . . .
28. . . . [von den Männern] Dibons fünfzig, denn ganz Dibon war (mir) unterthan. Und ich habe [angelegt (?)
29. die Burgen (?)] in den Feſten, die ich zu dem Lande hinzugefügt hatte. Und ich habe gebaut . . . .

Zeile
30. ... und Beth Diblathaim und Beth Baal Meon und führte hinauf dorthin ....
31. des Landes. Und Horonaim, darin lag ....
32. Und Kamos ſprach zu mir: „Geh hinab, ſtreite wider Horonaim.“ Und ich ....
33. .... es Kamos in meinen Tagen. ....
34. .....

Zu dieſer meiner Ueberſetzung erlaube ich mir einige Bemerkungen für Fachmänner zu fügen, um ſie zu rechtfertigen, ſoweit das nach dem in meiner Schrift „Die Inſchrift des Königs Meſa von Moab“ (Kiel 1870) Gegebenen und den nach dem Erſcheinen derſelben von Ganneau noch gemachten Mittheilungen nöthig iſt. Den des Hebräiſchen unkundigen Leſer bitte ich, dieſen Theil meines Artikels zu überſchlagen.

Zu Zeile 1: Den Namen von Meſa's Vater lieſt Ganneau jetzt Kemôš-Gad; jedoch iſt ihm das nicht ganz ſicher. Da Gad in Perſonennamen immer nur als erſtes Glied erſcheint, ſo iſt mir dieſe Zuſammenſetzung etwas bedenklich. — Zu Zeile 6: Es iſt mir unbegreiflich, daß keiner von uns auf den nahe liegenden Gedanken gekommen iſt, am Ende der Zeile ein Wort wie „ſo“ zu ergänzen, wodurch alle Schwierigkeiten gehoben werden, denn bei allen frühern Deutungen vermißte man das Object oder den Inhalt des „er ſprach“. Erſt der Amerikaner Hayes-Ward (auf einem fliegenden Blatt über die Inſchrift) ergänzte ken. Dafür, daß der erſte Buchſtabe ein k wäre, ſprechen die Reſte deſſelben. Freilich iſt es immerhin möglich, daß die Moabiter von den zahlreichen ſemitiſchen mit k anlautenden Worten für „ſo“ ein anderes in dieſer Verbindung gebrauchten (z. B. vielleicht kô), aber die Hauptſache iſt, daß nur ein Wort dieſer Bedeutung in die kleine Lücke paßte. — Zu Zeile 7: Natürlich habe ich von Anfang an das zweite Wort ABD als Abſtractum oder Verbalnomen im status constructus aufgefaßt, ohne mir aber anzumaßen, unter den mancherlei Ausſprachen, die hier möglich ſind, eine als die richtige auszuwählen. — Zu Zeile 8: Ich ergänze etwa jisrâêl kol jāmāu w. — Zu Zeile 9: Wenn Ganneau mit Recht AŠWḤ lieſt, ſo muß man das wol mit Wright ešwâḥ ausſprechen, das nach allerlei Analogien zunächſt „Grube“, dann etwa „Waſſerbecken“ oder dergleichen bedeuten könnte. — Zu Zeile 11: Am Schluß lies mit Schlottmann geber oder gabrê. — Zu Zeile 12: RJT erkläre ich noch immer in Uebereinſtimmung mit dem Gebrauch von rāâ in Zeile 4 und 7. Für gänzlich unſtatthaft halte ich die Ableitung vom aram. raʿâ, erſtlich weil die Inſchrift nicht die leiſeſte Hinneigung zu ſpecifiſch aramäiſchen Lautgeſetzen zeigt (die hebräiſche Form iſt rāṣâ), ſodann, weil wir nicht ohne dringenden Grund in einem ſo alten Document den Ausfall eines ʿAin annehmen dürfen. Der Hinweis auf den Namen der Moabiterin Rûth, welcher aus Reʿûth entſtanden ſein ſoll, geht von der eigenthümlichen Anſicht aus, daß die ſyriſche Ueberſetzung, welche dieſen Namen allein mit ʿAin ſchreibt, in Bezug auf deſſen Herkunft eine richtige Ueberlieferung hätte haben können. — Zu Zeile 13 fg.: Wahrſcheinlich bleibt mir immer noch Derenbourg's Deutung des letzten Ortsnamens auf Ṣereth-haššaḥar, obgleich Ganneau als erſten Buchſtaben von Zeile 14 mit Sicherheit ein m lieſt. Der unglückliche Gedanke, daß in dem Namen das ganz anders geſchriebene Machärus läge, mag ihn hier getäuſcht haben. — Zu Zeile 15: In dem Infinitiv vor dem „Morgengrauen“ bin ich jetzt ſehr geneigt, mit Kämpf b, ſtatt r, zu leſen, nämlich beqōāʿ. Damit bleiben wir in dem geſicherten hebräiſchen Sprachgebrauch. — Auf eine Ueberſetzung und Deutung der unſichern Buchſtaben am Schluß von Zeile 16 und Anfang von Zeile 17 verzichte ich. — Zu Zeile 20: Daß RŠH rôšô zu leſen, und nicht râšô, ergibt ſich aus der Zahl 200; das wäre doch auch für den übertreibenden Stil eine etwas zu geringe Menge aller Armeen in Moab! In dem folgenden Wort finde ich noch immer ein Verb mit einem Suffix; denn ich halte es für ſehr unwahrſcheinlich, daß hier einmal der vocaliſche Auslaut beibehalten wäre, der in den analogen Formen der Inſchrift, auch bei der erſten Perſon, immer abfällt. Freilich wird man dagegen die Formen in Zeile 5 und 6 anführen, aber ſo lange man nicht nachgewieſen hat, daß das Piel (oder Hiphil) im Hebräiſchen, Arabiſchen oder Aramäiſchen w als dritten Radical beibehalten kann, muß ich bei meiner Anſicht verharren, daß das w hier Suffix iſt; denn wir kennen dies Verb in allen drei Sprachen als „peinigen“ u. ſ. w. im Piel, nirgends im Kal. Dazu kommt, daß die gegebenen andern Deutungen hier in Zeile 20 an großen begrifflichen oder lautlichen Schwierigkeiten leiden. — Zu Zeile 25: Ueber die Ergänzung am Ende bin ich noch immer rathlos. Baăsîrê paßte ſehr gut, aber müßte das nicht beʿjad ăsîrê

heißen? — Zu Zeile 27: Es liegt ziemlich nahe, am Ende mit Kämpf ʾăzārûnî zu leſen. — Zu Zeile 28 fg.: Die ſcharfſinnige Ergänzung Neubauer's, nach der ich überſetzt habe, iſt unrichtig, wenn der erſte erhaltene Buchſtabe in Zeile 29 wirklich, wie Ganneau behauptet, ein m iſt.

König Meſa errichtete alſo dieſen Stein in Karho. Dieſer Name (deſſen Endung ich jetzt am liebſten mit Wright als ô für ôn, wie in Šîlô, u. ſ. w., faſſe, während die ſonſtige Vocalausſprache ganz ungewiß iſt) bedeutet „Kahlheit", „kahle Fläche"; ähnliche Ortsnamen gibt es manche. Man nimmt es am beſten mit Ganneau als Eigenname der obern Stadt auf der Kuppe des Berges, unter dem die Unterſtadt, Dibon, liegt. Dieſe Annahme iſt wahrſcheinlicher als die von Schlottmann, Karho wäre der Name der ganzen Stadt, Dibon der des Diſtricts; denn obwol ſich allerdings einiges dafür ſagen läßt, ſo iſt es doch ſehr mislich, von dem feſten Sprachgebrauch des A. T. abzugehen, welches das ziemlich oft genannte Dibon nur als Stadt kennt. Karho erwähnt daſſelbe nie, was bei Ganneau's Deutung ſehr begreiflich iſt. Dieſes Karho iſt die eigentliche Reſidenz Meſa's, wie Zion die David's. Meſa erzählt uns nun vor allem ſeine Thaten gegen Iſrael. Aber ſicher fällt die Inſchrift vor den 2 Kön. 3 erzählten Kriegszug, denn ſonſt hätte ſie dieſen nicht ignoriren können. Dieſer Zug war wol ein letzter gewaltſamer Verſuch, den Rebellen wieder zum Gehorſam zu bringen, indem man ihn mit Hülfe der Verbündeten oder Vaſallen von einer ganz ungewöhnlichen Seite, von Süden, energiſch angriff. Obgleich ſchon Meſa's Vater König war, ſo hatte doch damals Moab den ſchweren Druck von ſeiten der Iſraeliten auszuhalten. Erſt Meſa machte das Land frei, wie auch 2 Kön. 2, 5 erzählt wird. Die auf der Inſchrift genannten Städte kommen meiſtens auch im A. T. vor und laſſen ſich zum Theil ihrer Lage nach genau oder annähernd beſtimmen. Sie liegen faſt ohne Ausnahme nördlich vom Arnon. Die tiefe, jäh abfallende Schlucht, in welcher dieſer Bach fließt, zerſchneidet nämlich das Gebiet Moabs in zwei Hälften, deren Verbindung eine ziemlich mühſame iſt. Der nördliche Theil war viele Jahrhunderte hindurch der Kampfplatz zwiſchen Moabitern und Iſraeliten. Während ſich dieſe letztern nie im Süden des Arnons feſtgeſetzt haben, ſind Theile des nördlichen Landes wiederholt in den Beſitz des Stammes Gad, der in Zeile 10 der Inſchrift genannt wird, und des Stammes Ruben geweſen. Auf die Dauer haben freilich die Moabiter ihr Eigenthumsrecht immer wieder kräftig behauptet. Ich habe dies Ringen der Völker und Stämme in meiner oben erwähnten Schrift nach den Zeugniſſen des A. T. und unſerer Inſchrift dargeſtellt und muß auf das da Gegebene verweiſen, ebenſo wie auf die darin enthaltenen Unterſuchungen über die Lage der hier genannten Städte. Durch Ganneau's neuere Mittheilungen iſt noch das gleichfalls im A. T. genannte Ataroth hinzugekommen, deſſen Name noch heute in der Form ʿAṭârûs erhalten iſt. Meſa erzählt uns nun, wie er Iſrael eine Reihe von Städten abgenommen hat; offenbar war hier kein großer Krieg, ſondern eine Menge von Einzelkämpfen. Es kann uns nach manchen Analogien nicht wundern, daß auch die Moabiter dieſe Kämpfe als Religionskrieg anſahen. Wie Jahve die Iſraeliten, ſo beſchützt Kamos, der auch im A. T. als moabitiſcher Gott genannt wird, Moab. Zürnt er, ſo gibt er ſein Volk den Feinden preis, wie Jahve das ſeine. Die erbeuteten Geräthe Jahve's aus einem Localheiligthum in Nebo werden dem Kamos dargebracht, der einen Tempel in Kerioth hat und dem der König in Karho eine „Höhe" (bâmâ) gründet. Ganz wie Jahve fordert Kamos ſein Volk ſelbſt (durch einen Prieſter oder Propheten) zum heiligen Krieg auf. Auch die furchtbare Conſequenz, dem Gott zu Ehren alle männlichen Gefangenen als „Gebannte" (herem) abzuſchlachten, haben nicht blos die Iſraeliten, ſondern auch die Moabiter gezogen. Hier finden wir ſo recht die harte Einſeitigkeit ſemitiſcher Religion, aus der ſich nur zu viele Spuren in das geſchichtliche Chriſtenthum hinübergerettet haben (ἀνάθεμα ἔστω iſt ja nichts anderes als „er ſei herem"). Wir ſehen aus unſerm Denkmal, wie ähnlich ſich die religiöſen Anſchauungen der Iſraeliten und der Nachbarvölker waren, aber um ſo mehr müſſen wir den Geiſt Iſraels bewundern, der von ſolchen Anfängen aus auf religiöſem Gebiet ſo unermeßliche Fortſchritte gemacht hat. Ueber die eigentliche Bedeutung des Namens Kemôš und über die Bedeutung und Verehrung des zuſammengeſetzten Gottesnamens ʿAštar-Kemôš (deſſen erſte Hälfte das Masculinum zu der bekannten Göttin Aſtarte iſt) iſt ſchon vieles geſagt, aber, offen geſtanden, tappen wir hier ganz im Dunkeln.

Außer den Kämpfen mit Israel berichtet die Inschrift wahrscheinlich auch von einem Streit mit Edom. Denn nach allen Spuren liegt das am Schluß genannte Horonaim im Süden, und können die Feinde, denen diese Stadt abgenommen wird, nicht gut andere als die südlichen Nachbarn Moabs, die Edomiter, sein.

Auch die Bauten Mesa's beziehen sich sämmtlich oder großentheils auf kriegerische Zwecke. Es sind der Mehrzahl nach Befestigungswerke. Auch die Arnonstraße mag zunächst einen solchen Zweck gehabt haben. Wie wir oben sahen, bildet dessen Schlucht ein bedeutendes Hinderniß der Verbindung. Eine gute Straße, welche sich von den Höhen in die enge Thalsohle hinabwandte, mußte die militärische Einheit der beiden Theile Moabs bedeutend stärken; daneben diente sie freilich auch dem friedlichen Verkehr. Reste solcher Straßenanlagen durch diese Schlucht, freilich aus späterer Zeit, findet man dort noch jetzt. Leider werden mehrere der von Mesa sonst noch angelegten Werke mit Worten benannt, die uns nicht sicher verständlich sind. Jedenfalls ist dieser König von Moab, der einzige, von dem das A. T. außer dem etwas mythischen Balak berichtet, ein bedeutender Mann gewesen.

Unser Denkmal stammt aus der Zeit vor der Mitte des 9. Jahrh. Aber auf die Bestimmung seines Jahres kann ich mich durchaus nicht einlassen. Man gibt sich allgemein der angenehmen Täuschung hin, und ich selbst habe das früher gethan, die Chronologie der israelitischen Fürsten sei etwa von David an streng historisch. Daß das nicht vollständig der Fall, ergibt sich gerade wieder aus Mesa's Urkunde. Von vornherein war es höchst wahrscheinlich, daß die vierzig Jahre in Zeile 8 die Dauer der Besetzung von Medaba durch Israel zur Zeit der Könige Omri und Ahab bedeuteten, doch war bei der Größe der Lücke hier immer noch eine andere Deutung wenigstens möglich. Nachdem nun aber das Wort jemê vor benô gefunden, ist jene Vermuthung vollständig gesichert. Nun regiert nach unsern Nachrichten Omri 12, Ahab 22 Jahre. Wagen wir da auch die äußerst unwahrscheinliche Annahme, daß Omri, der aus großen innern Wirren die Krone errang, gleich im ersten Regierungsjahr die moabitische Stadt erobert hätte, so ist die Summe doch immer nur 34. Das möge nun ein anderer glauben, daß ein gleichzeitiger König in einer officiellen Darstellung die Dauer der Besetzung der von ihm wiedereroberten Stadt aus reiner Vorliebe für runde Zahlen auf 40 angegeben hätte, statt auf 34! Eine so große Differenz zwischen der Angabe und der thatsächlichen Zahl ist undenkbar. Wir haben vielmehr zu schließen, daß die wirkliche Summe der Regierungsjahre beider Könige eben größer war als nach den biblischen Berichten.

Schon aus der Uebersetzung erhellt, daß der Stil unserer Inschrift viel Aehnlichkeit mit dem alttestamentlichen zeigt. Einige Redensarten finden sich ebenso oder fast ebenso im A. T. wieder, und die ganze Art der Darstellung hat große Aehnlichkeit mit der in den Geschichtsbüchern desselben. Diese Aehnlichkeit des Stils ist hier noch weit größer als die auf der Sargininschrift des sidonischen Königs Eschmunasar, wie wir denn allerdings zwischen Moabitern jener Zeit und den Israeliten eine größere Aehnlichkeit der Anschauungen erwarten durften als zwischen Phöniziern und ihnen. Auch die Sprache selbst, grammatisch und lexikalisch, steht der des A. T. noch weit näher als die phönizische. Das Moabitische ist nach dieser Inschrift ein Dialekt des Hebräischen, der nur in wenigen Stücken etwas abweicht, namentlich einige Neigung zum Arabischen zeigt, entsprechend den Wohnsitzen Moabs am Rand der von Arabern bewohnten Wüste. Uebrigens mögen die Unterschiede der Dialekte allerdings etwas größer gewesen sein, als es uns jetzt vorkommt; denn die Unvollkommenheit der semitischen Schrift erlaubt uns nur eine sehr geringe Controle der Vocalverhältnisse. Für verkehrt halte ich es, diese und andere Inschriften mit hebräischen Vocalzeichen zu versehen, wenn man damit die wirkliche Aussprache geben und nicht etwa blos andeuten will, welchen hebräischen Formen man sich die einzelnen Wörter entsprechend denkt. Denn die masorethische Vocalisation des A. T. bezeichnet nur die schulmäßig festgestellte Art, wie man dasselbe beim feierlichen Vortrag in der Synagoge lesen sollte; sie behauptet gar nicht, die Aussprache des gemeinen Lebens wiederzugeben, wenn sie auch auf einer sorgfältigen Ueberlieferung beruht, die auf die wirkliche Aussprache der letzten Periode des Lebens der Sprache zurückgeht. Aber ob z. B. David oder Jesaja das Wort MLK (König) malk, oder malek, oder malech, oder melech, oder mālech, oder ähnlich aussprachen, das können wir aus unserer Tradition nicht mehr ermitteln. Und wie sollten wir dann gar die Vocalaussprache der Moabiter im einzelnen kennen?

Sehr merkwürdig ist unser Denkmal auch für die Geschichte der Schrift. Man wußte bereits aus wenigen geschnittenen Steinen, daß sich die Schrift der Hebräer schon zu sehr alter Zeit in einigen Stücken von der phönizischen unterschied. Jetzt kennen wir nun durch unsere Inschrift diese Schriftart vollständig bis auf einen Buchstaben, der zufällig nicht darauf vorkommt (Têth). Die Schrift ist sehr deutlich, die einzelnen Buchstaben klar zu unterscheiden. Hätte man von dem Stein gleich vor der Zertrümmerung eine sorgfältige Abschrift genommen, so wäre schwerlich auch nur über ein einziges vollständig erhaltenes Zeichen ein Zweifel möglich. Die Schrift ist alterthümlicher als die phönizische, so weit wir sie kennen. Sie nähert sich in manchen Stücken noch mehr als diese der der ältesten Inschriften von Griechen, die bekanntlich die Buchstaben von Phönizien aus erhielten. So gleicht z. B. das d völlig dem griech. Δ, und das s (Sämech) der alten Gestalt des Ξ, nämlich ungefähr ⋿. Da König Mesa jedenfalls den Wunsch hatte, daß man seine Inschrift lesen sollte, so ist hieraus auch auf eine gewisse Verbreitung der Bekanntschaft mit den Buchstaben schon in diesem Alterthum und in diesen von den Mittelpunkten der Cultur doch sehr abgelegenen Gegenden zu schließen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß neben solchen Inschriften auch eine schriftliche Literatur in Moab bestand.

Ueber diese Inschrift ist begreiflicherweise schon eine kleine Bibliothek zusammengeschrieben. Namentlich in England ist sie auch in der Tagespresse viel besprochen. Von Büchern und Aufsätzen über dieselbe nenne ich außer den schon obengenannten von Ganneau (in der Revue archéologique, Jahrg. 1870, Januar und Juni) und mir: Schlottmann, „Die Siegessäule Mesa's, Königs der Moabiter" (Halle 1870), die auf der ersten Abbildung beruht, aber durch eine Reihe von Nachträgen in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIV, ergänzt ist; Derenbourg in der Revue Israélite, 1870, 8. avril; Verschiedenes von Neubauer in englischen und deutschen Zeitschriften, z. B. in Frankel's „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", Jahrg. 1870, April; (W. Wright) in The North British Review, Jahrg. 1870, October; Kämpf, „Die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's, Königs von Moab" (Prag 1870); Hitzig, „Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab" (Heidelberg 1870). Ueber die Geschichte der Auffindung vgl. noch Quarterly Statement of the Palestine exploration fund, Jan. 1 to March 31, 1870, S. 169 ff.; „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIV, 640 ff. Nöldeke.

Mesach, s. Misael.

Mescha, Mesa, Name eines der äußersten Grenzorte der arab. Joktaniden (1 Mos. 10, 30; s. Sephar.) Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], II, 30) denkt an die Südwestgrenze Joktans und vergleicht Muza (Ptolemäus, VI, 7, 7), ehedem Hafenstadt innerhalb des Bab-el-Mandeb, gegenwärtig landeinwärts in der Nähe von Mokha im südlichen Arabien; aber schon Michaelis (Spicilegium geographiae Hebr. exterae [Göttingen 1769—70], II, 214; Supplementa ad lexica hebr. [Göttingen 1785—92], S. 1561) hat diese Ansicht als unhaltbar nachgewiesen. Ebenso ohne ausreichenden Grund combinirt Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], §. 21, 4) das biblische Mescha mit dem Ort und Thal Bischa im nördlichen Jemen an der Grenze von Hedschaz und Nedschd, weil Jemen als der eigentliche Sitz der Kachtaniden (Joktaniden) bezeichnet werde. Man hat vielmehr die Grenze der biblischen Joktaniden ganz im Nordosten Arabiens, und zwar ohne Zweifel in der sandigen Gegend bei Bassaro, am Ausfluß des Tigris und Euphrat in den Persischen Meerbusen, zu suchen, da, wo das Alterthum eine Landschaft und Stadt Mesene (Maisân bei Abulfeda und den Syrern) erwähnt und Araber seßhaft kennt. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), V, II, 359 fg.; Tuch's „Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx (Halle 1871), S. 212. Kneucker.

Mesech, nach der Völkertafel (1 Mos. 10, 2 = 1 Chron. 1, 5) Sohn des Japhet (s. d.), d. h. Repräsentant eines nördlichen Volks. Er steht hier neben Thubal, mit welchem er auch an allen Stellen des A. T., an denen er vorkommt, verbunden wird, ausgenommen die Dichterstelle Ps. 120, 5. Schon Bochart hat überzeugend nachgewiesen, daß Mesech und Thubal die auch von Herodot (III, 94; VII, 78) zusammengenannten Moscher und Tibarener sind, Völker der Gebirge unweit Trapezunt, welche zuerst bei Hecatäus von Milet (vgl. Stephanus von Byzanz u. d. W. Μόσχοι, Χαλδία und Χοιράδες) und nach-

her noch oft vorkommen. Die LXX schreiben Μοσόχ, was einem masorethischen Mōsech entsprechen würde (wie Μολόχ = Mōlech); die Aussprache der griech. Schriftsteller bestätigt die Richtigkeit jener Form, zumal auch die Samaritaner durch die Plenarschreibart mit Wāu nach dem Mêm den Vocal o oder u ausdrücken.

Moscher und Tibarener erwähnt Ezechiel (Kap. 27, 13) neben den Griechen als Völker, von denen die Tyrier Sklaven und Erzgeräthe bezögen. Die Sklavenausfuhr aus jenen Gegenden ist uns auch sonst von alten Schriftstellern bezeugt; ebenso ist dort der Bergbau uralt, nur daß wir sonst blos von Eisengruben hören. Ez. 32, 26 erscheinen diese Völker als mächtige Barbaren, und ebenso Kap. 38, 2 fg.; 39, 1, wo sie im Heer des wilden nordischen Volks Magog auftreten. Da auch für die Phönizier Moscher und Tibarener die Grenzen der Weltkunde nach Norden bildeten, so ist es erklärlich, daß man mit ihnen den Begriff der äußersten Ferne und Unwirthbarkeit verband. So klagte der Dichter von Ps. 120, 5, er wohne in Mesech und unter den wilden Beduinen (Kedar). Nur eine prosaische Auffassung kann verlangen, daß das hier genannte Mesech ein Kedar benachbartes Volk sei. Der Dichter ist ebenso wenig in der Wüste der Araber wie am Schwarzen Meer gewesen, sondern braucht diese Ausdrücke nur zur Bezeichnung seiner hülflosen Lage.

Die ältern Deutungen von Mesech, wie die auf Kappadocien (wegen Mazaca) bei Josephus („Alterthümer", I, 6, 1), und die auf Mösien in rabbinischen Quellen, können wir auf sich beruhen lassen. Falsch ist allem Anschein nach die Lesart Mesech für Mas bei den LXX in 1 Mos. 10, 23 und in unserm Text 1 Chron. 1, 17. Nöldeke.

Mesopotamien, s. Aram.

Messaloth, s. Masloth.

Messer. Mancherlei harte Stoffe, besonders Steingeschiebe, boten sich dem Menschen zu Werkzeugen und Waffen dar, bevor er das Eisen kannte und zu bearbeiten verstand. Die Abiponer machten sich Messer aus der Kinnlade eines Fisches, die Bewohner der Pelen und Freundschaftsinseln aus einer am Stein geschärften Muschel; die Mexicaner gebrauchten den Obsidian, die nördlichen Indianer den Feuerstein, welchen auch die Eskimos benutzen, die aber auch Messer aus Walroß machen. Die Messer der Südseeinsulaner sind meist aus Stein. Bekannt sind die Steinmesser, Lanzen und Aexte aus den germanischen Gräbern. Bei manchen Völkern wurden Steinmesser zu heiligen Zwecken beibehalten, nachdem schon Eisen und Stahl gebräuchlich waren. Herodot (II, 86) erwähnt des Brauchs bei den Aegyptern, der nach einer bestimmten Art einzubalsamirenden Leiche mit einem Steinmesser die Weiche aufzuschneiden, um die Bauchhöhle mit Spezereien zu füllen. Nach Plinius (XXXV, 46) verschnitten sich die Cybelepriester mit der testa samia, einem ursprünglich von der Insel Samos gebrauchten Stein. Christl. Abyssinier sollen noch jetzt die Beschneidung mit einem Steinmesser vollziehen. Man suchte den Grund der Beibehaltung des Steinmessers bei dieser Operation in dem Glauben, daß es der Entzündung vorbeuge, er liegt aber in der religiösen Volksanschauung, welcher das Althergebrachte als geheiligt gilt. Daß auch im hebr. Alterthum die Beschneidung mit Steinmessern vollzogen wurde, nachdem der Gebrauch des Eisens bekannt war, ist aus 2 Mos. 4, 55; Jos. 5, 2 gewiß.

Der Hebräer gebraucht verschiedene Namen für Messer. Ma'akelet, zunächst ein Werkzeug zum Zerstücken, Vernichten (von 'akal, trennen, vernichten, daher verzehren, essen), deutet auf den vornehmlichen Gebrauch des Messers, aber nicht beim Mahl (s. Mahlzeit), sondern zum Schlachten der Thiere (1 Mos. 22, 6. 10; Richt. 19, 29), zum Zerlegen der Speisen (daher auch die Zähne [Spr. 30, 14; Luther: unübersetzt] bildlich so genannt werden). Von kleinern Messern zu letzterm Zweck spricht Josephus („Alterthümer", XVII, 7; „Jüdischer Krieg", I, 33, 7). Das Schlachtmesser heißt auch Sakin (Spr. 32, 2). Mit Hereb bezeichnet der Hebräer ein scharfes Instrument überhaupt, daher zum Beschneiden (Jos. 5, 2), zur Bearbeitung der Steine (2 Mos. 20, 25; Luther: Messer), auch das Schermesser (Ez. 5, 1; Luther: Schwert) genannt wird; letzteres heißt auch Taʒar hagalabim, zum Abscheren der Haare im nasiräischen Sinne (4 Mos. 6, 5; 8, 7). Das Messer, um das Schreibrohr zu spitzen, heißt Taʒar hasopher (Jer. 36, 23). Der Dichter von Ps. 52, 4 gebraucht Taʒar als Bild einer verleumderischen Zunge. Das Opfermesser im besondern heißt Maḥalaph (Esra 1, 9). Einige halten auch die Mezamerot (1 Kön. 7, 50; 2 Chron. 4, 22; Jer. 32, 18) für Opfermesser; es sind aber Werkzeuge zum Putzen

der Lichter darunter gemeint. Zum Beschneiden des Weinstocks diente das Winzermesser, Mazmera (Jes. 2, 4; Joel 4, 10). Roskoff.

Messianische Weissagungen. Wie das Volk Israel einerseits das Volk der Menschheit ist, sofern es die Bestimmung in sich trägt, an den übrigen (heidnischen) Völkern einen heilsmittlerischen Beruf auszuüben, so ist es andererseits das Volk der Zukunft, es trägt die Bestimmung in sich, die heilsgeschichtliche Entwickelung zu vollenden, die Zeiten zu erfüllen; auch unter den mislichsten und gefahrvollsten Umständen hat es hierauf niemals ganz verzichtet. Die Aussprüche, welche in Betreff dieser, auf die Erfüllung des heilsgeschichtlichen Ideals gerichteten Zukunft in den heiligen Schriften Israels enthalten sind, bezeichnen wir als Weissagungen (s. das Nähere unter Propheten und Weissagung), und da sie meist (obwol nicht nothwendig und durchgängig) an das erhoffte Auftreten einer eminenten königlichen (idealen) Persönlichkeit, den Messias (s. d.), geknüpft sind, so heißen sie messianische Weissagungen.

Wir haben hierbei ins Auge zu fassen: wann und wie solche Aussprüche entstanden sind, wie sich die in ihnen kundgegebenen Hoffnungen und Aussichten entwickelt und ausgebildet haben, wie weit sie wirklich in Erfüllung gegangen sind?

Was die Entstehung der messianischen Weissagungen betrifft, so steht dieselbe mit der Entwickelung des israelitischen Volksthums in unzertrennlichem Zusammenhang; erst von dem Zeitpunkte an konnten sie ihren Anfang nehmen, in welchem Israel mit auswärtigen Völkern in Berührung trat, innerhalb der Großmächte eine centrale Machtstellung anstrebte und sich berufen glaubte, eine höhere welt- und heilsgeschichtliche Mission erfüllen zu müssen. Innerhalb der ersten Periode seiner Geschichte, vor der Gründung des Königthums, war Israel eines solchen Missionsberufs sich noch nicht bewußt. Die Aufgabe des israelitischen Gesetzgebers Mose (s. d.) war zunächst die, das gotterwählte Volk in strenger, religiöser und sittlicher Eigenartigkeit, durch den reinen Monotheismus und ein tiefgenährtes Sündenbewußtsein von den götzendienerischen Völkern abzuschließen. Israel beginnt seine Geschichte mit der Absonderung von den übrigen Völkergruppen, ja, unternimmt mit dem heidnischen Volksthum einen Vernichtungskampf, soweit es durch dasselbe an der Besitzergreifung des Landes, welches ihm als die Wohnstätte Jahve's und seiner Heiligthümer verheißen ist, gehindert wird. Namentlich die ältere Grundschrift (Elohimquelle) stellt die heilsgeschichtliche Führung Israel's in der Art dar, daß Gott mit derselben bezweckt, innerhalb der götzendienerischen Welt des Abfalls ihm eine geheiligte Bundesgemeinde zu stiften, welcher er vermöge seines Wohlgefallens das Land Kanaan zum Eigenthum verliehen hat. Diese Gemeinde ist ein von der Gewalt der Heiden, zunächst der Aegypter, befreites Gottesvolk, in dessen Mitte Gott nun wie in seinem Eigenthum wohnen, welchem er ganz angehören, das er von der Abgötterei unbefleckt erhalten möchte. Die theokratische Institution im allgemeinen, die Einsetzung des Opfer- und Priesterwesens, die Anordnung der Reinigkeits- und Enthaltsamkeitsgesetze hat den Einen Zweck, das Gottesvolk vor Entheiligung durch Götzendienst und heidnischen Wandel sicherzustellen. Gleichwol ist der Götzendienst in Israel niemals gänzlich ausgerottet worden, und vor der Befestigung der Jahvereligion durch das Königthum sehen wir selbst Vorkämpfer für die Herrschaft Jahve's, wie Gideon (s. d.), sich gegen den reinen Jahvecultus versündigen. Den frommen Jahveverehrern erschien daher die Heidenwelt immer mehr als die eigentliche Quelle der Verderbniß Israels. Daß mit der Hoffnung auf den Sieg der reinen Jahveherrschaft zugleich die Hoffnung auf die Ueberwindung und den Untergang des heidnischen Volkthums Hand in Hand geht, ist selbstverständlich.

Diese Doppelhoffnung ist nun auch der Inhalt der messianischen Weissagung. Dieselbe konnte (wie schon de Wette, „Biblische Dogmatik" [3. Aufl., Berlin 1831], S. 109 fg.; v. Coelln, „Biblische Theologie", herausgegeben von Schulz [Leipzig 1836], S. 300 fg., in der Hauptsache richtig erkannt haben) erst von dem Zeitpunkt an sich bilden, in welchem das theokratische Bewußtsein ausgereift, der national-politische Höhepunkt überschritten, der Kampf auf Leben und Tod mit den heidnischen Großmächten (Aegypten, Assyrien, Babylonien u. s. w.) entzündet und meist unglücklich geführt war. Unter David und Salomo feierte Israel die Periode seines national-politischen Aufschwunges und Glanzes und die Blütezeit seiner theokratischen Entwickelung. Mit der Trennung des Südreichs von dem Nordreich begann der national-politische und religiös-theokratische Zerfall. Es ist daher Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Entstehung der messianischen Hoffnungen und

Weiſſagungen in den Zeitpunkt der vollzogenen Reichstrennung, und mit der Entſtehung und Ausbildung des Prophetenthums (ſ. Propheten) zuſammen falle. Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß auch ſchon in früherer Zeit, ſoweit Iſrael vor der Davidiſchen Königsherrſchaft im Kampfe mit heidniſchen Völkerſchaften verwickelt war, die Hoffnung auf Beſiegung der heidniſchen Völker vereinzelt zum Ausdruck gelangte; aber keinenfalls bildete dieſe Hoffnung vor der Reichstrennung einen weſentlichen Factor des national-politiſchen und theokratiſchen Bewußtſeins.

Die geſchichtlich unbefangene Darſtellung und Würdigung der Entſtehungs- und Entwickelungsgeſchichte der meſſianiſchen Weiſſagungen wird durch dogmatiſche Vorurtheile ſehr erſchwert. Die neuteſt. Schriftſteller ſuchten begreiflicherweiſe ihren Glauben an Chriſtus aus dem A. T. zu begründen und zu erweiſen; ſie fanden Chriſtus und das Chriſtenthum in demſelben durchgängig geweiſſagt, ja, es erſchien ihnen die geſammte theokratiſche Anſtalt als eine Weiſſagung auf beide. Der geſchichtlichen Forſchung dagegen ergibt ſich in den meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. ein vom Chriſtenthum weſentlich verſchiedener Inhalt, und es bedarf daher künſtlicher Auslegungsmittel (ſ. Auslegung der Bibel), der Anwendung von allegoriſchen, typiſchen, myſtiſchen, pneumatiſchen, theologiſchen Deuteleien, um den Schein einer durchgängigen Uebereinſtimmung zwiſchen Weiſſagung und Erfüllung herbeizuführen. Wir befolgen hier ſelbſtverſtändlich lediglich die geſchichtliche Methode, unbekümmert um die ſpätere Deutung. Demzufolge fallen von ſelbſt manche bibliſche Ausſprüche, welche früher als meſſianiſche Weiſſagungen aufgefaßt wurden, als ſolche dahin. Wenn in dem Gottesſpruch 1 Moſ. 3, 15 über die Schlange, wonach des Weibes Nachkommenſchaft, d. i. der Menſch, die Schlange auf den Kopf zu treten, die Schlange den Menſchen in die Ferſe zu beißen ſucht, die ältere Dogmatik das ſogenannte Protevangelium, d. i. eine Weiſſagung auf die Ueberwindung des Teufels durch Chriſtus, gefunden hat, ſo wiſſen wir jetzt, daß keine Spur hiervon darin enthalten iſt. Der Kampf des Menſchen mit dem tückiſchen giftigen Thier, das im Orient viel gefährlicher als im Occident, iſt an jener Stelle als eine Folge des Sündenfalls dargeſtellt. Auch der ſogenannte Segen Noah's (1 Moſ. 9, 26 fg.) iſt nicht eigentliche meſſianiſche Weiſſagung. Dieſer ältere, von dem zur Zeit der Reichstrennung ſchreibenden Jahviſten, aus dem Volksmunde aufbehaltene Spruch ſpiegelt den Haß des theokratiſchen Volks gegen die kanaanit. Völkerſchaften ab, und Semiten wie Japhetiten (ſ. Sem und Japhet) werden darin als die geborenen Herren über die zur Sklaverei beſtimmten Kanaaniter proclamirt. Iſraels Weltherrſchaft iſt darin nicht verkündigt, denn die Japhetiten werden, dem Spruch zufolge, in den Zelten Sem's, d. i. mit Semiten gemiſcht, wohnen (ſo die richtige Erklärung von 1 Moſ. 9, 27); der Redactor des Spruchs hat alſo Iſrael eine centrale Weltſtellung nicht angekündigt. Eine wirkliche meſſianiſche Weiſſagung dagegen findet ſich in den Ausſprüchen von der völkerſegnenden Beſtimmung Abraham's (ſ. d.). Es wird ein Zweifaches geweiſſagt: 1) Daß alle Völker ſich mit Abraham ſegnen, d. h. ſeinen Namen als einen glückverheißenden betrachten werden (1 Moſ. 12, 3); 2) daß er der Stammvater vieler Völker ſein, ja, daß Könige und Fürſten unter ſeinen Nachkommen ſich befinden werden (1 Moſ. 17, 6 fg.; 18, 18; 15, 5; 22, 17). Allein dieſe Weiſſagung gehört ihrer Entſtehung nach in der ſpätern (Jahviſtiſchen) Form bereits dem Zeitalter der Reichstrennung an, in welchem Abraham als der Träger der Idee der Reichseinheit und des Principats von Iſrael über alle andern Völker erſchien. Auch die Grundſchrift (1 Moſ. 17, 5 fg.) hat ſchon die Vorſtellung von Abraham, als dem Völkervater und Fürſtenahnherrn, die entſtanden iſt im erſten Kampf des Königthums mit den, deſſen jugendlichen Aufſchwung bedrohenden heidniſchen Völkerſchaften unter Saul (1 Sam. 14, 47 fg.). Hier tritt ſie auch in der einfachſten Form auf: Iſrael, das Urvolk der Menſchheit, iſt ein Vorbild irdiſchen Glücks für die übrigen Völker. Auch der Spruch Bileam's (4 Moſ. 24, 17 fg.) iſt gewiſſermaßen meſſianiſch, ſofern der prophetiſche Bearbeiter (wol zur Zeit Hiskia's) dem ausländiſchen Seher in troſtloſer Zeit Troſtworte für Iſrael in den Mund gelegt hat, aus denen entnommen werden ſollte, daß Iſrael über ſeine auswärtigen Feinde, nach dem Zeugniß eines derſelben, trotz ſeiner übeln Lage zuletzt doch noch obſiegen werde.

Aber erſt durch David's und Salomo's Glanzzeit erhielt die meſſianiſche Weiſſagung ihren farbenreichen geſchichtlichen Hintergrund. Wenn auch ſchon von der Zeit der Eroberung Kanaans an, während der unaufhörlichen Kämpfe mit den kanaanit. Völkerſchaften, Hoffnungsſprüche auf den endlichen Sieg des Gottesvolks über alles Heidenthum von

Mund zu Mund sich fortpflanzten, so mußte doch Israel erst auf der Höhe national-politischer Machtentfaltung und religiös-theokratischen Glanzes gestanden haben, es mußte eine Weltmacht gewesen sein, um seinen Beruf, die verlorene Weltstellung zurückzuerobern und alle Völker auf Zion in Unterwürfigkeit zu versammeln, so lebhaft in der Erinnerung festzuhalten. Im Kreise der Propheten wurde dieses Weltmachtsbewußtsein fortwährend genährt, und deshalb sind auch die messianischen Weissagungen (s. Weissagung) vorzüglich Producte prophetischer Begeisterung. Als wesentlicher Gegenstand der prophetisch-messianischen Weissagung erscheint mehr und mehr die Heilsbestimmung, die Israel unter den Völkern der Erde zu erfüllen hat, als das göttliche Offenbarungsvolk (vgl. Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" [Breslau 1837], I, 293 fg.). Daß der Zustand des Reiches unter David als das Ideal erschien, nach welchem Israels Zukunft sich gestalten sollte, erhellt namentlich aus 2 Sam. 7, einer, wie Thenius („Die Bücher Samuel's" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 155) mit Recht vermuthet, von den Prophetenschulen aufbewahrten Urkunde. Vor David hatte es in Israel an politischer Einheit, einer geordneten Regierung, einem ständigen Königthum, einer zuverlässigen fürstlichen Dynastie, einem den Cultus zusammenfassenden Mittelpunkte gemangelt. Durch David ist eine glorreiche Dynastie befestigt, die Zukunft des Reiches gesichert, ein „einiges" Königthum begründet, dem in der theokratischen Tempelverfassung noch eine stärkere Unterlage und eine höhere Weihe zutheil werden sollte (2 Sam. 7, 12 fg.). Und dieses Königthum ist um des Volks willen geschaffen, es hat die Aufgaben des Gottesvolks für das Heil der Welt auszuführen (2 Sam. 14, 23 fg.). So erscheint David's Herrschaft, wie er selbst sie in seinem Schwanengesang (2 Sam. 23, 2 fg.) schildert, als ein Sonnenaufgang, ein wolkenloser Morgenhimmel, unter welchem die Erde von saftigem Grün sprießt. Das ist die Signatur der Davidischen Dynastie, deren Feinde mit weggeworfenen zum Feuer bestimmten Dornen verglichen werden. Daß in diesem „letzten Lied" ein Spruch David's selbst vorliegt, dem, wie Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 153), bemerkt „auf seiner Höhe wol schwindeln konnte", dafür zeugt dessen ganze Fassung; die spätere Zeit hat sich im Geiste desselben ihr Ideal von dem großen König ausgebildet (s. David).

Immerhin aber bleibt das Volk Israel der eigentliche Gegenstand der messianischen Weissagung, und die Voraussetzung, daß es seine Heilsbestimmung innerhalb der Völkerwelt nur durch das Davidische Königthum oder einen Fürsten im Geist und der Kraft David's erfüllen könne, war niemals allgemein verbreitet (s. Messias). Da die frühesten Propheten noch nicht schriftstellerisch thätig waren, so fehlt uns eine genauere Kenntniß von dem Inhalt ihrer Zukunftssprüche. Joel, der älteste Prophet, der über Israel in Schrift weissagte (um das J. 800 v. Chr.), redet nur von der Zukunft des Volks. Mit ihm beginnt die erste geschichtlich zuverlässige Periode der messianischen Weissagungen. Schon bei diesem Propheten zeigt die messianische Weissagung zwei von nun an ständige Grundmerkmale. Sie ist 1) Vorherverkündigung des Gerichts Jahve's sowol über die Heidenwelt als über den abtrünnigen und ungehorsamen Theil seines Volks, und 2) Verheißung eines überaus glücklichen und trostreichen Zeitalters, das nach dem Gerichtsvollzug für die Jahve treu gebliebenen Israeliten anbrechen wird. Das Gericht erscheint bei Joel (Kap. 1, 6 fg.) in einer furchtbaren Heuschreckenplage, die zugleich das Vorzeichen eines göttlichen Gerichtstags, des sogenannten „Tags Jahve's", ist (Kap. 1, 15; 2, 1 fg. 11; 3, 4 fg.), an welchem die heidnischen Völker, Judas Feinde, vertilgt werden sollen (Kap. 3, 7 fg. 17 fg.). Mit diesem Strafgericht über die Heiden verbindet sich die Beglückung der treu gebliebenen oder doch späterhin aufrichtig bekehrten Jahveverehrer (Kap. 2, 12 fg.). Das messianische Heil besteht zunächst in reichlicher Erneuerung der (durch die Heuschreckenplage verwüsteten) Naturproducte (Kap. 2, 21 fg.); dann aber vorzüglich in göttlicher Geistesausgießung über „alles Fleisch", die der theokratischen Gemeinde gewissermaßen einen demokratischen Charakter verleiht; denn Söhne und Töchter werden (Kap. 3, 1 fg.) Propheten, Knechte und Mägde Begeisterte. Wunderbare Himmelszeichen begleiten diese außerordentlichen irdischen Vorgänge (Kap. 3, 3 fg. 19 fg.). Zion ist der Berg der Rettung, der Mittelpunkt der neuen vergeistigten und verklärten Theokratie. Die exilirten Israeliten kehren dahin (Kap. 3, 6. 21 fg.), unter dem unmittelbaren Schutz Jahve's, zurück. Jerusalem ist von jetzt an die unvergängliche Wohnstätte des Heils; von dort fließt ein Heilsquell; Aegypten dagegen und Edom, als Repräsentanten des Heidenthums, werden zur

Wüſte. Eine allgemeine Sündenvergebung von ſeiten Jahve's drückt auf das meſſianiſche Heilsleben das vollendende Siegel (Kap. 3, 26).

Der Vorſtellungskreis, aus welchem dieſe Doppelweiſſagung entſprungen iſt, bewegt ſich noch nicht auf der Höhe eines durchgeläuterten ſittlichen Bewußtſeins. Der Abſchluß des Weltdramas mit der Vernichtung der heidniſchen Völker verletzt das Gefühl der Menſchenliebe; der Glaube an die Beſtimmung Iſraels zu unbedingter Weltherrſchaft iſt nicht frei von particulariſtiſcher Selbſtſucht und theokratiſchem Hochmuth; die Hoffnung auf eine Ueberfülle materiellen Genuſſes, die auch noch in der chriſtl. Zeit zu den groben chiliaſtiſchen Verirrungen Veranlaſſung gab, iſt phantaſtiſch und hat einen ſenſuellen Hintergrund. Gleichwol liegt auch wieder in der unverwüſtlichen Hoffnung auf den Untergang der Abgötterei, die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmächte und in dem unerſchütterlichen Vertrauen auf den ſchließlichen Sieg des reinen Monotheismus, der im iſraelitiſchen Gottesſtaat geoffenbarten Wahrheit und Gerechtigkeit, etwas ungemein Erhebendes. In der ſchlimmſten Zeit iſt durch dieſe Hoffnung und dieſes Vertrauen das iſraelitiſche Volksthum und der reine Gottesglaube erhalten und Iſrael dadurch befähigt worden, den Welterlöſer aus ſeinem Schos hervorzubringen.

Die beiden meſſianiſchen Grundmerkmale, das Strafgericht und die Reichserneuerung, fehlen in der Regel in den auf Joel folgenden Weiſſagungen nicht; ſie ſind die Angelpunkte, um welche die meſſianiſchen Erwartungen und Vorſtellungen ſich fortan drehen. Je tiefer Iſrael, namentlich im Zehnſtämmereich, ſinkt, deſto ſtärker tritt die Androhung des Strafgerichts in den Vordergrund (vgl. Am. 8, 1 fg.; 9, 1—4). Dem Amos (20—25 Jahre ſpäter als Joel) erſcheint bereits die heidniſche Großmacht Aſſyrien als Werkzeug der ſtrafenden Gottesgerechtigkeit über das abtrünnige Volk. Aber nicht ganz ſoll Iſrael vertilgt, ſondern wie Korn geſchwungen werden (Am. 9, 7 fg.). Hier knüpft die über Joel's Geſichtskreis hinausgehende Hoffnung auf eine glorreiche Erhebung der Davidiſchen Dynaſtie an. Das Zehnſtämmereich ſoll unter das Davidiſche Scepter zurückkehren, das Gebiet, das einſt David dienſtbar war, Iſrael wieder unterworfen werden, allgemeiner Wohlſtand, überſchwengliche Fruchtbarkeit ſollen den erneuerten Gottesſtaat beglücken, kein fremder Eroberer ſoll mehr Gefangene daraus fortführen (Hoſ. 9, 11 fg.). Mit dem wachſenden Abfall, der zunehmenden ſittlichen Verderbtheit mehren ſich die Strafe drohenden Weiſſagungen, ſo namentlich bei Hoſea (etwas ſpäter als Amos, gegen die Mitte des 8. Jahrh. v. Chr.). Insbeſondere das verderbliche Umſichgreifen der Abgötterei veranlaßt dieſen Propheten (Kap. 4, 11 fg.; 8, 3 fg.; 10, 5 fg.; 13, 1 fg.) zu Strafverkündigungen. Viel mehr eine Zukunft des Schreckens, als des Glücks, eröffnet ſich ſeinem umflorten Auge. Eine Strafexilirung nach Aegypten ſteht für die abtrünnigen Iſraeliten in Ausſicht (Kap. 8, 13; 9, 3 fg.; 11, 5 fg.; ähnlich nur noch der ältere Sacharja [Kap. 10, 10]). Doch iſt die Hoffnung auf das meſſianiſche Heil auch in ſeiner Seele nicht ganz erloſchen. Sie ſchließt ſich an die erwartete Bekehrung eines Theils von Iſrael an (Hoſ. 5, 15; 6, 1 fg.). Jahve, in erneuerter Liebe zu ſeinem Volk, wendet dann das Strafgericht ab (Kap. 11, 8 fg.). Nachdem Iſrael (insbeſondere das Zehnſtämmereich) auf Aſſyriens und Aegyptens Bundesgenoſſenſchaft, auf alle Gemeinſchaft mit dem Heidenthum verzichtet hat, kehrt Gottes Gnade, und mit ihr des Landes Fruchtbarkeit und Wohlſtand, wieder (Kap. 14, 2 fg.). Immerhin iſt die Heilsverkündigung bei dieſem Propheten (Kap. 14, 10) nur eine bedingte und die elegiſche Tonart in ſeinen Weiſſagungen vorherrſchend, wogegen bei dem faſt gleichzeitigen ältern Sacharja (Kap. 9, 9—12) die hoffnungsvolle heitere Stimmung überwiegt. Jeruſalem wird von dem letztern zur Freude aufgefordert; ein Zeitalter des Friedens bricht an, der erhoffte (meſſianiſche) Friedensfürſt reitet zum Zeichen ſeines milden Sinnes auf dem friedlichen Eſelsfüllen, die Werkzeuge des Kriegs werden aus Jeruſalem entfernt, ohne Waffengewalt beugen ſich vom Nil bis zum Euphrat alle ſeine Feinde, die iſraelitiſchen Gefangenen kehren in die Heimat zurück. Dieſe Weiſſagung hofft auf die Wiederherſtellung des Geſammtreichs, trotz des zunehmenden Verfalls im Zehnſtämmereich.

In ihre zweite Periode tritt die meſſianiſche Weiſſagung mit Jeſaja ein. Bis dahin war das Unheil für das Zehnſtämmereich hauptſächlich nur drohend; unter Jeſaja brach es über daſſelbe mit aller Macht herein und bereitete ſich auch für Juda unverkennbar vor. Die Strafdrohungen nehmen daher einen concretern, national-politiſchen Charakter an, während die Hoffnungsweiſſagungen zu um ſo kühnerm idealem Flug ſich erheben.

Die Drohungen sind zunächst gegen die unbußfertigen Israeliten gerichtet; von diesen muß das Gottesvolk gesäubert werden, das messianische Volk ist ein Rest von Entronnenen oder Geretteten — denn über die gründliche Verderbtheit der Masse täuscht sich der Scharfblick des Propheten nicht. Er verkündet (Kap. 1, 28 fg.; 3, 8 fg.; 6, 13; 9, 12 fg.; 10, 20 fg.; 29, 13 fg.; 33, 14 fg.) den Gottvergessenen die Zorngerichte des gerechten Gottes. Assyrien ist die göttliche Strafruthe (Kap. 8, 7 fg.; 10, 5 fg.). Die Idee Joel's vom Gerichtstag Jahve's ist geschichtlich realistisch fortgebildet und auf Israel angewandt; Jahve wird über die frevelhaften fürstlichen Unternehmungen Gericht halten (Kap. 2, 12 fg.). Erst nach der durch die Gottesgerichte herbeigeführten Läuterung wird ein Jahve würdiger sittlicher Zustand des übriggebliebenen Volks eintreten und Jerusalem wieder der gnadenreichen Gegenwart Jahve's sich erfreuen, wie einst beim Wüstenzug (Kap. 4, 2—6). Auch Jesaja hofft (Kap. 9, 3 fg.; 11, 4 fg.) in dieser glücklichen Zeit die Herstellung von Gesammtisrael, in Verbindung mit der Vernichtung der assyr. Herrschaft. Unter einem idealen gotterfüllten Herrscher (s. Messias) kommt das Gute zur vollen Geltung (Kap. 11, 4 fg.), und selbst das Böse verliert dann seine schadenstiftende Kraft. In dieser Weise ist die Weissagung vom friedlichen Weilen des Wolfs beim Lamm, des Panthers beim Böcklein auf dem Weideplatz u. s. w. (Kap. 11, 6 fg.) bildlich zu verstehen. Reine Gotteserkenntniß, ja, Gottes Geist selbst, erfüllt dann die Bürger des Landes und macht dem Bösen ein Ende; die geflohenen und zerstreuten Israeliten kehren aus den entferntesten Gegenden in die beglückte Heimat zurück; die Eifersucht zwischen Ephraim und Juda hört auf, beide Reiche gehen jetzt auf gemeinsame Eroberungen aus, Lob- und Danklieder steigen zu Jahve empor. Jerusalem ist Hauptstadt und Mittelpunkt des erneuerten Gottesstaats, die Erlösung des Volks ist vollbracht (Kap. 11, 11—12, 6; 32, 16 fg.). Demgemäß sind die angedrohten und durch die Großmacht Assyrien vollzogenen göttlichen Strafgerichte, wenn auch schwer und furchtbar, doch nur vorübergehend; Jahve's Erbarmen über sein durch Leiden geläutertes und gebessertes Volk dagegen dauert ewig fort (vgl. auch die Schilderung Kap. 30, 18 fg.). Besonders wird das Verhältniß der armen, von den Vornehmen und Mächtigen bisher bedrückten Israeliten im messianischen Zeitalter wohlthätig sich umgestalten; die Mächtigen werden jetzt, was sie immer hätten sein sollen, zum Hort der Armen und Schwachen (Kap. 32, 1—8). Mit angenehmen Gefühlen sieht das Volk auf die überstandene Drangsal zurück (Kap. 33, 18 fg.). Allein auch die Heiden werden nicht (wie bei Joel) vernichtet, sondern die Jesajanische Weissagung hofft auf die Bekehrung der heidnischen Großmächte (Aegyptens und Assyriens) zur Jahvereligion; dann wird Israel als dritte Großmacht in einen Völkerbund mit den beiden andern treten, und die drei (wol unter Einem messianischen Oberhaupt vereinigten) Völker werden zur Segensquelle für die ganze Menschheit werden (Kap. 19, 23 fg.).

Auch einen andern Propheten dieses Zeitalters, den Micha (s. d.), hatte der bevorstehende und erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs zu messianischen Weissagungen veranlaßt. Nicht nur Samaria, auch Juda, wird in der Folge vom Feind verwüstet, auch Jerusalem wird zerstört (Kap. 1, 6 fg. 9 fg.; 3, 12; 4, 10) und nur ein „Rest" gerettet werden (Kap. 2, 12; 4, 6; 7, 12). Diese geretteten, aus der Gefangenschaft heimkehrenden Jahveverehrer bauen die Mauern des zerstörten Jerusalems wieder auf (Kap. 4, 8; 7, 11). Der Prophet legt selbst bei Jahve Fürbitte ein für sein Volk, und findet Erhörung; durch seine Wundermacht bricht Jahve die Herrschaft der heidnischen Großmächte, vergibt die Schuld seines Volks, wirft, seinem mit Abraham geschlossenen Bund gemäß, alle Sünden der Israeliten in die Meerestiefe (Kap. 7, 14 fg.). Auch die verwandten Weissagungen Nahum's (s. d.) gehören gleichfalls in diese Periode. Bereits sieht der Prophet Assyriens Macht zertrümmert (Kap. 1, 9 fg.), und dessen Hauptstadt, Ninive (s. d.), dem Untergang geweiht (Kap. 1, 14; 2, 2 fg.). Mit dieser Drohung gegen die heidnische Großmacht verbindet er (Kap. 2, 3 fg.) die Hoffnung auf Israels Wiederherstellung durch Jahve.

Diese zweite Periode der messianischen Weissagung ist durch ihre bestimmte Beziehung auf die von Assyrien drohenden Gefahren charakterisirt. Das Gericht, welches nach den Voraussetzungen der ersten Periode durch Jahve selbst am Heidenthum im Thal Josaphat vollzogen werden sollte, vollzieht sich jetzt an dem Repräsentanten der heidnischen Weltmacht, Assyrien. Die Erwartung einer glänzenden und allgemeinen Weltherrschaft des theokratischen Volks ist herabgestimmt; den heidnischen Großmächten ist für den vor-

ausſichtlichen Fall ihrer Bekehrung zur Jahvereligion Theilnahme an der Weltherrſchaft Iſraels zugeſichert. Die Herabſtimmung der nationalen Hoffnungen iſt aber zugleich von einer Erhebung des Volksgeiſtes zu ſittlichen Idealen begleitet, deren Erfüllung im meſſianiſchen Zeitalter erwartet wird. Die reine Jahvereligion, die Religion der Gerechtigkeit, Wahrheit, Gotteserkenntniß und Menſchenliebe, ſoll von Zion aus über die ganze Menſchheit ſich verbreiten und ſie beglücken.

Die dritte Periode der meſſianiſchen Weiſſagungen beginnt mit dem Sturz der aſſyr. Herrſchaft und der Errichtung des babyloniſchen (chald.) Weltreichs vom J. 625 an. Das Zehnſtämmereich iſt ſeit dem J. 720 aufgelöſt, und Juda ſeit Ahas (ſ. d.) Aſſyrien tributpflichtig geworden. Nur die meſſianiſchen Drohungen, aber nicht die Hoffnungen, ſind in Erfüllung gegangen. Die judäiſchen Fürſten, die auf Jeſaja folgten, insbeſondere Manaſſe, thaten alles, um das Reich Juda durch Abgötterei und Sittenloſigkeit zu untergraben und zu zerrütten. Die Reform des Joſia (vom J. 639 an) durch das Geſetzbuch konnte den erloſchenen theokratiſchen Geiſt nicht zu neuem Leben anfachen, und ſeine Söhne und Nachfolger (ſ. Joachas, Jojakim, Jojachin, Zedekia) zeigten ſich völlig unfähig zur Rettung des Staats. Daß die Propheten unter dieſen ungünſtigen Zeitverhältniſſen die meſſianiſche Hoffnung feſthielten, dieſe Thatſache iſt ein Zeugniß für ihr hohes Gottvertrauen und ihren ungebrochenen Glaubensmuth. Zwar bedrohten die Chaldäer unter Zephanja (vom J. 630 an) das Land noch nicht; dagegen (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 281 fg.) überſchwemmten damals die Scythen Paläſtina mit ihren wilden Horden. Die Vorſtellung vom Gerichtstag Jahve's, der über die unbußfertigen Judäer Strafe verhängen ſoll, nimmt bei dieſem Propheten (Kap. 1, 7 fg.) wieder eine hervorragende Stelle ein; aber auch die heidniſchen Völker erwartet das göttliche Strafgericht (Kap. 2, 4 fg.). Die Weiſſagung Jeſaja's von der Bekehrung der Heiden wird wiederholt; ebenſo die vom treu gebliebenen Reſt der Frommen in Iſrael, der die Sittlichkeit wieder zu Ehren bringt (Kap. 3, 9 fg.). Der Prophet ſchließt ab mit der Aufforderung zum Jubel, denn Jahve hat Jeruſalem geſchirmt, die Feinde ſind abgezogen, und auch die gefangenen Iſraeliten werden zurückkehren (Kap. 3, 14 fg.). Unſtreitig zeigt ſich die meſſianiſche Erwartung hier bereits in einer abgeſchwächten Geſtalt; mit der augenblicklichen Rettung, trotz der zerrütteten Landeszuſtände, gibt der Prophet ſich zufrieden. Auf ihrer Höhe dagegen erſcheint dieſelbe in dieſer Periode bei Jeremia (ſ. d.). Er hat den ganzen Jammer von Joſia's Regierungszeit an miterlebt als ein vielfach Verkannter, Verfolgter und Gemishandelter. Die Straf- und Drohreden treten begreiflich bei ihm in den Vordergrund; um ſo mehr, je unaufhaltſamer das Verderben hereinbrach, je unbelehrbarer die Fürſten und Staatslenker über die Erfolgloſigkeit ihres Widerſtandes ſich zeigten. In demſelben Verhältniß aber, in welchem mit dem nahenden Verſchwinden des judäiſchen Reichs vom Schauplatz der Geſchichte die Hoffnung auf Iſraels theokratiſche Weltherrſchaft ſinkt, erhebt ſich die meſſianiſche Weiſſagung zu dem Gedanken, daß ein geiſtiger und ſittlicher Umſchwung von Jeruſalem aus die Völker ergreifen und die Weltverhältniſſe innerlich umgeſtalten werde. Dem erleuchteten Propheten ſchwebt (Kap. 3, 16) eine Zukunft vor, welche keiner Bundeslade mit dem geſchriebenen Geſetz mehr bedürfen wird; er ſieht das Zeitalter eines „Neuen Bundes" nahen (während frühere Weiſſagungen nur die Erneuerung des Alten Bundes in Ausſicht nehmen), in welchem Gott ſein Geſetz in das Innere der Menſchen ſchreiben, in ihr Herz die Worte graben wird: „Ich will ihr Gott ſein, und ſie ſollen mein Volk ſein" (Kap. 31, 31 fg.). Von ältern Propheten hat er (Kap. 3, 18) die Idee der Herſtellung Geſammtiſraels entlehnt. Auch er hofft (Kap. 30—33) auf eine glückliche Erneuerung des iſraelitiſchen Staats, und zwar gerade in dem Zeitpunkt, in dem die ſchreckliche Kataſtrophe der Eroberung Jeruſalems durch die Chaldäer unaufhaltſam hereinbrach. Auf ſiebzig Jahre beſtimmte er (Kap. 29, 10 fg.) die Zeit bis zur Rückkehr des exilirten Volks, eine runde Zahl (ſ. Zahlen; vgl. Jeſ. 23, 17), die nicht buchſtäblich gemeint war. Unter der Herrſchaft des „Neuen Bundes" wird die Abgötterei ein Ende nehmen, er wird ein „ewiger" Bund ſein, Eine Geſinnung wird alle Mitglieder des Bundesvolks durchdringen, gerade ſo viel Gutes werden ſie dann empfangen, als jetzt Böſes über ſie gekommen iſt (Kap. 32, 36 fg.). Auch harte Gefangenſchaft konnte den Glaubensmuth dieſes Propheten nicht brechen. Auch während der Schreckniſſe, Gefahren und Entbehrungen der Belagerung Jeruſalems läßt er (Kap. 33, 4 fg.) nicht von dem zuverſichtlichen Glauben, daß Jahve alle Wunden wieder heilen, die Gefangenen

zurückführen, die Schuldigen entſündigen, auch mit dem exilirten Iſrael unter den Heiden ſeinen Namen verherrlichen werde.

Nicht alle Propheten jener Zeit ſtanden auf Jeremia's Höhe. Der jüngere (zweite) Sacharja (Kap. 12—14), der wol die Zerſtörung Jeruſalems und die Wegführung der Judäer ins Exil nicht mehr erlebte, aber das Unheil nahen ſah (Kap. 12, 2 fg.), weiſſagt gleichfalls eine Zeit des Heils und Friedens in ſpäterer Zukunft, nach geſchehener Entſündigung des Volks (Kap. 13, 1 fg.). Die Weiſſagung von einem übriggebliebenen Drittheil von Frommen wird dahin modificirt, daß auch dieſer nochmals im Prüfungsfeuer geſchmolzen werden muß (Kap. 13, 8 fg.). Der Tag Jahve's bringt bei dieſem Propheten mit dem Gericht über die Heiden zugleich die neue meſſianiſche Reichsordnung. Jahve iſt dann König über die ganze Erde, alle Völker ſind ſeine Unterthanen und müſſen, wenigſtens einmal im Jahre, nämlich zur Feier des Laubhüttenfeſtes, nach Jeruſalem pilgern. Wenn Jeremia in der von ihm angekündigten meſſianiſchen Periode ſogar das gefeiertſte überlieferte Heiligthum, die Bundeslade, als kein Bedürfniß mehr betrachtet, ſo läßt dieſer Prophet die Theilnahme am Heil nicht nur durch die Mitfeier des Laubhüttenfeſtes bedingt ſein, ſondern fordert auch, daß ſämmtliche Roſſe dem Jahve geweiht, daß die den Laien zum Zubereiten des Opferfleiſches dienenden Töpfe ſo hochheilig ſein ſollen wie bisher die prieſterlichen Opferſchalen (Kap. 14), ja, daß alles Küchengeſchirr in Jeruſalem dem Jahve gehören ſoll. Seiner Anſicht zufolge ſoll Jahve's Name nicht, wie bei Jeremia, in die Herzen, ſondern auf die Schellen der Roſſe geſchrieben werden. Auch Habakuk (ſ. d.) fällt in dieſelbe Zeit. Er ſieht (Kap. 2, 8 fg.) den Untergang der ſein Vaterland bedrohenden Chaldäer voraus, ſchaut (Kap. 3, 13) Gott, wie er ſeinem Volk zu Hülfe zieht, und preiſt Jahve als ſeine Stärke.

Zu den exiliſchen Propheten, welche die Höhe Jeremia's wenigſtens nicht mehr ganz erreichen, gehört auch Ezechiel (ſ. d.). Die Straf- und Drohrede herrſcht auch bei ihm vor, insbeſondere vor dem Fall Judas, wogegen er nachher zu hoffnungsreichen Weiſſagungen ſich aufſchwingt. Beſonders den heidniſchen Völkern verkündigt er die göttlichen Strafgerichte. Seinem Volk gegenüber hofft er (Kap. 16, 60 fg.), ähnlich wie Jeremia, auf die Stiftung eines neuen ewigen Bundes, den Gott mit den im Exil geläuterten heimkehrenden Iſraeliten ſchließen wird (Kap. 20, 40 fg.). Dann kommt die Zeit der Beſtrafung für Iſraels Feinde (Kap. 36, 5). Für das gerettete Iſrael folgt nunmehr im wieder angebauten Gelobten Lande eine Zeit erneuerten Wohlſtandes (Kap. 36, 9 fg.). Allerdings nicht Iſraels Verdienſt iſt dieſe glückliche Wendung, ſondern Gott will ſeinen, durch die Sünden ſeines Volks unter den Heiden entweihten, Namen wieder durch ſein Volk zu Ehren bringen (Kap. 36, 22 fg.). Ezechiel trifft übrigens mit Jeremia darin zuſammen, daß er die theokratiſche Erneuerung Iſraels an die innere Umwandlung des Geiſtes und Herzens, alſo an ſittliche Bedingungen, knüpft (Kap. 36, 25 fg.). Deshalb erſcheint das erneuerte Iſrael dem Propheten (Kap. 37, 1—14) als ein von den Todten erſtandenes Volk. Die Reichstrennung hat jetzt ein Ende; Geſammtiſrael lebt vereinigt unter Einem König und Einem Gott (Kap. 37, 15 fg.). Gott wohnt wieder in der Mitte ſeines Volks, wie in den Tagen der Vorzeit, und auch die heidniſchen Völker müſſen ihm huldigen (Kap. 37, 27 fg.). Noch iſt allerdings ein letzter Feind, Gog (ſ. d.), vor dem Anbrechen des meſſianiſchen Zeitalters zu überwinden (Kap. 38, 39). Mit der Niederlage der barbariſchen Scythen iſt der vollſtändige Sieg über das in ſeinen letzten Repräſentanten geſchlagene Heidenthum errungen. Nun folgt die Einrichtung des neuen Gottesſtaats (Kap. 40—48), ein neuer, Gottes würdigerer Tempel als der zerſtörte war, eine neue Vertheilung des Heiligen Landes unter das erwählte Volk, eine neue Prieſterſchaft und eine neue Cultusform. Hiermit ſinkt jedoch die Weiſſagung auf den levitiſch-theokratiſchen Standpunkt zurück. Das theokratiſche Geſetz behält ſeine Herrſchaft, und wenn im neuen Jeruſalem das tägliche Opfer am Abend wegfällt (Kap. 46, 13 fg.), ſo wird dafür der Betrag des Morgenopfers erhöht (Kap. 45, 23 fg.; 46, 4 fg.). Die Prieſter ſollen im neuen Gottesſtaat gebunden ſein an die Reinigkeitspflichten des Hohenprieſters (Kap. 44, 22 fg.), die Fremden ſollen das Recht von Eingeborenen erlangen (Kap. 47, 22 fg.), das Land ſoll gleichmäßig unter alle Stämme vertheilt werden (Kap. 47, 13 fg.; 48), und eine Wunderquelle vom Tempel ausfließen, welche den von ihr bewäſſerten Bäumen heilkräftige Blätter verſchafft (Kap. 47). Als Grundform für Tempel- und Stadtbau gilt das Quadrat. Es iſt dem Propheten mit der Errichtung ſeiner neuen Heiligthümer voller Ernſt, wenn er

ſich auch von der einſtweiligen Unausführbarkeit überzeugt halten mochte; er kann ſich nun einmal die Vollendung des Gottesreichs, nach dem Entſcheidungskampf mit den heidniſchen Weltmächten, in anderer Weiſe nicht vorſtellen. Daß ſeine Vorſtellungen weder bewußte noch unbewußte Symbole oder gar Typen der chriſtl. Kirche ſind, das bedarf für die unbefangene Auslegung nicht erſt des Beweiſes.

In denſelben Zeitpunkt ungefähr fallen die dem echten Jeſaja nicht angehörenden Weiſſagungen Kap. 24—27. Der Verfaſſer weiſſagt die Vernichtung des chald. Weltreichs, die Wiederherſtellung des theokratiſchen Staats, die Gottesherrſchaft auch unter den Heiden (vgl. namentlich Kap. 25, 6 fg.) — Hoffnungen, die ſich auch ſchon bei frühern Propheten finden. Seine Anſchauung (Kap. 26, 7 fg.) iſt aber eine ſittlich geläuterte; die neue Reichsherrſchaft wird auf den Grundlagen der Gerechtigkeit ruhen. Das Symbol Ezechiel's von der Auferſtehung des erſtorbenen Volks findet ſich auch hier (Kap. 26, 19). Eine vollgültige Sühne bildet die Schlußweihe des meſſianiſchen Zeitalters (Kap. 27, 9); die zerſtreuten Exulanten werden geſammelt und zu Einem Volk vereinigt (Kap. 27, 12 fg.). In die Zeit des Exils fällt die Weiſſagung Kap. 34, 35. Bereits wird in Kap. 35 die Heimkehr der Exulanten nach Paläſtina geſchildert. Die Schilderung iſt hochpoetiſch; die Wüſte, durch welche die Heimkehrenden ziehen, nimmt an ihrem Jubel theil (Kap. 35, 1 fg.) und ſchmückt ſich mit edeln Gewächſen. Jahve ſelbſt ſtellt ſich als Führer an die Spitze des Zugs. Die Blinden werden dann ſehen, die Tauben hören, die Lahmen hüpfen und die Stummen jubeln (Kap. 35, 5 fg.; vgl. Matth. 11, 5) — ohne Zweifel vom Propheten bildlich gemeint. Die Gefahren und Widerwärtigkeiten der Wüſte beläſtigen die Heimkehrenden nicht, keine reißenden Thiere lauern, in Jubel und Freude erreichen die Exulanten Jeruſalem.

Mit dieſer Weiſſagung gelangen wir zu der Troſt- und Verheißungsrede des „großen Unbekannten" (Kap. 40—66). Bereits geht die chald. Weltmacht ihrem Fall entgegen, und es erhebt ſich das mediſch-perſ. Weltreich unter Cyrus (Kap. 44, 28; 45, 1). Des Volkes Sünde iſt durch ſeine Leiden im Exil geſühnt (Kap. 40, 2); die Stunde der Erlöſung hat geſchlagen (Kap. 40, 10). Die Exulanten ſind zwar unter ſich ſelbſt getheilt; der Prophet hat in ihrem Kreis bittere Feinde, manche von ihnen haben ſich der Abgötterei ergeben (Kap. 57, 3 fg.). Dieſe ſind der Heimkehr abgeneigt. Ja, auch in manchen Jahve äußerlich treu Gebliebenen iſt der echte theokratiſche Geiſt erloſchen (Kap. 48, 1 fg.; 58, 1 fg.; 59, 2 fg.). Von dieſen unterſcheidet der Prophet die „Gerechten", die „Knechte Jahve's", die vom Geiſt Jahve's beſeelten Reſte des Volks Iſrael, an dieſe iſt ſeine Weiſſagung gerichtet. Es ſind vor allem Troſtſprüche (Kap. 40, 1 fg.). Die Gerechten ſollen ſich durch die der Heimkehr entgegenſtehenden Schwierigkeiten nicht ſchrecken laſſen; denn Jahve ſorgt durch ſeine Wundermacht für ſie. Er bewäſſert und bepflanzt die Wüſte auf ihrem Durchzug (Kap. 41, 17 fg.; 48, 21) und ſchirmt ſie vor der Hitze (Kap. 49, 10); mit inniger Liebe nimmt er die einen Augenblick Verſtoßenen wieder auf (Kap. 54, 7 fg.); Jeruſalem ſtellt er aufs herrlichſte wieder her (Kap. 54, 11 fg.; 60, 10); die ganze Natur wetteifert, den Exulanten ihre Producte zu ſpenden (Kap. 55, 12 fg.); von allen Seiten her kommen Huldigungen und Geſchenke der zu Jahve ſich bekehrenden Völker (Kap. 60, 1 fg.). Jahve ſelbſt erfüllt mit ſeinem Glanz das neuerbaute Jeruſalem, ſodaß es der Beleuchtung durch Sonne und Mond nicht mehr bedarf (Kap. 60, 19 fg.). Alle Heimgekehrten nehmen den Rang von Prieſtern ein, und die auswärtigen Völker und Fürſten leiſten ihnen als Laien Dienſte (Kap. 49, 23; 60, 14 fg.; 61, 6 fg.). Die bekehrten Heiden nehmen dafür an den Satzungen der erneuerten Theokratie gleichfalls theil (Kap. 56, 3 fg.), und Iſrael wird das prieſterliche Miſſionsvolk für alle Nationen, das Volk der Menſchheit (Kap. 42, 1 fg.; 49, 6 fg.; 51, 4). Gleichwol weiſſagt auch dieſer Prophet nicht die Aufhebung des altteſt. Geſetzes; namentlich hält er feſt an der Verpflichtung zur Heilighaltung des Sabbats (Kap. 56, 2 fg.; 58, 13) und zur Enthaltung von unreinen Speiſen (Kap. 65, 4; 66, 17); aber er ſucht die theokratiſchen Vorſchriften zu vergeiſtigen und mit ſittlichem Inhalt zu erfüllen (Kap. 58, 3 fg.). Dazu gießt Gott ſeinen Geiſt über die erneuerte Gemeinde aus (Kap. 42, 1 fg.; 44, 3), dieſe weiht alle zu Jüngern Jahve's (Kap. 54, 13; 59, 21). Das Volk wird ein gerechtes und heiliges Volk (Kap. 60, 21; 62, 12). Jahve hat deſſen Gebet um Sündenvergebung, nachdem die Gerechten für die Sünder ſtellvertretend und genugthuend gebüßt (ſ. Knecht Gottes; vgl. Kap. 53, 2 fg.; 57, 1 fg.), erhört (Kap. 65, 1 fg.). Alles wird erneuert, ſelbſt Himmel und Erde, und der vorigen Zeiten wird nicht

mehr gedacht (Kap. 65, 17; 66, 22). In die selige Harmonie des messianischen Heilsbewußtseins bringt schließlich nur Ein greller Miston, die Gerichtsvollstreckung Jahve's an den Gottlosen; denn es gehört mit zum Genuß des messianischen Heils, hinauszugehen auf die Stätte vor Jerusalem, wo Jahve Gericht gehalten hat, und die Leichname der unbeerdigt liegen gebliebenen getödteten Feinde zu schauen, welche zum Zweck der Straferhöhung die Empfindung der Verbüßung ihrer Strafe beibehalten haben (Kap. 66, 24).

Noch ist in Jesaja (Kap. 13; 14, 3 fg.) der Tag Jahve's als furchtbarer Gerichtstag für Babel geschildert; ähnlich wie Kap. 21, 1 fg.; 14, 1. 2 wird die friedliche Heimkehr der Exulanten geweissagt, aber nicht mit der weitherzigen Gesinnung des Verfassers von Kap. 40—66; denn die Ausländer sollen Knechte und Mägde der Israeliten werden (Kap. 14, 1 fg.). Dieselben Zukunftsgedanken beschäftigen den Verfasser von Jeremia Kap. 50, 51. Babel muß für die Israel angethane Unbill büßen, nachdem Israel durch die von den Chaldäern über es verhängten Leiden seine Schuld gegen Jahve abgebüßt hat (vgl. besonders Kap. 50, 17 fg.); die Zeit der Rache für Israel ist jetzt angebrochen (Kap. 51, 34 fg.).

Die kühnen und großartigen Hoffnungen nicht nur der ältern Propheten, sondern auch des zweiten Jesaja blieben freilich in der Hauptsache unerfüllt. Babel verfiel nicht, wie dieser geweissagt, dem Gottesgericht, und ein späterer Apologet sah sich deshalb veranlaßt, im Buch Jona (s. d.) die der Unglaubwürdigkeit beschuldigte prophetische Weissagung zu vertheidigen. Die Exulanten kehrten nur zu einem verhältnißmäßig geringen Theil, meist nur Judäer, zurück und, trotz der Restauration des Gesetzes durch Esra (s. d.) und Nehemia (s. d.), wollte die Opferflamme der theokratischen Begeisterung nicht mehr auflodern. Haggai's (s. d.) Weissagung zeigt uns bereits die klägliche Lauheit und Gleichgültigkeit der „erneuerten Gemeinde"; von neuen Ideen keine Spur mehr, seine erste Mahnrede (Kap. 2, 1 fg.) zur Wiederaufnahme des vernachlässigten Tempelbaues weissagt wol einen Völkerzug nach Jerusalem, um den in Aussicht stehenden Tempel mit kostbaren Weihgeschenken auszuschmücken; allein der „Botschaft fehlt der Glaube" an die Erfüllung der früher erhofften idealen Zukunft, und der Prophet will sich auch mit den realen Zuständen, mit Serubabel (s. d.), als Landesretter, begnügen lassen (Kap. 2, 23). Aehnlich verhält es sich mit dem jüngsten (dritten) Sacharja, obwol er wahrscheinlich den Retter (s. Messias) erst in der Zukunft sieht (Kap. 3, 8; 6, 12). Die allgemeinen Hoffnungen der ältern Propheten, daß nach dem Verlauf der Periode der Heimsuchung Jahve seinen Wohnsitz wieder in Jerusalem nehmen, daß Zion seine treue Stadt werden, daß der Wohlstand Israels wieder aufblühen und daß zahlreiche Heiden sich bekehren würden (Kap. 8, 11 fg.), wiederholen sich ohne alle Originalität, mit Ausnahme etwa des Gedankens (Kap. 8, 19), daß die Fasten sich zur messianischen Zeit in Freudenfeste verwandeln würden. Als endlich zur Zeit Maleachi's (s. d.) der Tempel wiederhergestellt war, sieht sich der Prophet (Kap. 2, 6 fg.) genöthigt, statt an die Heiden, Strafreden an die ausgearteten einheimischen Priester zu halten. Er weissagt (Kap. 3, 1) ernstlich Gottes Gericht und hält sich selbst für den Wegbereiter. Aber wieder gilt das Läuterungsfeuer den Leviten und Sündern in dem erneuerten Israel selbst (Mal. 3, 3 fg.). Die Frevler unter den Juden erwartet am Gerichtstag Untergang, die Gerechten Glück und Freude. Stimmen diese Erwartungen im wesentlichen mit ältern Weissagungen lediglich überein, so ist dagegen diesem Propheten (Kap. 3, 3) die Verheißung einer Wiederkunft des Propheten Elia (s. d.) vor dem Gerichtstag eigenthümlich. Der vorbereitenden Einwirkung Elia's wurde (Kap. 3, 24) ein sittenverbessernder, Gottes Zorn von dem Lande abwendender Einfluß zugeschrieben.

Maleachi hatte um die Mitte des 4. Jahrh., gegen das Ende der pers. Oberherrschaft, geweissagt. Auch seine Weissagung hatte sich nicht erfüllt. Die jüd. Gemeinde wechselte mit dem Sturz der pers. Monarchie durch Alexander den Großen (s. d.) nur die Herren, gelangte aber nicht mehr zu politischer und nationaler Selbständigkeit. Hatten die Perser die jüd. Nationalität noch möglichst geschont, so war dies unter den griech. Herrschern nicht mehr der Fall; in der überlegenen griech. Bildung lag überhaupt ein das Judenthum zersetzendes Element. Die Gefahr der Auflösung der theokratischen Anstalt bewirkte bei den gesetzestreuen Juden ein strammeres Anziehen der Gesetzeszügel. Allein im ganzen geht das Judenthum unaufhaltsam der Auflösung entgegen, und nur außergewöhnliche Ein- und Uebergriffe in den herkömmlichen Glauben und die überlieferte Sitte, wie das Attentat des Antiochus Epiphanes und die makkabäische Erhebung, vermochten vorübergehend den Geist der messianischen Weissagung nochmals zu wecken. Bei Sirach

(ſ. d.), zur Zeit des Uebergangs vom 3. zum 2. Jahrh. v. Chr., iſt der Glaube an den theokratiſchen Beruf des Volkes Iſrael und die Herrlichkeit ſeines Geſetzes zwar noch vorhanden, aber die meſſianiſche Erwartung (wie Fritzſche, „Die Weisheit Jeſus Sirach's" [Leipzig 1859], S. XXXIV, richtig erkannt hat) iſt doch ſehr abgeſchwächt. Nur die Hoffnung auf den göttlichen Rachetag, an dem die Heiden gezüchtigt und die Scepter ihrer Fürſten zerbrochen werden ſollen (Kap. 32, 17 fg.), lebt noch fort. Allein lediglich die „ehemaligen" Wunder ſoll Gott gegen die Heiden erneuern (Kap. 33, 6), nur die vormaligen Weiſſagungen ſollen erfüllt werden (Kap. 36, 15); es drängt alles nach Reſtauration, auch der Wunſch nach Vereinigung der zwölf Stämme iſt lediglich den überlieferten heiligen Schriften entlehnt (Kap. 33, 11). Iſrael ſoll nicht vergehen (Kap. 37, 25), die Davidiſche Dynaſtie hat die Verheißung ewiger Dauer (Kap. 47, 11) — das ſind Reminiſcenzen aus der prophetiſchen Literatur, und die Verheißung Kap. 48, 10 von der Wiederkunft des Elia iſt lediglich aus Maleachi (Kap. 3, 24) entnommen, obwol es nach Sir. 48, 4. 12 ſcheint, als habe der Verfaſſer den Tag der Wiederkunft des großen Propheten und der Herſtellung Iſraels noch zu erleben gehofft. Anders verhält es ſich mit dem um ein Menſchenalter jüngern Buch Daniel (ſ. d.); ein Weiſſagungsbuch im eigentlichen Sinne iſt es zwar auch nicht, ſondern die alten Weiſſagungen werden in demſelben ausgedeutet (Pſ. 74, 19; Dan. 9, 2 fg.), und gerade unter dem furchtbaren Druck des Antiochus Epiphanes (ſ. d.) war mehr als genügende Veranlaſſung vorhanden, in den ältern Gottesſprüchen die Löſung des gegenwärtigen Schickſalsknotens zu ſuchen. Die Einkleidung in die Sprüche eines ältern Propheten war unerlaßlich, weil jene Zeit keine Propheten mehr kannte (1 Makk. 9, 27). Die Umdeutung betrifft die ſiebzig Jahre des Jeremia, die in Jahrwochen, d. h. Jahrſiebente, übertragen werden (über das Nichtzutreffen der Zählung, ſ. Daniel). Für das Ende der durch Antiochus Epiphanes herbeigeführten Leidens- und Verfolgungszeit weiſſagt der Apokalyptiker die Aufrichtung eines ewigen Königthums im Volk Iſrael (ſ. Menſchenſohn); dieſem Volk wird alle Gewalt zufallen, alle heidniſchen Reiche werden ihm unterworfen werden (Dan. 7, 14. 27); dann ſind die Sünden Iſraels beſiegelt, ſeine Schuld geſühnt, die ewige Gerechtigkeit zufrieden geſtellt (Dan. 9, 24). Das Zeichen des Endes iſt der „Greuel der Verwüſtung" (Dan. 9, 27), der vorausgeht, die Entweihung des Brandopferaltars durch einen darauf gebauten heidniſchen Götzenaltar. Nach dem Tode des Tyrannen (Dan. 11, 45) lebt Iſrael wieder auf; die umgekommenen Frommen erſtehen vom Tode, die Gottloſen zum Gericht, und die Lehrer der Gerechtigkeit leuchten wie die Sterne (Dan. 12, 1 fg.). Dieſelbe Hoffnung findet ſich in den, wahrſcheinlich zur Zeit der erſten Bedrängung durch die Römer verfaßten Pſalmen Salomo's (Pſ. 3, 16; 14, 2), jedoch ſteht hier nur den Frommen die Auferſtehung bevor. Ein tiefer Völkerhaß athmet in dieſem Buche: „Reinige Jeruſalem von den Heiden, verderbe ſie", iſt des Verfaſſers Gebet; zugleich hofft es auf die Sammlung der Juden im Heiligen Lande (Pſ. 17, 25 fg.).

Die makkabäiſche Erhebung und ihre Erfolge beſtätigten gewiſſermaßen die Daniel'ſche Weiſſagung, obwol ſie in der Hauptſache, wie die frühere, unerfüllt blieb; denn Iſrael erhob ſich niemals zur völkerbeherrſchenden Großmacht und ſeine Todten ſtanden nicht auf. Noch einmal errang unter den Hasmonäern (ſ. d.) das theokratiſche Volk eine gewiſſe Selbſtändigkeit und Freiheit, aber nur für kurze Zeit, und gerade ein Jahrhundert nach der glorreichen Erhebung der Makkabäer zog der Römer Pompejus als Sieger in das tiefgedemüthigte Jeruſalem ein. Allerdings erlöſcht auch unter röm. Druck die Hoffnung Iſraels auf Weltherrſchaft niemals ganz. Das wol ziemlich tief ins 1. Jahrh. v. Chr. hinabreichende 2. Buch der Makkabäer (ſ. d.) freut ſich nicht nur des reſtaurirten Fürſten- und Prieſterthums, ſondern hofft auch, nach der Verheißung 2 Moſ. 19, 6; 5 Moſ. 30, 1 fg., die Sammlung der Juden im Heiligen Lande (2 Makk. 2, 17 fg.). Mit der Auferſtehungshoffnung, welche dieſes Buch theilt (ſ. Auferſtehung der Todten), iſt die ältere meſſianiſche Hoffnung um ein neues Element bereichert. Allein im allgemeinen hatte die Thatſache, daß die meſſianiſchen Weiſſagungen Jahrhunderte hindurch unerfüllt geblieben waren, dem Zweifel und dem Unglauben weitern Eingang verſchafft; die Zukunftshoffnung hatte ſich in immer engere, meiſt fanatiſche Kreiſe zurückgezogen, und war jetzt aufs innigſte verbunden mit dem Glauben an die altteſt. Prophetie, an das geſchriebene überlieferte Wort. Der meſſianiſche Glaube erſtarrte im letzten Jahrhundert vor Chriſtus zum Traditionsglauben, und der Fanatismus iſt ja ſtets die Frucht einer engherzigen Buchſtabenfrömmig-

keit. Dieſem meſſianiſchen Fanatismus hat das Buch Henoch (ſ. d.), das ſich eng an die Apokalyptik Daniel's anſchließt, einen lebhaften Ausdruck gegeben. Immer äußerlicher, weltlicher wird das Bild des meſſianiſchen Zeitalters vorgeſtellt; den heidniſchen Königen und Völkern wird (Kap. 46, 5) trotzig mit Untergang gedroht, zu einer Zeit, in welcher die jüd. Staatsform immer kläglicher in ſich zerfiel. Die Auserwählten dagegen, d. h. die gläubigen Iſraeliten, werden ewig leben (Kap. 58, 3), während die gottloſen Heiden und Juden in den Hades verſinken (Kap. 56, 8). Im Grunde kehren, wenn auch in phantaſtiſcher Ausmalung, durchweg die ältern prophetiſchen Gedanken wieder. Nach dem Weltgericht, das Jahve hält, und zwar über die gefallenen Engel, die Heiden und die abtrünnigen Iſraeliten, erſcheint das neue Jeruſalem und der neue Tempel, die von den Todten erſtandenen und noch lebenden Gerechten bilden den neuen Gottesſtaat und ſchließen ſich mit den Bekehrten aus allen Völkern zuſammen, wobei auch noch die guten Engel mit den guten Menſchen ſich vereinigen (Kap. 91, 8 fg.; 96, 1 fg.; 103, 1 fg.; 51, 1 fg.; 85, 4; 58, 1 fg.). Der Fortſchritt iſt alſo der, daß die Engelwelt immer mehr in die Menſchenwelt, das Jenſeits in das Dieſſeits hineinragend gedacht wird. Dillmann hat richtig bemerkt, daß der jüd. Nationalhaß gegen die auswärtigen Völker damals in fortwährendem Steigen begriffen war, was ſich namentlich auch in dem wahrſcheinlich kurz vor der Zerſtörung Jeruſalems, alſo nach Chriſti Geburt, geſchriebenen „Buch der Jubiläen" zeigt (Dillmann in Ewald's „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], III, 82 fg.). Daher der glühende Haß der Völker gegen die Juden, weil ſie ſelbſt alle Völker haſſen (Tacitus, Annal., XV, 44: „Odio humani generis convicti sunt"; Hist. V, 8: „Adversus omnes alios hostile odium"). Die alte Weiſſagung von der dem theokratiſchen Volke verheißenen Weltherrſchaft kennen auch Tacitus (Hist. V, 13: „Sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur") und Sueton (Vita Vespas., Kap. 4: „Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur"; vgl. noch Vita Neron., Kap. 40). Dieſe Stellen ſind ein lehrreicher heidniſcher Commentar zu dem jüd. Jubel im Buch Baruch (Kap. 4, 30 fg.) über den allen Heiden, die Iſrael Uebles zugefügt, bevorſtehenden Jammer und die ihrer harrenden Qualen. Um vieles geiſtiger iſt die meſſianiſche Weiſſagung von der alexandriniſchen Theologie, unmittelbar vor Chriſtus und im Zeitalter Chriſti, aufgefaßt und fortgebildet worden. Die Belohnung des Gerechten wird von dem noch vorphiloniſchen Verfaſſer der „Weisheit Salomo's" (Kap. 3, 1 fg.; 5, 1 fg. 15 fg.) in das Jenſeits verlegt. Aber deshalb iſt die Zeit der Vollendung (der „Heimſuchung", Kap. 3, 7) auf der Erde nicht ausgeſchloſſen. Die Vorſtellung des Verfaſſers iſt unklar, Zuſammenhang erhält ſie nur durch die Vorausſetzung, daß er eine Wiedervereinigung der vollendeten Seelen mit einem Lichtleib beim Beginn des meſſianiſchen Zeitalters annahm („und ſie werden nun in der neuen verklärten Geſtalt über die Heiden herrſchen und beim allgemeinen Weltgericht über ſie mit zu Gericht ſitzen", Kap. 3, 8; 4, 16). So hoffte auch Philo, aller Idealiſirung der theokratiſchen Vorſtellungen ungeachtet, noch auf die irdiſche Erfüllung der meſſianiſchen Weiſſagung. Zwar hat er (De monarchia, II, 216) die Idee der Gleichheit aller Menſchen anerkannt, aber die Juden haben doch einen unbeſtreitbaren Vorzug ſchon wegen ihrer Abſtammung von den Patriarchen, und darum wird ihnen auch das von den Propheten verheißene Glück unzweifelhaft zutheil werden (De tribus virtutibus, II, 388). Mit den Propheten hoffte Philo (De praemiis et poenis, II, 422 fg.) auf ein Zeitalter, in welchem die wilden Thiere gebändigt ſein werden, die giftigen ihr Gift verlieren, fünf Fromme hunderttauſend Gottloſe in die Flucht ſchlagen. Auch ſeine Schilderungen der Fruchtbarkeit, der Abnahme der Leiden und Krankheiten, des wachſenden Kinderſegens im meſſianiſchen Zeitalter (De praemiis et poenis, II, 425 fg.) ſind dem prophetiſch-meſſianiſchen Vorſtellungskreis entnommen.

Keine Thatſache ſteht feſter, als daß die meſſianiſchen Weiſſagungen in der Art, wie ſie urſprünglich gemeint waren, nicht in Erfüllung gegangen ſind. Das Volk, das denſelben zufolge zur Weltherrſchaft und zum Rachegericht über alle Heiden berufen war, verfiel ſelbſt dem Schwert des weltbeherrſchenden Roms und dem Zorngericht des Heidenthums. Dennoch lag in dieſen Wahrſagungen eine wunderbare Kraftquelle religiöſer Begeiſterung und nationaler Erhebung; ohne ſie wäre Iſrael noch viel früher im Kampfe mit der Heidenwelt untergegangen. Der Kern eines unverwüſtlichen Gottvertrauens und eines unüberwindlichen Glaubensmuthes erhielt ſich in der äußerlich zerfallenden Hülle, und die

heilige Glut einer Hoffnung, die nicht auf immer konnte zu Schanden werden laſſen, leuchtete in ihnen bis weit über die chriſtl. Aera hinaus fort. Von beſonderer Bedeutung darin war aber noch die Weiſſagung auf den Meſſias, dem wir den nächſten Artikel widmen. Die Literatur ſ. am Schluß dieſes Artikels. Schenkel.

Meſſias, mašiaḥ oder mešiaḥ, Μεσσίας (Joh. 1, 42; 4, 25), eigentlich der Geſalbte, eine insbeſondere vom Hohenprieſter (ſ. Prieſter) übliche Bezeichnung (vgl. 2 Moſ. 40, 15 und Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, denuo ed. Fischer [Leipzig 1866 fg.], S. 642 fg.), griechiſch χριστός, aber auch vom theokratiſchen König (1 Sam. 2, 10; Pſ. 2, 2 fg.; vgl. auch Dan. 9, 25), von Cyrus (Jeſ. 45, 1), von Königen überhaupt (Pſ. 105, 15), jedoch niemals im A. T. von dem durch die Propheten geweiſſagten Oberhaupt des meſſianiſchen Volks, ſondern erſt bei den jüd. Auslegern, z. B. im Targum des Onkelos und des Jonathan, öfters in dieſer Bedeutung (vgl. Buxtorf, a. a. O., S. 62 fg.), im Talmud Rex Messias. Da eigentlich jeder echte theokratiſche König (ſ. d. und Salben) als ein Geſalbter Jahve's betrachtet ward, ſo iſt von hier aus erklärlich, weshalb das königliche Haupt des meſſianiſchen Zukunftsreichs als der Geſalbte im eminenten Sinne galt.

Daß der Glaube an den Meſſias kein ſchlechthin nothwendiger Beſtandtheil des Glaubens an das meſſianiſche Heil überhaupt war, iſt ſchon oben (ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen) bemerkt worden. Nicht nur finden wir denſelben bei frühern Propheten, wie z. B. Joel, nicht, ſondern auch dem viel ſpätern zweiten Jeſaja iſt er völlig fremd. Bei dieſen beiden hervorragenden Propheten geht das Heil lediglich von Jahve ſelbſt aus, ja, die Annahme eines irdiſchen königlichen Stellvertreters des himmliſchen Königs wäre denſelben unſtreitig wie eine Trübung oder Abſchwächung des unbedingten Jahveglaubens erſchienen. Hiernach gab es zwei voneinander ſehr abweichende Standpunkte der meſſianiſchen Erwartung. Auf dem einen ward das Eintreten des meſſianiſchen Heils als eine unmittelbare, wunderbare göttliche Machtthat vorgeſtellt, in dieſem Fall bedurfte es keines Meſſias; auf dem andern erſchien daſſelbe als herbeigeführt durch menſchliche Vermittelung, und zwar durch einen theokratiſchen König, deſſen Perſönlichkeit ebenſo ideal gedacht war als die meſſianiſche Zukunft überhaupt. Unter allen Umſtänden aber kann der Meſſiasglaube nicht vor dem Verfall des theokratiſchen Königthums, d. h. der Reichstrennung, entſtanden ſein, denn ſeine Entſtehung iſt nur in einem Zeitpunkt begreiflich, in welchem jenes Königthum ſich unfähig und ohnmächtig zeigte, und unter dem Jammer und der Noth der nationalen Zuſtände lediglich noch die Hoffnung auf eine zukünftige glorreiche Erneuerung derſelben Troſt und Zuverſicht gewährte.

Die unbefangene Forſchung hat ſich auch längſt überzeugt, daß der Meſſias vor der Königszeit im A. T. nirgends vorkommt. In dem ſogenannten Protevangelium (1 Moſ. 3, 15) findet ſich keine Andeutung an eine beſtimmte Perſönlichkeit, weder an eine ſataniſche noch an eine meſſianiſche (ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen). Die Weiſſagung von Abraham's Völkerſegen bezieht ſich auf keine einzelne Perſönlichkeit, in welcher ſie ſich erfüllen werde; denn aus der Singularform des Collectivbegriffs zĕra; auf Ein Individuum zu ſchließen, war erſt rabbiniſcher Auslegung vorbehalten (vgl. Gal. 3, 16; Hengſtenberg, „Chriſtologie des Alten Teſtaments“ [2. Ausg., Berlin 1854—57], III, 50 fg.). In der Stelle 1 Moſ. 49, 10 iſt dem Stamm Juda, nicht einem Judäer, der Beſitz des Scepters, d. h. der Herrſchaft, geweiſſagt, bis Ruhe (šiloh = šalwah = šalom) kommt. Die letztere Auslegung der ſtreitigen Stelle iſt die natürlichſte, die meſſianiſche dagegen nicht nur grammatiſch und hiſtoriſch unſtatthaft (das Abſtractum Ruhe kann nicht für das Concretum Ruhebringer, d. i. Meſſias, ſtehen), ſondern auch ſinnwidrig, weil Juda's Herrſchaft in dem Augenblick, in welchem ein großer Judäer das Scepter ergriffe, nicht aufhörte, ſondern erſt recht den Anfang nähme. Die gewaltſame Umſtellung von šiloh in ašër loh = lo (vgl. Ez. 21, 32), hat nur den Zweck, den Meſſias in die Worte hineinlegen zu können, und bedarf, ſo alt ſie iſt, nach Knobel's („Die Geneſis“ [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 367) richtiger Bemerkung, keiner Widerlegung, obwol ſie neulich (Schultz, „Altteſtamentliche Theologie“ [Frankfurt a. M. 1869—70], I, 462) wieder aufgewärmt worden iſt. Der „Stern aus Jakob und Herrſcherſtab aus Iſrael“ (4 Moſ. 24, 17 fg.), in der Weiſſagung Bileam's, weiſt allerdings auf Einen hin, d. i. auf die glänzende und mächtige Erſcheinung des David, wie namentlich die Erwähnung der ſiegreichen Kämpfe mit den Moabitern und Edomitern beweiſt (4 Moſ. 25, 17 fg.). Ihre Entſtehung fällt mithin nach David's Königsherrſchaft. Daß die Propheten, welche im zweiten Geſetz (5 Moſ.

18, 15 fg.) dem Volk auch für die Folgezeit verheißen werden, nicht den Meſſias bedeuten können, leuchtet ſchon aus dem einfachen Grunde ein, weil der Meſſias im A. T. niemals als Prophet erſcheint und 5 Moſ. 18, 17 fg. ein Collectivum, eine Reihe von Propheten, verheißen iſt. Aus dieſem Grunde iſt auch die indirecte meſſianiſche Deutung der Stelle von dem idealen Propheten als zweitem Moſe (Ewald, „Geſchichte des Volks Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 250), oder von „dem zuverläſſigen Propheten wie Moſe" (Schultz, a. a. O., II, 259) ungerechtfertigt. In der Weiſſagung 2 Sam. 7 iſt, ſelbſt nach Hengſtenberg's Zugeſtändniß (a. a. O., I, 165), vom Meſſias nicht ausdrücklich die Rede.

Iſrael war durch David auf den höchſten Gipfel der Macht und des Glanzes erhoben; mit Salomo, deſſen Weiberdienſt, Ueppigkeit und abgöttiſchen Neigungen, waren bereits die Keime des Verfalls in daſſelbe eingedrungen. Bei fortſchreitendem Zerfall, deſſen Haupturſache in der Reichstrennung und der Religionsſpaltung lag, kleidete die Erinnerung an David ſich in immer idealere Farben, und der Glaube, daß nur ein zweiter David die Erneuerung Iſraels bewirken und deſſen welt- und heilsgeſchichtliche Miſſion ausführen könne, nahm, wenigſtens in gewiſſen prophetiſchen Kreiſen, einen immer concretern Ausdruck an.

Der Glaube an die Wiederaufrichtung des Davidiſchen Königthums zum Zweck der einheitlichen Wiederherſtellung des getrennten Reichs zeigt ſich zuerſt bei Amos und Hoſea lebendig. Er erſcheint hier noch in allgemeinſten Umriſſen; die Länder, die vormals David's Scepter gehorchten, ſollen zurückerobert, die „verfallene Hütte David's" ſoll wieder aufgerichtet werden (Am. 9, 11 fg.). Eine königloſe und prieſterloſe Zeit wird nach Hoſea (Kap. 3, 4) der Thronbeſteigung des neuen Davididen vorangehen (Kap. 3, 5). Beide Propheten kennen keine andere Hülfe bei der Verſunkenheit des Königthums im Zehnſtämmereich zu ihrer Zeit als die Reſtauration der Davidiſchen Dynaſtie. Erſt bei Jeſaja, in der aſſyr. Drangſalsperiode, wird der Meſſias eine concrete Perſönlichkeit, erſcheint ſein Bild in friſcher, ſelbſt großartiger Farbenpracht. Jeſaja hoffte (Kap. 9, 5 fg.) in nächſter Nähe, ähnlich wie die Chriſten des apoſtoliſchen Zeitalters auf den vom Himmel herabſteigenden Herrn der Herrlichkeit, ſo auf einen in nächſter Zukunft zur Welt kommenden königlichen Helden, einen gewaltigen geiſtesmächtigen Davididen. Seine Eigenſchaften ſind durchaus ideale, jedoch nicht übermenſchliche. Es heißt Gott-Held ('elgibbor) nicht als ob ihm gottgleiches Weſen und gottgleiche Würde innegewohnt hätte, ſondern, wie z. B. Pſ. 82, 1 fg. die Könige Götter heißen, von der Gotteskraft, die in ihm lebt und wirkt. Hieße er „Vater der Ewigkeit" (wie Schultz, a. a. O., II, 241, wieder auslegt und gegen den Text in „Verſorger des Volks für immer" umdeutet), dann wäre er allerdings als „Erzeuger der Ewigkeit", d. h. als Gott ſelbſt, beſchrieben; allein es iſt mit Hitzig (zu Jeſ. 9, 5) richtig zu erklären: „Vater der Beute", was ſowol zu dem Gott-Helden als dem Friedensfürſten (dem Frieden geht die Austheilung der Beute voran) vortrefflich paßt. Daß dieſes Königthum nicht mehr Wechſelfällen des Glücks ausgeſetzt ſei, ſondern ewige Dauer haben wird, liegt in der Natur der Weiſſagung (Jeſ. 9, 6). Die ergänzende Weiſſagung Jeſ. 11, 1 fg. beweiſt am beſten, daß die Eigenſchaften des Meſſias nicht metaphyſiſch, ſondern weſentlich ethiſch gedacht ſind. Er iſt ſo wenig an und für ſich ſelbſt Gott, daß vielmehr Jahve's Geiſt auf ihm ruht, der ſogar ein Geiſt der „Furcht vor Jahve", d. h. heiliger religiöſer Scheu, iſt; der Meſſias wird als Vorbild in der Verehrung Jahve's dargeſtellt (über die irrthümlich auf den Meſſias bezogene Stelle Jeſ. 7, 14 fg. ſ. Immanuel).

Die Vorſtellung, daß der Meſſias als ein Herrſcher, angethan mit Jahve's Kraft, ſich erweiſen und Aſſyrien bändigen werde als ein neuer Davidide aus altem Stammbaum, findet ſich auch bei dem Zeitgenoſſen Jeſaja's, Micha (Kap. 5, 1 fg.), der Bethlehem nicht als Geburts-, ſondern als Stammort des Meſſias (weil es David's Vaterſtadt war, 2 Sam. 17, 12) nennt (vgl. auch Hoſ. 3, 5). Der ältere (erſte) Sacharja hat dagegen ein anderes Meſſiasbild. Ihm iſt (Kap. 9, 9 fg.) der Meſſias nicht ein kriegeriſcher Held in Waffen, wie dem Jeſaja, ſondern ein Friedensfürſt auf dem geduldigen Eſelsfüllen, der nicht nur dem Volk Iſrael, ſondern allen Völkern Frieden bringt. Der jüngere (zweite) Sacharja kennt (Kap. 12, 8 fg.) unmittelbar vor dem babyloniſchen Exil keinen perſönlichen Meſſias; Jahve ſchirmt Jeruſalem, der Schwache iſt ein Held wie David, das Haus David's iſt aber dem Jahve oder dem Engel Jahve's gleich. Jeremia dagegen weiſſagt wieder den per-

ſönlichen Meſſias. Er verkündigt (Kap. 30, 9; 33, 14 fg.; 23, 5 fg.) die Wiederaufrichtung des Davidiſchen Hauſes und die Herrſchaft eines gerechten Sproſſes aus demſelben. Aehnlich Ezechiel Kap. 29, 21 ein Horn aus dem Hauſe David's; Kap. 34, 23 fg. einen Hirten aus demſelben und einen Friedensfürſten Kap. 37, 22 fg. Sein meſſianiſcher Davidide, deſſen Herrſchaft unvergänglich ſein ſoll, weil das meſſianiſche Reich als ein Reich von unvergänglicher Dauer vorgeſtellt wird (Kap. 37, 25), ſoll auch eine beſondere Beziehung zum neuen Tempel und in ſeiner Umgebung ſein Erbtheil haben (Kap. 44, 3; 45, 7; 46, 8. 16; 48, 21), ohne daß er ſelbſt mit prieſterlicher Würde bekleidet wäre. Bei dem jüngſten (dritten) Sacharja taucht (Kap. 3, 8; 6, 12) der Davidiſche Sproß in der nacheriliſchen Zeit wieder auf, nach dem Vorgang des Jeremia; nicht Serubabel, da, wie Hitzig („Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 340) treffend bemerkt, kein Beiſpiel bekannt iſt, daß ein Prophet in einem Zeitgenoſſen den bereits geborenen künftigen Meſſias geſehen, ſondern ein idealer König, der den neuen Tempel herrlich vollenden wird, in Eintracht mit dem neuen Prieſterthum (Sach. 6, 13 iſt nicht mit de Wette zu überſetzen, „er [der König] wird Prieſter ſein", ſondern mit Bunſen, „es wird [neben dem König] ein Prieſter ſein", und zwiſchen beiden Eintracht).

Hier erheben ſich nun noch zwei Fragen: 1) gab es in Iſrael einen Glauben an einen leidenden Meſſias, und 2) wie verhält es ſich mit dem Meſſiasglauben in den letzten Jahrhunderten vor Chriſtus und zur Zeit Chriſti? Die erſtere Frage wäre, da ſie dem altteſt. Vorſtellungskreis ſchlechterdings fern liegt, gar niemals aufgeworfen worden, wenn nicht das N. T. insbeſondere den Abſchnitt vom leidenden Knecht Gottes (vgl. Jeſ. 52, 13—53, 12) und auch noch andere altteſt. Stellen, die von unſchuldig leidenden Gerechten handeln, auf Chriſtum und ſeinen Kreuzestod bezogen hätte (ſ. in Betreff des leidenden Gottesknechts im zweiten Jeſaja auch den Artikel Knecht Gottes). Der zweite Jeſaja kennt nur ein meſſianiſches Volk, welches durch Leiden geläutert ſich der höchſten Ehren und Gnaden würdig macht, und Jahve als ſeinen meſſianiſchen König verehrt, der dem geläuterten Volk jene Ehren und Gnaden zuwendet. Der leidende Gottesknecht wird jedoch nicht geweiſſagt (wie z. B. Schultz, a. a. O., I, 268, irrthümlich annimmt), ſondern vom zweiten Jeſaja als ein ſolcher, der ſeine Beſtimmung bereits erfüllt hat, dargeſtellt (Jeſ. 40, 2 fg.; 53, 2 fg.). Ein ſolcher leidender Gottesknecht, ein Stellvertreter Jahve's, welcher letztere ſich in ihm getroffen weiß, wird auch vom zweiten Sacharja (Kap. 12, 10 fg.) geſchildert. In manchen Pſalmen, z. B. Pſ. 22, wird das Leiden, welches der Gerechte um ſeines Gottvertrauens willen erduldet, beſchrieben. Daß die altteſt. Verfaſſer ſolcher Stellen ſich im Geiſte in die zukünftige Perſon des geſchichtlichen Chriſtus verſetzt hätten, iſt eine ganz unhaltbare Annahme (vgl. die Auslegung von Pſ. 22 bei de Wette, Hupfeld, Hitzig). Der Dichter von Pſ. 22. z. B. trägt vielmehr ſeine eigenen Gefühle und Empfindungen vor, nur dadurch erhalten ſie Wahrheit und Leben. Dagegen iſt nicht zu leugnen, daß die Schickſale Jeſu Chriſti weit mehr Aehnlichkeit mit dem Bild der leidenden Gerechten im A. T. als mit demjenigen des meſſianiſchen Heldenkönigs und Reichsfürſten haben, und es iſt auch ganz erklärlich, weshalb Jeſus ſelbſt und die Mitglieder der apoſtoliſchen Gemeinde die Züge des leidenden Gerechten im zweiten Jeſaja und in den Klagepſalmen auf ſein Schickſal bezogen haben. Der prophetiſche Meſſias dagegen iſt durchweg als ein ſolcher aufgefaßt, welcher den Leiden und Mishandlungen des Gottesvolks ein Ende macht, mit deſſen Erhebung auf den Thron ſich die Periode der Verfolgung und Unterdrückung Iſraels durch die Heiden ſchließt, der die Iſrael feindlich geſinnten Großmächte züchtigt und unterwirft und den theokratiſchen Staat in vorher nie erlebter Pracht und Herrlichkeit erneuert. Er beſitzt nicht blos die moraliſchen Attribute, die einem theokratiſchen König eignen müſſen, wie Gerechtigkeit, Weisheit, Gottesfurcht, ſondern auch die Attribute der äußern königlichen Majeſtät, und wenn er als Davidide erwartet wird, ſo liegt in dieſer Erwartung nicht etwa vorzugsweiſe, daß ihm Davidiſches Blut in ſeinen Adern rollen, daß er irgendwie leiblich von David abſtammen werde, ſondern es liegt darin vor allem der Gedanke, daß er ein ebenſo mächtiger, glänzender, unüberwindlicher, glücklicher Herrſcher ſein werde wie David. Selbſt die Vorſtellung, daß der Meſſias durch vorgängige Kämpfe und Leiden ſich den Weg zu den Stufen des Throns und dem Höhepunkt ſeiner Macht bahnen müſſe, daß er leiden müſſe, um Meſſias zu werden, liegt der altteſt. Weiſſagung durchaus fern; denn der Meſſias wird durchaus als ſiegreich, beglückt und glückbringend, als ein von Jahve's

Wundermacht unterſtützter und geförderter Liebling der Gottheit vorgeſtellt. Ohne allen Erfolg hat neuerlich Wünſche („Die Leiden des Meſſias in ihrer Uebereinſtimmung mit der Lehre des Alten Teſtaments und den Ausſprüchen der Rabbinen" [Leipzig 1870]) die ältere theologiſche Anſicht von dem leidenden Meſſias wieder vertheidigt (vgl. dagegen Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" (Zürich 1867 fg.), II, 11, 558 fg.). Wenn auch der Jude Tryphon einräumt (vgl. Juſtinus Martyr, Dialog. c. Tryph., Kap. 90), daß die H. Schrift des A. T. einen leidenden Meſſias kenne, ſo will er doch von einem am Kreuz Getödteten, der einen fluchwürdigen Tod erlitten, nichts wiſſen.

Dagegen erſcheint — damit gelangen wir zur Beantwortung der zweiten Frage — der Glaube an den Meſſias mit dem Auslöſchen der prophetiſchen Begeiſterung gleichfalls ſoviel als erloſchen. Der erhoffte heilbringende König iſt nicht erſchienen; ſein Bild hat bald die friſche Farbenpracht verloren, und da ohnehin ſchon urſprünglich die meſſianiſche Weiſſagung nicht nothwendig mit dem Glauben an einen perſönlichen Meſſias verbunden war, ſo erhielt ſich wol immer eine mehr oder minder ſtarke Richtung unter den Gläubigen, welche zwar in ihrem Glauben an eine glänzende Zukunft Iſraels nicht wankte, dieſe jedoch nicht an die Erhebung eines idealen Davididen auf den Thron knüpfte. Zur Zeit Sirach's (ſ. d.) kann der Glaube an den Meſſias unmöglich lebendig geweſen ſein, denn jenes Buch redet (Kap. 47, 11) nur beiläufig und ſehr kühl von der „Ewigkeit" der Davidiſchen Thronfolge. Gerade in jenem Buch ſind die „Weisheit" und das „Geſetz" die das Gottesreich erhaltenden und erhöhenden Kräfte. Der „zuverläſſige Prophet" (1 Makk. 14, 41; vgl. Kap. 4, 46), auf den gewartet wird, iſt weder der Meſſias noch der Elia des Maleachi, ſondern ein begeiſterter Seher, deſſen Ausſprüchen man unbedingt vertrauen könnte.

Man hat freilich in mehrern Pſalmen das Bild des meſſianiſchen Königs zu finden geglaubt. Mag Pſ. 2 in eine Zeit früherer Königsherrſchaft oder in die der Hasmonäer fallen, der dort (V. 6) geſchilderte König iſt ſicher nicht der ideale Herrſcher der Zukunft, ſondern der concrete der Gegenwart, denn er *iſt* bereits geſalbt auf dem heiligen Berg. Aehnlich verhält es ſich mit dem König in Pſ. 45, wo V. 7 der König nicht Gott heißt, ſondern ſein Thron Gottes iſt, d. h. ein Gottesthron, was dann allerdings, infolge der ſpätern meſſianiſchen Auslegung, dazu führte, dem meſſianiſchen König das Prädicat der Gottheit beizulegen. Die Deutung von Pſ. 110 auf einen hasmonäiſchen Fürſten (nach Hitzig Jonathan oder Alexander Janäus), der mit der Würde eines weltlichen Oberhaupts noch die oberprieſterliche verband, hat wol am meiſten für ſich. Aber in den drei Pſalmen fehlt der König der Zukunft.

Dagegen fragt ſich, ob der Meſſiasglaube nicht neu erwacht ſei im Angeſicht des greuelhaften Attentats auf den Jahvecultus durch Antiochus Epiphanes? Wir wiſſen (ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen), daß der „Menſchenſohn" (Dan. 7, 13; vgl. 27) das Volk Iſrael, alſo nicht den Meſſias, und ſicherlich keinen Engelfürſten (wie Schultz, a. a. O., II, 330, annimmt) bezeichnet. Das Buch Daniel kennt, wie aus Kap. 12, 1 fg. erhellt, überhaupt keinen perſönlichen Meſſias, ſondern nur ein meſſianiſches Volk, deſſen Lehrer leuchten werden wie die Sterne. Der Glaube an den Meſſias war zur Zeit der Abfaſſung des Buchs Daniel nicht mehr lebendig im jüd. Volk (vgl. auch Holtzmann, „Die Meſſiasidee zur Zeit Jeſu" in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XII, 399 fg.).

Gleichwol war dieſer Glaube nicht ganz verloren gegangen. Das wäre nur möglich geweſen, wenn die heiligen prophetiſchen Schriften untergegangen wären, welche im Reſtaurationszeitalter die lebendigen Propheten erſetzten, für unfehlbar galten, deren Abſchnitte in den Synagogen ausgelegt und auf die Zeitverhältniſſe angewandt wurden. Unter fremdländiſcher Herrſchaft war es freilich nicht gerathen, die Hoffnung auf einen jüd. Welteroberer, der aller heidniſchen Regierungsgewalt ein Ende machen würde, auszuſprechen, außerdem befanden ſich die Juden unter dem Scepter der Ptolemäer im 3. Jahrh. verhältnißmäßig wohl. Ohne Zweifel glaubte im Zeitalter des Buchs Henoch, gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr., der größte Theil der damaligen Juden nicht mehr an die Zukunft des Meſſias. Sie hatten lange genug vergeblich auf ihn gewartet. Nur ein kleiner Theil der „Gläubigen" hielt an den althergebrachten Verheißungen mit unerſchütterlicher Treue feſt; und zu dieſem gehört namentlich der Verfaſſer jenes Buches ſelbſt (ſ. Henoch). Es iſt allerdings befremdend, daß er (Kap. 46 u. a.) den Meſſias — ohne eine prophetiſche Analogie und gegen den Sinn der betreffenden Danieliſchen Stellen (vgl. Kap. 7, 13 mit 27) — als „Menſchenſohn" bezeichnet, eine Bezeichnung, die weſentlich mit Veranlaſ-

ſung gab, den Abſchnitt Kap. 37—71 für einen chriſtl. Zuſatz zu erklären. Es iſt jedoch nicht unwahrſcheinlich, daß im Buch Henoch, ähnlich wie bei Daniel, der Menſchenſohn meiſt eine Collectivbezeichnung für den auserwählten Theil der Juden iſt (weshalb z. B. in Kap. 48 der Singular „der Auserwählte" mit dem Plural „die Auserwählten" abwechſelt; vgl. auch Kap. 50, 51). Daneben deutet allerdings der öftere Gebrauch des Singulars (vgl. z. B. Kap. 53, 6) darauf hin, daß an der Spitze der Auserwählten eine beſtimmte hervorragende Perſönlichkeit erwartet ward, die auch Kap. 48, 10 der „Geſalbte" heißt, und Kap. 105, 2 „Sohn Gottes". Wenn nun aber dieſer Menſchenſohn als präexiſtent vorgeſtellt wird, ſo liegt die Annahme nahe, daß damit zunächſt und eigentlich das von Ewigkeit gotterwählte Volk Iſrael ſelbſt gemeint ſei (Kap. 48, 3. 6, wo die Ausdrücke der „Auserwählte" und „Gerechte" mit den „Auserwählten" und „Gerechten" abwechſeln); auch der Auserwählte, der die Welt richtet (Kap. 55, 4), verwandelt ſich Kap. 58, 1 in die Gerechten und Auserwählten, ja Kap. 62 ſcheint mit dem „Weibesſohn" ohne weiteres die „Gemeinde der Heiligen und Auserwählten" bezeichnet zu ſein (vgl. auch Kap. 71, 10, wo der „Menſchenſohn" eins mit den „Gerechten" iſt). Der Verfaſſer des Buchs Henoch ſchwankt mithin in ſeinen Vorſtellungen vom Meſſias, als ein echtes Kind ſeiner Zeit, zwiſchen einem einzelnen Individuum und einer Collectivperſönlichkeit hin und her und für beide bedient er ſich der von Daniel hergenommenen Bezeichnung des „Menſchenſohnes". Gerade weil er von den prophetiſchen Anſchauungen, die in dieſem Punkte ſich gleichfalls in zwei Strömungen theilen, durchaus abhängig iſt, verfällt er einer zweideutigen Unbeſtimmtheit in ſeiner Darſtellung.

Mit der röm. Unterjochung ſcheint der Meſſiasglaube bei einem Theil der Juden einen neuen Aufſchwung genommen zu haben. Die Salomoniſchen Pſalmen erinnern aufs neue an das unvergängliche Königthum David's (Pſ. 17, 5), flehen Gott an, daß er den Juden ſeinen Sohn David zur Zeit erwecke und ſeine Herrſchaft über Iſrael herſtelle (Pſ. 17, 23). Der Meſſias heißt ein Gerechter, ein Gottgelehrter (Pſ. 17, 35), ein Sündloſer (Pſ. 17, 41), ein Mächtiger, ein Heiliger Geiſt (Pſ. 17, 42), der Iſrael von der heidniſchen Unreinigkeit befreien wird (Pſ. 17, 51), der geſalbte Herr (Pſ. 18, 8), Iſraels Hoffnung und Troſt. Entſchieden wird im 3. Buch der „Sibylliniſchen Weiſſagungen" (V. 652 fg. [deſſen Urſprung von V. 97 an wol noch in das 2. Jahrh. v. Chr. hinaufreicht]) der Meſſias als ein von Gott vom Aufgang her geſandter König geſchildert, der die Böſen vertilgt, die Guten belohnt. Die Heiden gehen (V. 672) durch die Hand des „Unſterblichen" zu Grunde. Der in der röm. Zeit vor Chriſtus lebende Verfaſſer des Eingangs des 3. Buchs kennt dagegen (V. 91 fg.) nur ein meſſianiſches Gericht des großen Gottes. Alſo auch hier das herkömmliche Schwanken. In dieſelbe Zeit fällt wol auch das urſprüngliche 4. Buch des Eſra. Der Meſſias erſcheint hier aus dem Meere aufſteigend, auf Himmelswolken ſchwebend; alles zittert vor ihm, alles kämpft wider ihn; Flammen brechen aus ſeinem Munde, ſeine Zunge ſpeit Feuer, aber die Menſchen des Friedens ſammeln ſich um ſeine Perſon. Er erhebt ſich auf dem Berg Zion, erweiſt ſich dort als „Sohn Gottes" und hält Gericht nach Maßgabe des Geſetzes. Die gefangenen Juden kehren unter ſeinem Schirm von allen Seiten in die Heimat zurück (Eſra 13; Hilgenfeld, Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 172 fg.; 97 fg. Anm.). Freilich dauert die Herrlichkeit nur 400 Jahre; dann wird auch der Meſſias ſterben und die vergängliche Schöpfung wird einer unvergänglichen Platz machen (Eſra 7; Hilgenfeld, a. a. O., S. 138 fg.; 63 fg. Anm.). Hiernach können wir uns nicht verwundern, wenn wir den Meſſias auch in den älteſten Targumim bei Onkelos und Jonathan finden (vgl. die Stellen bei Buxtorf, a. a. O., S. 642 fg.; Langen, „Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti" [Freiburg 1866], S. 418 fg.). Wir haben uns insbeſondere aus der oben angeführten Schilderung die ſpätere, auch im Talmud vorkommende Vorſtellung der Ankunft des Meſſias auf Himmelswolken zu erklären (vgl. Keim, a. a. O., II, 11, 569). Im allgemeinen iſt das ſchon von Jeſaja gezeichnete Meſſiasbild immer noch menſchlich, wenn auch mit einzelnen übermenſchlichen Zügen (man denke an das Schweben auf den Wolken) ausgeſtattet; infolge des Einfluſſes der alexandriniſchen Religionsphiloſophie iſt die Präexiſtenz hinzugekommen; vielleicht wird es hier und da ſogar als Verkörperung oder Perſonification des Logos vorgeſtellt.

Demzufolge ergibt ſich für den jüd. Meſſiasglauben zur Zeit Jeſu folgendes Reſultat. Derſelbe lebte nicht mehr im Allgemeinbewußtſein der jüd. Bevölkerung, am

wenigſten in den gebildeten Kreiſen, dagegen in dem kleinen Häuflein der „Armen und Geringen“ (Luk. 6, 20), der „Mühſeligen und Beladenen“ (Matth. 11, 28 fg.). Eine beſtimmte fertige Geſtalt hatte er auch in dieſem nicht angenommen. Bei den einen war er verſetzt mit national-politiſchem, glühendem Fremden- und Heidenhaß und verbunden mit der Hoffnung auf den ſchließlichen kriegeriſchen Triumph Iſraels über die heidniſchen Weltmächte. Dieſer Meſſiasglaube führte leicht zu politiſchen Unruhen und Erhebungen und zu Aufſtandsverſuchen gegen Roms Weltmacht (ſ. Judas der Galiläer; vgl. Matth. 11, 12). Bei andern trat der Meſſiasglaube mit vorherrſchend ſittlicher Richtung, im Anſchluß an den von den Propheten geweiſſagten Fürſten der Gerechtigkeit, auf (ſo in der Vorgeſchichte des dritten Evangeliums, bei dem Simeon, Kap. 2, 25 fg., der Hanna, Kap. 2, 36 fg., die auf das „Heil Gottes“ und die Erlöſung Zions harrten), aber doch immer zugleich in Verbindung mit der Annahme, daß entweder durch Waffengewalt oder überirdiſche Wundermacht mit der Schnelligkeit des Blitzes ſich die Aufrichtung ſeines Reichs vollziehen werde. In dieſer Weiſe erwartete wol Johannes der Täufer den Meſſias und konnte ſich deshalb in den Gedanken der meſſianiſchen Beſtimmung Jeſu nicht finden (Matth. 11, 3). Hierin liegt auch die Urſache, weshalb die Jünger Jeſu ihren Meiſter lange nur für einen Propheten, aber nicht für den Meſſias hielten, und, von ſeinem meſſianiſchen Beruf endlich überzeugt, kein Verſtändniß für ſeinen Leidensberuf und Kreuzestod hatten (Mark. 10, 32 fg.; Matth. 16, 21 fg.). Erſt nach den Erſcheinungen des auferſtandenen Chriſtus (Apg. 1, 6) erkannten ſie in ihm den „Wiederherſteller Iſraels“. Es iſt ein geſchichtlich unumſtößliches Ergebniß, daß weder das Meſſiasbild der Propheten und Apokalyptiker, noch das der ſpätern gläubigen Judengemeinde in der Perſon Jeſu ſich buchſtäblich erfüllt hat; er hat das hinlänglich ſelbſt bezeugt, indem er die Davidiſche Abſtammung von ſich abgelehnt hat (ſ. Jeſus Chriſtus). Gleichwol iſt der altteſtamentliche und jüd. Meſſiasglaube kein leeres Traumbild geweſen. Er verhält ſich zum geſchichtlich echten Chriſtusglauben wie das A. T. zum N. T. überhaupt, wie die Morgendämmerung zum Tageslicht, wie das Räthſel zur Löſung. Das Heil iſt von den Juden gekommen; dieſes Miſſionsvolk der Menſchheit hat aus ſeiner Mitte den Welterlöſer hervorgebracht, das königliche Haupt der Menſchheit, der die heidniſchen Weltmächte durch die Kraft ſeines Geiſtes überwand und das Reich Gottes zum Sieg brachte. Auf dem geiſtigen und ſittlichen Gebiet hat er univerſell vollbracht, was, dem jüd. Meſſiasglauben zufolge, ausſchließlich oder vorzugsweiſe auf dem nationalen und theokratiſchen in particulariſtiſcher Form erwartet wurde. Und ſo iſt die Erfüllung in ihm viel wahrer und herrlicher geweſen als die Weiſſagung von ihm.

Zur Literatur über die Artikel Meſſianiſche Weiſſagungen und Meſſias ſind, außer den bereits angeführten Schriften, noch zu vgl. die bibliſch-theologiſchen Werke insbeſondere von Ammon, de Wette, v. Coelln; Gfrörer, „Geſchichte des Urchriſtenthums, das Jahrhundert des Heils“ (Stuttgart 1838), II, 195—444; Berthold, Christologia Judaeorum (Erlangen 1811); Zeller, „Studien zur neuteſt. Theologie“ in den „Theologiſchen Jahrbüchern“, II, 35 fg.; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (2. Aufl., Strasburg 1864); Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte“ (Heidelberg 1868), I, 172 fg.; Keim, a. a. O., I, 239 fg.; Graetz, „Geſchichte der Juden“ (2. Aufl., Leipzig 1863), III, 218; Lang in den „Zeitſtimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz“, Jahrg. 1865, Nr. 8 fg. Schenkel.

Meſſing, ſ. Metalle.

Metalle. Jene einfachen Mineralien, die ſich von den Nichtmetallen durch Undurchſichtigkeit, eigenthümlichen Glanz, meiſt hohes ſpecifiſches Gewicht, als Wärme- und Elektricitätsleiter auszeichnen und Metalle genannt werden, finden wir bei allen Culturvölkern des Alterthums im Gebrauch. Auch die Bibel erwähnt ſie häufig. Wahrſcheinlich war Gold unter allen Metallen zuerſt bekannt, da es oft in gediegenem Zuſtand und an der Erdoberfläche gefunden wird. Sehr früh kannte man aber auch Kupfer, Silber, Zinn, Blei und Eiſen. Die Kunſt, Metalle zu gewinnen und zu bearbeiten, wird in den Mythen des Alterthums auf Götter und Heroen zurückgeführt. Bei den Aegyptern ſind es Oſiris und Iſis, denen die Erfindung der zur Vertheidigung und Ackercultur nöthigen Werkzeuge zu verdanken iſt. Die griech. Mythologie kennt außer Hephäſtos, dem göttlichen Vorſteher der Schmiedearbeit, und deſſen Gehülfen, den Cyklopen, noch die Telchinen, denen die Erfindung, Erz und Eiſen zu bearbeiten, zugeſchrieben wird. Die phöniz. Sage bei Sanchuniathon nennt dafür zwei Brüder; in der nordiſchen iſt Dwalinn, einer der

mächtigſten der Zwerge, der erſte Meiſter dieſer Kunſt. Nach der bibliſchen Ueberlieferung (1 Moſ. 4, 22) iſt der Erfinder allerlei ſcharfer Inſtrumente von Erz und Eiſen Zilla's Sohn, Tubal-Kain, in welchem Buttmann („Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 165) den nordiſchen Zwerg Twalkin, Twalkan, erkennen will, und dieſe Namen mit Vulcan und Telchin zuſammenſtellt. Durch die Ableitung jener Erfindung von übermenſchlichen, höhern Weſen, und die Verlegung des Urſprungs dieſer Kunſt in eine mythen- und ſagenhafte Zeit wird offenbar angedeutet ſowol die Anerkennung des hohen Werths der Metallbenutzung, beſonders des Kupfers und Eiſens, welches letztere Plinius das herrlichſte und unheilbringendſte Werkzeug in den Händen der Menſchen nennt, als auch das hohe (vorgeſchichtliche) Alter der Kenntniß davon. Nach dem Bericht der Bibel, welche von einem ſelbſtändigen Bergbau der Hebräer nichts weiß, nur ausländiſchen (Hiob 28) erwähnt, erhielten dieſe ihre Metalle durch Vermittelung der Phönizier (Tyrier) theils aus deren Colonien, namentlich aus Spanien (Tarſchiſch), deſſen Gold- und Silbergruben ausdrücklich (1 Makk. 8, 3) genannt werden, das aber auch Eiſen, Zinn und Blei ausführte (Ez. 27, 12; Jer. 10, 7), theils aus Arabien (Ez. 27, 19), wo auch die Goldländer Havila (1 Moſ. 2, 11. 19), Ophir (1 Kön. 9, 28; 10, 11 fg.; 22, 49; 2 Chron. 9, 10) vermuthet werden, und von Saba, deſſen Goldreichthum (1 Kön. 10, 2. 10; 2 Chron. 9, 9; Pſ. 72, 15; Jeſ. 46, 6; Ez. 27, 22) gerühmt, wie auch Uphaz (Ophir) als golderzeugendes Land hervorgehoben wird (Jer. 10, 9; Dan. 10, 5), und Parvaim (2 Chron. 3, 6) das wahrſcheinlich für Morgenland überhaupt zu nehmen iſt, theils aus kaukaſiſchen Ländern, wo die Völker Javan, Tubal, Meſchech kupferne Geräthe lieferten (Ez. 27, 13). Einige Zeit jedoch holten Salomoniſche Schiffe Gold und Silber unmittelbar aus Ophir (1 Kön. 9, 27).

Die Bibel kennt nicht nur die gewöhnliche Eintheilung der Metalle in edle und unedle (Jer. 6, 8; Jeſ. 60, 17; Ez. 22, 18; Dan. 5, 4), und zählt zu jenen Gold und Silber, die meiſt miteinander angeführt werden, ſie gebraucht auch verſchiedene Bezeichnungen, womit ſie die metallurgiſchen Kenntniſſe der Hebräer beurkundet. Gold- und Silbererz, wie es aus der Grube kommt, heißt hebräiſch baṣar, beṣar (Hiob 22, 24. 25; 36, 19), deſſen Läuterung mit Anwendung des Laugenſalzes (Jeſ. 1, 25) im Schmelzofen (Ez. 22, 18—32) oder (beſonders bei Silber) im Schmelztiegel (Spr. 17, 3) geſchah, wobei das Feuer mit dem Blaſebalg angefacht (Jeſ. 6, 29) wurde, daß die Maſſe in Fluß kam (Ez. 22, 20. 22), die Schlacken (hebräiſch sigim, bedil, ṣopheret) ſich ſonderten (Jeſ. 1, 25; Jer. 6, 29; Ez. 22, 18 fg.; Sach. 13, 9; Mal. 3, 3; Spr. 17, 3; 25, 4; 27, 21; Weish. 3, 6; Sir. 2, 5; 1 Petr. 3, 7; Offb. 3, 18) und das reine Metall gewonnen wurde.

Der gewöhnliche hebr. Name für Gold iſt zahab, poetiſch ketem (Hiob 28, 16. 19; 31, 24; Pſ. 45, 10; Spr. 25, 12; HL. 5, 11; Jeſ. 13, 12; Dan. 10, 5). Paz iſt gediegenes Gold (Hiob 8, 19; HL. 5, 11. 15; Jeſ. 13, 12; KL. 4, 2); das reine, geläuterte Gold heißt zahab tahor (2 Moſ. 25, 11. 29. 31 fg.), zahab mupaz (1 Kön. 10, 18), zahab meẓukak (1 Chron. 28, 18), zahab tob (2 Chron. 3, 5. 8; 1 Moſ. 2, 12), zahab sagur (eigentlich geſchloſſenes Gold, 1 Kön. 6, 20 fg.; 7, 49 fg.; 19, 21; 1 Chron. 4, 20. 22; 9, 20; Hiob 28, 15), auch als Gold von Ophir bezeichnet (Hiob 22, 24; 28, 16; Pſ. 45, 10; Jeſ. 13, 12; Sir. 7, 20), zum Unterſchied vom gemiſchten, legirten (zahab šahut, 1 Kön. 10, 16. 17; 2 Chron. 9, 15, was einige für „geſchlagenes Gold", „Goldblech" erklären) und foſſilen Gold, zahab haruṣ (Pſ. 68, 14; Spr. 3, 14; 8, 18; 16, 16; Sach. 9, 3).

Ebenſo unterſcheidet die Bibel das gereinigte Silber, keseph ṣaruph (Pſ. 12, 7), meṣukak (1 Chron. 29, 4), auch keseph nibḥar (Spr. 8, 19; 10, 20), vom ungereinigten oder Schlackenſilber, keseph sigim (Spr. 26, 23; Ez. 22, 18 fg.), auch blos sigim (Jeſ. 1, 22. 25), und ſchlechten Silber, keseph nimeẓas (eigentlich verworfen, Jer. 6, 30), welches ungeachtet der Läuterung doch unrein bleibt. Roſt (ὁ ἰός) an Gold und Silber wird Bar. 6, 23 (24) und Jak. 5, 3 erwähnt.

Weil Gold und Silber für Hauptbeſtandtheile des Reichthums gelten, daher in der Bibel häufig (1 Moſ. 13, 2; 24, 35; 4 Moſ. 22, 18; 5 Moſ. 8, 13; 17, 17; Joſ. 22, 8; 2 Sam. 21, 4; 1 Kön. 10, 14; 20, 3 fg.; 2 Kön. 7, 8; 2 Chron. 1, 15; 32, 27; Hiob 3, 15; 31, 24; 36, 19; Pſ. 105, 37; Spr. 24, 1; Koh. 2, 8; Jeſ. 2, 7; 13, 17; Ez. 7, 19; 28, 4; 38, 13; Joel 3, 5 [10]; Nah. 2, 9; Zeph. 1, 18; Hag. 2, 9; Sach. 9, 3; 14, 14; Sir. 28, 28; 40, 25; Apg. 3, 6; 20, 23; 1 Petr. 1, 7. 18) für dieſen genannt werden, eigneten ſie ſich beſonders zu Geſchenken an Vornehme (1 Kön. 15, 18; 2 Chron. 24, 3; 1 Makk. 10, 60; 11, 24; Matth. 2, 11), zu Weihgeſchenken für die Gottheit (4 Moſ. 7; 1 Sam.

6, 4 fg.; 1 Kön. 15, 12; 2 Kön. 12, 18; Dan. 11, 38); ſie dienten zu Tributzahlungen (2 Kön. 12, 18; 14, 14; 18, 14; 23, 33. 35), zur Entrichtung von Steuern und Abgaben (2 Moſ. 25, 3; 35, 5 fg.; 1 Kön. 10, 15; 2 Chron. 9, 14), und waren als Kriegsbeute erwünſcht (2 Kön. 14, 14; 1 Makk. 4, 20). Ihrer Koſtbarkeit wegen werden ſie von den Königen und beim Tempel in Schatzkammern aufbewahrt (1 Kön. 15, 18; 2 Kön. 12, 18; 14, 14; 20, 13; 24, 13; 2 Chron. 5, 1; 15, 18; 25, 24; 32, 27; Jeſ. 39, 2; Sir. 29, 15), und der bibliſche Sprachgebrauch bezeichnet damit metaphoriſch das Köſtliche, Begehrenswerthe überhaupt (Jeſ. 13, 12; KL. 4, 1 fg.; Pſ. 19, 11; 28, 15; 119, 127; Spr. 2, 4; 3, 14; 8, 10. 19; 16, 16; 20, 15; Weish. 7, 9; Sir. 7, 20 fg.; 30, 15; 1 Kor. 3, 12; 1 Petr. 1, 7). Aus Gold und Silber beſtand eine große Anzahl der heiligen Gefäße der Stiftshütte (2 Moſ. 25, 26, 28, 30, 36—39; 4 Moſ. 8), des Salomoniſchen und Herodianiſchen Tempels (1 Kön. 6, 7; 1 Chron. 23 [22], 14 fg.; Eſra 1, 7 fg.; Dan. 2, 5; 1 Makk. 1, 21 fg.; Hebr. 9, 4; Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 3; „Jüdiſcher Krieg", V, 5, 5; VII, 5, 5); aus dieſen edeln Metallen verfertigte man auch Geräthe zum gewöhnlichen Gebrauch, als Trinkgefäße u. ſ. w. (2 Moſ. 3, 22; 11, 2; 12, 35; 1 Kön. 10, 21; 1 Makk. 11, 58; 15, 32; Eſra 1, 6), Schmuckſachen, als Kettchen und Geſchmeide (1 Moſ. 24, 42. 53), Ringe (1 Moſ. 24, 22; 2 Moſ. 32, 2 fg.; Richt. 8, 24 fg.; Ez. 16, 13. 17; Hiob 42, 11; Spr. 11, 22; 25, 12; Jak. 2, 2), Armſpangen (1 Moſ. 24, 22; 31, 50 fg.; 1 Makk. 11, 58), welche vornehmlich vom weiblichen Geſchlecht getragen wurden (1 Petr. 3, 3; 1 Tim. 2, 9; Offb. 17, 4; 18, 16). Eine goldene Krone gehörte zum königlichen Schmuck (2 Sam. 12, 30; 1 Chron. 21 [20], 2; Zeph. 6, 11; Offb. 9, 7). Auch goldene Waffen werden (1 Makk. 6, 2) erwähnt, Edelſteine faßte man in Gold (Sir. 32, 7 fg.; 45, 13), mit Gold wurde Holz überzogen (2 Moſ. 25, 28; 26, 29; 36, 41; 1 Kön. 6, 21. 28 fg.; 2 Kön. 18, 16; 2 Chron. 3, 5), Gold und Silber dienten zur Verfertigung von Götzenbildern und deren Schmuck (2 Moſ. 22, 2 fg.; 5 Moſ. 7, 25; 29, 17; Richt. 8, 27; Pſ. 115, 4; 135, 15; Jeſ. 2, 20; 31, 7; 46, 6; Jer. 10, 4; Hoſ. 2, 8; 8, 4; 13, 2; Hab. 3 [2], 19; Weish. 13, 10; Bar. 6, 7 fg.; Apg. 17, 29; 19, 24), beide Metalle wurden auch als Geld (ſ. d.) verwendet.

Man hat die große Menge edler Metalle beim Salomoniſchen Tempel ſowie die ungeheuern Summen Goldes und Silbers, welche in der Bibel (1 Kön. 10, 14; 1 Chron. 29, 4. 7) erwähnt werden, lediglich für Uebertreibungen anſehen wollen, und es iſt gewiß, daß manche Angabe (z. B. 1 Chron. 22, 14) nicht für geſchichtlich, ſondern für eine Umſchreibung des Begriffs „außerordentlich viel" zu nehmen iſt; allein bei Erwägung der Anſchauung des Alterthums, welches den Reichthum vornehmlich in angehäuftem Beſitz edler Mineralien erblickte, wodurch ein lebhafter Handel hervorgerufen wurde, können wir auch bei den Hebräern in der Blütezeit ihres Staats eine maſſenhafte Anhäufung des Goldes und Silbers annehmen. Beiſpiele außerordentlichen Reichthums daran finden wir auch bei andern aſiat. Völkern. Im ind. Epos werden bei der Leichenbeſtattung eines Fürſten ganze Karren voll Gold und Juwelen unter die Armen geſchüttet; der aſſyr. König Sardanapal, in Ninive belagert, läßt ſeine Schätze auf einen errichteten Scheiterhaufen werfen, darunter 500 goldene Bettſtellen, 100 goldene Tiſche, 1 Mill. Ctr. Goldes, nachdem er ſchon vorher 3000 Ctr. dieſes edeln Metalls an ſeine Söhne vertheilt hatte. Im Belustempel zu Babylon betrug die Maſſe Goldes, woraus die Statue des Bel, der Thron, Tiſch, Altar u. ſ. w. beſtand, mehr als 7170 Talente; Alexander der Große fand nach ſeinem Einzug in Ekbatana 120000 Ctr. Gold in der Schatzkammer, in Perſepolis 120000 Talente, in Paſargada 6000, in Suſa 5000; Cyrus erbeutete 34000 Pfd. Gold und 500000 Ctr. Silber (vgl. Roſenmüller, „Das alte und neue Morgenland" [Leipzig 1818—20], III, 263 fg.; Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus" [Heidelberg 1837—39], I, 258 fg., 272, 295 u. a.).

Von unedeln Metallen erwähnt die Bibel Kupfer, Eiſen, Blei und Zinn. Aus Kupfer oder Erz (hebräiſch Neḥošet), welches man früher als das Eiſen zu verarbeiten verſtand, war ein Theil der heiligen Tempelgeräthe (2 Moſ. 25, 3; 27, 2. 3. 6. 35. 38; 1 Kön. 7; 52, 17 fg.); man verwendete es auch für den gewöhnlichen Gebrauch zu Gefäßen (Sir. 13, 3; 28, 24; Ez. 27, 13; Mark. 7, 4), zu Waffen (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 21, 16), vornehmlich zu Bogen (2 Sam. 22, 35; Hiob 20, 24; Pſ. 18, 35), zu Feſſeln (hebräiſch Neḥušataim, Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 24; 2 Kön. 25, 7; Jer. 39, 7; 52, 11; Dan. 4, 12), zu Thüren und Riegeln (5 Moſ. 33, 25; Pſ. 107, 16; Jeſ. 45, 2; 1 Kön. 4, 13), zu Geldmünzen (Matth. 10, 9). Erz dient nach dem bibliſchen Sprachgebrauch

zur bildlichen Bezeichnung der Stärke und Dauerhaftigkeit (Hiob 40, 13; 41, 18), und in dieſem Sinne erklären ſich die Ausdrücke „eherne Mauer" (Jer. 1, 18; 15, 20), „eherne Klauen" (Mich. 4, 13), „eherne Stirn" (Jeſ. 48, 4). Bildlich, aber in anderm Sinne, iſt auch das „tönende Erz" (1 Kor. 13, 1) zu verſtehen. Dem Gold gleichgeſchätzt war das goldglänzende Erz (hebräiſch Neḥošet muzhab, Eſra 8, 27), worunter entweder Aurichalcum oder korinthiſches Erz gemeint iſt. Neḥošet haruṣ (2 Chron. 4, 16) iſt polirtes Kupfer. Durch Glühendmachen wurde mit Roſt überzogenes Kupfer gereinigt (Ez. 24, 6. 11 fg.) und die levitiſche Reinheit der Metalle überhaupt hergeſtellt (4 Moſ. 31, 22).

Das Eiſen (hebräiſch Barzel), dem Menſchen ſchwer entbehrlich (Sir. 39, 31), wird gewöhnlich dem Kupfer zunächſt genannt (4 Moſ. 31, 22; Joſ. 22, 8; 2 Chron. 2, 7) und gleich dieſem verwendet. Wie es eherne Götzen gab (Offb. 9, 20), ſo auch eiſerne (Dan. 5, 4. 23); aus Eiſen machte man Waffen (4 Moſ. 35, 16; 1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 23, 7; Hiob 20, 24; 1 Makk. 6, 35), daher der Ausdruck „mit Eiſen gerüſtet" ſein (2 Sam. 23, 7; 2 Kön. 9, 24), Pfannen (Ez. 4, 3), Thüren (Apg. 12, 10), Riegel (Pſ. 107, 16; Jeſ. 45, 2), Feſſeln (Pſ. 105, 18; 107, 10; 149, 8; Dan. 4, 12), ſcharfe, ſchneidende Werkzeuge, als Aexte und Beile (5 Moſ. 19, 5; 2 Kön. 6, 5. 7; Koh. 10, 10; Jeſ. 10, 34), Meißel zum Behauen der Steine (5 Moſ. 27, 5; Joſ. 8, 31; 1 Kön. 12, 31), Sägen (2 Sam. 12, 31), Inſtrumente, um Eiſen zu ſchärfen (Spr. 27, 17), Griffel zum Schreiben (Hiob 19, 24; Jer. 17, 1), Haken, um etwas an der Wand zu befeſtigen (Weish. 13, 15); mit Eiſen beſchlug man Kriegswagen (Richt. 1, 19; 4, 3. 13; Joſ. 17, 16; 2 Makk. 13, 2). Das Eiſen, hart und ſchwer (5 Moſ. 28, 48), gebraucht die Bibel als Bild der Feſtigkeit und Härte (Hiob 40, 13; 41, 18; Dan. 4, 20), daher die metaphoriſchen Ausdrücke „eiſernes Scepter" (Pſ. 2, 9), Joch (5 Moſ. 28, 48; Jer. 28, 13 fg.; Sir. 28, 24), eiſerne Ruthe (Offb. 2, 27; 19, 15), Mauer (Ez. 4, 3; 2 Makk. 11, 9), Hörner (2 Chron. 18, 18; Mich. 4, 13), eiſerner Nacken (Jer. 1, 8) und „Himmel wie Eiſen" (3 Moſ. 26, 19) für regenloſen Himmel. Die harte, unfruchtbare Erde wird „eiſern" genannt (5 Moſ. 25, 23), und der eiſerne Schmelzofen (5 Moſ. 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jer. 11, 4) verſinnbildet die Noth Iſraels in Aegypten. Unter dem „Eiſen vom Norden" (Jer. 15, 12) verſteht man feſteres Eiſen, Stahl, durch deſſen Bereitung die Chalyber im Pontus berühmt waren. Auch Barzel ʒašot, eigentlich gefeſtetes Eiſen (Ez. 27, 19; Luther: Eiſenwerk), kann für geſtähltes Eiſen genommen werden.

Zinn, hebräiſch Bedil, bei den LXX κασσιτέρος, ein Handelsartikel aus Spanien auf dem tyriſchen Markt (Ez. 27, 12), wird noch 4 Moſ. 31, 22; Ez. 22, 18. 20 neben andern Metallen erwähnt. Es ſteht in gleicher Bedeutung mit dem Blei (Sach. 4, 10) und Jeſ. 1, 25 in Parallele mit unedeln Metalltheilen, namentlich Blei, welche den Silbererzen beigemiſcht ſind, und entſpricht alſo dem röm. Plumbum nigrum oder unſerm Werkblei.

Das Blei (hebräiſch ʒOpheret, 4 Moſ. 31, 29), durch Schmelzen vom Silber geſchieden (Jeſ. 1, 25; Jer. 6, 29), diente, ſeiner Schwere wegen (2 Moſ. 15, 10; Sir. 22, 17), zu Gewichten (Sach. 5, 7. 9), als Bleiloth beim Bauen (Am. 7, 7 fg.), als Senkblei bei der Schiffahrt (Apg. 27, 28), als Bild der Schwere (Sach. 5, 7 fg.). In Stein gemeißelte Buchſtaben wurden mit Blei ausgegoſſen (Hiob 19, 23 fg.), auch große Steine beim Bau mit Blei und Eiſen zuſammengefügt (Joſephus, „Alterthümer", XV, 14).

Meſſing kommt in Luther's Bibelüberſetzung 1 Makk. 8, 22; 14, 18. 26 vor, wo der griech. Text von Erztafeln ſpricht, und Offb. 1, 15; 2, 18, wo Χαλκολίβανος ſteht, eine Metallmiſchung, welche mit dem hebr. Haśmal (Ez. 1, 4. 27; 8, 2), Neḥošet kalal (Ez. 1, 17) und Neḥošet muzhab (Eſra 8, 27) für einerlei gehalten wird. Die Alten kannten mehrere künſtliche Metallmiſchungen, z. B. Elektrum, Aurichalcum, Aes-Korinthium; uns ſind aber die Beſtandtheile und deren Verhältniſſe nicht klar.

Antimonium oder Spießglanz diente im Alterthum wie im heutigen Orient, zur Bereitung einer ſchwarzen Augenſchminke (hebräiſch Puk, 2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30; griechiſch στίμμι, lateiniſch stibium), womit Frauen die Ränder der Augen beſtrichen (Ez. 23, 40), um deren Glanz zu erhöhen. Dies Mineral wurde außerdem auch zu Augenſalben verwendet (Offb. 3, 18). Roskoff.

Methuſael, nach der Lamech-Sage 1 Moſ. 4, 18 Vater des Lamech (ſ. d.). Er heißt nach 1 Moſ. 5, 21 fg. Methuſalah und ſoll unter den Patriarchen das höchſte Alter, 969 Jahre, erreicht haben. Schenkel.

Methuſalah, ſ. Methuſael.

Micha. 1) Nach Richt. 17 fg. ließ ſich einſt ein Mann auf dem Gebirge Ephraim, Namens Micha, ein Götterbild machen und beſtellte einen ſeiner Söhne zum Prieſter, bis er ſo glücklich war, das Prieſteramt einem wandernden Leviten aus Bethlehem geben zu können. Aber die Daniten, welche ſich eine Heimat ſuchten, nahmen ihm beim Durchzug das Bild und den Prieſter weg und ſtellten jenes in dem von ihnen eroberten und Dan benannten Laiſch (ſ. d.) im äußerſten Norden Paläſtinas auf. Der Levit war ein Enkel Moſe's (Jonathan, Sohn Gerſom's, des Sohnes Moſe's), und ſeine Abkömmlinge blieben hier Prieſter, bis die Bewohner des Landes durch Tiglath-Pileſer (2 Kön. 15, 29) in die Verbannung geführt wurden.

Allerdings können wir dieſe Erzählung nicht in allen Einzelheiten für richtig halten, aber ſo viel iſt gewiß, daß man das ſilberne Bild Jahve's in Dan (welches aber mit dem Goldenen Kalb dort [1 Kön. 12, 29] nicht identiſch iſt) aus einem ſüdlichern Ort dahin gebracht und es von einem gewiſſen Micha ableitete, ſowie, daß die Prieſter deſſelben ihr Geſchlecht auf Moſe zurückführten. Am wichtigſten iſt für uns letzterer Umſtand, den man ſpäter vergeblich durch Veränderung des Namens Moſe in Manaſſe in unſern Texten zu verwiſchen ſuchte. Man ſieht, wie verſchieden ſich das Bild des Geſetzgebers in den verſchiedenen Theilen des Volks Iſrael ausprägte. Denn natürlich waren die Prieſter in Dan ebenſo feſt davon überzeugt, daß ihr Cultus den Geſetzen ihres Ahnherrn Moſe gemäß wäre, wie die fortgeſchrittenern Geiſter in Iſrael glaubten, daß Moſe jeden Bilderdienſt aufs ſtrengſte verboten hätte. Auch das iſt intereſſant, daß hier von Moſe wirkliche Prieſter abſtammen, während nach dem Pentateuch in ſeiner jetzigen Form Moſe's Abkömmlinge einfache Leviten waren. Doch wiſſen wir jetzt, namentlich durch Graf's Unterſuchungen („Die geſchichtlichen Bücher des Alten Teſtaments" [Leipzig 1866] und „Zur Geſchichte des Stammes Levi" im „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des Alten Teſtamentes", I, 68 fg.), hinlänglich, daß die Scheidung zwiſchen Prieſtern und Leviten in vorexiliſcher Zeit nicht ſtreng geweſen iſt.

2) Micha, Sohn Imla's, war ein Prophet im nördlichen Reich zur Zeit Ahab's (1 Kön. 22, 8 = 2 Chron. 18, 7). Der König haßte ihn, weil er nur Böſes weiſſagte. Als Ahab mit Joſaphat von Juda einen Zug gegen die Damascener zur Wiedergewinnung von Ramoth-Gilead unternehmen wollte, wünſchte dieſer einen zuverläſſigen Propheten über den Ausgang des Feldzugs zu hören, da ihm die guten Verheißungen von Ahab's 400 Propheten (die übrigens nach 1 Kön. 22, 11 fg. auch im Namen Jahve's weiſſagten) nicht genügten. Widerwillig ließ Ahab den Micha kommen. Als dieſer ihm auf ſeine Frage zuerſt ironiſch Glück verkündet, dringt er in ihn und bekommt nun die Weiſſagung ſchweren Unheils mit der Andeutung, daß er ſelbſt fallen werde. Und dazu fügt er hinzu, wie er geſehen, daß Gott anordnete, ein böſer Geiſt ſolle in die Propheten fahren, um den König durch falſche Weiſſagungen zu verderben. Ahab läßt den Micha in Gewahrſam bringen, aber der Erfolg rechtfertigt ſeine Worte: Ahab fällt vor Ramoth-Gilead.

In der Hauptſache trägt dieſe Erzählung einen ſtreng geſchichtlichen Charakter. Wichtig iſt ſie für uns zunächſt dadurch, daß ſie uns einen Conflict innerhalb der Propheten ſelbſt zeigt. Die Propheten, welche Glück verkünden, vor allem der Zedekia, welcher ſich als Symbol der alles überwältigenden Macht Iſraels eiſerne Hörner anfügt, werden ebenſowol geglaubt haben die Wahrheit zu ſagen, wie Micha, den der Erfolg rechtfertigte. Ferner ſind die Ausſprüche des Propheten bemerkenswerth, die, wenn nicht ganz wörtlich, doch gewiß im weſentlichen genau überliefert ſind. Beſonders hervorzuheben iſt in ihnen die Vorſtellung von einem böſen Geiſt, der vor Gott als ſelbſtändige Perſon auftritt und dann in die Propheten fährt, um ſie zu falſchen Weiſſagungen zu veranlaſſen. Hieran ſchließt ſich die Vorſtellung vom Satan, wie wir ſie im Anfang des Buchs Hiob finden, und manches andere.

Obwol dieſer Prophet von dem Micha, deſſen Schrift wir noch haben, durch viele Generationen geſchieden iſt, ſo muß er doch, wie man in neuerer Zeit erkannt hat, ſchon früh für denſelben gehalten ſein; denn zuletzt heißt es von ihm: „und er ſprach: «Höret ihr Völker alle» (1 Kön. 22, 28); ſo beginnt aber das Buch Micha (Kap. 1, 2). Die Worte ſollen eine Abbreviatur des ganzen Buchs ſein und bedeuten: und ferner hielt er

noch die bekannten Reden, welche beginnen „höret u. ſ. w.“. Die Worte ſtehen übrigens ganz müßig da und bilden gewiß keinen Theil der urſprünglichen Erzählung.

3) Micha iſt einer von den zwölf oder den Kleinen Propheten. Mit Recht ſagt die Ueberſchrift, daß das Buch Samaria und Jeruſalem betreffe; doch hat es hauptſächlich Jeruſalem im Auge und benutzt faſt nur die augenblickliche Noth Samarias als Anlaß zu Weiſſagungen über jenes. Daß Samaria dem drohenden Sturm erliegen muß, ſteht dem Propheten feſt (Kap. 1, 6), aber er ſieht, daß dies Unheil weiter greifen und auch Juda gewaltig erſchüttern wird; denn da die Sünden ſeines Volks, vor allem der Vornehmen und Machthaber und nicht am geringſten der Propheten, zu arg ſind, ſo kann er nicht, wie jene es wünſchen, Glück verheißen, ſondern muß vielmehr (Kap. 3, 12) das furchtbarſte ausſprechen: auch Jeruſalem und der Tempel werden fallen. Aber unmittelbar an dieſe Drohung knüpft Micha doch die herrlichſten Ausſichten: Juda wird eine kleine Zeit in Elend ſein, aber darauf, gereinigt, zur höchſten Herrlichkeit emporſteigen; das meſſianiſche Reich wird dann feſt gegründet ſein. An dieſe Rede, welche Kap. 1—5 umfaßt, ſchließt ſich eine andere, in welcher wieder die trüben Ausſichten vorwalten. Die Sünde Judas, welches von Gott ſo väterlich geleitet ward, welches aber den wahren Gottesdienſt ſtrenger Sittlichkeit nicht kennt, iſt zu groß; es muß eine Zeit lang die ſchwerſten Schläge erdulden, aber doch wird Gott es aus allen Bedrängniſſen retten und groß machen (Kap. 6 fg.).

Nach Kap. 1, 6 ſteht Samaria noch; Kap. 1, 14 iſt noch von Königen Iſraels die Rede. Aber man erkennt deutlich, daß, als Micha redete, die Gefahr des Untergangs dem nördlichen Reich unmittelbar bevorſtand. Die „Feindin“ (Aſſyrien) iſt ganz übermüthig und denkt Iſrael ſchon völlig vernichtet zu haben (Kap. 7, 8. 10). Es gibt viele Verbannte in Aegypten und Aſſyrien (Kap. 7, 12). Das alles führt uns auf die Zeit, wo das nördliche Reich durch die Aſſyrer ſchon eines Theils ſeiner Bewohner beraubt und der Fall des ganzen Reichs unabwendbar geworden war. Damit ſtimmt überein, was Jer. 26, 17—19 erzählt wird. Alte Leute halten da das Volk und die Großen, die über Jeremia's Unglücksweiſſagungen erbittert ſind, von Gewaltthätigkeiten zurück, indem ſie erzählen, daß zur Zeit des Königs Hiskia Micha den Untergang der Stadt und des Tempels verkündet (mit wörtlicher Ausführung von Mich. 3, 12), daß man ihn deshalb aber nicht umgebracht, ſondern ſich demüthig zu Gott bekehrt und dadurch die Strafe abgewendet habe. Alle dieſe Umſtände veranlaſſen uns, die Schrift in den Anfang der Regierung Hiskia's zu legen, ehe noch Samaria zerſtört war, aber als der völlige Untergang des durch die Aſſyrer ſchon furchtbar mitgenommenen Reichs jeden Augenblick erfolgen konnte und es dem ſchärfern Blick nicht mehr verborgen blieb, daß bald die Reihe an Juda kommen würde, was denn ja auch wenige Jahre ſpäter geſchah. Da nun kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die kleine Schrift, welche höchſtens in zwei Hauptabſchnitte zerfällt (Kap. 1—5; 6 fg.), in ganz verſchiedenen Zeiten nach und nach ausgearbeitet wäre oder, daß gar ein Theil von ihr in eine Zeit fiele, in welcher die Aſſyrer Iſrael noch keinen ernſtlichen Schaden zugefügt hatten, ſo muß die Ueberſchrift, nach welcher Micha dies Gotteswort „erſchaute“ zur Zeit der Könige Jotham, Ahas und Hiskia, zu weit gehen. Micha's Buch fällt alſo in die frühere Zeit Hiskia's, und er iſt Jeſaja's Zeitgenoſſe.

In der Ueberſchrift und ebenſo Jer. 26, 18 trägt der Prophet den Beinamen Hammōraštī. Da die Schreibweiſe der griech. Ueberſetzung mit der maſorethiſchen Punktation übereinſtimmt und in Jeremia die Silbe mō durch den Vocalbuchſtaben bezeichnet iſt, ſo darf man ſich wol auf die Richtigkeit dieſer Ausſprache verlaſſen; dann liegt es am nächſten, den Beinamen zu erklären als „Bewohner von Moreſeth-Gath“, welches wahrſcheinlich Kap. 1, 14 als Ort vorkommt, freilich in einem beim jetzigen Texteszuſtand nicht deutlichen Zuſammenhang. Näheres über dieſen Ort wiſſen wir nicht; jedenfalls war er ganz unbedeutend. Auch ſonſt iſt uns nichts über Micha's perſönliche Verhältniſſe bekannt; nicht einmal den Namen ſeines Vaters kennen wir.

Micha iſt ein ſehr ernſter Sittenprediger. Er greift die Unſittlichkeit an, wo ſie ſich findet, und fern liegt es ihm, aus weltlichen Rückſichten die Stimme Gottes zu dämpfen. Man ſieht leicht, daß er in einer Zeit ſchwerer Bedrängniß und Gefahr redet; er iſt bald der ſtrenge Strafverkündiger, bald wird er weich und wehmüthig über das Elend, das ſein Volk trifft und treffen wird. Während noch Jeſaja daran feſthält, daß

Gottes Heiligthum allen Stürmen widerſtehen wird, erkennt es Micha, daß bei der gründlichen Züchtigung Judas auch Jeruſalem und der Tempel fallen müſſen. Dieſe Drohung muß ſich den Hörern tief eingeprägt haben, denn nach einem Jahrhundert wurde ſie ja noch angeführt. Sehr wichtig ſind für uns übrigens in jener Stelle Jeremia's die Worte, welche das Nichteintreffen derſelben erklären ſollen; nach jüdiſcher Anſchauung konnte alſo die ſtrengſte Strafverkündigung durch Buße und inniges Gebet zu dem Allerbarmer abgewendet werden. Zuletzt behielt Micha doch recht, aber freilich, die Umſtände der Zerſtörung waren ganz andere, als er ſie ſich denken konnte.

Wenn ſich ſo die Ahnung eines neuen Unheils über das Volk bei Micha in noch ſchärfere Formen kleidet als bei Jeſaja, ſo gleichen ſie ſich doch wieder darin, daß ſie ſich von aller Noth der Gegenwart zu der Erwartung einer ſeligen Zukunft aufraffen, und zwar ſchildert Micha die meſſianiſchen Zeiten in beſonders glänzenden Farben. Wie Jeſaja (Kap. 11, 1) knüpft auch er (Kap. 5, 1) ſeine Hoffnungen an das von Gott eingeſetzte, noch immer mit der Verheißung ewiger Herrſchaft geſegnete (2 Sam. 7, 16) Haus des großen Königs David, der durch der Zeiten Ferne mit idealem Glanz umwoben war. Aus Bethlehem, der kleinen Stadt David's, ſoll der verheißene Herrſcher hervorgehen. Aus dieſer Verkündigung, welche die Nachwelt buchſtäblich nahm, iſt der Glaube gefloſſen, daß Jeſus von Nazareth in Bethlehem geboren ſei. Wie die Geburts- und Leidensgeſchichte Jeſu überhaupt unter ſtarkem Einfluß falſch aufgefaßter Prophetenſtellen ausgebildet iſt, ſo hat auch die Stelle Mich. 4, 1 „mit dem Stab ſchlagen ſie auf den Backen den Richter Iſraels" (Bild für die ſchmähliche Behandlung des damaligen Königs durch die übermüthigen Aſſyrer) ihre Verkörperung gefunden in der Erzählung von den Backenſtreichen, die Jeſus empfangen (Matth. 26, 67 u. a.).

Eine der ſchönſten meſſianiſchen Stellen (im Anfang von Kap. 4) findet ſich mit ſehr geringen Abweichungen bei Jeſaja (Kap. 2, 2 ff.) wieder. Die Stelle iſt aber bei letzterm nicht ſo vollſtändig, da Mich. 4, 4, welcher Vers noch dazu gehören muß, bei Jeſaja fehlt. Somit kann Micha die Stelle nicht dem Jeſaja entlehnt haben. Nun iſt aber der betreffende Abſchnitt Jeſaja's aller Wahrſcheinlichkeit nach älter als das Buch Micha's, und ferner iſt es kaum zu glauben, daß Jeſaja einem Zeitgenoſſen einen derartigen Ausſpruch entlehnt hätte. Man nimmt deshalb jetzt wol allgemein an, daß beide hier einem ältern Propheten folgen. Hitzig und Ewald ſind, unabhängig voneinander, auf die Anſicht gekommen, daß dieſe Verſe urſprünglich dem Joel angehören. Allerdings wären ſie dem großartigen Stil Joel's angemeſſen, aber zu einer ſo beſtimmten Behauptung möchte ich mich doch nicht entſchließen. Auf Joel als Verfaſſer zu kommen, lag ziemlich nahe, da das Bild in Mich. 4, 3 (Jeſ. 2, 4): „und ſie ſchmieden ihre Schwerter um zu Pflugſcharen und ihre Lanzen zu Winzermeſſern", die Umkehr des Bildes Joel 4, 10 iſt, die aber doch nicht nothwendig von eben demſelben gemacht zu ſein braucht.

Neben der Benutzung dieſes Propheten können wir dem Micha noch die des Pentateuchs (ohne Deuteronomium, aber mit Joſua) nachweiſen (vgl. außer der effectvollen Anwendung von 1 Moſ. 3, 19 in Mich. 1, 7 noch Mich. 7, 17 mit 1 Moſ. 3, 14; Mich. 5, 6 mit 5 Moſ. 33, 2 [Vers eines ältern in das Deuteronomium aufgenommenen Liedes] und endlich das ganze Kap. 6 mit verſchiedenen Stellen des Pentateuchs und Joſua's). Ferner ſpielt er auf zwei Davidiſche Lieder an, die beide in unſerm 2. Buch Samuel's ſtehen (vgl. Mich. 1, 10 mit 2 Sam. 1, 20; Mich. 7, 17 mit 2 Sam. 22, 46 [= Pſ. 18, 46]).

Micha erinnert durch Geſinnung und Sprache viel an den Zeitgenoſſen Jeſaja, wenn auch Schwung und Vielſeitigkeit nicht ſo groß ſind. Micha's Rede iſt fließend bei großer Lebhaftigkeit, bilderreich, anmuthig und ihrer Zeit durchaus würdig. Der Prophet geht raſch von der Drohung zur Verheißung und von der Klage zu frohem Aufſchwung über, aber der Wechſel der Stimmung iſt bei ihm nicht ſo jäh wie er bei Hoſea zu ſein pflegt; auch redet er lange nicht ſo abgebrochen und dunkel wie dieſer. Am wenigſten befriedigt bei Micha (Kap. 1, 10 ff.) unſern Geſchmack das Spiel mit den Namen von Orten, deren Klang auf die nahe bevorſtehende Noth hinweiſen ſoll. Auch Jeſaja liebt Wortſpiele, aber häuft ſie doch nie ſo wie hier Micha.

Man hat in neuerer Zeit zum Theil die beiden letzten Kapitel einem andern Propheten beilegen wollen, aber zu einer ſolchen Abtrennung ſehe ich keinen triftigen Grund. Allerdings erſcheint der Prophet in dieſen beiden Kapiteln in einer gedrücktern Stimmung als eben vorher, aber er rafft ſich doch auch hier wieder zu froher Hoffnung auf, und

wie trübe er auch vorher in die Zukunft blickte, zeigen die Anfangskapitel mit der Verkündigung des Untergangs für den Tempel.

Der hebräiſche Text Micha's trägt Spuren ſtarker Verderbniß; manche Stellen ſind jetzt gar nicht zu verſtehen. Verdienſte um die Verbeſſerung des Textes hat ſich neuerdings der Holländer Taco Roorda (Commentarius in vaticinium Michae [Leyden 1869]) erworben. Eine Gloſſe ſind wahrſcheinlich die Worte „und du wirſt kommen nach Babel" (Kap. 4, 10). Die Worte „von Sittim nach Gilgal" (Kap. 6, 5) hängen mit dem Vorhergehenden nicht zuſammen, gehen aber ſicher auf den im Buch Joſua erzählten Uebergang der Iſraeliten über den Jordan; davor müſſen ein paar Worte ausgefallen ſein.

4) Den Namen Micha führen noch verſchiedene andere Männer im A. T., ferner eine Frau. Nach 2 Chron. 13, 2 war nämlich die Mutter des Königs Abia Micha, Tochter des Uriel von Gibea. Statt deſſen wird jedoch 2 Chron. 11, 21 fg. und 1 Kön. 15, 2 Abia's Mutter Maacha, Tochter Abſalom's genannt. Dieſelbe ſoll aber auch die Mutter von Abia's Sohn, Aſa, geweſen ſein (1 Kön. 15, 10. 13). Iſt nun, wie doch anzunehmen, Abſalom der bekannte Sohn David's, ſo kann deſſen Tochter wol noch Abia's Mutter, aber nicht mehr die Mutter ſeines Sohnes geweſen ſein, da ſie dieſen als alte Frau hätte gebären müſſen. Die ſcheinbar nächſtliegende Löſung dieſes Widerſpruchs, daß der Name von Aſa's Mutter aus Verſehen auf die Micha, Tochter Uriel's, übertragen wäre, iſt alſo unſtatthaft. Man kann nun verſchiedene andere Löſungen verſuchen, aber alle haben das Misliche, daß ſie wenigſtens zwei alte ſtarke Verſehen in unſerer Ueberlieferung annehmen müſſen; da iſt natürlich die Wahrſcheinlichkeit, gerade die richtige Löſung zu treffen, nicht ſehr groß. Wir begnügen uns daher damit, dieſe Widerſprüche zu conſtatiren.

Der volle Name aller dieſer Perſonen lautet Mīchājāhū, d. i. „wer iſt wie Jahve?" (vgl. den Namen Mīchāēl, d. i. „wer iſt wie Gott", ſchon 4 Moſ. 13, 13). Eine regelmäßige Verkürzung dieſer Form, die ſeltſamerweiſe an manchen Stellen Mīchājehū punktirt wird, iſt Mīchājā. Aber daneben kommt häufig noch eine weitere ungewöhnliche Verkürzung, Mīchā, vor. Wie wenig der Unterſchied dieſer Formen für den Gebrauch bedeutete, erkennen wir daraus, daß faſt von jeder Perſon dieſes Namens, die mehr als einmal im A. T. erwähnt wird, wenigſtens zwei Formen vorkommen. Nöldeke.

Michael. In der nachexiliſchen Engellehre der Juden wird der Thron Gottes von vier Engeln umſtanden gedacht, die Engel des Angeſichts genannt werden. So erſcheinen ſie ſchon Hen. 9, wo Michael, Gabriel, Raphael (oder Suriel, Talmud Babylon, Berachoth, f. 51[a]) und Uriel vom Himmel herab auf alles das Blut ſchauen, das durch die Verbrechen der von den gefallenen Engeln mit den Menſchentöchtern erzeugten Rieſen vergoſſen iſt, und dann von Gott mit den Vorbereitungen zur Strafe beauftragt werden. Dabei nimmt Michael den Ehrenplatz zur Rechten ein (Bemidbar rabb., Sect. 2), und iſt zugleich der beſondere Schutzengel der Iſraeliten (Dan. 10, 21). Die Vorſtellung von Schutzengeln, einfach und poetiſch (Pſ. 34, 8; 35, 5; 91, 11—12), wurde in ſpäterer Zeit in der phantaſtiſchen Syſtematik des himmliſchen Hofſtaats ethnologiſch entwickelt; „es offenbarte ſich", heißt es im Targum Jonathan zu 1 Moſ. 11, „die Memra Jahve's und ſiebzig Engel", weil es ſiebzig Völker gibt, und da liegt deutlich der Gedanke vor, daß jedes Volk ſeinen beſondern Engel habe. Der beſondere Schutzengel Iſraels iſt dann derjenige, der den Ehrenplatz bei Gott einnimmt, Michael, wie die Danielſtelle vorausſetzt und Hen. 20 beweiſt, wo es heißt: „Michael einer der heiligen Engel", nämlich über den beſten Theil der Menſchen geſetzt, über das Volk (vgl. auch Sir. 17, 17, wo für Iſrael ein Engel nicht einmal gut genug iſt, ſondern Gott ſelbſt es zum Eigenthum hat, und Targum Jonathan zu HL. 8, 9). Als Schutzengel Iſraels war er es, der mit Moſe aus dem Dornbuſch redete und der bei Moſe's Tode weinte (Exod. rabb. 2, 11, während ebenda nicht Michael, ſondern Gabriel die Seele des Moſe abholt). Beide haben auch elementare Bedeutung, Michael iſt der Schnee, der bei Gott im höchſten Himmel iſt, Gabriel aber das Feuer (Midraſch Rabb. Num. 12 und Deut. 5; Hen. 14, 13. 18).

In die Vorſtellungsweiſe von Michael, als dem Schutzengel Iſraels, gehört auch die Andeutung im Brief Juda (Kap. 9), wo er mit dem Teufel um den Beſitz des Leibes Moſe ſtreitet, auf den der Satan Anſpruch erhob, weil Moſe (2 Moſ. 2, 12) einen Mord begangen hatte, ſodaß ihm das ehrenvolle Begräbniß nicht zutheil werden könne (vgl. Oecumenius zu 2 Moſ. 2, 12 und ſ. Judasbrief und Moſe).

In der christl. Vorstellung wird Michael in der Folge der Schützer der Kirche, als des wahren Israels, und so erscheint er schon Offb. 12, 7, wo er den Satan, der den eben geborenen Messias, der alle Völker mit dem eisernen Stab weiden soll, bekämpft und mit seinen Engelscharen aus dem Himmel wirft. Der kriegerische Charakter des siegreichen Engelfürsten kam endlich in der Kirche dadurch zum Ausdruck, daß ihm der röm. Bischof Gelasius I. im J. 493 ein Fest dafür weihte, weil er den Sigontinern während ihres Kriegs mit den Neapolitanern bei einer Erscheinung in einer Höhle am Berg Gargano in Apulien den Sieg verheißen und dann natürlich auch verschafft haben soll. Seit dem 9. Jahrh. wurde das Fest „der Weihe des heiligen Michael" (festum dedicationis St.-Michaelis) allgemein, und zwar am 29. Sept., gefeiert, weil ihm an diesem Tage auf dem Gargano eine Kirche geweiht sein soll. Später ist aus dem Fest Michael's ein allgemeines Engelfest geworden (s. auch Engel). Merx.

Michal, in der griech. Bibel Melchol, jüngere Tochter König Saul's (1 Sam. 14, 49) und Gattin David's. Was über sie gemeldet wird, ist um David's willen gemeldet; sie selbst hat keine eigene hervorragende Bedeutung und erscheint auch nicht als Charakterbild, weder nach der guten noch nach der schlimmen Seite. Den Stand ihrer religiösen Bildung kennzeichnet, daß sie, obwol israelitische Königstochter, ein Gottesbild in ihrem Hause hielt (1 Sam. 19, 13); tiefere Gottesfurcht ging ihr ab, für David's innere Hoheit hatte sie kein Verständniß, und in sittlicher Beziehung stellt sie eben das Durchschnittsweib ihrer Zeit und aller Zeiten dar. In ihrer Jugendblüte liebte sie den jungen heldenmüthigen David, welcher damals an ihres Vaters Hof schon eine Stellung gewonnen hatte, aber auch Gegenstand seines Argwohns und seiner Anfeindung geworden war. Der Vater, welcher seit längerer Zeit mit Aussichten auf die ältere Tochter Merab den tapfern Jüngling in gefährliche Kriegsthaten zu verwickeln gewußt hatte, wollte auch die Liebe der jüngern Tochter zu seinem Verderben ausnutzen. Aber hier mislang der Anschlag ganz; die Zeichen von 100 erlegten Unbeschnittenen, auf deren Herbeischaffung die Ehe als Preis gesetzt war, hatte der Glückliche bald in doppelter Zahl beisammen, und beschämt mußte der Vater die Ehe gestatten (1 Sam. 18, 17—27). Und Michal blieb auch unter des Vaters fortgehenden Anfeindungen, ähnlich wie ihr Bruder Jonathan, dem David in Liebe treu (1 Sam. 18, 28). Sie wurde die Retterin seines Lebens. Als David sich vor dem letzten Mordversuch Saul's eben noch in sein Haus geflüchtet hatte und Saul die Zugänge zum Haus in selbiger Nacht bewachen ließ, um ihn morgens abzuholen, da durchschaute sie den Ernst der Gefahr, ließ den Mann in der Nacht durch das Fenster hinaus, legte das menschenähnliche Bild des Hausgottes (Teraphim) in sein Bett, überdeckte die Kopfgegend mit einem Geflecht von Ziegenhaaren und gab, als die Häscher ihn zu holen kamen, vor, er sei krank zu Bett. Als aber nun Saul ihn im Bett zu bringen befahl, konnte sie freilich den Betrug nicht länger mehr verheimlichen, half sich jedoch gegen den zürnenden Vater mit der Ausrede durch, David habe sie durch Bedrohung ihres Lebens gezwungen, ihn fliehen zu lassen. Durch die Weiberlist war der Mann gerettet, aber der Vater betrogen (1 Sam. 19, 11—18). Sie selbst folgte dem Mann nicht in die Verbannung; ob sie nicht wollte oder nicht durfte, wissen wir nicht. Ihr Vater, das ganze Verhältniß zu David als gelöst betrachtend, verheirathete sie, wol nicht zu lange nachher, an einen sonst nicht bekannten, gewiß aber vornehmen Mann Namens Phaltiel, abgekürzt Phalti, aus Gallim im Stamm Benjamin (1 Sam. 25, 44), welcher mit großer Liebe an ihr hing (2 Sam. 3, 16). Aber David hatte noch nicht auf sie verzichtet. Er war schon etwa sieben Jahre in Hebron König über Juda gewesen, da benutzte er eine sich ihm darbietende Gelegenheit, sie als sein rechtmäßig erworbenes Weib zurückzufordern. Als Abner, König Isboset's Feldherr, mit David Unterhandlungen wegen Anerkennung seiner königlichen Herrschaft in Nordisrael anknüpfte, stellte dieser an Abner die Vorbedingung, zuerst die Herausgabe der Michal mit befördern zu helfen (2 Sam. 3, 12. 13). Er hatte damals zwar außer ihr schon sechs andere Frauen geheirathet (2 Sam. 3, 2—5), aber in seiner dermaligen Lage war es Sache der Staatsklugheit, jene seine erste Ehe rechtskräftig zu erhalten, durch welche er vor dem Volk als Schwiegersohn des vorigen Königs dastand. Also stellte David selbst an Isboset (s. d.) das Ansinnen, und Abner unterstützte es so kräftig, daß Isboset dem Phaltiel die Herausgabe der Michal befahl, und dieser, wenn auch weinend und mit blutendem Herzen, Folge leistete (2 Sam. 3, 14—16). Weniger schwer wurde allem Anschein nach die Trennung

der Michal; sie, die als Jungfrau dem Diener ihres Vaters ihre Liebe schenkte, zeigt jetzt in ihren reifern Jahren den vollen Stolz einer Königstochter und Königsgemahlin, welche jede zu nahe Berührung mit dem gemeinen Volk scheute. Ihr däuchte es eine Entwürdigung ihres königlichen Eheherrn, daß bei der festlichen Einholung der Bundeslade nach dem Zion er selbst im bloßen linnenen Priesterkleid mitten unter den Männern und Weibern des Volks mittanzte und spielte; höhnend warf sie ihm vor, daß sich der König vor den Augen der Mägde seiner Diener bloßgestellt habe, und mußte sich erst durch seine demüthig fromme Antwort, daß er seinem Gott zu Ehren sich noch tiefer zu erniedrigen bereit wäre, daran erinnern lassen, daß die königliche Würde in etwas anderm bestehe als Ahnenstolz und Herrscherdünkel (2 Sam. 6, 16—22). Die hohe Frau, die nicht wie David Gott die Ehre zu geben verstand, wurde auch von Gott der Ehre, Mutter zu werden, nicht gewürdigt: sie blieb kinderlos unter den königlichen Frauen (2 Sam. 6, 23). Schon hiernach, aber auch nach 1 Sam. 18, 19, ist klar, daß in 2 Sam. 21, 8 Michal Schreib- oder Lesefehler für Merab ist. Dillmann.

Michmas. Wer bei Geba am Rand des sogenannten Hyänenthales (s. Zeboim) steht, der hat jenseit dieser tiefen und hier weit geöffneten Schlucht das Dorf Michmas im Angesicht. Seichte kleinere Thäler umranden den Hügel des letztern Dorfs in Ost und West, steinige Höhen bilden den weitern Rahmen, sodaß Michmas eine sehr einsame, von der Welt abgeschnittene Lage hat und mit Recht mikmás, d. h. Schlupfwinkel, genannt wurde. Nur ostwärts schaut man von den Dächern des Dorfs aus den Kranz der ammonitischen Berge.

Der einsame Ort hatte in alter Zeit eine große strategische Bedeutung, indem von hier aus verschiedene Pässe, die nach dem Jordanthal hinunterführten, leicht zu beherrschen waren. Als Saul den Freiheitskampf gegen die Philister begann, hielt er eine Zeit lang Michmas mit 1000 Mann besetzt (1 Sam. 13, 3). Nach seinem Abzug schlugen die Feinde hier ihr Hauptquartier auf, um von da aus Streifcorps nach Süd, West und Ost zu detachiren (1 Sam. 13, 5. 16—19). Etwa eine Viertelstunde ostwärts von Michmas verengt sich das Hyänenthal zu einem kaum acht Schritte breiten Felsthor. Hier hatten die Philister einen Wachtposten aufgestellt, damit sie rechtzeitig Kunde bekämen, wenn allenfalls der in Geba gelagerte Saul an dieser Stelle den Uebergang forciren wollte oder durch die Schlucht herauf von Gilgal her Zuzug bekäme (1 Sam. 14, 1 fg.). Unmittelbar hinter dem Felsthor ist es möglich, mit Händen und Füßen zur Höhe hinaufzusteigen. Ueberraschend genau schließt sich die ganze Oertlichkeit der Erzählung vom Wagniß Jonathan's an, der, nur von seinem Waffenträger begleitet, den Kampf mit dem oben stationirten Wachtposten aufnahm (1 Sam. 14, 4 fg.; vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 216 fg.).

Die Assyrer unter Sanherib, die von Ai (dem heutigen et-Tell) und Migron (dem heutigen Machrun) herkamen, ließen bei Michmas ihr Gepäck, da sie wenigstens mit den Streitwagen nicht über die Schlucht setzen konnten. Das Heer selbst passirte den uns bekannten Engpaß und bivouakirte in Geba (Jes. 10, 28 fg.).

Als Serubabel mit einer Abtheilung jüd. Exulanten in die Heimat der Väter zurückkehrte, folgten ihm auch 122 Benjaminiten aus Michmas (Esra 2, 27; Neh. 7, 31; 11, 31). So wurde der Ort neu besiedelt. Seine geschützte, einsame und doch für die strategischen Unternehmungen günstige Position bestimmten den Makkabäer Jonathan hier für eine Zeit lang sein Quartier aufzuschlagen (1 Makk. 9, 73). Vgl. auch Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 207. Furrer.

Michmethath, eine Grenzstadt der Stammgebiete Ephraim und Manasse, nicht sehr weit von Sichem gelegen (Jos. 16, 6; 17, 7), vermuthlich an der Stelle des heutigen Kabâte oder Kubâtîjah, an der Straße von Sichem nach Dschenin, $1\frac{1}{2}$ Stunden südlich von letzterer Stadt entfernt. Das große mohammedanische Dorf ist aus Quadersteinen an der abhängigen Seite eines niedrigen Berges erbaut und liegt mitten unter sehr ausgedehnten und schönen Olivenhainen. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), II, 166; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 383 fg. Kneucker.

Middin, eine Stadt in der Wüste des Stammes Juda (Jos. 15, 61), vielleicht die Ruinenstätte von Mird oder Mardeh, auf einer niedrigen kegelförmigen Bergspitze, südwestwärts vom Nordende des Todten Meeres, nahe bei dem Kidronthal gelegen. Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 512. Kneucker.

Midian ist nach 1 Mos. 25, 1 ein Sohn des Abraham und der Ketura. Alle diese Söhne der Ketura repräsentiren gewisse Wüstenvölker, von welchen die Hebräer glaubten, daß sie in näherer Verwandtschaft mit ihnen ständen, sodaß sie dieselben von ihrem Stammvater Abraham ableiteten, welche sie sich aber nicht für ebenbürtig hielten, sodaß sie ihnen nur als Söhne einer Nebenfrau galten. Was die Mutter Ketura (s. d.) bedeute, ist nicht klar. Eine Personification des südarab. Weihrauchlandes darf man schwerlich mit einigen Neuern in ihr sehen, obwol der Name „Räucherwerk" bedeuten könnte, denn dies Land liegt den Hebräern zu fern und, soweit wir sehen können, lebten die Keturäer ziemlich in ihrer Nachbarschaft. Das bei weitem wichtigste dieser Völker, die Midianiter, finden wir im A. T. an zwei verschiedenen Stellen. Im 2. Buch Mose wohnen Midianiter unweit des Sinai. Zu ihrem Priester flüchtet sich Mose; er verschwägert sich mit ihm und weidet seine Heerden am Sinai. Nicht allzu weit hiervon, aber wol mehr nördlich, wird die feste Ansiedelung Midian gelegen haben, welche 1 Kön. 11, 18 erwähnt wird. Auf der andern Seite des Meerbusens von Akaba lag noch in arabischer Zeit ein Ort Madian, den auch Ptolemäus (VI, 7) als Μοδιανα nennt; derselbe führt (VI, 7) außerdem noch eine Binnenstadt Μαδιαμα nicht sehr weit von jener an. Alle diese Orte werden nach dem Volk benannt sein. Dagegen erscheinen die Midianiter sonst im Osten der Israeliten in und bei der Syrischen Wüste. Das wird schon 1 Mos. 25, 6 angedeutet, wo die Söhne Ketura's „ins Land der Kinder des Ostens" geschickt werden. Während die eine Hauptquelle des Pentateuchs die Midianiter im Süden hat und dieselben als Verbündete Israels schildert, setzt sie die sogenannte Grundschrift nach dem Osten und läßt die Israeliten feindlich mit ihnen zusammentreffen. Sie verführen nämlich Israel, als es unter Mose jenseit des Jordans ankommt, zum Götzendienst und zur Unzucht und werden deshalb mit Heeresmacht niedergeworfen (4 Mose 56, 6 ff. 31). Doch ist ein so früher Zusammenstoß beider Völker unwahrscheinlich; die andern Quellen geben uns hier Kämpfe Israels mit ganz andern Völkern. Daß die Schilderung der Grundschrift im einzelnen ungeschichtlich, erhellt schon aus den übertriebenen Zahlen der Beute (4 Mos. 31). Man beachte außerdem, daß die Midianiter, die sonst immer als Wüstenbewohner erscheinen, hier sehr zahlreiche Rinder und Esel und gar keine Kamele haben, als wären sie seßhafte Ackerbauer. In die ausführliche Erzählung von Bileam (4 Mos. 22 ff.) ist der Name der Midianiter blos durch eine Vermischung von einem Spätern ungeschickt hineingebracht (4 Mos. 22, 4. 7). Umgekehrt ist die Erzählung der Grundschrift mit der vom Sieg über den Amoriterkönig Sihon harmonistisch zusammengeschmolzen (Jos. 13, 21), indem hier die fünf Midianiterfürsten zu Vasallen des Sihon werden. Vielleicht ist der Krieg Mose's gegen die Midianiter blos eine Verwechselung mit den Kämpfen Gideon's gegen sie (Richt. 6—8). In der Richterzeit hatten nämlich die Midianiter im Verein mit andern Wüstenschwärmen große Macht gewonnen. Sie drangen von der Syrischen Wüste aus bis über den Jordan und brachten durch ihre Raubzüge den israelitischen Landmann zur Verzweiflung, ganz wie noch heutzutage räuberische Beduinen in jenen Ländern den friedlichen Fellah oft um die Früchte seines Fleißes bringen. Da ermannt sich ein Theil des diesseitigen Stammes Manasse unter der Führung von Gideon-Jerubbaal (s. Gideon) und bringt ihnen eine Niederlage bei. Es folgt Kampf auf Kampf; ein großer Theil der andern Israeliten schließt sich Gideon an, der die Räuber bis in ihre Wüsten verfolgt und ihre Macht gänzlich bricht. Trotz der Wunder und Unwahrscheinlichkeiten in diesen Berichten läßt sich doch leicht in ihnen ein guter geschichtlicher Kern entdecken. Man muß aber beachten, daß die Erzählung aus zwei verschiedenen zusammengestellt ist. In der einen, bessern heißen die beiden „Fürsten" der Midianiter Oreb und Seeb, d. i. „Rabe" und „Wolf", in der andern die beiden „Könige" Seba und Zalmunna, d. i. „Gemetzel" und „Schatten (d. h. „Schutz", „Gnade"; vgl. 4 Mos. 14, 9) ist versagt". Die beiden ersten Namen können zur Noth historisch sein, so nahe es liegt, sie als Bezeichnung des räuberischen Sinnes der Midianiter aufzufassen; die beiden andern gehen wahrscheinlich auf das von Gideon, der noch persönliche Blutrache auszuüben hatte, den Gefangenen bereitete Schicksal (Richt. 8, 18—21). In dieselbe Zeit fällt etwa auch der Krieg der Edomiter gegen Midian, von dem 1 Mos. 36, 35 (= 1 Chron. 1, 46) die Rede ist. Das Schlachtfeld ist hier das Gefilde Moabs, also eine Gegend nicht weit von den Siegesstätten Gideon's.

Vielleicht ward damals durch Israel und Edom Midians Kraft für immer vernichtet. Das Volk greift wenigstens nie wieder in die Geschichte ein. Erwähnt werden Midians

Zelte noch Hab. 3, 7, die jungen Kamele Midians und Ephas (nach 1 Moſe 25, 4 = 1 Chron. 1, 33 ein Zweig der Midianiter) Jeſ. 60, 6. In ſeiner archaiſtiſchen Weiſe ſpricht auch das Buch Judith (Kap. 2, 16) noch von „allen Kindern Midians".

Wir haben die Midianiter als räuberiſche Krieger kennen gelernt, aber wie andere Stämme Arabiens trieben ſie auch Karavanenhandel (1 Moſ. 37, 28; Jeſ. 60, 6). Daß ein ſolches Volk nicht immer dieſelben Sitze einnahm, verſteht ſich faſt von ſelbſt, und ſo können wir uns denn nicht wundern, wenn wir ihnen theils ſüdlich, theils öſtlich von dem Lande der Iſraeliten begegnen.

Von den 1 Moſ. 25, 4 (= 1 Chron. 1, 33) aufgezählten fünf Kindern Midians (d. h. Unterabtheilungen dieſes Volks) haben wir drei Namensvettern bei den Iſraeliten, nämlich Epha, Epher und Hanoch. Ein Epha erſcheint in den Stammesliſten Judas (1 Chron. 2, 47); V. 46 heißt ſo ein Kebsweib des Kaleb, des heros eponymus eines zahlreichen judäiſchen Geſchlechts. Ein Epher kommt noch vor in den Liſten Judas (1 Chron. 4, 17) und des transjordaniſchen Manaſſe (1 Chron. 5, 24). Hanoch iſt endlich auch ein Sohn Ruben's (1 Moſ. 46, 9 u. a.). Allerdings kann hier der Zufall walten; aber bedenken wir, daß die betreffenden iſraelitiſchen Stämme gerade die ſind, welche an die ſüdliche und öſtliche Wüſte, den Aufenthalt der midianitiſchen Nomaden, grenzen (nämlich Juda im Süden, Ruben und Manaſſe im Oſten), und daß der Pentateuch ganz unbefangen von der Verſchwägerung des Moſe mit Midianitern ſpricht, ſo wird es doch ſehr wahrſcheinlich, daß die Gleichnamigkeit hier wie in ähnlichen Fällen durch die Verſchmelzung zweier Nachbarvölker entſtanden iſt. Wie von andern Stämmen werden ſich auch von Midian manche Iſrael aſſimilirt haben; dann erſcheinen ihre Geſchlechtsnamen unter denen der „Kinder" Iſraels. Vgl. über die Midianiter mein Schriftchen „Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Iſraeliten" (Göttingen 1864), S. 7 ff. Nöldeke.

Midianiter, ſ. Midian.

Migdal-El, ſ. Horem.

Migdal-Gad, eine Stadt in der Niederung des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 37), vielleicht das heutige El-Medſchdel, öſtlich von Askalon, wenn daſſelbe nicht weiter oſtwärts, bei der Hügelregion, etwa in dem hohen Tell Dſchedeideh mit Ruinen nördlich von Beit-Dſchibrin zu ſuchen iſt. Kneucker.

Migdol. Aus Ez. 29, 10; 30, 6 iſt deutlich, daß unter Migdol die nördliche Grenzſtadt Aegyptens gegen Paläſtina zu verſtehen iſt, an die auch Jer. 44, 1; 46, 14 paſſend gedacht wird. Der hebr. Name, der Thurm, Warte, bedeutet, iſt altägyptiſch gemodelt Maktl (Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" [Leipzig 1857—60], I, 264), dann koptiſch Megtol oder Meštol, was die Araber maštul ſchreiben, und ſolche Orte kennen die ägypt. Verzeichniſſe bei de Sacy (Relation de l'Égypte [Paris 1810], S. 617) und Champollion (L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], II, 69, 79) zwei. Ein Migdol ſetzt das Itinerarium Antonini in den Vetera Romanorum itineraria, ed. Wesseling (Amſterdam 1735), zwölf röm. Meilen von Peluſium, und auf dieſes ſind die oben angeführten Prophetenſtellen zu beziehen; das zweite wird weſtlicher in die Nähe von Bubaſtis und Pithon verlegt (Maraṣid, III, 103; Jacut's „Moſchtarik", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1845—46], fg.), S. 397). Aber weder die Lage des einen noch die des andern paßt für 2 Moſ. 14, 2 und die entſprechende, aber verſtümmelte Stelle 4 Moſ. 33, 7 (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], II, 91), für die ſonach ein drittes Migdol von Ewald (a. a. O., II, 7) angenommen iſt. Die Lage dieſes Migdol nebſt Pihachiroth und Baal-Zephon (ſ. d.) iſt nach Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 90) nicht genau mehr anzugeben. Laborde und Du Bois Aimé (in der Description Ant. Memm. bei Knobel zu 2 Moſ. 14, 2) glaubten den Namen (pi-)hahirot im heutigen ʾAgrûd wiederzufinden, das nordweſtlich von Suez an der Hadſchſtraße liegt, und danach iſt Migdol an die Localität des heutigen Muntalaʾ, eines Hügels nebſt felſigem Paß weſtlich von ʾAgrûd, gelegt. Aber die Identificirung von hahirot mit ʾAgrûd iſt halsbrechend, und darum nichts darauf zu bauen, obwol unter der Vorausſetzung, daß das Meer früher nicht tiefer, etwa bis zum Timſahſee, in das Land hineinreichte, dies die Gegend iſt, in der die genannten Localitäten geſucht werden müſſen, wie denn auch Robinſon ſie im allgemeinen in die große Ebene weſtlich von Suez verlegt. Nördlicher ſind ſie zu denken, wenn das Meer bis zum Krokodilſee reichte, wie im Artikel Baal-Zephon angenommen iſt.

Wenn endlich Herodot (II, 159) den Necho bei Magdolon über Josia siegen läßt, so beruht dies auf einem Fehler, da das unmittelbar daneben erwähnte Kadytis, d. h. Kedesch, in Galiläa nur dafür spricht, daß für Magdolon = Migdol, vielmehr Megiddo zu lesen ist, wie der biblische Bericht 2 Kön. 9, 23. 29 bietet. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 245) und Ewald (a. a. O., III, 708) halten indeß Herodot's Magdol für richtig und finden es in Megdel, das auf Robinson's und van de Velde's Karte nördlich vom Nahr el Melik, einem Nebenfluß des Kison, liegt. Merx.

Migron. Nach Jesaja's Schilderung (Kap. 10, 28. 29) vom Anzug des assyr. Heeres, das von ʾAjât über Migron, Michmas und den Paß des heutigen Wadi Suweinil nach Geba gelangte, und auf seinem Zug die westlich von der Marschroute gelegenen Ortschaften Rama und Gibea (beim heutigen Tuleil el fûl, d. h. Bohnenberg) in Schrecken setzte, dann weiter über Nob nach Jerusalem zog, kann kein Zweifel sein, daß unter Migron ein zwischen ʾAjât und Michmas gelegener Ort zu verstehen ist. Da nun Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], II, 324, 328) nicht nur ein Dorf Mukhmas, sondern südlich davon auch Gébaʿ gefunden hat, und zwischen beiden ein tiefes Thal, Suweinit, liegt, das schwer zu passiren ist, so ist Migron in nördlicher Richtung, und zwar nahe bei Michmas, nördlich vom Ort, zu suchen, nahe darum, weil alle von Jesaja genannten Orte dicht beieinander liegen, und der rhetorische Effect wesentlich davon abhängt, daß wir dem assyr. Heer in den kleinsten Distanzen von Ort zu Ort folgen. Ruinen, die den Namen tragen, sind nicht gefunden (über Ai und Geba s. d.).

Dieselbe Localität scheint auch 1 Sam. 13—14 erwähnt zu werden, wo sich indeß einige Schwierigkeiten erheben, die nicht nur aus einer Verwechselung von Gébaʿ und Gibea (Gibʿat Binjamin) entspringen, aber die Lage von Migron als durch Jesaja gesichert nicht afficiren. Deutlich ist, daß 1 Sam. 13, 2—3. 15—16 unter Gibʿat Binjamin dieselbe Localität wie unter Geba und Gebaʿ Binjamin zu verstehen ist, wenn man den Text nicht ändern will, was vielleicht sogar unnöthig ist, da der allgemeine Name Hügel in beiden Formen Gibʿa und Gébaʿ (s. Gibea) gebräuchlich sein mochte. Wird nun aber 1 Sam. 14, 2 von Saul gesagt, er habe am Ende von Gibea (oder am Ende des Hügels) unter dem Granatbaum, der in Migron ist, gesessen, so schließt dies in jedem Fall eine geographische Verwirrung in sich. Nimmt man Gibea als Ort und identisch mit dem Gibʿat Binjamin und Gébaʿ Binjamin, so liegt das Migron des Jesaja über das von den Philistern besetzte Michmas hinaus, nach Norden, und wer in Gibea sitzt, kann nicht unter dem Granatbaum von Migron sitzen; versteht man aber Gibea als Hügel, wie die syr. Uebersetzung, und sonach von dem Abhang des Hügels, auf dem sich der Granatbaum von Migron befand, so begreift man nicht, wie Saul plötzlich dorthin kommt, und dies schließt sich ohnehin durch den Zusammenhang mit 1 Sam. 14, 1. 17 aus, wo Jonathan und Saul sich dicht beieinander befinden, also nicht Michmas zwischen sich haben können.

Da sonach eine geographische Ausgleichung der Schwierigkeit unmöglich ist, so ist eine lexikalische Lösung von Thenius (zu der Stelle) nach Drusius' Vorgang vorgeschlagen, und zwar Migron als Name nicht eines Ortes nördlich von, sondern eines Platzes in Gibea gedeutet, der dann auf deutsch Abhang, Absturz, bedeuten würde. Auch Luther hat es als Vorstadt gefaßt.

Daß die LXX für Migron Magdon bieten, beruht auf der bekannten Aehnlichkeit des hebr. d und r; ist aber wirklich ein Platzname darin zu suchen, so fragt es sich, ob nicht die LXX gegen unsere Texte im Recht sind, und Magdon, d. h. Zierplatz, von mĕgĕd, zu lesen ist, womit sich auch das Bedenken löst, daß der Ortsname von Jes. 10, 29 hier plötzlich ein Platzname geworden ist. Merx.

Milch, als Nahrungsmittel im heutigen Morgenlande von großer Bedeutung, war es auch im hebr. Alterthum (Sir. 39, 31). Mit dem Wein (Jes. 55, 1; HL. 5, 1) als vorzügliches Getränk erwähnt oder meist in Verbindung mit Honig (2 Mos. 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3; 3 Mos. 20, 24; 4 Mos. 13, 28; 14, 8; 16, 13 fg.; 5 Mos. 6, 3; 11, 9; 26, 9. 15; 27, 3; 31, 20; Jos. 5, 6; Jer. 11, 5; 32, 22; Ez. 21, 6), dient sie zur Bezeichnung des reichen Segens Kanaans. Nach ihrer Menge schätzte man die Wohlhabenheit des Heerdenbesitzers (Hiob 21, 24), der seinen Gast damit zu erquicken pflegte (1 Mos. 18, 8; Richt. 5, 25). Wie Flüssigkeiten überhaupt, wurde auch Milch in Schläuchen aufbewahrt (Richt. 4, 19). Obschon die Israeliten Kamele hielten, war ihnen doch, deren Milch zu benutzen,

verboten (5 Moſ. 14, 7), ſie genoſſen aber die von Kühen, Schafen und Ziegen (5 Moſ. 32, 14) und ſcheinen die der letztern der Schafmilch vorgezogen zu haben (Spr. 26, 27). Sowol die friſchgemolkene, Halab, als auch verdickte, geronnene Milch, Hemea, war ſehr beliebt (1 Moſ. 18, 8; Richt. 4, 19; 5, 25; Hiob 20, 17, wo Luther, nach den LXX „Butter" überſetzt, wo aber etwas Flüſſiges gemeint iſt). Hemea oder Hema (Hiob 29, 6) bedeutet eigentlich das Fettige, Sahne, Rahm, dicke, geronnene Milch (1 Moſ. 18, 8; Jeſ. 7, 22), welche dem Honig gleich flüſſig iſt (Jeſ. 7, 15; Hiob 20, 17). Es iſt unſicher, ob dem hebr. Alterthum Butter bekannt war, weil Spr. 30, 33, worauf man ſich gewöhnlich beruft, auch auf Käſebereitung gedeutet werden kann, und das hebr. Hema in der Bibel öfters als weicher Käſe vorkommt (1 Sam. 17, 18; 2 Sam. 17, 29; Hiob 9, 10), deſſen Gebrauch im Morgenlande uralt iſt, wie denn auch Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 1) ein Käſemacherthal bei Jeruſalem kennt. Die gleisneriſche Rede des falſchen Freundes (Pſ. 55, 22) nöthigt auch nicht, den Ausdruck Mahamaot für Butter („Butterworte"; vgl. Hupfeld zu der Stelle) zu nehmen, da „Milchworte" (nach Hitzig zu der Stelle) den Vergleichungspunkt ebenſo gut ausdrücken. Geſetzt aber, daß die Butter den Hebräern bekannt war, da das Gegentheil nicht zu beweiſen iſt, ſo war ihr Gebrauch gewiß nicht ſo allgemein als der des Olivenöls, wie noch heute in Griechenland, Italien und Spanien. Die Beduinen der Gegenwart, welche keinen Oelbau treiben, aber ſehr viel Butter verzehren, können hierbei nicht in Betracht kommen, denn ſie verbrauchen auch viel Taback und Kaffee, wovon das Alterthum nichts weiß.

Im N. T. wird die Milch, wegen ihrer nahrhaften Eigenſchaft, mit dem Wort Gottes verglichen (1 Petr. 2, 2; Hebr. 5, 12). Roskoff.

Milcom, ſ. Saturn.

Milet (Μίλητος ἡ), neben Epheſus einſt die berühmteſte und glänzendſte Stadt unter den griechiſchen, ſpeciell ion. Colonien an der Küſte Kleinaſiens, am Mäandriſchen Meerbuſen, ſüdlich der Mündung des Mäanders auf einem den Latmiſchen Meerbuſen abſondernden Vorſprung des Grionbergzugs ins Meer, im Bereich der Landſchaft Karien gelegen. Jetzt iſt ſeine Stätte vom Meer durch die gewaltigen Alluvionen dieſer Küſte, welche ſich zwiſchen den einſt vorliegenden Inſeln Lade, Aſteria u. a. aufgelagert haben, weit entfernt. Leleger und Karer erſcheinen als älteſte Bewohner, man zeigte Gräber, Wohnungen und feſte Zufluchtsſtätten als Lelegia im Stadtgebiet (Strabo, XII, 573; XIII, 611; XIV, 632). Eine feſte und größere Anſiedelung ging an dieſer Stätte von Kreta aus, wo eine Stadt gleichen Namens im öſtlichen Theil der Inſel genannt wird, von Sarpedon, dem Sohn des Minos oder Miletos, dem Enkel, in einer Invaſion gegründet (Pauſanias, VII, 2, 5 fg.). Sie erfolgte in Einigung mit den Karern, und das Homeriſche Milet (Ilias, III, 868) iſt dieſe vorhelleniſche Gründung. Mit dieſen kretiſchen Bevölkerungsbeſtandtheilen, die als die alten Mileſier bezeichnet werden, hängt bereits die Stiftung des uralten Apolloheiligthums am benachbarten Vorgebirge Poſeidion zu Didymoi mit Orakelſtätten zuſammen und die Sage des Branchos oder Miletos als geliebten Knaben des Lichtgottes. Die Branchiden, die erblichen Prieſter deſſelben, ſcheinen dieſem kretiſch-kariſchen Stamm angehört zu haben. Dazu kam aber dann eine ſtarke und die Größe Milets bedingende ion. Einwanderung mit ſtarken Elementen der Pylier aus Meſſene unter Leitung des Neleus, des Kodriden. Sein Grab galt fortan als das des Stadtgründers. Mit ihm war die Verehrung des Poſeidon neben der des Apollo beſonders dort begründet. Im Kampf, heißt es, wurden die kariſch-kret. Männer und Kinder getödtet, aber die Frauen angenommen und mit ihnen neue Familien gegründet (Herodot, I, 146). Die Jonier nahmen auch hier eine obere, feſte Stadt ein, wie in Epheſus. Man unterſchied ſpäter eine äußere und eine innere, ſtärker befeſtigte Stadt (Arrian, Anab., I, 18). Dieſes Milet, auch durch das Königsgeſchlecht des Neleus, unebenbürtigen Sproſſen deſſelben Geſchlechts in den andern ion. Städten gegenüber, beſondere Ehre genießend, wird Haupt (caput Joniae, Plinius, V, 112), Metropole der Jonier (Herodot, V, 28), ohne jedoch jemals den ion. Bund zu einer politiſchen, ſtraffern Concentration, wie erſtrebt wurde, zu führen. Das reiche Hinterland des Mäanderthals, eine frühzeitige, durch die ungriech. Volkselemente vertretene Entwickelung der Fabrikation beſonders in feinen Wollenſtoffen, in Färberei, in Tiſchlerei, dazu die treffliche Seelage, geſchützt von Inſeln, mit vier Häfen, wovon der eine für Aufnahme einer Kriegsflotte geeignet war, der Unternehmungsgeiſt und auch der tapfere Freiheitsſinn der Mileſier,

das frühe Erwachen des wiſſenſchaftlichen Forſchergeiſtes in Natur und Geſchichte hatten der Stadt beſonders zwiſchen den J. 750—500 v. Chr. eine ganz hervorragende Stelle im ganzen Griechenthum angewieſen (Pomponius Mela, De situ orbis, I, 17, nennt ſie mit Recht urbem quondam Joniae totius belli pacisque artibus principem). Mileſier beherrſchten den ganzen Handel mit dem Schwarzen Meer und am Hellespont, in der Propontis, rings am Küſtenſaum im Süden, Oſten und Norden des Pontus Euxinus erhoben ſich mileſiſche Pflanzſtätten, mehrfach an Stellen älterer phöniz. Niederlaſſungen. Auch in Aegypten ſeit den Pſammetichen, ebenſo in Spanien, finden wir Mileſier als Seefahrer thätig. Mileſiſche Kaufleute bilden anderswo, wie z. B. in Athen, angeſehene Beſtandtheile der Fremden. Die Namen eines Thales, Anaximenes, Anaximander, Kadmos, Hekatäus, Timotheus des Muſikers ſind für die geiſtige Bedeutung in den gleichen Zeiten bezeichnend. Milet behauptete im langjährigen Kampf mit den Lydiern ſeine volle Unabhängigkeit, und der Vertrag mit Alyattes erkannte ſie als gleichberechtigte „Gaſtfreunde und Bundesgenoſſen“ an (Herodot, I, 22). Auch mit Cyrus hatten ſie ein günſtiges Abkommen getroffen (Herodot, I, 143, 169), aber der ion. Aufſtand, der von Ariſtogoras, dem Tyrannen von Milet, beſonders ausgegangen war, brachte ſchließlich eine furchtbare Kataſtrophe über die Stadt, von der ſie ſich nie wieder ganz erholt hat, um ſo mehr, als inzwiſchen Athen in ihre Fußſtapfen getreten und das Uebergewicht zur See und vor allem die Obmacht über die ganzen griech. Städte jenſeit des Hellespont gewann. Milet ward im J. 494 v. Chr. nach der Schlacht bei Lade zu Lande und zu Waſſer belagert, mit Sturm genommen, die Bewohner zum Theil getödtet, zum Theil zu Sklaven gemacht und nach Ampä an das Erythräiſche Meer verſetzt, auch das Didymaion verbrannt. Die Perſer ſelbſt behielten Stadt und nächſte Umgebung, das andere Gebiet wurde an die Karier gegeben (Herodot, VI, 6—22). Die Einnahme Milets erweckte auf der Bühne Athens ſolchen Jammer, daß man den Dichter dafür ſtrafte. Das Sprichwort: „Einſt waren die Mileſier tapfer“, knüpft an dieſe Kataſtrophe vor allem an.

Trotzdem erholte ſich Milet ſo weit wieder, um auch das Apolloheiligthum zu Didymoi prächtiger und größer wieder aufzubauen (Strabo, XIV, 634), freilich, ohne es je ganz zu vollenden. Neue ſchwere Belagerung kam über die Stadt mit dem Zug Alexander's des Großen, und nach tapferer Gegenwehr der griech. Soldtruppen ward auch die innere Stadt erobert, während die perſ. Flotte unthätig dem Kampf zuſah. Die übriggebliebenen Mileſier ſelbſt wurden von Alexander dem Großen mild behandelt und Milet als freie Stadt anerkannt (Strabo, XIV, 653; Arrian, Anab., I, 18, 19). Während der mercantile und auch politiſche Schwerpunkt der röm. Provinz Aſia, zu welcher Milet ſpäter gehörte, durchaus Epheſus zufiel, und ſelbſt benachbarte Städte, wie Alabanda und Tralles, größere Bezirke (Dioeceses) unter ſich hatten, rühmt ſich Milet fort und fort ſeines Alters, ſeiner Mutterſtellung zu den Colonien, ſeines religiöſen Vorzugs als heilige Stadt des Apollo, und man mochte der Metropole Joniens immerhin auf ihren Münzen und Inſchriften die Freude eines Vorrangs im Verein der dreizehn ion. Städte an den Panionien laſſen, den Erzprieſter Joniens ihnen zugeſtehen und auch das Aſyl bei dem Didymaion (Tacitus, Annal., II, 54; III, 63; IV, 55) durch feierliche Geſandtſchaften vor dem röm. Senat rechtfertigen laſſen.

In der Stiftung der erſten chriſtl. Gemeinde nimmt Milet durchaus keine hervorragende Stelle ein. Der Apoſtel Paulus beſucht die Stadt bei ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem, aber, um zu eilen, und nicht in Epheſus, dem Mittelpunkt ſeiner Thätigkeit in der Provinz Aſia, aufgehalten zu werden. Er fährt daher zu Schiffe von Aſſus nach Mytilene (ſ. d.), bei Chios vorbei nach Samos, bleibt in Trogillion, einer der Inſeln am Südende des Vorgebirges Mykale, die Nacht und kommt ſo nach Milet (Apg. 20, 13—17). Dahin ließ er die Aelteſten von Epheſus kommen, hielt die Abſchiedsworte an ſie und nahm beweglichen Abſchied von ihnen, um dann zu Schiffe nach Kos, Rhodus, Patara weiter zu fahren (Apg. 21, 1 fg.), aber nirgends iſt eine beſtimmte Andeutung, daß in Milet ſelbſt eine blühende Gemeinde bereits beſtanden habe. Paulus ließ den kranken Trophimus damals in Milet zurück (2 Tim. 4, 20), vorausſichtlich wol bei den für das Evangelium bereits Gewonnenen.

Als Biſchofsſitz wird es erſt beim Nicäniſchen Concil, aber auch da nur im lateiniſchen Index, erwähnt mit Biſchof Euſebius. Auf dem Concil zu Konſtantinopel unter Mennas (im J. 536) findet ſich die Unterſchrift eines Hyakinthos als ἐπίσκοπος Μιλησίων.

Im J. 1151 auf der Synode des Lukas Chryſoberges ſaß ein Erzbiſchof von Milet (Leunclavius, Juris Graeco. Romani [Frankfurt a. M. 1596], I, 217; Le Quien, Oriens Christianus [Paris 1740], I, 919).

Milet iſt als Stadt gänzlich vom Erdboden verſchwunden, ſeine Häfen ſind zum ſumpfigen Lande oder Salzſee geworden und ſeine Stätte bei Palatſcha iſt kaum ſicher nachzuweiſen, nur von einem großen Theater ſind Theile erhalten, von dem Didymaion aber ſtehen noch heute Rieſenſäulen des reinſten ion. Stils, und aus dem heiligen Bezirk ſind als wichtige Zeugniſſe altgriech. Stils Löwen und ſitzende Prieſtergeſtalten von Marmor kürzlich nach London gebracht. Der gänzliche Untergang ſcheint ſeit der Osmanenherrſchaft zu Aidin-Guzel-Hiſſar (Tralles) am Ende des 12. Jahrh. unaufhaltſam vor ſich gegangen zu ſein.

Vgl. Rambach, De Mileto ejusque coloniis (Halle 1790); Schröder, Commentationes de rebus Milesiorum. Particula I. (Stralſund 1827); Soldan, Rerum Milesiacarum Commentatio I. (Darmſtadt 1829); Schmidt, De rebus publicis Milesiorum (Göttingen 1855). Ueber die jetzige Beſchaffenheit vgl. Texier, Asie mineure (Paris 1849—63), S. 316—325; Tſchihatſcheff, L'Asie mineure (Paris 1853), I, 252 fg. Vgl. auch Pauly, „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", V, 12—14.

Stark.

Milka. 1) eine Tochter Haran's (ſ. d.) und Enkelin Terah's, als Gattin Nahor's (ſ. d.) mit Abraham verſchwägert (1 Moſ. 11, 29), während ſie zugleich die Nichte beider war. Sie ſoll dem Nahor acht Söhne geboren haben (1 Moſ. 22, 20 fg.), wozu noch vier von Nahor's Kebsweib, Reuma, kamen. Die Sage knüpft hier an die Thatſache an, daß die arab. Stämme bis auf den heutigen Tag innerhalb ihres Stammes und mit nahen Verwandten ſich zu verheirathen pflegen (Seetzen, „Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 22). 2) Eine Milka kommt noch unter den Töchtern Zelaphehad's (1 Moſ. 26, 33; 27, 1; 36, 11; Joſ. 17, 3) vor.

Schenkel.

Millo. So hieß 1) ein Feſtungswerk, das die Nordoſtecke der Oberſtadt Jeruſalems beſchützte, die über das Tyropöon nach dem Tempelberg führende Straße beherrſchte und der nördlichen Front des Salomoniſchen Königspalaſtes gegenüberlag. Nachdem David die Oberſtadt erobert hatte, ſtellte er die Feſtungsmauern derſelben wieder her, von Millo ringsum (2 Sam. 5, 9; 1 Chron. 11, 8). Salomo brachte neue Verſtärkungen am Millo an, um womöglich daraus eine unbezwingliche Baſtei zu machen, wie es ſcheint, zum großen Misfallen Jerobeam's, den er bei dieſen Bauten als Fronaufſeher bethätigte (1 Kön. 9, 24. 15; 11, 27). Umſonſt flüchtete ſich ſeinerzeit Joas in die Gemächer dieſes Feſtungswerks, da die mörderiſche Hand der Verſchwörer ihn auch hier zu treffen wußte (2 Kön. 12, 21; deutlich wird in dieſer Stelle die Lage von Millo bezeichnet mit den Worten: „Das Haus Millo, welches ſich abſenkt zur aufgeſchütteten Straße [silla]"). Offenbar ſtand Millo mit einem Fuß auf der breiten Stufe des Tyropöonthals, während der andere auf der äußerſten Terraſſe der Oberſtadt ruhte. Auch Hiskia, der eifrig um die Befeſtigung ſeiner Reſidenz ſich bemühte, ließ am Millo bauen (2 Chron. 32, 5; in dieſer Stelle wird der Ausdruck „Stadt David's" für Altſtadt gebraucht, welche das eigentliche Quartier dieſes Namens und die Oberſtadt mit umfaßte, gegenüber der Vorſtadt; ſ. Jeruſalem). Die LXX brauchen wiederholt für Millo das Wort Akra. Wir wiſſen, daß dieſen Namen eine nacherileſche Burg trug, die auf dem Platz des einſtigen Millo ſtand, eine Thatſache, deren, wie es ſcheint, jene griech. Ueberſetzer ſich bewußt waren.

2) Eine Burg in der Nähe von Sichem, die von Abimelech, dem Sohn Gideon's, erobert und zerſtört wurde (Richt. 9, 6. 20. 46—49). Für genauere Beſtimmung ihrer Lage fehlen alle Anhaltspunkte.

Furrer.

Mine (Luther: Pfund), urſprünglich ein Gewicht bei den Hebräern und andern Völkern des Morgenlandes, doch wurden nach derſelben wie nach dem Talent auch größere Geldſummen (ſ. Geld) berechnet; Minen ſelbſt aber wurden nicht ausgeprägt. Das Werthverhältniß der Mine zum Sekel oder zu jedem andern Gewicht kommt dabei natürlich mit dem Verhältniß der gleichnamigen Gewichte überein. Uebrigens haben die in der Bibel erwähnten Minen verſchiedene Bedeutungen. Die alten Hebräer hatten eine Mine zu 50 Sekeln; da nun die kölner Mark fein 4400 pariſer Gran und der preuß. Thaler etwas über 314 pariſer Gran wiegt, ſo hatte der vollwichtige Sekel, der 274 Gran

betrug, einen Werth von ungefähr 21 Sgr., und die Mine, die 13700 Gran wog, einen Werth von 43 Thlrn. 16 Sgr. (nach Hager, „Die Münzen der Bibel“ [Stuttgart 1868]: 43 Thlr. 10 Sgr.). Wo in nachexilischen Schriften oder im N. T. die Mine erwähnt wird, da ist entweder die griechische (attische) oder die babylonische und römische zu verstehen. Es wiegt aber die babylonisch-pers. Mine 9600 franz. Gran, ist also bedeutend geringer als die hebräische, dagegen etwas größer als die attische, welche 8220 Gran wiegt und 100 Drachmen (s. d.) oder röm. Denare (s. d.) beträgt, mithin einen Werth von 26 Thlr. 20 Sgr. (Winer: 25 Thlr.) hat. Erwähnt werden diese Minen (abgesehen von 1 Makk. 14, 24; 15, 18, wo die Mine als Gewicht erscheint) in den Stellen Esra 2, 69; Neh. 7, 71. 72 (wo zu lesen und zu übersetzen ist: „30 Priesterkleider und 500 Minen Silbers“), vielleicht auch in der Parabel Luk. 19, 13 fg., wenn man es hier nicht vorzieht, röm. Minen zu verstehen (s. Maße und Gewichte). Kneucker.

Minni, s. Armenien.

Minnith, eine Stadt jenseit des Jordans im ammonit. Gebiet, bis wohin Jephtha die Ammoniter von Aroër (s. d.) an schlug (Richt. 11, 33), nach Hieronymus 4 röm. Meilen nördlich von Hesbon auf dem Wege nach Philadelphia gelegen. Sie gehörte also zeitweise auch zu Israel, und so begreift es sich, daß die Hebräer Minnithweizen auf den Markt nach Tyrus brachten (Ez. 27, 17). Ostnordöstlich von Hesbân auf dem Wege nach Ammân, d. i. Philadelphia, fand Buckingham („Reisen durch Syrien und Palästina“ [Weimar 1827], II, 86) die Ruinen einer großen Stadt Menjah, diese möchte wol das biblische Minnith sein. Kneucker.

Minze. Diese aromatisch riechende Pflanze von 1—2 Fuß Höhe, mit viereckigen ästigen Stengeln, an deren Enden die blaßrothen Blüten in ährenähnlicher Form sich entfalten, kommt in Palästina sowol im wilden wie im zahmen Zustand vor. Schon zur Zeit Christi hielt man die Minze in den Gärten und benutzte sie wegen ihres eigenthümlich aromatisch, bitterlich brennenden Geschmacks als Gewürz. Satzungsstrenge Juden verzehnteten auch dieses wie andere geringe Gartengewächse (Matth. 23, 23; Luk. 11, 42). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 471; Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre“ (Berlin 1845—53), I, 626 fg. Furrer.

Miphlezeth, genauer miphlēṣēt, heißt ein der Aschera (s. Aschera und Astarte) von Maacha, der Mutter Asa's, gemachtes und geweihtes Heiligthum, das der König abhauen und verbrennen ließ, das also von Holz war. Da das Wort nur 1 Kön. 15, 13 fg. und 2 Chron. 15, 16 vorkommt und etymologisch Spalte, Ort der Spalte, bedeutet, so sind wir für das sachliche Verständniß zunächst auf die Ueberlieferung in den Uebersetzungen angewiesen, unter denen das Targum diesmal seine Dienste versagt. Die LXX fassen das Wort in der Chronik allgemein als Idol, was aber nicht nothwendig ein Abbild der Göttin selbst, sondern auch eine symbolische Darstellung sein kann. In 2 Kön. 15, 13 aber verhalten sich die LXX umschreibend und reden von einer Versammlung für die Aschera (Hain ist Uebersetzung für Aschera) und von Schlupfwinkeln, die der König verbrannte. Die syr. Uebersetzung sagt einfach Götze oder Götzenbilder. Genaueres aber scheint Hieronymus zu bieten, doch wandelt er sichtlich in den Fußstapfen der LXX, die er nur insofern commentirt, als er von Priapusfesten und einem abscheulichen Bild redet, das dann natürlich der Phallus ist.

Reden nun die LXX so, daß man unter miphlēṣēt eine Versammlung oder einen Schlupfwinkel denken muß, was Hieronymus durch Priapusfeste wiedergibt, so deuten sie zwar einen lasciven Cultus an, stehen aber mit dem hebr. Text in Widerspruch; dieser läßt ja dies miphlēṣēt niederhauen und verbrennen, was von einer Festfeier nicht gesagt werden könnte. Es kann daher nur ein einzelnes Bild verstanden werden, das jedoch lascív war, und dieser Forderung entsprechend haben Movers („Die Phönizier“ [Berlin 1849—50], I, 560 fg.), Thenius und Bertheau darunter den Phallus verstanden, was für beide Forderungen genügt, etymologisch aber sich nicht fügen will. Die Wurzel palaṣ bedeutet spalten (Hiob 9, 6; vgl. auch Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Basel 1639], u. d. W. dĕrĕk mĕphullāṣa, ein getheilter Weg), und da der Phallus davon schwerlich benannt sein kann, so liegt es näher, an die rima mulieris oder an eine mit gespreizten Beinen abgebildete obscöne Figur zu denken, die für den aus-

gearteten Aſcheradienſt vollkommen paſſen würde. So wäre die rima eine ſymboliſche Darſtellung der Göttin ganz in gleicher Weiſe, wie der Phallus den Gott repräſentirt.

Merx.

Mirjam (die LXX: Mariám; Joſephus: Mariámmē), hieß die ältere Schweſter Moſe's und Aaron's (4 Moſ. 26, 59). Sie theilte, wenn auch nicht in demſelben Maße (4 Moſ. 12, 7 fg.), die religiöſe Begabung ihres Bruders Moſe, und trat als religiös Begeiſterte (2 Moſ. 15, 20; 4 Moſ. 12, 2), als Prophetin auf, die Gottes Rath offenbarte. Noch zur Königszeit (Mich. 6, 4) galt ſie für eine leitende Perſönlichkeit auf dem Wüſtenzug. Das große Ereigniß des Untergangs der Aegypter im Rothen Meer feierte ſie, an der Spitze der iſraelitiſchen Frauen, durch einen Feſtzug unter dem Schall von Handpauken, mit Wechſelgeſängen und Reigentänzen (2 Moſ. 15, 20 fg.). Ihr bedeutender Einfluß auf Moſe war wol auch in dem Umſtand begründet, daß ſie älter war und (nach 2 Moſ. 2, 4) bei ſeiner Ausſetzung auf dem Nil über ſeinem Leben gewacht hatte. Sie bewahrte daher ihrem Bruder gegenüber ſtets ihre Selbſtändigkeit. Deſſen eheliche Verbindung mit der Zippora (ſ. d.), und nicht, wie Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 251, Note) annimmt, ein Verhältniß zu einem äthiop. Kebsweib (denn von einem angetrauten Weib iſt nach dem Wortlaut von 4 Moſ. 12, 1 die Rede), hatte ſie aufgebracht, vermuthlich weil ſie in derſelben ſowol eine perſönliche Selbſtentwerthung Moſe's als eine Pflichtverletzung gegen ſeinen Stamm und ſein Volk erblickte. Sie hatte Aaron gleichfalls auf ihre Seite gezogen; beide haderten mit Moſe unter Berufung auf ihre prophetiſche Ausrüſtung (4 Moſ. 12, 2). Nach der Ueberlieferung wäre Mirjam zur Strafe für dieſe Selbſtüberhebung mit der ſchrecklichen Krankheit des Weißen Ausſatzes (ſ. Ausſatz) von Jahve behaftet, durch Moſe's Fürbitte jedoch nach ſiebentägiger Ausſchließung von der Gemeinde wieder geheilt worden (4 Moſ. 12, 9 fg.; vgl. auch 5 Moſ. 24, 9). Wahrſcheinlich hat die Sage zwei Ueberlieferungen, die in keinem innern Zuſammenhang ſtehen, miteinander verflochten, ſie hat Mirjam das Höchſte und das Niedrigſte zugeſchrieben, die herrliche Prophetenwürde und die ekelhafte Ausſatzkrankheit. Die Vermuthung (ſo noch Winer), daß Mirjam den Krankheitsſtoff des Ausſatzes beim Conflict mit Moſe ſchon in ſich getragen, worauf derſelbe durch die „erſchütternden Umſtände" auf die äußere Haut hervorgetrieben worden ſei, iſt aus der Luft gegriffen. Ihr Ende und ihre Grabſtätte fand ſie zu Kades (ſ. d.; vgl. 4 Moſ. 20, 1). Joſephus („Alterthümer", IV, 4, 6) weiß allerhand Fabelhaftes über ihre feierliche Beiſetzung und die infolge davon ſtattgefundenen Trauer- und Reinigungsceremonien zu erzählen. Schenkel.

Miſael, ein Sohn Uſiel's (2 Moſ. 6, 22) und Vetter Aaron's, der mit ſeinem Bruder Elzaphan, auf Befehl Moſe's, die Leichname des Nadab und Abihu (ſ. d.) im prieſterlichen Leibrock vor das Lager hinaustrug (3 Moſ. 10, 4 fg.). Schenkel.

Miſchal, auch **Maſchal** (1 Chron. 6, 59 [7, 74]), Luther: **Miſeal**, urſprünglich wol Mischʒal, d. i. „Höhle", eine Levitenſtadt der Gerſomiter (Joſ. 21, 30) an der Grenze des Stammgebiets Aſſer (Joſ. 19, 26), nach Euſebius beim Meer in der Nähe des Karmel gelegen. Knobel vermuthet einen alten Ort bei der größten und berühmteſten „Höhle" des Karmel (ſ. d.), 40 Minuten von Haipha am nordweſtlichen Fuß des Berges. Aber hier ſind bisjetzt keinerlei Spuren davon bekannt geworden. Dagegen werden am ſüdweſtlichen Fuß des Karmel, 1 Stunde nordöſtlich von Athlît und nördlich von Ain Haud, Ruinen Namens Miſalli erwähnt, in denen van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 335) Miſchal wiederfinden will. Es bleibt nur die Frage, ob die Grenze Aſſers ſich ſo weit ſüdweſtwärts erſtreckt haben könne.

Kneucker.

Miſpat, ſ. Kades.

Miſſethat, ſ. Sünde.

Miſt, der, wird in der deutſchen Bibel öfters erwähnt, wo ſich der Urtext verſchiedener Ausdrücke bedient. Der Miſt vom Vieh (hebräiſch Pheres, eigentlich Ausgeſondertes, 2 Moſ. 29, 14; 3 Moſ. 4, 11; 8, 17; 16, 27; Mal. 2, 3) ſollte aus dem Lager geſchafft werden, er vergegenwärtigte das Unreine, wie Here, der Abgang von Menſchen (Jeſ. 36, 12; 2 Kön. 18, 27), wofür auch Gelel gebraucht wird (1 Kön. 14, 10), alſo das Abſcheuliche, in welchem Sinne auch Domen vorkommt (Jer. 8, 2; 9, 22; 16, 4; 25, 33; 2 Kön. 9, 37). Ungeachtet deſſen wurde, bei Mangel an Feuerungsmaterial, der Miſt von Thieren (Sephia) gedörrt zum Brennen und ſelbſt zum Backen gebraucht (was im Orient

und in manchen Gegenden des östlichen Europa noch jetzt geschieht), während man vor dem von Menschen Abscheu trug (Ez. 4, 12. 15).

Unter den Thoren von Jerusalem wird ein Mistthor (s. Bibel-Lexikon III, 225) erwähnt (Neh. 2, 13; 3, 13 fg.; 12, 31), wahrscheinlich so genannt, weil vor demselben der Ort war, wohin man den Unrath aus der Stadt zu schaffen pflegte (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 6), wogegen andere den Platz vermuthen, wo Mist zur Feuerung verkauft wurde. Nach der Sage soll Jesus nach seiner Gefangennehmung durch dieses Thor zu Pilatus geführt worden sein.

Zur Erkräftigung des paläst. Bodens diente, außer dem Brachjahr, das Zurückbleiben der Spreu beim Dreschen, das Hüten des Viehes auf den Feldern und das Verbrennen der Stoppeln im Freien (Jes. 5, 27; 47, 14; Joel 2, 3), was auch bei den Römern üblich war, die auch mancherlei Arten von Dünger hatten, insbesondere fimus und stercus, den sie sorgfältig sammelten und in Haufen eigener Art errichteten. Nach Plinius soll in Gallien auch Kalk, in Britannien und Griechenland verschiedenartiger Mergel zu diesem Zweck verwendet worden sein. In den Büchern der Mischna kommt die Verwendung des Mistes zum Düngen als etwas Gewöhnliches vor, und auch das N. T. deutet (Luk. 14, 35) darauf hin; es scheint aber schon das frühere hebr. Alterthum darauf bedacht gewesen zu sein, die dem Erdboden durch Anbau entzogenen Pflanzennahrungsstoffe durch Düngen zu ersetzen, obgleich der hebr. Ausdruck Madmena (Jes. 25, 10) zunächst Haufen, Misthaufen, und nicht ohne weiteres Düngungsmaterial gedeutet werden muß, wie man gemeint hat (Saalschütz, „Archäologie der Hebräer" [Königsberg 1855—56], I, 98 fg.).

Roskoff.

Mithka (die LXX: Madekka), eine Lagerstation der Israeliten in der Arabischen Wüste auf ihrem Wege von Kades nach Ezjongeber, zwischen Thara und Hasmona (s. d.; 4 Mos. 33, 28), die sich nicht näher nachweisen läßt. Kneucker.

Mithridates oder **Mithradates** (d. i. vom Mithra gegeben), hebräisch Mitredat, ein im Orient häufiger Mannesname pers. Ursprungs. Genannt wird Esra 1, 8; 3 Esra 2, 10 ein Schatzmeister des Perserkönigs Cyrus dieses Namens und Esra 4, 7; 3 Esra 2, 15 ein pers. Beamter in Samaria unter dem Perserkönig Artachschaschta (Artaxerxes).

Fritzsche.

Mitleid ist schmerzliches Mitgefühl bei dem Anblick fremder Leiden. In diesem gewöhnlichen und allgemeinen Sinne finden wir den Begriff sowol im A. als im N. T. (Ps. 69, 21; Hiob 30, 25; Hes. 16, 5; Luk. 10, 33; Kol. 3, 12, wo es, übrigens mit sehr prägnantem Ausdruck, unter den Aeußerungen christl. Sinnes vorangestellt ist). In der evangelischen Darstellung der Person Jesu erscheint es als ein sehr wesentlicher und stark betonter Charakterzug (Matth. 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34; Luk. 7, 13). Unter den verschiedenen Ausdrücken für Mitleid ist nicht nur der gebräuchlichste, sondern auch der interessanteste hebräisch rachamim, griechisch splanchna, beides = Eingeweide. Die schmerzliche Affection tritt in ihrer leiblichen Wirkung darin plastisch vor Augen, ein Seitenstück zu den phrenes (d. i. Zwerchfell) bei Homer. In der vollen Naivetät dieser pathologischen Fassung, bei welcher das Mitleid fast als unwillkürlicher Affect erscheint, wird der Ausdruck im A. T. auch auf Jahve angewendet. Ueber Moabs schreckliche Vernichtung summen ihm die Eingeweide gleich der Laute mit ihren Klagetönen (Jes. 16, 11; Jer. 48, 36). Insbesondere ist es die väterliche Liebe Jahve's zu seinem Volk, welche nach dem Gewittersturm göttlicher Gerichte leidenschaftlich in Mitleid wieder hervorbricht. Die Eingeweide wallen auf für Ephraim, den theuern Sohn (Jer. 31, 20; 5 Mos. 32, 36). Auch im N. T. finden wir (Matth. 18, 27; Luk. 15, 20) den Affect des Mitleids angewendet auf Gott, aber nur in Form eines Gleichnisses.

Eine eigenthümliche Bedeutung gewinnt das Mitleid im Hebräerbrief in Bezug auf Christi Mittlerstellung, und in Anbetracht des theologisirenden Charakters dieser Schrift kann man sogar von einer dogmatischen Bedeutung des Begriffs reden. Christus erscheint einerseits völlig in übernatürliche Höhe gerückt (Hebr. 1, 1—2. 10). Aber gerade diese Steigerung erfordert als Gegengewicht die Betonung seiner Gleichheit mit uns nach der Seite unserer Fleischesschwachheit (Hebr. 2, 11—17). Erst beides zusammen ermöglicht sein Mittleramt, welches der Verfasser mittels allegorisirender Vergleichung als das vollendete Hohepriesterthum darstellt. Er kann der mitleidige Hohepriester sein, weil er an allem Menschlichen theilhat, außer der Sünde, und namentlich der Mitleidende ist (Hebr. 4, 15;

5, 7. 8). Das Prädicat des Mitleidigen erſcheint aber bei der Höhe, in welche Chriſtus gerückt iſt, als ſehr weſentlich, ſofern durch dieſe Vorſtellung der göttlich Erhabene dem menſchlichen Gefühl erſt recht zugänglich wird und in ihr die göttliche Barmherzigkeit ſelbſt dem ſeiner Schwachheit und Verirrung bewußten Menſchen (Hebr. 5, 2) recht nahe tritt und gemüthlich faßbar wird (Hebr. 4, 16). Es erübrigt noch, von etwas zu ſprechen, wofür der in der deutſchen Bibel gewählte Ausdruck „Mitleid", „mitleidig" nicht genau paßt, von dem theilnehmenden Mitgefühl der in Chriſtus Verbundenen untereinander. Während das Mitleid fremdem Leid gilt, gilt dieſes brüderliche Mitgefühl dem Leid derer, mit welchen man ſich in Chriſto eins weiß, es wird alſo zum reellen Mitleiden; das Leiden der Brüder wird als eigenes empfunden (1 Kor. 12, 26). So Hebr. 10, 36: „Ihr habt mitgelitten mit den Gefangenen." Dieſes Mitleiden, welches dem Drang brüderlicher Liebe entſtammt, wird als allgemeine chriſtl. Pflicht hingeſtellt (1 Petr. 3, 8); das Gemeinte würde beſſer durch „theilnehmend" als durch „mitleidig" gegeben (ſ. auch Barmherzigkeit). Späth.

Mittag, ſ. Himmelsgegenden.

Mitternacht, ſ. Himmelsgegenden.

Mittler. Mit dieſem Worte bezeichnet man denjenigen, welcher zwiſchen zwei oder mehrern Perſonen oder Parteien vermittelnd auftritt, ſei es, um einen Vertrag oder Bund zwiſchen ihnen zu ſtiften, ſei es, um ſie, wenn ſie uneins, oder im Streit begriffen waren, miteinander auszuſöhnen. Das N. T. wendet dieſes Wort zunächſt auf Moſe an, als Vermittler des Bundes, welchen, nach den Berichten des A. T. und der in dem jüd. Volk lebenden Ueberzeugung, Gott mit dem jüd. Volk abgeſchloſſen hat, und des dieſem Bunde zur Grundlage dienenden Geſetzes. Als Mittler, in dieſer Beziehung bezeichnet ihn Paulus, wenn er im Brief an die Galater (Kap. 3, 19) ſagt: „Das Geſetz iſt geſtellt (angeordnet) worden von den Engeln durch die Hand eines Mittlers." Die hier vorkommende Erwähnung der Engel beruht auf einer jüd. Tradition, welche ſchon in der Ueberſetzung der LXX von 5 Moſ. 33, 2 hervortritt, ſodann in einigen Stellen des N. T. (Apg. 9; 7, 53; Hebr. 2, 2) erſcheint, auch dem Joſephus („Alterthümer", XV, 5, 3) bekannt war, ſpäter noch in den rabbiniſchen Schriften reproducirt wird, und welcher zufolge bei der ſinaitiſchen Geſetzgebung Engel, ſei es als Boten oder als Stellvertreter Gottes, thätig waren. Auf dieſes von Paulus Moſe zugeſchriebene Mittleramt beziehen ſich die Worte, welche ihm 5 Moſ. 5, 5 in den Mund gelegt werden: „Ich ſtand zu derſelben Zeit zwiſchen dem Herrn und euch, daß ich euch anſagte des Herrn Wort; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und ginget nicht auf den Berg." Auch von einigen Rabbinen wird Moſe als der Mittler zwiſchen dem iſraelitiſchen Volk und Gott bezeichnet.

Wie groß nun aber auch die Dignität war, die man dem gewaltigen, von Gott berufenen Retter und Führer des iſraelitiſchen Volks zuſchrieb, ſo erkennt doch das N. T. nicht in ihm den rechten und höchſten Mittler, und zwar aus dem Grunde, weil der von ihm vermittelte Bund nicht der vollgenügende und für eine immerwährende Dauer beſtimmte war, ſondern durch einen viel höhern und vollkommenern und zu immerwährender Dauer beſtimmten, nämlich den von Chriſto geſtifteten, erſetzt werden ſollte. Ausdrücklich wird Hebr. 8, 7 dieſes von Chriſto vermittelte Teſtament (Bund) als das beſſere bezeichnet, und die Bemerkung hinzugefügt, daß, wenn das erſte Teſtament untadelig geweſen, für ein anderes keine Stelle geſucht worden wäre (kein Grund für ein zweites vorhanden geweſen wäre).

Das ganze N. T. und namentlich der ganze Lehrbegriff des Apoſtels Paulus iſt bekanntlich von dem Grundſatz durchzogen, daß der altteſt. Bund nur eine temporäre Geltung gehabt habe, weil das Geſetz, obgleich von Gott ſtammend, unvollkommen geweſen ſei, inſofern es durch und durch im Buchſtaben, d. h. auf dem Princip der Legalität ruhend, ganz unfähig geweſen ſei, den Menſchen in diejenige ſittlich-religiöſe Verfaſſung zu ſetzen, die ihn der göttlichen Gnade und der Vergebung ſeiner Sünden theilhaftig machen konnte, und außerdem, nur allein dem jüd. Volke gegeben, zwiſchen ihm und der immenſen Mehrheit der Menſchen eine unüberſteigliche Scheidemauer aufgeführt und die ganze Heidenwelt von dem wahren und ewigen Heil ausgeſchloſſen habe. Es lag deswegen in den Bedürfniſſen der Menſchheit, daß ein neuer, von dieſen Unvollkommenheiten freier, die Kraft der wahren Erlöſung und Beſeligung aller Völker in ſich tragender und zu einer unvergänglichen Dauer beſtimmter Bund gegründet würde. Als Stifter

dieſes Bundes gab ſich Jeſus ſelbſt ausdrücklich bei der Einſetzung des heiligen Abendmahls zu erkennen, nachdem er vorher ſchon, bei jeder Gelegenheit, ſich für den Gründer des göttlichen Reichs, d. h. einer neuen, geiſtigen, unvergänglichen und zur Verbreitung über alle Völker der Erde beſtimmten Heilsökonomie, erklärt hatte, eine Würde, die er ſich zuletzt noch vor Pilatus auf die feierlichſte Weiſe zuſchrieb.

Der erhabenſte Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen iſt daher Chriſtus. Als ſolchen erklärt ihn ausdrücklich Paulus (1 Tim. 2, 5) in den Worten: „Es iſt nur ein Gott, und ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, nämlich der Menſch Jeſus Chriſtus.“ Einen Mittler des N. T. (Bundes) nennt Chriſtum auch der Verfaſſer des Briefs an die Hebräer (Kap. 9, 15; 12, 24) und bemerkt Kap. 8, 6, daß er ein beſſeres Amt erlangt habe als Moſe, inſofern er eines beſſern Teſtaments Mittler ſei, welches auch auf beſſern Verheißungen ſtehe. Dieſe Verheißungen findet er bei Jer. 31, 31 fg., wo es heißt: „Siehe, es kommen die Tage, ſpricht der Herr, daß ich mit dem Hauſe Iſrael und mit dem Hauſe Juda ein neues Teſtament (Bund) machen will; nicht nach dem Teſtament, das ich gemacht habe mit ihren Vätern an dem Tage, da ich ihre Hand ergriff, ſie auszuführen aus Aegyptenland. Denn ſie ſind nicht geblieben in meinem Teſtament; ſo habe ich ihrer auch nicht wollen achten, ſpricht der Herr; denn das iſt das Teſtament, das ich machen will mit dem Hauſe Iſrael nach dieſen Tagen, ſpricht der Herr: Ich will geben meine Geſetze in ihren Sinn, und in ihr Herz will ich ſie ſchreiben, und will ihr Gott ſein und ſie ſollen mein Volk ſein. Und es ſoll nicht lehren jemand ſeinen Nächſten, noch jemand ſeinen Bruder und ſagen: «Erkenne den Herrn!» denn ſie ſollen mich alle kennen von dem Kleinſten an bis zu dem Größten; denn ich will gnädig ſein ihrer Untugend und ihren Sünden, und ihrer Ungerechtigkeit will ich nicht mehr gedenken.“

Es wird nun wol niemand den geringſten Anſtand nehmen, dem Apoſtel Paulus und dem Verfaſſer des Hebräerbriefs in der Anerkennung Jeſu als des erhabenſten Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen mit voller Ueberzeugung beizutreten. Indeß iſt doch hier die Frage nicht abzuweiſen: aus welchen Gründen wir Jeſu dieſes Mittleramt zuzuſchreiben haben? Der erſte Timotheus- und der Hebräerbrief gründen es vorzüglich auf den von ihm erduldeten Verſöhnungstod. Dies erhellt aus der Stelle 1 Tim. 2, 5, wo zu den Worten, in welchen ſie Jeſum als den einzigen Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen bezeichnet, hinzugefügt wird: „Der ſich ſelbſt gegeben hat für alle zur Erlöſung, daß ſolches zu ſeiner Zeit gepredigt würde“; und aus Hebr. 9, 15, wo es heißt: „Darum iſt Chriſtus ein Mittler des neuen Teſtaments, auf daß durch ſeinen zur Erlöſung von den Uebertretungen unter dem erſten Bund erfolgten Tod, die Berufenen des ewigen Erbes Verheißung empfingen.“ Können wir uns nun auch dieſe apoſtoliſche Lehre von dem ſtellvertretenden Opfertod Chriſti nicht mehr aneignen, weil ſie offenbar mit dem im Alterthum allgemein verbreiteten und im Hebräerbrief (Kap. 9, 22) ausdrücklich angeführten Grundſatz, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung zu erlangen iſt, zuſammenhing und außerdem einem Elementarprincip der Moral, daß nämlich in dem Gebiet des Sittlichen keine Subſtitution ſtattfinden kann, direct widerſpricht, ſo bleibt uns nichtsdeſtoweniger Chriſtus der erhabenſte Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, nicht nur wegen der ihm als höchſtem Urbild der Menſchheit und Sohn Gottes zukommenden eigenen Dignität, ſondern vorzüglich darum, weil er ja wirklich die Menſchheit aus der unglückſeligen Entzweiung mit Gott, in welche ſie durch ihre Unwiſſenheit, ihren Aberglauben und ihre grauenvolle Sittenloſigkeit gerathen war, errettet, mit Gott verſöhnt und in das harmoniſche, ſelige Kindſchaftsverhältniß mit ihm zurückgeführt hat. Durch ihn hat die Menſchheit den ſo ſchwer verkannten Schöpfer und Regierer der Welt wieder in ſeiner unendlichen Größe und Güte kennen gelernt. Er hat den ertödtenden Opfercultus geſtürzt und die Menſchen wieder zur Erkenntniß gebracht, daß der allvollkommene Geiſt nur im Geiſt und in der Wahrheit auf eine ſeiner würdige Weiſe angebetet werden kann. Er hat durch ſeine Lehre und ſein Beiſpiel gezeigt, zu welchen Geſinnungen und welcher Handlungsweiſe der Menſch ſich ausbilden muß, um ſeiner Beſtimmung zu entſprechen und der Gnade Gottes würdig zu werden. Er hat durch die Offenbarung der unendlichen Liebe Gottes, von welcher ſeine ganze Sendung, das von ihm vollbrachte Erlöſungswerk und vor allem ſein Tod am Kreuz thatſächliche Gewährleiſtungen ſind, die

Seinigen zu der freudigen Gewißheit erhoben, daß der Vater im Himmel bereit ist, allen denjenigen, welche sich mit kindlichem Vertrauen und dem festen Vorsatz der Besserung an ihn anschließen, ihre Sünden zu vergeben; er hat ihnen durch diese Zusicherung ihrer Begnadigung und Versöhnung mit Gott zu dem Frieden der Seele verholfen, den die Welt nicht geben kann; er hat endlich in der von ihm gestifteten Kirche eine Anstalt geschaffen, aus welcher dem Christen, der ein lebendiges Glied derselben ist, eine Fülle der herrlichsten religiösen und sittlichen Kräfte zuströmt. Es ist eine Thatsache, die nicht bestritten werden kann, daß in keinem andern Heil ist als in Christo (Apg. 4, 12), weil nur durch ihn der Mensch dem Dienst der Welt und der Sünde entrissen und in die ideale selige Gemeinschaft mit Gott geführt werden kann. Bruch.

Mißpa, s. Mizpa.

Mitylene, s. Mytilene.

Mizpa oder **Mizpe**, hebräisch mispa, mispe, bedeutet Warte, Schauort, Luge („Schauinsland"), bezeichnet also einen hochgelegenen Ort mit Rundsicht und erscheint im A. T. als Benennung von fünf oder vielmehr sechs Punkten Palästinas. So hieß 1) eine feste Stadt im Ostjordanland auf dem Gebirge Gilead (Richt. 10, 17; 11, 11). Der Ursprung ihres Namens wird (1 Mos. 31, 49) auf Laban und Jakob zurückgeführt, doch ist schon 1 Mos. 31, 25 das Wort „Mizpa" einzusetzen und „auf dem Gebirge Mizpa" zu lesen, wie denn auch Richt. 12, 7 „Zaphon" (Luther: „zur mitternachtwärts") als Eigenname derselben Stadt zu fassen ist, wo der Richter Jephta zu Hause war (Richt. 11, 34), und welche auch „Mizpe (in) Gilead" (Richt. 11, 29), wegen ihrer hohen Lage „Ramath Mizpe", d. i. „Höhe von Mizpe" (Jos. 13, 26), oder „Ramoth in Gilead" (Jos. 20, 8; 21, 38; 5 Mos. 4, 43), auch blos „Rama" (2 Kön. 8, 29; 9, 1. 4. 14; 2 Chron. 22, 6) genannt wurde. Sie gehörte zum Stammgebiet Gads, wurde den Leviten überlassen und zu einer Freistatt (s. d.) erhoben. Zur Zeit Jephta's versammelte sich das Volk Israel daselbst „vor Jahve" (Richt. 11, 11; s. Bundeslade). Unter Salomo war die Stadt der Sitz eines Rentbeamten (1 Kön. 4, 13). Später hat Joram die den Syrern in die Hände gefallene Stadt, welche schon Ahab denselben vergebens zu entreißen suchte, dem König Hasael von Syrien wieder abgenommen und an Israel zurückgebracht (1 Kön. 22, 3 fg.; 2 Kön. 9; vgl. besonders V. 14, 15). Im makkabäischen Freiheitskrieg nahm Judas unter vielen andern Städten Gileads auch Mizpa (Maspha) ein und verbrannte die Stadt (1 Makk. 5, 35). Auf das Zeugniß des Eusebius gestützt, welcher Rammoth 15 röm. Meilen, d. i. 6 Stunden, (nord-)westlich von Rabbath-Ammon, d. i. Philadelphia, in die Nähe des Flusses Jabbok verlegt, glaubt man heutzutage Ramoth-Gilead an der Südseite des Dschebel Dschelaad genannten Gebirgsstocks, an der Stelle von Es-Szalt, suchen zu dürfen, welches ungefähr 6 Stunden westlich von Ammân entfernt, und zwar in einem von allen Seiten mit steilen, aber cultivirten Bergen umgebenen Grund, an einem hohen und steilen, mit einem Castell besetzten Hügel gelegen ist und noch heute als ein Zufluchtsort für die von der Blutrache Bedrohten bei den dortigen Beduinen in Ehren gehalten wird (Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 601 fg., 1061; Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 393 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], II, 1, 1121 fg.). Und weil Hosea (Kap. 5, 1) die alte Mizpa als Vertreterin des Ostjordanlandes dem Berg Tabor im Westjordanland gegenüberstellt, so wird auch das Grab dieses Propheten auf den nördlich benachbarten hohen Dschebel Oscha, d. h. Berg Hosea's, verlegt, von welchem sich eine schöne Aussicht über das ganze Ghor weit gegen Süden bis Jericho ausbreitet. Wenn aber Es-Szalt einerseits etwas gar zu weit südwärts vom Wadi Zerka, d. i. Jabbok, entfernt ist, so liegt andererseits das von Ewald vorgeschlagene Reimun zu weit nordwärts von diesem Wadi ab und steht zudem in unvereinbarem Widerspruch zu Eusebius' Angabe. Es dürfte deshalb vielmehr das alte Mizpe-Gilead mit Hitzig in der heutigen Trümmerstätte Dschilad, nördlich vom Dschebel Oscha, d. i. der Berg Mizpa, wiederzuerkennen sein.

2) Auch das Mizpe in der Ebene des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 38), welches Eusebius und Hieronymus nördlich von Eleutheropolis „nach Jerusalem zu" ansetzen, hat man ohne Zweifel irrthümlich auf den Tell es-Sâfieh verlegt, von welchem man nach allen Seiten eine weite Aussicht hat. Denn dieser hohe Hügel liegt von Eleutheropolis aus nordwestwärts, also von Jerusalem ab, und bezeichnet wahrscheinlich die Ortslage des

alten Libna (ſ. d.). Mizpe ſelbſt muß vielmehr auf einem Tell oſtwärts von da geſucht werden.

3) Mizpa oder Mizpe im Stammgebiet Benjamin (Joſ. 18, 26), in der Nähe von Gibeon und Rama (ſ. d.) gelegen (1 Kön. 15, 22), wird oft erwähnt als Ort, wo Volksverſammlungen, z. B. durch Samuel, abgehalten wurden (Richt. 20, 1 fg.; 21, 1 fg.; 1 Sam. 7, 5 fg.; 10, 17 fg.), und wo, gleichwie in Mizpe-Gilead, eine Gebetsſtätte geweſen zu ſein ſcheint (Richt. 20, 1; 1 Makk. 3, 46). König Aſa (ſ. d.) ließ Mizpa nebſt Gibea befeſtigen (1 Kön. 15, 22; 2 Chron. 16, 6) und ſicherte dadurch die Straße, welche von Norden her nach Jeruſalem führt. Nach dem Fall Judas wohnte der chald. Statthalter Gedalja (ſ. d.) zu Mizpa und wurde hier erſchlagen (2 Kön. 25, 23. 25; Jer. 40, 6 fg.; 41, 1 fg.). Männer von da helfen nach dem Exil an Jeruſalem bauen (Neh. 3, 7. 15. 19). Wenn der Verfaſſer vom 1. Buch der Makkabäer (Kap. 3, 46) die Lage von Mizpa „gegen Jeruſalem über" beſchreibt, ſo liegt darin, daß es von dieſer Stadt aus zu ſehen war. Euſebius und Hieronymus geben ſeine Lage nahe bei Kirjath-Jearim (ſ. d.) an; es kann deshalb kein Zweifel ſein, daß wir das alte Mizpa Benjamins an der Stelle der heutigen Moſchee Nebi Samwîl, dem angeblichen Grab des Propheten Samuel, zu ſuchen haben, welches 2 Stunden nordweſtlich von Jeruſalem, 1 Stunde weſtſüdweſtlich von Rama und eine halbe Stunde ſüdlich von Gibeon, auf dem Gipfel eines von Nordoſt nach Südweſt hinlaufenden Bergrückens gelegen iſt. Es iſt dies die höchſte Spitze in der ganzen Gegend, von wo man nach allen Seiten eine weite Ausſicht hat, nordwärts ins Thal von Gibeon, ſüdoſtwärts auf Jeruſalem, den Oelberg, den Frankenberg und einen großen Theil des öſtlichen Gebirgsabfalls, mit den Bergen jenſeit des Jordans und Todten Meeres, und gegen Weſten auf die Ebene Saron (ſ. d.), die Städte Ramleh und Japho (ſ. Joppe) bis zum Blau des Mittelländiſchen Meeres (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 356 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen" [Berlin 1853—54], II, 874 fg.).

4) Das „Land Mizpeh" (Joſ. 11, 3) iſt (nach V. 8) eine Ebene am Fuß des Großen Hermon (ſ. Hermon), einſt von Hevitern bewohnt, und bezeichnet den ebenen Landſtrich von Baniâs (Paneas), das Ard el-Hûleh (ſ. Merom). Dort liegt noch, von Tell el-Kâdi nordweſtwärts, weiter oben auf einem Hügel, von welchem man einen herrlichen Ueberblick über das große Becken Hûleh hat, ein von Druſen bewohnter Ort, Mutulleh oder Mtelleh, ein Name, welcher Ausſicht (Niederſicht) bedeutet, und alſo dem hebr. Mizpa entſpricht (Robinſon, a. a. O., III, 888, und „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 489).

5) Das „Mizpe Moabs" (1 Sam. 22, 3) ſcheint eine Burg des Moabiterkönigs oberhalb der Jericho gegenüber gelegenen Gefilde Moabs geweſen zu ſein. Gewöhnlich wird damit für einerlei gehalten jenes Mizpe (2 Chron. 20, 24) „an der Wüſte", wo der König Joſaphat und ſein Heer eine große Beute von den unter ſich entzweiten Moabitern und Ammonitern davontrugen. Es iſt jedoch hier vielmehr an eine Berghöhe bei der Wüſte Jeruel (2 Chron. 20, 16) oder Tekoa (ſ. d.; V. 20) im Weſten des Todten Meeres, ſüdöſtlich von Jeruſalem, zu denken. Kneucker.

Mizpe, ſ. Mizpa.

Mizraim, ſ. Aegypten.

Mnaſon, ein aus Cypern gebürtiger Chriſt und Gaſtfreund des Apoſtels Paulus in Jeruſalem, bei welchem der Apoſtel während ſeines letzten Aufenthalts daſelbſt wohnte (Apg. 21, 16). Als ein „alter Jünger" war er bewährt, dem griech. Namen nach zu ſchließen Helleniſt oder Heidenchriſt, und ſchon deshalb bei der unter den (paläſtinenſ.) Judenchriſten verbreiteten Misſtimmung gegen den Apoſtel zuverläſſiger. Möglich, daß er auf der erſten Bekehrungsreiſe des Paulus (Apg. 13, 4) von dieſem ſelbſt in Cypern bekehrt worden war. Schenkel.

Moab, Moabiter, ein den Iſraeliten verwandtes Volk, welches ſchon vor der Zeit des Moſe feſte Wohnſitze öſtlich vom Todten Meer gewonnen hatte und, wenn es auch oft und lange andern Völkern tributpflichtig oder unterworfen war, doch als Volk in ſeinem Lande und mit ſeinem alten Namen bis zur Zeit Chriſti hin in zäher Dauer fortbeſtand. Das moabit. Land hatte im Weſten eine ſcharfe Begrenzung durch die Jordaneinſenkung und das Todte Meer; nach Süden ward es durch den Nahal Haarabim (jetzt Wadi es-Safieh oder Wadi el-Aſy) vom Lande Edom getrennt (Jeſ. 15, 7); nach Norden hin bildete zur Zeit des Moſe der Arnon die Grenze (4 Moſ. 21, 13. 26; Richt. 11, 13. 18),

die aber ſchon vor Moſe von den nördlich vom Arnon ſich ausbreitenden Moabitern überſchritten war und auch in ſpätern Zeiten wieder überſchritten ward; nach Oſten hin, wo die Nordarabiſche Wüſte ſich ausdehnt, wird zu einer Feſtſtellung der Grenze wol kaum Veranlaſſung geweſen ſein. Wie das ganze oſtjordaniſche Gebiet aus einem hohen, in vielen Kuppen ſich erhebenden Gebirge beſteht, welches den öſtlichen Saum der Jordaneinſenkung bildet, und nur von zahlreichen, nach Weſten hin abfallenden Flußthälern und Steilſchluchten wie von Querriſſen auseinandergetheilt wird, ſo iſt auch das Land Moab ein Gebirgsland, von dem ſich Thäler und Schluchten in weſtlicher Richtung hinunterſenken, die ſteile, bis zu 3000 Fuß über dem Spiegel des Todten Meeres anſteigende Gebirgswand durchbrechen und am Ufer des Todten Meeres wol in kleinen Ebenen oder Ausweitungen ihr Ende finden. Der bedeutendſte Fluß iſt der Arnon, jetzt Wadi Modſchib, welcher ein wildes Felsthal durchfließt, Flüſſe und Bäche an ſeiner linken und an ſeiner rechten Seite aufnimmt, das ganze Jahr hindurch Waſſer enthält und durch ein enges Felſenthor zwiſchen hohen Sandſteinwänden in das Todte Meer ſich ergießt. Der ſteile Weſtabfall der Gebirgswand iſt kahl und öde, wie denn überhaupt das Land jetzt wenig angebaut und ſchwach bevölkert iſt, aber es fehlt ihm doch nicht an fruchtbaren Hochebenen und gutbewäſſerten Gegenden. In der Bibel wird es als ein geſegnetes Land beſchrieben, welches Wein in Fülle und Obſt hervorbrachte (Jeſ. 16, 7—11), den von Hungersnoth heimgeſuchten Nachbarn Nahrung darbot (Ruth 1, 1 fg.) und zur Viehzucht wohl geeignet war (2 Kön. 3, 4). Auch muß es ſtark bevölkert geweſen ſein, da neben der 2 Meilen ſüdlich vom Arnon gelegenen Hauptſtadt Ar- oder Rabbat-Moab und der auf ihrem hohen Kreidefelſen weithin ſichtbaren Feſtung Kir Moab (jetzt Kerek) nicht wenige moabit. Städte und Ortſchaften im A. T. erwähnt werden.

Nach den Angaben im 1. Buch Moſe ſind zugleich mit den Anfängen der Iſraeliten die der Moabiter nach Paläſtina gekommen. Lot, der Neffe des Abraham, trennte ſich von dieſem, weil das Land hinreichende Nahrung ihren Heerden nicht darbot, und zog in die fruchtbare Niederung, in der Sodom und Gomorrha lagen (1 Moſ. 13, 6. 11b. 12). Bei dem Untergang dieſer Städte ward Lot (ſ. d.) gerettet und begab ſich dann von Zoar aus auf das Gebirge, d. i. in das Land Moab, wo er mit ſeiner ältern Tochter Moab, mit ſeiner jüngern Ammon zeugte (1 Moſ. 19). Wir werden annehmen dürfen, daß im oſtjordaniſchen Lande die bei den Iſraeliten verbotenen Ehen zwiſchen nahen Verwandten nicht ſelten waren; wohnte hier doch auch Ruben, von dem (1 Moſ. 35, 22) berichtet wird, daß er das Weib ſeines Vaters beſchlief. War das der Fall, ſo konnten die Moabiter den Iſraeliten für ſolche gelten, die von Blutsverwandten abſtammen, und leicht würde es ſich erklären, daß der Name Moab, der an Meab, d. i. vom Vater her, erinnert, mit dieſer Abſtammung in Verbindung gebracht ward. Das Land Moab war nach 5 Moſ. 2, 10; 1 Moſ. 14, 5 früher von dem Rieſenſtamm der Emim bewohnt, welcher den Moabitern weichen mußte oder von ihnen vernichtet ward. Da die Gegend am Jordan Jericho gegenüber, in welcher die Iſraeliten unter Moſe ihr Lager aufſchlugen, Gefilde Moab genannt wird (4 Moſ. 22, 1; 26, 3. 63; 31, 12; 33, 48 fg.; Joſ. 13, 32) und nach 5 Moſ. 1, 5 im Lande Moab liegt, ſo müſſen die Moabiter ſie einſt in Beſitz gehabt haben, aber ſchon zur Zeit des Moſe wohnte hier der kanaanit. Stamm der Amoriter unter dem König Sichon, der gegen den König von Moab geſtritten und ihm ſein Land bis zum Arnon genommen hatte (4 Moſ. 21, 26; vgl. das uralte Lied V. 27—30). So ward der Arnon Moabs Grenze. Die Iſraeliten unter Moſe traten nicht feindlich gegen die Moabiter auf, ſie umgingen vielmehr ihr Land, indem ſie an der Oſtgrenze deſſelben hinzogen (4 Moſ. 21, 11—20; Richt. 11, 15. 18; 5 Moſ. 2, 9; 2 Chron. 20, 10), und erſt als ſie die Nordſeite des Arnon erreicht hatten, wandten ſie ſich weſtwärts gegen die, die Bitte um freien Durchzug zurückweiſenden Amoriter und eroberten ihr Land (4 Moſ. 21, 21. 22). In dem Abſchnitt über Bileam (ſ. d.), aus dem wir die Anſchauungen von dem Verhältniß Iſraels zu einigen benachbarten Völkern, wie ſie in der Zeit nach David ſich geſtaltet hatten, kennen lernen, wird dann berichtet, daß der König Balak von Moab die ſiegreich vordringenden Iſraeliten fürchtete und ſie durch den Propheten Bileam verfluchen laſſen wollte, doch der Prophet, welcher nicht wider Jahve's Willen reden konnte, mußte ſegnen, den Iſraeliten Anſehen und Macht unter einem hellſtrahlenden Herrſcher, den Moabitern und andern Völkern hingegen Unterjochung durch Iſrael in Ausſicht ſtellen (4 Moſ. 22—24). Ob 4 Moſ. 25, 1 die Lesart Moab richtig und nicht ſtatt Moab Midian zu leſen iſt, kann

gefragt werden; iſt ſie richtig, ſo geht aus den folgenden Verſen hervor, daß Baal Peor ein moabit. Gott war, und daß die Iſraeliten, durch den Verkehr mit den Moabitern verleitet, ſich dem unzüchtigen Cultus dieſes Gottes hingaben. Von der ſchweren Sünde, welcher Iſrael dadurch ſich ſchuldig machte, wird in den bibliſchen Büchern oft geredet (vgl. auch Hoſ. 9, 10). In der Zeit der Richter gelang es den Moabitern unter ihrem König Eglon, mit Hülfe der Ammoniter und Amalekiter, durch die Eroberung der Palmenſtadt, d. i. Jericho, welche im Stammland Benjamin lag, ſich im weſtjordaniſchen Lande feſtzuſetzen. Nachdem die Iſraeliten ihnen achtzehn Jahre lang dienſtbar geweſen waren, brachte der linkshändige Richter Ehud (ſ. d.) ihnen Befreiung. Durch das Vorgeben, er habe ein geheimes Wort, ein Gotteswort dem König Eglon mitzutheilen, verſchaffte er ſich Zutritt zu ihm, durchbohrte ihn, entkam dann glücklich und überfiel an der Spitze der Iſraeliten die ſtarke moabit. Beſatzung in der Palmenſtadt, bei 10000 Mann, welche alle erſchlagen wurden, weil Ehud der Uebergänge über den Jordan ſich bemächtigt hatte und dadurch ihnen der Rückzug in ihr Land abgeſchnitten war (Richt. 3, 12—30). Das Buch Ruth erzählt von einem friedlichen Verkehr zwiſchen Angehörigen des Stammes Juda und den Moabitern zur Zeit der Urgroßmutter des David, welche ſelbſt eine Moabiterin war. Der Friede, welcher in der ſpätern Richterzeit zwiſchen Iſrael und Moab beſtanden haben mag, ward durch den kriegeriſchen König Saul, welcher ringsum wider alle ſeine Feinde ſtritt, auch wider Moab, wie 1 Sam. 14, 47 ganz kurz angegeben wird, unterbrochen. In der Familie des David werden von der Zeit ſeiner Urgroßmutter her freundliche Beziehungen zu den Moabitern fortbeſtanden haben; als David während ſeiner Kämpfe mit Saul ſeine Aeltern in Sicherheit bringen wollte, wandte er ſich an den König von Moab, welcher ihnen auch den Aufenthalt in ſeinem Lande geſtattete (1 Sam. 22, 3. 4). Wir wiſſen nicht, wodurch David ſpäter veranlaßt ward, die Moabiter mit Krieg zu überziehen und nach ihrer Beſiegung mit grauſamſter Härte gegen ſie zu verfahren. Schwere Kämpfe wird die Niederwerfung des tapfern Volks gekoſtet haben (2 Sam. 23, 20), welches ſeine Selbſtändigkeit verlor und fortan dem iſraelitiſchen König als Tribut eine große Anzahl wolliger Widder und Schafe darbringen mußte (2 Sam. 8, 2; vgl. 2 Kön. 3, 4; Jeſ. 16, 1). Nach Salomo's Tode kamen die Moabiter unter die Herrſchaft des Jerobeam und blieben mit dem nördlichen Reich verbunden, bis ſie nach dem Tode des Königs Ahab die Einlieferung des Tributs verweigerten und das Joch Iſraels von ſich warfen (1 Kön. 1, 1; 3, 5). Ahasja, der ſeinem Vater Ahab folgte, aber nur zwei Jahre regierte, ſcheint einen Verſuch, den Abfall zu ſtrafen, nicht gemacht zu haben. König von Moab war damals Meſa (ſ. d.), von deſſen Thaten die Inſchrift auf der im J. 1868 in der Trümmerſtätte der moabit. Stadt Dibon aufgefundenen Denktafel höchſt wichtige, die Angaben in 2 Kön. 3 ergänzende Kunde gibt. Der Inhalt der Inſchrift, ſoweit er hier in Betracht kommt, iſt dieſer: Moab war lange von Omri, dem König Iſraels, bedrückt worden, denn es zürnte Kemoſch, der Gott Moabs, auf ſein Land. Dem Meſa gelang es, auf Befehl und mit Hülfe des Kemoſch, Städte, die früher den Iſraeliten gehört hatten, einzunehmen und dadurch große Strecken des Gebiets nördlich vom Arnon ſeiner Herrſchaft zu unterwerfen. Auch werden mehrere Städte, die nördlich vom Arnon lagen, aufgezählt, welche er baute, d. i. befeſtigte. Die glücklichen Unternehmungen des Meſa, von denen die Inſchrift berichtet, fallen wahrſcheinlich in die Regierungszeit des Ahasja, in die J. 897 und 896, denn zur Zeit des Joram ging es ihm nicht ſo gut. Joram nämlich, der Bruder und Nachfolger des Ahasja, wandte ſich an den König Joſaphat von Juda, welcher auf ſeine Aufforderung ſich bereit erklärte, mit ihm gemeinſchaftlich gegen die abtrünnigen Moabiter Krieg zu führen. Da der König Meſa für die Vertheidigung der nördlichen Theile ſeines Gebiets durch Anlage von Feſtungen, wie aus der Inſchrift hervorgeht, Sorge getragen hatte, ſo entſchloſſen ſich die zwei Könige, durch Edom zu ziehen und von Süden her in das Land Moab einzudringen. Sie zerſtörten Städte und verwüſteten die Aecker in furchtbarer Weiſe, konnten aber die Hauptfeſtung des Landes, Kir-hareſet, d. i. die ſonſt Kir-Moab genannte Stadt, nicht einnehmen. Meſa, welcher nach einem vergeblichen Verſuch, das belagernde Heer zu durchbrechen, ſich wieder in die Feſtung zurückziehen mußte, entſchloß ſich, ſeinen erſtgeborenen Sohn auf der Mauer, alſo angeſichts der Feinde, dem Kemoſch als Brandopfer darzubringen. Die Erfolgloſigkeit der Belagerung wird offenbar mit dieſem Opfer in Verbindung gebracht und der große Zorn, der über Iſrael kam, wird daher wol als ein

Zorn des Kemoſch aufgefaßt werden müſſen, der, durch das Opfer bewogen, dem Meſa beiſtand, Unglück über die iſraelitiſchen Könige verhängte und ſie zwang, in ihr Land zurückzukehren (2 Kön. 3, 4—27). Mit den iſraelitiſchen Königen war auch der jüd. Vaſallenkönig von Edom gegen Moab ins Feld gezogen; vielleicht iſt er der König, deſſen Gebeine die Moabiter zu Kalk verbrannten (Am. 2, 1). Moab ſcheint von weitern Angriffen verſchont und unabh ngig geblieben zu ſein. Unter Jehoas fielen moabit. Streifſcharen in das nördliche Reich ein (2 Kön. 13, 20). Sein Sohn und Nachfolger, der zweite Jerobeam, ſtellte die Grenze Iſraels wieder her, und daß er auch die Moabiter ſeinem Reich unterwarf, geht aus 2 Kön. 14, 25 und noch beſtimmter aus Am. 6, 14 hervor, nach welcher Stelle das Reich des Jerobeam bis zum Nahal Haarabim, dem Grenzfluß zwiſchen Moab und Edom, reichte. Die Weiſſagung über Moab Jeſ. 15, 1—16, 12 gehört wahrſcheinlich dieſer Zeit an. Nach dem Tode des zweiten Jerobeam konnte das durch innere Unruhen geſchwächte nördliche Reich die Eroberungen deſſelben nicht behaupten. Die Moabiter werden alſo wol wieder ſelbſtändig geworden und, da von einer Ausdehnung der aſſyr. Herrſchaft über Moab nichts berichtet wird, auch ſelbſtändig geblieben ſein. Nach der Vernichtung des nördlichen Reichs gelangten ſie wol in den unbeſtrittenen Beſitz der Gebiete der Stämme Ruben und Gad, in welchen ſie ſchon in frühern Zeiten ſich feſtgeſetzt hatten; hier liegende Städte werden Jer. 48 als moabitiſche aufgezählt. Aus der allgemeinen und unbeſtimmten Angabe in 2 Kön. 24, 2 geht doch nicht mit Sicherheit hervor, daß Moabiter an dem Kampf des Nebukadnezar gegen Jeruſalem theilnahmen. Unter den Königen der Nachbarvölker, welche während der Regierung des Zedekia nach Jeruſalem gekommen waren, um ein gemeinſchaftliches Bündniß gegen Nebukadnezar zu Stande zu bringen, iſt auch der König von Moab genannt (Jer. 27, 3). In der Weiſſagung Jer. 48, welche zum Theil nur freie Wiederholung und Erweiterung der alten Weiſſagung Jeſ. 15, 1—16, 12 iſt, ſtellt Jeremia den auf ihre Macht, ihren Reichthum und die Hülfe ihres Gottes Kemoſch vertrauenden übermüthigen Moabitern Verwüſtung ihres Landes, Fortführung ihres Gottes Kemoſch, Gefangenſchaft und Zerſtörung aller ihrer Städte in Ausſicht (vgl. Ez. 25, 8—11). Joſephus („Alterthümer", X, 9, 7) berichtet, im fünften Jahre nach der Eroberung Jeruſalems ſeien ſie von Nebukadnezar mit Krieg überzogen und unterjocht. In den nachexiliſchen Zeiten werden ſie nur ſelten erwähnt (Eſra 9, 1; Neh. 13, 1; Dan. 11, 41 und in einigen Pſalmen). Unter den Perſern und in den Jahrhunderten nach Alexander dem Großen unter Ptolemäern und Seleuciden muß Moab andern Völkern und Stämmen gegenüber ſeine Eigenthümlichkeit ſich bewahrt und als ein eigenes Gemeinweſen ſich erhalten haben, denn unter den von Alexander Jannäus etwa um das J. 90 v. Chr. unterjochten Völkern werden die Moabiter von Joſephus („Alterthümer", XIII, 13, 5) genannt, und wenn ſie an dieſer Stelle und „Alterthümer", XIII, 14, 2, zu den Arabern gerechnet werden, ſo erhellt doch aus „Alterthümer", I, 11, 5, daß ſie auch noch zur Zeit des Joſephus als Volk vorhanden waren. Nöldeke („Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Iſraeliten" [Göttingen 1864], S. 3) vermuthet, der völlige Untergang von Ammon und Moab als Völker ſei wol erſt bei dem Erſcheinen der yemeniſchen Stämme Salih und Gaſſan in den oſtjordaniſchen Gegenden, etwa vom J. 200 n. Chr. an, eingetreten.

Wir fügen noch einige Bemerkungen hinzu. 1) Trotz fortwährender Kriege, Niederlagen und Fremdherrſchaften werden Ammon, Moab, Edom und einige andere kleine Völker, die in einem beſtimmten Bezirk einmal feſte Wohnſitze erlangt hatten, in einer langen Reihe von Jahrhunderten immer wieder genannt. Beſiegung und Unterwerfung hatten keine Vernichtung, kein Aufgehen der kleinen Völker in andere zur Folge. Schon aus den Angaben des A. T. iſt zu erſehen, daß die Eroberung und Beſetzung eines feſten Platzes oder einiger Feſtungen ausreichten, um ein Volk in Unterthänigkeit zu erhalten und es zu zwingen, den Eroberern Tribut zu bezahlen; der Beſtand eines Volks ward dadurch wenig geändert, denn nicht auf Einführung neuer Staatsformen, die in irgendwelcher Feſtigkeit noch gar nicht vorhanden waren, oder auf Verſchmelzung des unterjochten mit dem ſiegreichen Volk war es abgeſehen, ſondern nur auf Einkommen und Tribut, auch wol auf den Beſitz feſter Stellungen an Verkehrswegen und wichtigen Landſtraßen. So konnten bei einer Ausbreitung der moabit. Macht nördlich vom Arnon in den Stammgebieten Ruben und Gad die iſraelitiſchen Beſtandtheile der Bevölkerung ſich immerhin erhalten, und ebenſo werden auch die moabit. Beſtandtheile nicht verſchwunden ſein

in den Zeiten, wo die Israeliten die Oberherren waren. Durch Wiedereroberung befestigter Plätze erlangte ein Volk schnell seine Selbständigkeit wieder. So erklärt sich der dauernde Bestand des kleinen Volkes Moab, welches so schwere Kriege bestanden hat und so lange den Israeliten dienstbar gewesen ist. Die Inschrift des Königs Mesa gibt höchst wichtige Aufklärungen über die Art der Kriegführung und über ihre Erfolge; sie bestätigt und erläutert gar viele Angaben des A. T. 2) Die Inschrift gibt uns auch wichtige Aufschlüsse über die Religion und über die religiösen Anschauungsformen der Moabiter. Wenn man einzelne Abschnitte derselben liest und für den Namen Kemosch sich den Namen Jahve denkt, so könnte man alttest. Stellen zu lesen meinen. Der Gott der Moabiter ist Kemosch; weil er zürnte, ward das Volk von Omri bedrückt, von ihm hängen die Geschicke des Volkes ab, auf seinen Befehl unternimmt Mesa seine Eroberungszüge, durch ihn erkämpft er seine Siege, ihm errichtete er zum Dank eine Höhe der Errettung, ihm werden erbeutete Geräthe, ihm gefangene Frauen geweiht. Er ist der Volksgott Moabs und erweist sich mächtig an Moabs Feinden. Das Volk wußte sich als Volk dieses bestimmten nationalen Gottes. Er wird einmal in der Inschrift Aschtar-Kemosch genannt, und wir vermögen bisjetzt die Bedeutung dieses Namens und die durch denselben ausgedrückte Eigenthümlichkeit des Gottes noch nicht mit irgendwelcher Sicherheit anzugeben; nur das scheint aus den freilich nicht ganz deutlichen Schriftzügen hervorzugehen, daß ihm Frauen und Mädchen geweiht wurden, doch wol als Hierodulen. Er erscheint also als eine Naturgottheit, ganz so wie der Baal Peor (4 Mos. 25, 1 fg.), der, wenn er ein moabit. Gott ist, mit Aschtar-Kemosch zusammengestellt werden darf, wie ja auch nach Hieronymus Baal Peor und Kemosch nur zwei verschiedene Namen desselben Gottes sind. Hiernach wäre er der bestimmte nationale Gott und zugleich eine Naturgottheit. Der furchtbare Gott, der Menschenopfer wohlgefällig annimmt und in unsittlichen Culten verehrt ward, ist, wenn auch in ähnlicher Weise von ihm und Jahve geredet wird, weit verschieden von Israels Gott. In der Inschrift kommt zwei- oder dreimal vor: „Kemosch sprach zu mir"; man wird ohne Bedenken annehmen dürfen, daß in Moab Propheten vorhanden waren, durch welche Kemosch seinen Willen dem König kundgab (vgl. die Propheten des Baal 1 Kön. 18, 22). 3) Die Sprache der Moabiter ist der hebräischen fast ganz gleich; in der Inschrift kommt nur eine Bildung vor, welche der hebr. Sprache sonst fremd ist: ein dem achten Stamm im Arabischen entsprechender Reflexivstamm. Die Inschrift bezeugt, daß schon im Anfang des 9. Jahrh. v. Chr. die Moabiter in dem Besitz der Schrift waren, die man die althebräische zu nennen pflegt (s. noch Mesa). Bertheau.

Modein oder **Modeim**, von Josephus („Alterthümer", XII, 11, 2) Modieim und („Jüdischer Krieg", I, 1, 3) Modeein genannt, eine kleine Stadt, die als Vaterstadt der Hasmonäer eine Berühmtheit erlangte. In dieselbe zog sich der Priester Mattathias bei der Verfolgung unter Antiochus Epiphanes von Jerusalem zurück und fand bei seinen Vätern das Grab (1 Makk. 2, 1. 15. 23. 70). Ebenso wurden hier seine Söhne, Judas (1 Makk. 9, 19; Josephus, „Alterthümer", XII, 11, 2) und Jonathan (1 Makk. 13, 25; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5), begraben, sodaß deren Bruder Simon über dem Familiengrab ein prächtiges steinernes Denkmal mit sieben Pyramiden (für die Aeltern und fünf Söhne) und eingehauenen Emblemen errichtete (1 Makk. 13, 27—30; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 6). Nach 2 Makk. 13, 14 lagerte hier Judas, als Antiochus Eupator und Lysias mit einem großen Heer heranzogen. Nach Eusebius (Onomasticon u. d. W.) lag die Stadt in der Nähe von Diospolis (Lydda), an der Straße von Jerusalem nach Joppe, die nähere Ortsbestimmung ist jedoch noch unsicher. Irrig erblickte man jahrhundertelang Modein im heutigen Sôba (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 581 fg.); eine andere Ueberlieferung findet es in der heutigen Ortschaft Kubâb (Beit-Kubâb; Robinson, a. a. O., III, 239, 282; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 449 fg.) im kleinen Dorf el-Burdsch (Robinson, a. a. O., III, 272). Die richtige Lage wurde jüngst in el-Mediyeh, $2^1/_4$ Stunden östlich von Lydda, entdeckt. Nachgrabungen haben auch zur Auffindung schöner Felsengräber daselbst geführt. Fritzsche.

Mohrenland, s. Aethiopien.

Molada lag im äußersten Süden des Stammgebiets Juda, gegen Edom hin (Jos. 15, 26), wurde später den Simeoniten überwiesen (Jos. 19, 2; 1 Chron. 4, 28) und nach dem Exil wieder von Judäern bewohnt (Neh. 11, 26). Josephus („Alterthümer", XVIII, 6, 2) erwähnt gleichfalls das Malatha seiner Zeit als ein Castell von Idumäa. Auch Eusebius

und Hieronymus ſprechen mehreremal davon und ſetzen es in die Nähe von Arad und Jathir (ſ. d.), und zwar 4 röm. Meilen ſüdlich von Arad, auf dem Wege von Hebron nach Aila, eine Tagereiſe von dem noch weiter ſüdwärts gelegenen Thamara, d. i. Kûrnûb (ſ. Thamar), entfernt. Dieſen Umſtänden entſpricht ſehr genau die Lage des heutigen El-Milh, d. h. Salz, ein Name, welcher etymologiſch von Molada verſchieden iſt, aber doch ähnlich klingt.

Hier in El-Milh finden ſich die Spuren einer umfangreichen Stadt mit zwei bedeutenden Brunnen. Der breite, ſeichte Wadi el-Milh, bei welchem die Brunnen liegen, kommt von Nordoſt und läuft ſüdſüdweſtlich fort, um ſich mit dem Arâraḥ (ſ. Aroër) und weiter weſtwärts mit dem Wadi es-Seba (ſ. Beerſeba) zu vereinigen. Auf der neben den Brunnen im Süden liegenden Ebene liegen die unbehauenen Steine einer verfallenen Stadt oder eines großen Dorfes zerſtreut umher, mit einem Raum von beinahe einer Viertelſtunde ins Geviert. Gerade bei den Brunnen iſt eine runde Anhöhe wie ein hoher Grabhügel, auf welchem die Grundſteine einer in Quadratform um den ganzen Gipfel laufenden Mauer zu ſehen ſind; auf dieſer Anhöhe iſt jetzt ein arabiſcher, von den Dhullâm benutzter Begräbnißplatz (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 182 fg.; Schubert, „Reiſe in das Morgenland" [Erlangen 1838], II, 454). Wenn van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 335) daraus, daß das Onomasticon des Euſebius Molada bei Ether erwähnt, den Schluß zieht, daß jenes unmöglich El-Milh ſein könne, demgemäß darin ein anderes, das Malatha des Joſephus, vermuthet und dieſes in Tell Melaha, am Ufer des Wadi Scheriah, ungefähr 15 röm. Meilen ſüdlich von Eleutheropolis finden will, ſo beruht dieſe Trennung auf einem Irrthum, der auf eine Verwechſelung von Ether mit Jathir ſchon im Onomasticon des Euſebius zurückzuführen iſt (van de Velde, a. a. O., S. 311). Kneucker.

Molch, ſo überſetzt Luther das hebr. Wort kóaḥ, welches die LXX und die Vulgata als Chamäleon, Neuere als Waran (eine große Eidechſenart in Paläſtina und Aegypten) oder als Lacerta stellio, oder gar als Froſch gedeutet haben. Die Bedeutung läßt ſich eben nicht mehr mit Sicherheit feſtſtellen (ſ. Eidechſe und vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 262). Furrer.

Molech, ſ. Saturn.

Moloch, ſ. Saturn.

Monate, ſ. Chronologie, Jahr und Kalender.

Mond. 1) Der Mond als Zeittheiler. In dem höchſten Alterthum wurde die Zeit vorzugsweiſe durch die Beobachtung des Mondlaufs beſtimmt und danach das ganze Leben eingerichtet. In den indogerman. Sprachen heißt deshalb der Mond geradezu der „Meſſer" (ſanskritiſch mâs, d. i. Mond und Monat; vgl. Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], I, 765; II, 1118). Insbeſondere auch bei den alten Hebräern hatte der Mond dieſe Beſtimmung, ein „Zeichen für (Feſt-)Zeiten und Tage und Jahre" zu ſein, und auf ſeinen Lauf gründet ſich der jüd. Feſtkalender, das Mondenjahr mit den Monaten, Neumondstagen und Monatsfeſten (1 Moſ. 1, 14. 16; vgl. Pſ. 104, 19; Sir. 43, 6—8).

2) Einfluß des Mondes auf die organiſche Welt. Die Alten nahmen eine Einwirkung des Mondlichtes in ſeinen verſchiedenen Phaſen auf lebende und lebloſe Weſen, namentlich auf die Pflanzenwelt, an (Plinius, II, 102; Virgil, Georgica, I, 275 fg., 427 fg.; Varro, De re rustica, I, 37). Dabei wurden natürlich nach und nach außer den wirklich von ihm ausgehenden Kräften auf dieſen Himmelskörper in abergläubiſcher Uebertreibung auch andere Erſcheinungen zurückgeführt, die nicht urſächlich, ſondern nur durch gleichzeitiges Auftreten oder ſonſt ſcheinbar mit ihm verknüpft waren. Vor allem erſchien der Thau als eine Wirkung des Mondes, da in mondhellen Nächten mehr Thau fällt (Ariſtoteles, Meteorologica, I, 10), der Vollmond aber am meiſten Thau bringt. In warmen Ländern, wo die Flur oft allein vom Nachtthau lebt, iſt daher Selene Göttin der friſchen Auen und grünen Wälder, und dieſe Mondgöttin ſchließt ſich wol auch als Trabantin an die Mutter Erde an. In ihrer beſondern Gewalt und Obhut ſchien dann das weibliche Geſchlecht zu ſtehen nach der beſtimmten Mondenzahl der Schwangerſchaft und dem ebenſo beſtimmten Monatlichen, wenn auch die Wiſſenſchaft einen ſolchen Zuſammenhang nicht mehr anerkennt (Welcker, „Griechiſche Götterlehre" [Göttingen 1857

—59], I, 551 fg.). Aehnliche, zum Theil naturreligiöſe und ſymboliſche Anſchauungen finden ſich bei den Iſraeliten theils angedeutet, theils ausgeſprochen. Zwar der Thau, der zu den größten Segnungen des Himmels zählt (1 Moſ. 27, 28; 5 Moſ. 33, 13. 28; Spr. 19, 12; Hoſ. 14, 6; Mich. 5, 6), wird nirgends im A. T. vom Einfluß des Mondes hergeleitet, denn 5 Moſ. 33, 14 iſt blos von den Erzeugniſſen des Jahres und der Monate die Rede. Wohl aber ſoll, nach der mythologiſch-ſymboliſchen Darſtellung Hoſea's (Kap. 5, 7; vgl. Hitzig zu der Stelle) der Neumond, d. i. das neue Licht, kraft ſeiner Aehnlichkeit mit einer Sichel, die Felder der abgöttiſchen Iſraeliten verzehren, wie denn in Indien Çiwa, der Gott der Zerſtörung und des Kriegs, als Mondgottheit, welche das Sternenheer anführt, „Herr der Scharen" genannt, mit dem Halbmond gekrönt iſt, und der kleine krumme Säbel, ähnlich der Sichel des Neumondes, bei den Skythen (Sauromaten) als Bild des Kriegsgottes (Mars) angeſehen wird (Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], S. 302). Insbeſondere ſcheint der Stelle Pſ. 121, 6 (vgl. Hitzig zu derſelben) die Anſicht von einem nachtheiligen Einfluß des Mondlichts auf die Menſchen zu Grunde zu liegen (Macrobius, Saturn., I, 17; VII, 16), ſei es, daß man annahm, das Mondlicht gefährde die Augen (ein Glaube, der heute noch in Aegypten und Arabien herrſcht und auch ſchon durch Erfahrung beſtätigt worden iſt) oder, daſſelbe habe wenigſtens ſchädliche Folgen für Schläfer unter freiem Himmel, indem daraus Geſchwulſt des Geſichts, ja, ernſtliche Krankheiten, dem Sonnenſtich vergleichbar, hervorgehen. Die nachexiliſchen Juden ſchrieben mit andern Völkern dem Mond auch einen Einfluß auf die mit der Fallenden Sucht Behafteten zu, die man daher Mondſüchtige nannte. Man glaubte nämlich, daß die Krankheit der Epilepſie mit dem wechſelnden Mond zu- und abnehme (Matth. 4, 24; 17, 15; vgl. Paulus, „Exegetiſches Handbuch über die drei erſten Evangelien" [Heidelberg 1830—32], I, 569 fg.).

3) Abgöttiſche Verehrung des Mondes bei den Hebräern. Schon aus dem Obigen ergibt ſich die Wahrſcheinlichkeit, daß, wie bei den meiſten Völkern des Alterthums, deren Religion Natur- und Geſtirndienſt war oder davon ausging, ſo auch bei den alten Hebräern der Mond, wenigſtens zu gewiſſen Zeiten, göttlich verehrt wurde (Herodot, II, 47; Strabo, XII, 557; Plinius, VIII, 1, u. a.). Ueberhaupt ſcheint der Mond von allen Naturgegenſtänden der am allgemeinſten Verehrte zu ſein. Mehrere Völker in Afrika und Amerika verehren noch jetzt ihn ohne die Sonne, andere verehren ihn weit mehr als dieſe, während kein Volk bekannt iſt, dem die Sonne heilig geweſen wäre ohne den Mond. Mondfeſte und Mondverehrung gehen, ſoviel ſich erſehen läßt, durch das ganze Alterthum und haben ſich bei manchen Völkern auch bis auf die neuere Zeit erhalten. Die Inder vergötterten die vier Mondphaſen (Laſſen, a. a. O., II, 1118 fg.), und die Tamulen beobachten Faſten an jedem Neu- und Vollmondstag; die alten Germanen hielten ihre Volkstage am Neu- und Vollmond (Tacitus, Germania, Kap. 11). Am häufigſten wird die Neumondsfeier erwähnt (Iſidorus Hiſpalenſis, Origines, V, 33); ſo bei einer ind. Sekte, bei den Zabiern, den Aegyptern, in neuerer Zeit bei den Oſſeten und Buräten. Den Griechen und Römern war der Neumondstag der „heiligſte der Tage" (Plutarch, De vitando aere alieno, Kap. 2). Eine geringere Bedeutung hatte der Vollmond, aber er wurde doch auch gefeiert. So bei den Griechen, beſonders den Spartanern, und bei den Römern. Am Vollmond brachten die Aegypter der Mondgöttin und dem Dionyſos Schweinsopfer dar, und die Keltiberen ſowie ihre nördlichen Nachbarn opferten in den Vollmondsnächten einem namenloſen Gott und hielten mit dem ganzen Hauſe Feſte und Tänze (vgl. Knobel zu 2 Moſ. 12, 17 und 3 Moſ. 23; ſ. auch Neumond). Für Geſtirndienſt der Hebräer im allgemeinen während ihres Aufenthalts in der Wüſte ſpricht ſchon die merkwürdige Stelle Am. 5, 25. 26 (ſ. Chiun). Und ſelbſt das Goldene Kalb (ſ. d.), wiewol für die Iſraeliten ein Symbol Jahve's, verdankt ſeinen Urſprung dem Apis-Dienſt der Aegypter zu Memphis, Apis aber iſt der Name des Mondſtieres (Ammianus Marcellinus, XXII, 14; vgl. Movers, „Die Phönizier" [Bonn 1841], I, 376 fg.; Hengſtenberg, „Beiträge zur Einleitung ins Alte Teſtament" [Berlin 1831—39], II, 162). Insbeſondere war die in älterer Zeit auch von den Iſraeliten verehrte Aſtarte (ſ. Aſchera und Aſtarte) eine mythiſche Mondgöttin. Erſt für ſpätere Jahrhunderte (8. und 7. Jahrh.) wird auch eine unmittelbare bildloſe Verehrung wie des Sternenheeres überhaupt ſo der Sonne und des Mondes unter ihren eigenen Namen insbeſondere erwähnt (5 Moſ. 4, 19; 17, 3; 2 Kön. 21, 3; 23, 5; Jer. 8, 2; 19, 13; Hiob 31, 26. 27).

In den Tagen Jeremia's (Kap. 7, 18; 44, 15. 17 fg.) wurde bei den Juden der Mond als „Königin des Himmels" verehrt. Mit dieſem Namen, entſprechend der „himmliſchen Aphrodite" (Herodot, I, 105, 131; III, 8; vgl. auch Horaz, Carmen saeculare, V. 35), bezeichneten die Hebräer die urſprünglich aus Aegypten ſtammende Göttin Neïth, welche unter der Form Tanit (Tanaïs, Tanaïtis, Anaïtis, d. i. Ta-Neïth mit dem ägypt. Artikel) neben dem als Sonnengott in Tyrus und Karthago verehrten Baal-Hammân (ſ. Baal und Aſchera) auf Inſchriften erſcheint und mit der aſiat. Artemis (Apg. 19, 24) übereinkommt, wie denn die mit ihr identiſche Nanaia (2 Makk. 1, 13. 15) bei Joſephus („Alterthümer", XII, 9, 1) geradezu Artemis genannt wird (vgl. Hitzig zu Jer. 7; Geſenius, Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta [Leipzig 1837], I, 115 fg., 168 fg.). Der Cultus dieſer weiblichen Gottheit beſtand aus Trank- und Rauchopfern in Verbindung mit Kuchen, die, wie es ihr Name (kavanîm = perſiſch havana, d. i. Opfergabe) ſchon andeutet, als Speiſeopfer dargebracht wurden. Solche Speiſeopfer waren immer mit Libationen verbunden und wurden auch beim Jahvedienſt theilweiſe als Rauchopfer angezündet (Joel 1, 9. 13; 2, 14; Jeſ. 1, 13; 3 Moſ. 2, 1 fg. 16; 6, 15). Um ſo mehr dies bei der Göttin des Mondes. Die Naturreligionen dachten ſich ja den Mond in der genaueſten Beziehung zur Pflanzenwelt, deren Wachsthum er durch ſein mildes feuchtes Licht fördere; ſo wurde die Mondgöttin natürlich auch nur durch ſolche Opfer verehrt, welche der Pflanzenwelt angehören, und dies war bei den Ingredienzen der Räucheropfer mit wenigen Ausnahmen der Fall. Andererſeits kommen, abgeſehen von den Trankopfern oder Libationen, welche, ähnlich wie beim Zendvolk das Soma, der Saft der Mondpflanze, dem Mond dargebracht wurden, Brote und Kuchen auch anderwärts ſtets im Dienſt weiblicher Gottheiten vor, beſonders im Dienſt der ägypt. Iſis, welche auch eine Mondgöttin war, ſowie häufig für die Demeter und Ceres. Dieſe Brote und Kuchen ſtehen ebenſo, wie es bei den Räucheropfern der Fall, in unmittelbarer Beziehung zu dem Weſen der Gottheiten, denen ſie geweiht werden; ſie ſind als die Repräſentanten der Erzeugniſſe der Erde auch Symbole jener Gottheiten, und zwar recht eigentlich Symbole der weiblichen Naturkraft, daher ſie beinahe ausſchließlich von Weibern bereitet und dargebracht wurden. Oefters hatten dieſe Mondkuchen, welche nach Suidas (und dem Etymologicon Magnum) mit Oel gemiſcht, nach Theodoret mit Piniennüſſen, Roſinen u. ſ. w. gewürzt waren, bedeutſame Formen, und ſtellten Hörner (des Mondes) vor (Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus" [Heidelberg 1837—39], I, 436 fg., 478). Der Dienſt der Iſisbrötchen, welche einſt bei den ägypt. Prieſterproceſſionen eine Rolle ſpielten, ging ſpäter auf die chriſtl. Gottesmutter über, ſodaß Epiphanius (Adv. haer., LXXVIII, 23; LXXIX, 1) von den Kollyridianen und Philomarioniten, ketzeriſchen Frauen, welche an einem beſtimmten Tage im Jahre der Maria Kuchen (κολλυρίδια) opferten und zugleich alle von dieſen Broten aßen, erzählen konnte.

Urſprünglich in Aegypten heimiſch, wurde die „Himmelskönigin", wie es ſcheint, unmittelbar aus Philiſtäa bei den Hebräern eingeſchleppt, und zwar von Askalon, von wo der Cultus der Aphrodite Urania (der himmliſchen Venus), der Mond- und zugleich Kriegsgöttin der Philiſtäer (ſ. d.), auch nach Paphos (ſ. d.) und zur Inſel Kythera übertragen wurde. Nach Anſicht anderer Gelehrten ſoll die Mondverehrung der Iſraeliten unmittelbar von den Chaldäern ausgegangen ſein. Zwar erſcheint die Mondgöttin Tanais auch als einheimiſche Gottheit bei den Perſern als Kriegsgöttin am höchſten verehrt, von jungfräulichen Prieſterinnen bedient (Herodot, I, 131; VII, 37; Strabo, XI, 431 fg., 466; Plutarch, Vita Artaxerxis, Kap. 27; Tacitus, Annal., III, 622), und ihr Cultus ſpäterhin über Medien, Armenien und viele Provinzen Kleinaſiens (Epheſus) ausgebreitet, ja, ſelbſt in Italien nicht unbekannt (Movers, a. a. O., I, 626; Creuzer, „Symbolik und Mythologie" [Leipzig und Darmſtadt 1836—43], II, 283 fg., 350 fg.). Da aber dieſer Cultus nicht ſowol vor Cyrus, ſondern erſt durch Artaxerxes II. Mnemon nach dem J. 404 v. Chr. ſich von Perſien nach außen verbreitete, ſo kann dieſe perſ. Tanit auch nicht ohne weiteres des Jeremia und Herodot Himmelskönigin ſein. Ihre Verſchmelzung mit der Urania wurde erſt durch Aufſtellung ihrer Bildſäule in den größten Städten der perſ. Monarchie, in Babylon, Suſa, Ekbatana u. ſ. w., vollzogen (Herodot, I, 131; Clemens von Alexandria, Protrepticus, ed. Sylburg [Florenz 1550], S. 43; Hitzig, a. a. O., §. 153, 155). Bis dahin war ſie bildlos verehrt worden. Ueber das Kußhändezuwerfen für den Mond (Hiob 31, 27) ſ. Kuß und im allgemeinen Abgötterei, Aſtarte und Aſchera, Baal, Diana.

Vgl. noch: Geſenius, „Ueberſetzung des Propheten Jeſaia mit einem philologiſch-kritiſchen und hiſtoriſchen Commentar“ (Leipzig 1820—21), II, 337 fg.; Eckermann, „Lehrbuch der Religionsgeſchichte und Mythologie der ſlawiſchen und ſerbiſchen Stämme“ (Halle 1848), I, 190 fg.; Röth, „Geſchichte unſerer abendländiſchen Philoſophie“ (Mannheim 1846), I, 416; Sepp, „Das Heidenthum und deſſen Bedeutung für das Chriſtenthum“ (Regensburg 1853), II, 332; Movers, a. a. O., I, 75, 401 fg., 604 fg., 616 fg.; Herzog, „Real-Encyklopädie“, IX, 723 fg. Kneucker.

Moorhirſe (holcus Dochna L.) hebräiſch dóḥan, in Aegypten und Paläſtina angebaut, Ez. 4, 9 neben andern Getreidearten (ſ. Getreide) erwähnt. Furrer.

Moph, ſ. Noph.

Mord. Daß den Hebräern das Leben als das höchſte Gut galt (deshalb in ihrer Sprache auch jeḥidá, das Einzige, genannt), prägt ſich auch in ihrer Geſetzgebung aus, welche augenſcheinlich beſtrebt iſt, daſſelbe mit dem kräftigſten Schutz zu umgeben. Während der Dekalog ſich mit dem einfachen „Du ſollſt nicht tödten“ begnügt (2 Moſ. 20, 13; 5 Moſ. 5, 17) finden ſich anderwärts ausreichende Beſtimmungen, um dieſem Gebot Nachdruck zu verſchaffen. Der das ganze iſraelitiſche Strafrecht beherrſchende Grundſatz der Wiedervergeltung iſt auch hierbei maßgebend, außerdem werden für ſtrenge Beſtrafung des Mordes die Geſichtspunkte geltend gemacht, daß der Menſch nach Gottes Bild geſchaffen ſei (1 Moſ. 9, 6), und daß das heilige Land, in deſſen Mitte Jahve wohne, wenn es einmal durch vergoſſenes Blut (ſ. d.) verunreinigt ſei, nur durch das Blut des Mörders wieder entſühnt werden könne (4 Moſ. 35, 33 fg.). Daher lauten die Ausſprüche des Geſetzes „Leben um Leben“ (2 Moſ. 21, 23); „Wer Menſchenblut vergießt, durch Menſchen ſoll ſein Blut vergoſſen werden“ (1 Moſ. 9, 6); „Wer einen Menſchen ſchlägt, daß er ſtirbt, ſoll getödtet werden“ (2 Moſ. 21, 12; vgl. 3 Moſ. 24, 17. 21). Dies war die allgemeine Regel, die ſelbſt auf Thiere ausgedehnt wurde, welche den Tod eines Menſchen herbeigeführt hatten (1 Moſ. 9, 6; 2 Moſ. 21, 28 fg. 32). Ausnahmen von derſelben waren nur in dem Fall zuläſſig, wenn die Tödtung als eine unvorſätzliche betrachtet werden konnte. Hier iſt der Punkt, wo das Geſetz ein Compromiß mit der uralten Sitte der Blutrache (ſ. d.) geſchloſſen hat. Da es dieſe eingewurzelte Sitte nicht mit einem mal auszurotten vermochte, ſo mußte es ſich damit begnügen, dieſelbe in engere Schranken zu weiſen, und ſuchte wenigſtens das Leben des unvorſätzlichen Todtſchlägers zu retten, indem es das Inſtitut der Zufluchtsſtädte ſchuf (2 Moſ. 21, 13; 4 Moſ. 35, 6. 10—35; 5 Moſ. 4, 41 fg.; 19, 1—13; Joſ. 20; ſ. Freiſtatt). Wer von dem Bluträcher verfolgt wurde und von dem Aſylrecht Gebrauch machen wollte, hatte vor dem Thor einer Zufluchtsſtadt den herbeigerufenen Aelteſten ſeine Sache vorzutragen, worauf dieſe ihn einlaſſen und ihm eine Wohnung anweiſen mußten, bis die Gemeinde ſeines Heimatortes über ihn Gericht hielt und entſchied, ob vorſätzliche oder unvorſätzliche Tödtung anzunehmen ſei. Erſtere ſollte nach dem Geſetz dann angenommen werden, wenn der Todtſchläger aus Haß und Feindſchaft ſein Opfer geſtoßen, geſchlagen, geworfen oder ihm hinterliſtig aufgelauert oder ſich zu ſeiner That eines Werkzeugs bedient hatte, deſſen Gebrauch die Abſicht, zu tödten, vorausſetzen ließ. In dieſem Fall hatte er keine Gnade zu erwarten, ſondern wurde dem Bluträcher ausgeliefert, ſelbſt, wenn er von den Hörnern des Altars, die er ſchutzflehend umfaßt hatte, weggeriſſen werden mußte (2 Moſ. 21, 14; vgl. 1 Kön. 1, 50; 2, 28). Nicht minder ſtrenge Ahndung trat ein, wenn Männer bei einer Schlägerei eine ſchwangere Frau getödtet hatten (2 Moſ. 21, 22 fg.; ſ. Beſchädigung). Auch Giftmiſcherei, welche das Geſetz nicht erwähnt, war in ſpäterer Zeit, als man das Gebot 2 Moſ. 22, 18 auf dieſes Verbrechen bezog, mit dem Tode bedroht, den ſelbſt diejenigen erleiden ſollten, in deren Beſitz Gift vorgefunden wurde (Joſephus, „Alterthümer“, IV, 8, 16). In keinem der Fälle, für welche das Geſetz die Todesſtrafe vorſchrieb, war eine Sühnung durch Geld zuläſſig. Doch konnte die Verurtheilung nicht auf die Ausſage eines einzigen, ſondern nur auf die von zwei oder drei Zeugen hin erfolgen (5 Moſ. 17, 6; 19, 15). Für unvorſätzlich ſollte ein Todtſchlag gelten, deſſen Urheber keinen Groll gegen den Getödteten gehegt, ſondern ihm nur durch einen unglücklichen Zufall („aus Verſehen“) das Leben geraubt hatte. Ein ſolcher wurde nach abgehaltenem Gericht in die Zufluchtsſtadt zurückgebracht und mußte bis zum Tode des regierenden Hohenprieſters dort bleiben, worauf er ungekränkt nach ſeinem frühern Wohnſitz zurückkehren konnte. Ueberſchritt er aber vorher das Weichbild der Zufluchtsſtadt, ſo konnte der Bluträcher ihn, wenn er ihn traf, un-

geſtraft tödten. Die unfreiwillige Entfernung von ſeiner Heimat und Häuslichkeit ſowie die ihm auferlegte Beſchränkung ſeiner freien Bewegung ſollten die Strafe für ſeine Unvorſichtigkeit ſein, welche den Tod eines Menſchen zur Folge gehabt hatte, daher war auch hier eine Sühnung durch Geld ausgeſchloſſen.

Milder wurden die Fälle behandelt, wenn ein Hebräer durch Mishandlungen den ſofortigen Tod eines Sklaven (ſ. d.) oder einer Sklavin herbeiführte (2 Moſ. 21, 20) oder einen nach Sonnenaufgang in ſein Haus einbrechenden Dieb erſchlug (2 Moſ. 22, 2). Da das Geſetz in keinem dieſer Fälle die Hinrichtung des Todtſchlägers verfügt, ſondern nur im erſten die That „gerächt" wiſſen will, im zweiten dem Thäter Blutſchuld beimißt, ſo blieb wahrſcheinlich in dem einen wie in dem andern die Beſtrafung des Schuldigen dem Ermeſſen der Obrigkeit überlaſſen. Ganz ſtraflos ging derjenige aus, deſſen Sklave oder Sklavin erſt ein bis zwei Tage nach der erlittenen Züchtigung geſtorben war, da alsdann der Tod auch andere Urſachen gehabt haben konnte und der Verluſt ſeines Eigenthums („ſeines Geldes") ſchon als genügende Strafe für den Herrn erſchien (2 Moſ. 21, 20). Ebenſo wenig wurde es geahndet, wenn jemand einen Dieb bei Nacht erſchlagen hatte, wo er ſich weit mehr als am Tage im Stande der Nothwehr befand (2 Moſ. 21, 1).

Bemerkenswerth iſt, daß im Geſetz weder Aeltern- noch Kindermord erwähnt wird. Die Geſetzgeber hielten wol den erſtern Frevel für zu groß, als daß er unter ihrem Volk vorkommen könnte (verhängten ſie doch ſchon die Todesſtrafe über denjenigen, der ſeine Aeltern ſchlug oder ihnen fluchte; 2 Moſ. 21, 15. 17). Das zweite Verbrechen aber ſcheint bei den Hebräern beſonders deshalb ſo gut wie unbekannt geweſen zu ſein, weil einmal ihre Geſetzgebung der Verarmung nach Kräften vorbeugte und ſodann zahlreiche Nachkommenſchaft als ein großer Segen betrachtet wurde.

Obwol die Stellen 2 Moſ. 20, 5; 34, 7 nur von der göttlichen Strafgerechtigkeit ausſagen, daß ſie die Sünden der Väter an den Kindern heimſuche, und dieſelbe in dieſer Hinſicht nirgends im Geſetz als Vorbild für die menſchliche aufgeſtellt wird, ſo finden ſich doch, wie überall im Orient, auch in Iſrael Beiſpiele, daß mit einem Verbrecher auch ſeine unſchuldige Familie hingerichtet wurde (Joſ. 7, 24; vgl. 2 Kön. 9, 26). Daher beſtimmt ein ſpäteres Geſetz (5 Moſ. 24, 16) ausdrücklich, daß nicht Söhne um Väter und Väter um Söhne getödtet werden ſollen, und die Geſchichtſchreiber erkennen es (2 Kön. 14, 6; 2 Chron. 25, 4) von König Amazia rühmend an, daß er die Söhne der Todtſchläger verſchont habe. Ein Begnadigungsrecht der iſraelitiſchen Fürſten iſt nicht nachzuweiſen, wenn es auch dann und wann vorkommen mochte, daß ſie durch einen Machtſpruch einen Mörder der Strafe entzogen (1 Sam. 14).

Da ein Mord unter allen Umſtänden das Land verunreinigte, ſo mußte er, auch wenn der Thäter unentdeckt blieb, geſühnt werden. Das Verfahren hierbei war folgendes. Sobald ein Erſchlagener auf freiem Felde gefunden worden war, ohne daß man den Mörder kannte, wurde die Entfernung der Leiche bis zu den umliegenden Städten von den Aelteſten und Richtern dieſer letztern gemeſſen. Diejenige Stadt, welche die nächſte war, hatte, da die Wahrſcheinlichkeit dafür ſprach, daß ſie den Mörder beherberge, ſühnend für die übrigen einzutreten. Zu dieſem Behuf mußten ihre Aelteſten eine Färſe, welche noch zu keiner Arbeit gebraucht worden war, in einem Thal mit immerfließendem Waſſer, wo nicht gepflügt noch geſäet wurde, opfern und dann im Beiſein der Prieſter über dem getödteten Thier die Hände waſchen mit den Worten: „Unſere Hände haben dieſes Blut nicht vergoſſen und unſere Augen haben es nicht geſehen: vergib deinem Volk Iſrael, welches du erlöſt haſt, Jahve, und lege nicht unſchuldiges Blut in die Mitte deines Volkes Iſrael!" (5 Moſ. 21, 1—9). Joſephus („Alterthümer", IV, 8, 16) fügt noch bei, daß auf die Entdeckung des Mörders ein Preis geſetzt werden ſolle, wovon das Geſetz nichts ſagt.

Von Selbſtmord werden in der Bibel ſieben Fälle berichtet: 1 Sam. 31, 4 (Saul); 1 Sam. 31, 5 (Doeg); 2 Sam. 17, 23 (Ahithophel); 1 Kön. 16, 18 (Simri); 2 Makk. 10, 13 (Ptolemäus Makron); 2 Makk. 14, 37 fg. (Rhazis); Matth. 27, 5 (Judas Iſcharioth). Da derſelbe nirgends entſchieden verworfen und gemisbilligt wird, ſo blieb das Urtheil über ihn ſchwankend, und noch zu Joſephus' Zeiten hielten ihn manche für eine hochherzige That, während dieſer Schriftſteller („Jüdiſcher Krieg", III, 8, 5) ihn verdammt und zugleich bemerkt, daß die Leichen der Selbſtmörder bei den Juden bis zum Sonnenuntergang unbeerdigt liegen bleiben mußten, was anderweitig nicht bezeugt iſt. Krenkel.

Mordechai, Mordekai, ſ. Eſther.

Moreh hieß 1) eine in der Erinnerung der Israeliten geweihte Stätte vor dem Eingang des engen Sichemthales, den westlichsten Theil der schönen Ebene Mochna bildend, die am Fuß des Ebal und Garizim morgenwärts sich ausbreitet. Hier zeigt man heute noch den Brunnen Jakob's und das Grab Joseph's. Schon zur Zeit Abraham's war der Platz nach der Tradition von einer Eiche des „Lehrers" (morĕh) beschattet. In ihrer Nähe wurde dem frommen Patriarchen eine Erscheinung Gottes zutheil, was ihn bestimmte, hier einen Altar zu bauen (1 Mos. 12, 6 fg.). In der Jakobssage wird (1 Mos. 35, 4) von einer Terebinthe der „Zauberer" erzählt, die auf demselben Platz sich befand. Jakob habe an deren Fuß die fremden Götzen und Amulete seines Hauses begraben. Josua (Kap. 24, 26; Richt. 9, 6) stellte zum Andenken an den vom Volk hier neu beschworenen Bund mit Gott einen großen Stein unter einer bei dem Heiligthum Jahve's befindlichen Eiche auf, sodaß letztere fortan „Eiche des Denkmals" hieß. Um dieselbe waren in der Richterzeit (Richt. 9, 6) eines Tages die Sichemiten geschart, als sie den Abimelech (s. d.) zum König ausriefen. Offenbar stand auf jener Stätte eine durch hohes Alter und majestätischen Wuchs ausgezeichnete Eiche, und um den königlichen Baum herum, nach 5 Mos. 11, 30, ein ganzer Hain von Eichen, vielleicht mit einzelnen Terebinthen untermischt.

Mit eigenthümlichem Zauber wirkten riesige Bäume auf das Gefühl kindlicher Menschen, als ob Gott hier besonders nahe wäre. Das Lehren war Sache von Priestern und Sehern (2 Kön. 17, 28; 2 Chron. 15, 3; Jes. 9, 14 u. a.), also von Männern, denen man ein engeres Verhältniß zu Gott beilegte. Aber ebenso dachte man sich die Zauberer eng mit der Gottheit verbunden. Darum deuten Ausdrücke wie Lehrereiche, Zaubererterebinthe auf das geheiligte Ansehen der betreffenden Bäume. Die fast religiöse Scheu gegen alte, erhaben und vereinzelt dastehende Bäume lebt auch unter den heutigen Bewohnern Palästinas noch fort. An der südlichen Grenze der Ebene Mochna sah ich selbst eine Terebinthe über und über mit Votivzeichen behangen.

2) Richt. 7, 1 wird ein Hügel Moreh erwähnt, der das Thal Jesreel nordwärts begrenzte und der Quelle Harod gegenüberlag. Unter letzterer haben wir die schöne Quelle Dschalûd zu verstehen, eine halbe Stunde östlich vom Dorf Jesreel entfernt. Daraus ergibt sich dann von selbst, daß der Hügel Moreh mit dem Hügelrücken östlich vom heutigen Dschebel Dachy zusammentrifft. Das Lager der Midianiter, das in der Nacht von Gideon überfallen wurde, zog sich vom Thalgrund am Abhang dieses Hügels hinauf.

Furrer.

Moresa, s. Maresa.

Moreschet-Gath, d. h. „Moreschet bei Gath" gelegen, war die Heimat des Propheten Micha (Kap. 1, 1. 14; Jer. 26, 18), der deshalb auch der Moraschtite genannt wird. Der Ort wird bei Micha (Kap. 1, 14. 15) deutlich unterschieden von Maresha (s. d.; Luther übersetzt immer Maresa). Auch Hieronymus trennt in seinem Commentar zu Micha sorgfältig Morasthi von dem gleichfalls nahe bei Eleutheropolis gelegenen, aber bereits zu des Eusebius Zeit in Trümmer liegenden Maresa, nennt jenes ein kleines Dorf ostwärts bei Eleutheropolis und verlegt dahin das ehemalige Grab des Micha, wo zu seiner Zeit eine Kirche stand. Unter dieser Kirche haben wir die heutige Kirchenruine St.-Hanneh, d. i. „der heiligen Anna", zu verstehen, 20 Minuten südsüdöstlich von Beit-Dschibrîn, d. i. Eleutheropolis (s. d.), das biblische Gath, auf einem ziemlich gleichmäßig nach allen Himmelsgegenden abgedachten Hügel, von dessen Kuppe aus man eine weite und schöne Aussicht genießt und wo sich noch Grundmauern von Gebäulichkeiten, wahrscheinlich sogar, zumal unten auf der Ostseite, Spuren von Straßenpflaster erkennen lassen. Die außerordentlich großen und vielen Hauwerke im lebendigen Gestein sowie die ausgedehnten Ruinen erregen Erstaunen und legen die Annahme sehr nahe, daß hier einst eine bedeutende Stadt gestanden. Uebrigens spielt der Prophet Micha Kap. 1, 14 augenscheinlich zugleich auf die Wortbedeutung des Eigennamens Morescheth-Gath, d. i. Erbe von Gath, an, und man hat zu übersetzen: „Du wirst den Abschied geben Morescheth-Gath", d. h. Jerusalem wird verzichten auf den Ort, der einst zum Gebiet von Gath gehörte. Vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" (3. Aufl., Leipzig 1863), S. 175, 184; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 693 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" (Gotha 1859), S. 129 fg.

Kneucker.

Morgen, s. Himmelsgegenden.

Morgengabe, s. Ehe.

Morgenland iſt ein relativer Begriff je nach dem geographiſchen Standpunkt. Die Hebräer begriffen darunter natürlich das Land öſtlich von Paläſtina, und zwar genauer (vgl. Ez. 25, 4; Jeſ. 11, 14) das über Ammon und Moab hinausliegende Arabien, die Syriſche Wüſte und Meſopotamien (1 Moſ. 25, 6; 29, 1; 1 Kön. 5, 10; Hiob 1, 3; Matth. 2, 1). Ein ſcharf abgegrenzter Begriff war es übrigens für ſie nicht; ſo werden die Amalekiter und Midianiter bald (Richt. 8, 10) zu den Morgenländern gerechnet, bald (Richt. 6, 3. 33; 7, 12) von ihnen unterſchieden. Das hebr. Wort für Morgenland iſt kêdem, eigentlich vorderes oder Vorderland. Steiner.

Morgen- und Abendopfer. Zum Zeichen der ſteten Bereitſchaft des Volks für den Dienſt ſeines Gottes, des ſtets fortdauernden Bundesverhältniſſes zwiſchen beiden, mußte im Vorhof des Heiligthums jeden Tag am Morgen und Abend je ein jähriges Lamm als Brandopfer dargebracht werden, nebſt $^1/_{10}$ Epha Weizenmehl als Speiſeopfer und $^1/_4$ Hin Wein als Trankopfer (2 Moſ. 29, 38—42; 4 Moſ. 28, 3—8; Eſra 3, 5). Auch die für die Sabbat- und Feſttage vorgeſchriebenen beſondern Opfer mußten immer von dem täglichen Opfer begleitet ſein (4 Moſ. 28, 9 fg. 15 fg.). Der hebr. Name für dieſes Opfer war ʿolat hattamid oder blos hattamid. Die ſpätern traditionellen Beſtimmungen hierüber finden ſich in dem Miſchnatractat Tamid zuſammengeſtellt. Steiner.

Morgenſtern, ſ. Sterne.

Moria, ſ. Jeruſalem und Tempel.

Mörſer. Die einfachſte und älteſte Weiſe, Getreide zur Speiſe zu bereiten, war, es zwiſchen zwei harten Körpern zu zermalmen, wobei man bald dahin kommen mochte, den einen auszuhöhlen und den andern bequem zum Halten zu formen. Bei Heſiod (Opera et dies, S. 423) wird das Getreide im hölzernen Mörſer mit der Keule zerſtampft, wie in den Stypogäen von Beni Haſſan bei Roſellini. Die heutigen Araber bedienen ſich noch des Mörſers, um bei der Bereitung ihres Nationalgerichts Kibby die Durra zu zermalmen. Burckhardt fand bei den Druſen Mörſer aus Eichenholz, um Kaffee zu verkleinern. Die Hebräer bedienten ſich in der Wüſte des Mörſers, hebräiſch Medoka, um das Manna zu zerſtampfen (4 Moſ. 11, 8); ſie haben für ein ſolches Geräth zum Zerſtoßen und Zerreiben auch den Ausdruck Makteſch (ſ. d.; Spr. 27, 22). Roskoff.

Moſe, Mōüsēs (LXX), Moses (N. T.), der Stifter der iſraelitiſchen Bundesgemeinde unter Jahve's, des einigen wahren Gottes, Führung, der Begründer des iſraelitiſchen Volksthums und der theokratiſchen Geſetzgebung. Die Jugendgeſchichte dieſes größten Mannes, den die Geſchichte Iſraels aufweiſt, iſt großentheils in ſagenhaftes Dunkel gehüllt. Er ward in Aegypten geboren. Seine Aeltern, Amram und Jochebed, Hebräer, gehörten dem Stamm Levi an; Amram, ein Sohn Kahath's (ſ. d.) hatte ſich mit ſeiner Muhme, einer Tochter Levi's, verheirathet (2 Moſ. 2, 1; 6, 20 fg.), eine Verbindung, welche von der ſpätern Geſetzgebung nicht mehr geſtattet war (3 Moſ. 18, 12). Auf Befehl des ägypt. Königs waren alle neugeborenen Knaben dem Tode geweiht (2 Moſ. 1, 15 fg.). Der Sage zufolge war der Neugeborene Amram's und Jochebed's von ſeiner Mutter in einem Rohrkäſtchen auf dem Nil ausgeſetzt, von einer badenden königlichen Prinzeſſin gefunden und gerettet worden (2 Moſ. 2, 5 fg.). Nach Joſephus („Alterthümer", II, 9, 5) hieß die Prinzeſſin Termuthis; aus Mitleid mit dem ſchönen weinenden Knaben entſchloß ſie ſich, denſelben unter Beihülfe ſeiner Schweſter Mirjam, einer hebr. Amme, d. h. der Mutter Jochebed, bis nach der Entwöhnung zu übergeben, worauf ſie die Erziehung ſelbſt übernahm. Den Namen Moſe ſoll ihm dann die Prinzeſſin, die ſeine Erziehung leitete, verliehen haben (2 Moſ. 2, 10).

Dieſer Name hat zu mancherlei Deutungen Veranlaſſung gegeben. Iſt er koptiſch (von môu), wie zu vermuthen, wenn er von einer Aegypterin ertheilt wurde, ſo würde er „Waſſer" bedeuten, jedoch nicht „den aus dem Waſſer Gezogenen". Wenn in einem orphiſchen Gedicht (bei Euſebius, Praep. evang., XIII, 12) Moſe ſo viel als „der aus Waſſer Gezeugte" (ὑδογενής, wie mit Scaliger zu leſen) heißen ſoll, und wenn der Tragiker Ezechiel den Namen Moſe aus dem Umſtande erklärt, daß Termuthis den Knaben aus dem Nilwaſſer gezogen (Euſebius, Praep. evang., IX, 28; vgl. auch Philo, De vita Mosis, II, 83, und Clemens von Alexandria, Strom., I, 42), ſo beruhen dieſe Angaben lediglich auf einer willkürlichen Combination der Erzählung 1 Moſ. 2 mit dem koptiſchen môu, deren Unhaltbarkeit aus ihrer Anwendung bei Joſephus („Alterthümer", II, 10, 6; Contra Apion., I, 31, wo er den Namen

Moſe als „der aus dem Waſſer Gerettete" erklärt) deutlich erhellt. Die Abſtammung des Namens, die im weitern noch aus dem Aegyptiſchen (als Abkürzung von Aahmes, der Mondſohn), aus dem Hebräiſchen (der Herausziehende, Ausziehende, Herzog), aus dem Sanskrit (von muč der Befreier oder von mush der Entwender, nach 2 Moſ. 12, 35; vgl. insbeſondere Knobel zu 2 Moſ. 2 und Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 64 fg.) herzuleiten verſucht wurde, iſt noch nicht mit Sicherheit ermittelt, wiewol darüber kein Zweifel ſein kann, daß Moſe der urſprüngliche Name und aus Aegypten entſprungen iſt.

Moſe's Geburt fiel in die Zeit eines Dynaſtiewechſels (1 Moſ. 1, 8), in die erſte Hälfte des 16. Jahrh. v. Chr. (nach Hitzig's Berechnung auf das J. 1593—92, das erſte des Königs Amenophath). In ägypt. Wiſſenſchaft und Weisheit wurde er ohne Zweifel unterrichtet, wenn auch keineswegs am Hofe erzogen, und noch weniger in allen den Künſten ausgebildet, in welchen er nach Philo's phantaſiereicher Schilderung (De vita Mosis, II, 84 fg.) Unterricht empfangen haben ſoll (vgl. auch Apg. 7, 22). Zum erſten mal lenkte er die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ſich, als er einen Aegypter, der einen Hebräer mit Schlägen mishandelte, erſchlug (2 Moſ. 2, 11 fg.). Nur ſchnelle Flucht nach Midian (ſ. d.) rettete ihn vor ſtrengſter Ahndung durch den Richterſpruch des Königs (2 Moſ. 2, 15). In einſamer Gebirgsgegend, an heiligen Stätten, weilte er dort unter dem Schutz des gaſtlichen Prieſterfürſten Jethro (ſ. d.), mit deſſen Tochter Zippora (ſ. d.) er ſich ehelich verband (2 Moſ. 2, 21; 18, 2). Wie alt er bei ſeiner Flucht nach Midian war, darüber ſchweigen die Urkunden; wir haben ihn wol noch in friſcher Manneskraft zu denken (vgl. auch 2 Moſ. 2, 11); ſein Verfahren gegen den Aegypter läßt noch auf einen Mangel an Charakterreife und Selbſtbeherrſchung ſchließen. Wie lange er in Zurückgezogenheit als Nomade in der Sinaiwüſte lebte, wird ebenfalls nicht berichtet. Auf einen längern Aufenthalt deutet nicht nur die Gründung eines Hausſtandes und das Heranwachſen von Kindern (2 Moſ. 2, 22; 4, 20), ſondern auch der Umſtand, daß, als er ſich zur Rückkehr nach Aegypten entſchloß, die Bluträcher aus der Familie des Erſchlagenen und der König, durch den ſein Leben vormals bedroht war, mit Tod abgegangen waren. War dieſer König aller Vermuthung nach Sethoſis, der über funfzig Jahre lang regiert haben ſoll, ſo läßt ſchon dieſer Umſtand vermuthen, daß Moſe's Aufenthalt auf der Sinaihalbinſel mindeſtens ein Menſchenalter gedauert haben muß, und in der That hatte er, der Ueberlieferung zufolge, das 80. Jahr erreicht, als er nach Aegypten zurückkehrte (2 Moſ. 7, 7).

Wodurch iſt nun der bereits greiſe Auswanderer zur Rückkehr in ſein Geburtsland bewogen worden? Wie warm in ſeiner Bruſt das Herz für die Leiden und Drangſale ſeines Volks ſchlug, wie entrüſtet er ſich über die harten Bedrückungen und den aufreibenden Frondienſt fühlte, unter dem daſſelbe ſeit der Erhebung der neuen Dynaſtie ſeufzte, das geht ſchon aus der Veranlaſſung ſeiner Flucht hervor. Dieſes Mitgefühl an dem Schickſal ſeiner Volksgenoſſen war in der Fremde niemals erloſchen, es ward vielmehr durch die Entbehrung eines heimatlichen Herdes geſteigert. Nach dem Tode des Sethoſis erhoben ſich die Hebräer, um ihr Joch abzuſchütteln; ſie ſuchten einen Führer, und in Moſe fanden ſie den Mann von eiſernem Willen und unerſchütterlicher Thatkraft, der ihnen die Hand zur Befreiung von der ägyptiſchen Dienſtbarkeit im richtigen Augenblick reichte. In Moſe's Seele ſcheint der Entſchluß, das Befreiungswerk zu verſuchen, allerdings nur allmählich gereift zu ſein, und ohne eine höhere religiöſe Weihe und das begeiſternde Bewußtſein, im Dienſt der Gottheit ſelbſt zu wirken, wäre er niemals zur Ausführung geſchritten. In der Einſamkeit der Berge und Triften der Sinaiwüſte war ihm unſtreitig ein unendlich höheres Gottesbewußtſein aufgegangen als dasjenige war, welches er in Aegypten und auch unter ſeinen Volksgenoſſen vorgefunden. Zwar hatte ſeit Abraham's Zeit in ſeinem Stamm und Volk die Idee des „höchſten Gottes" Eingang gefunden (ſ. Abraham), und jahrhundertelange Berührung mit dem ägypt. Götzendienſt (ſ. Aegypten) hatte dieſelbe nicht gänzlich auszulöſchen vermocht. Aber ohne allen Zweifel iſt Moſe ſich des Göttlichen in einer neuen, ungleich vollkommenern Weiſe, als dies bis dahin der Fall geweſen, bewußt geworden und er hat die Gottheit daher auch mit einem neuen Namen: „Ich bin, der ich bin", d. h. ich bin der Ewige, der ewig Lebendige, (2 Moſ. 3, 14; 6, 3; ſ. Jahve) bezeichnet. Nicht ein ausſchließlich nationaler, auch kein

vorzugsweiſe politiſcher Gedanke leitete ihn. Er war von der Ueberzeugung ergriffen, daß ſein Volk eine eminent religiöſe Beſtimmung in der Völkerwelt und im Unterſchiede von den heidniſchen Völkern zu erfüllen, daß es ſich in den Dienſt des ewigen wahrhaftigen Gottes ſelbſt zu ſtellen habe als ein aus allen übrigen Völkern ausgeſondertes und erwähltes Gottesvolk. Die Löſung dieſer Aufgabe war nur unter der Bedingung möglich, daß Iſrael von dem götzendieneriſchen Aegypten völlig frei ward, ſich lediglich auf ſich ſelbſt und ſeine eigene Kraft ſtützte. Wenn ſpätere Darſteller Moſe als einen „Propheten" betrachteten (Hoſ. 12, 14), ja, noch höher als einen Propheten verehrten (4 Moſ. 12, 7 fg.), ſo lag dieſer Auffaſſung eine richtige Erkenntniß zu Grunde. Er war wirklich ein Gottbegeiſterter, eine jener ſeltenen providentiellen Perſönlichkeiten, welche aus unmittelbarer Gewiſſenserfahrung der Menſchheit die Gemeinſchaft mit dem Göttlichen vermitteln und auf Jahrtauſende hinaus durch die Macht und Fülle der ihnen innewohnenden religiöſen Idee den Gang der Weltgeſchichte und der Culturentwickelung beſtimmen.

Ganz im Geiſt des A. T. wird von der Ueberlieferung, was im Laufe von Jahren ſich innerlich in Moſe's Seele vorbereitete und ausreifte, bis es ans Licht des Bewußtſeins trat, als das wunderbare Werk eines Augenblicks dargeſtellt. Nach der einfachern ältern Darſtellung (2 Moſ. 6, 2 fg.) hatte Jahve erſt nach Moſe's Rückkehr nach Aegypten ſich ihm als Bundesgott Iſraels geoffenbart und ihm den Auftrag ertheilt, den Iſraeliten die Befreiung von der ägypt. Knechtſchaft anzukündigen und dieſelben ſeines wirkſamen Schutzes und ſeiner Durchhülfe nach Kanaan (ſ. d.) zu verſichern. Nach der jüngern künſtlicher angelegten Erzählung (2 Moſ. 3, 1 fg.) hatte Moſe in der Sinaiwüſte vermittels einer Gotteserſcheinung den Auftrag erhalten, nach Aegypten zurückzukehren und das Volk Iſrael aus dieſem Lande wegzuführen. In beiden Ueberlieferungen hat ſich die wohlbeglaubigte Thatſache erhalten, daß Moſe anfänglich dem göttlichen Rufe Folge zu leiſten ſich ſträubte (2 Moſ. 6, 12; 4, 1 fg.) Ohne Zweifel iſt dem Entſchluß, ſeinem Volke zur Hülfe ſich anzubieten, ein ſchwerer innerer Kampf vorhergegangen, der erſt in der Sinaiwüſte zu beſtehen war, aber nach ſeiner Ankunft in Aegypten, im Angeſicht der unermeßlichen Schwierigkeiten und Gefahren, welche der Ausführung des Befreiungswerks ſich entgegenſtellten, ſich ernſtlicher wiederholen mußte. Seine eiſerne Willenskraft trug über alle Hinderniſſe den Sieg davon, und es gelang ihm wirklich, die Auswanderung ſeines Volks aus Aegypten zur Ausführung zu bringen.

Ueber die nähern Umſtände liegen uns freilich ganz zuverläſſige Nachrichten nicht vor. Die unentbehrliche Bedingung des Gelingens war, daß das Volk an Moſe's göttliche Berufung und Sendung glaubte und ſich ſeiner Führung, unter der Mitwirkung ſeines beredtern, aber nicht ſo zuverläſſigen Bruders Aaron (ſ. d.), vertrauensvoll überließ (2 Moſ. 4, 31). Bis ſich dieſe Bedingung erfüllte, bedurfte es ſicherlich längerer Zeit und großer Ausdauer, und der Widerſtand, welchen ein beträchtlicher Theil ſeiner Landsleute ſeinen Befreiungsplanen entgegenſetzte, iſt in den ältern Quellen entſchieden erwähnt (2 Moſ. 6, 9; 14, 12; anders dagegen in den jüngern Quellen 2 Moſ. 3, 18; 4, 31). Dieſer Widerſtand wurde vermuthlich durch zwei Urſachen gebrochen: erſtens durch den Umſtand, daß die Partei, welche von Anfang an in Moſe einen Gottgeſandten verehrte, ſich mit der Zeit verſtärkte, und zweitens durch die Thatſache, daß der ägypt. König, um den Geiſt der Auflehnung unter den Hebräern zu dämpfen, den Druck vermehrte und ſo die Unzufriedenheit ſteigerte und verbreitete (2 Moſ. 5, 6 fg.). Andererſeits mochten freilich die Gegner Moſe's die harten Maßregeln des Königs auch benutzen, um ihn als den moraliſchen Urheber derſelben anzuklagen und das Volk gegen ihn aufzureizen (2 Moſ. 5, 19 fg.).

Ueber die Auswanderung der Hebräer aus Aegypten finden ſich neben den bibliſchen auch noch anderweitige Nachrichten. Den röm. Geſchichtſchreibern zufolge wären die Hebräer wegen einer Hautkrankheit (Tacitus, Hist., V, 3) oder einer Seuche (Juſtinus, XXXVI, 2) von Aegypten ausgetrieben worden. Dieſe Angaben beruhen ſchon deshalb auf einem Irrthum, weil die Hebräer unzweifelhaft infolge des Wegzugs von den Aegyptern mit Krieg überzogen wurden. Ein von ihnen ausgetriebenes Volk hätten die Aegypter nicht nachträglich mit Waffengewalt zur Rückkehr zu nöthigen verſucht. Der Wunſch nach Auswanderung kann aber nur durch ſtarken Druck verurſacht worden ſein. Und zwar geſellte ſich zu den materiellen Bedrückungen auch religiöſer Druck von ſeiten der Aegypter hinzu (vgl. 2 Moſ. 10, 25 fg.), ja, gerade dieſer führte die Entſcheidung herbei.

Unterſchied ſich nämlich vor der Rückkehr Moſe's nach Aegypten die Religion der Hebräer nicht ſehr weſentlich von der ägyptiſchen, ſo veränderte ſich das Verhältniß, ſeit Moſe die neuen Offenbarungen Jahve's verkündigt und für den Jahvedienſt vom ägypt. König das Recht freier Religionsübung gefordert hatte. Das von Moſe eingeführte Thieropfer mußte den an Thierverehrung gewöhnten Aegyptern in hohem Grade anſtößig erſcheinen (2 Moſ. 8, 26 fg.; vgl. auch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 84). Demzufolge blieb den Iſraeliten nichts übrig, als das Land zu verlaſſen, um ungeſtört ihrem als „Jahve" geoffenbarten Gott dienen zu können. Die Nachricht, daß Moſe vorerſt nur auf drei Tage mit dem Volk ſich habe in die benachbarte Wüſte zurückziehen wollen, um dort Jahve Opfer zu bringen (2 Moſ. 8, 25 fg.), iſt wol aus apologetiſchen Rückſichten entſtanden, um den Beweis zu liefern, daß der Auswanderungsplan nach längerm Widerſtreben erſt in dringendſter Noth gefaßt worden ſei. Sagenhaft iſt ohne Zweifel die Angabe, daß der ägypt. König erſt infolge einer Reihe über ihn verhängter Plagen ſeine Erlaubniß zur Auswanderung der Hebräer gegeben habe (2 Moſ. 10, 24 fg.). Daß über Aegypten hereinbrechende Unglücksfälle — großentheils gewöhnlicher, kleinerntheils auch ungewöhnlicher Art — ebenſo ſehr zur Entmuthigung der Aegypter als zur Ermuthigung der Hebräer beigetragen, und daß die letztern die gedrückte Stimmung der Aegypter, insbeſondere nach dem Auftreten einer verheerenden Seuche, zu ihrer Erhebung benutzten, das iſt der geſchichtliche Kern, aus dem die Sage von den zehn Plagen (eine runde Zahl) ſich gebildet hat, von welchen die meiſten jährlich wiederzukehren pflegten, wie denn namentlich das Nilwaſſer zu gewiſſer Zeit ungenießbar wird und dann Krankheiten erzeugt, wie Sumpfmücken, Stechfliegen, Fröſche öfters das Land verheeren, der Glutwind die Luft verfinſtert und endlich von Zeit zu Zeit die Peſt das Land heimſucht (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 69 fg.; Bunſen, „Vollſtändiges Bibelwerk" [Leipzig 1858—70], IX, 125 fg.; vgl. 2 Moſ. 7—12).

Moſe war der natürliche Führer des zum Auszug aus Aegypten aufbrechenden hebr. Volks. Der Wanderzug ſetzte ſich von Ramſes (ſ. d.), dem Sammelplatz, aus in Bewegung (2 Moſ. 12, 37), unter dem Schutz nächtlichen Dunkels (2 Moſ. 12, 42); nächſtes Ziel war die benachbarte Wüſte, die Moſe infolge ſeines längern Aufenthalts daſelbſt genauer kannte; vorerſt lag ihm alles daran, über die ägypt. Grenze hinauszugelangen. Wäre Kanaan das unmittelbare Ziel der Auswanderer geweſen, dann hätte er ſich nordöſtlich gegen das Gebiet der Philiſtäer wenden müſſen; allein er wandte ſich ſüdöſtlich gegen den weſtlichen Arm des Schilfmeeres, deſſen Nordſpitze er, gedrängt von den nachſetzenden Aegyptern (2 Moſ. 13, 17 fg.; 14, 1 fg.), glücklich zu umgehen ſuchte. Nur ein großer Entſchluß konnte in der verzweiflungsvollen Lage retten. Moſe zeigte ſich im Augenblick der drohendſten Gefahr ſeiner Aufgabe vollkommen würdig. Mit dem Scharfblick des hochbegabten Feldherrn benutzte er die Zeit der Ebbe, um den Uebergang auf die öſtliche Seite des damals wahrſcheinlich noch weiter nördlich als gegenwärtig ſich erſtreckenden Schilfmeeres von dem heutigen Suez aus zu erzwingen (2 Moſ. 14, 10 fg.; 15, 1 fg.; Joſ. 2, 10; 5 Moſ. 11, 4). Dieſen Uebergang ſuchten ihm die Aegypter (die Reiterei voran) abzuſchneiden. Unüberlegt und heftig nachdrängend wurden ſie von der rückſtrömenden Flut begraben; durch den Untergang des ägypt. Königs und ſeines Kriegsheeres waren die Hebräer gerettet und hatten in nächſter Zeit von dem Erbfeind nichts mehr zu beſorgen.

Das Ereigniß ſelbſt erſchien begreiflicherweiſe ſpätern Geſchlechtern als ein von Gott unmittelbar bewirktes Wunder, welches im Lied dankbar verherrlicht ward. Der Preisgeſang auf Jahve (2 Moſ. 15, 1—19) hat nicht den Moſe zum Verfaſſer, ſondern iſt augenſcheinlich in einer Zeit entſtanden, in welcher Jahve bereits auf dem Berg Zion verehrt wurde (vgl. 2 Moſ. 15, 17).

Im allgemeinen jedoch beruht, die Wunderſagen ausgenommen, die bibliſche Darſtellung von dem Auszug der Hebräer aus Aegypten auf glaubwürdigen Nachrichten. Aegypt. Ueberlieferungen ſpätern Urſprungs, in denen Moſe unter dem Namen Oſarſiph als Prieſter eine Rolle ſpielt, verbürgen ebenfalls die Thatſache, daß ein Religionskampf die Veranlaſſung zur Auswanderung der Hebräer aus Aegypten gegeben, und beſtätigen ſomit der Hauptſache nach die Glaubwürdigkeit der bibliſchen Erzählung (vgl. Ewald, a. a. O., II, 110 fg.).

Nach dem glücklichen und entscheidenden Sieg am Schilfmeer über die Aegypter wandte sich Mose von der Nordspitze des Meeres (s. Rothes Meer) südöstlich gegen den Sinai (2 Mos. 15, 22 fg.; 4 Mos. 33, 8 fg.). Von dem Zug selbst läßt sich, bei der Unbestimmtheit der Nachrichten und der Unbekanntschaft mit den als Lagerplätze bezeichneten Oertlichkeiten, nur mit großer Mühe eine einigermaßen sichere Anschauung gewinnen. Beträchtlich auffallend erscheint zunächst die angegebene Zahl der streitbaren Männer, die den Zug der Hebräer bildeten, an 600000, Weiber und Kinder, die auf Lastthieren fortgeschafft wurden (2 Mos. 12, 37; 4 Mos. 1, 46 gibt 303550 an), und den aus niedrigem Volk ägypt. Abstammung folgenden Troß (2 Mos. 12, 38) nicht mitgerechnet. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß sie um ein Namhaftes weniger betrug (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 77). Die nächste Sorge für Mose war die Verpflegung und Ernährung der immerhin noch erheblichen Volksmenge in der ziemlich unwirthlichen, nur dürftig angebauten Sinaiwüste. Gleich die ersten drei Tage, die auf die Niederlage der Aegypter folgten, stellten Mose's Begabung als Volksführer auf eine harte Probe, denn es fehlte an dem wichtigsten Wüstenbedarf, an Wasser (2 Mos. 15, 22 fg.), und das in Mara (s. d.) aufgefundene war nicht trinkbar (2 Mos. 15, 23 fg.). Ueberdies waren die Colonnen durch einen dreitägigen Eilmarsch erschöpft. Das Wasser aus der Quelle Hawârah schmeckt noch heute bitter, und die Araber trinken es nur in der Noth (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 103); vielleicht hat die Noth es auch damals versüßt. Mose zeigte sich bei dieser Veranlassung in seiner ganzen Größe. Lediglich durch das Uebergewicht seiner Persönlichkeit beruhigte er die murrende Volksmenge und ermahnte dieselbe zum Gehorsam gegen Jahve (2 Mos. 15, 25 fg.). Nach dem Erzähler nahm bei Mara die gesetzgeberische Thätigkeit Mose's gewissermaßen ihren Anfang; er verschaffte sich sein Uebergewicht von vornherein durch sein einzigartiges Verhältniß zu Jahve, als dessen Willensvollstrecker er auftrat. Doch sah er sich veranlaßt, von jetzt an die Kräfte des Volks mehr zu schonen; in zehn Märschen (sie sind aufgezählt 4 Mos. 33, 6 fg.; vgl. die Tabelle bei Bunsen, a. a. O., IX, 152 fg.) erreichte er den Sinai. Von Mara an gab es mehrmals längern Aufenthalt. Im ersten Monat (s. Chronologie, Jahr und Kalender) von Aegypten ausgezogen (2 Mos. 12, 29 fg.), langte er im dritten Monat (2 Mos. 19, 1) am nächsten Ziel seiner Wanderung an (vgl. die von der gewöhnlichen abweichende Berechnung, wonach der Auszug am 1., nicht am 15. Abib stattstand, bei Hitzig, a. a. O., S. 73 fg.); 60—70 Stunden (Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 773 fg.; Robinson, a. a. O., III, 803 fg.) wurden somit in ungefähr zwei Monaten zurückgelegt.

Von der Wüste Sin (s. d.) aus waren verschiedene Wege ins Gebirge offen gestanden; wahrscheinlich schlug Mose den Weg durch die obere Mündung des Wadi Feirân und den Wadi esh Scheich ein (Robinson, a. a. O., I, 118; Hitzig, a. a. O., S. 78 fg.), wohin Wasserreichthum und Fruchtbarkeit einluden. Bevor jedoch der Zug in dieser günstigen Gegend anlangte, hatte Mose nochmals Veranlassung, dem murrenden Volk entgegentreten zu müssen, da die Mundvorräthe ausgegangen waren (2 Mos. 16, 2 fg.); Wachteln (s. d.) und Manna (s. d.) fanden sich übrigens bald in Fülle (2 Mos. 16, 4 fg.). In Raphidim (s. d.), am Fuß des Sinai, trat nochmals Wassermangel ein, und Mose war hier sogar in Gefahr, von der rasenden Menge gesteinigt zu werden (2 Mos. 17, 3 fg.). Ein Angriff der Amalekiter (s. d.), dem er siegreich widerstand, stellte das Vertrauen zu seiner Führung schnell wieder her (2 Mos. 17, 8 fg.); Jahve offenbarte sich durch den erfochtenen Sieg aufs neue als Schutzgott Israels (2 Mos. 17, 15), und der Besitzergreifung des Sinai stand nach der glücklichen Schlacht nichts weiter im Wege.

Mose hatte durch zwei entscheidende Waffenerfolge und durch die eiserne Festigkeit, mit welcher er während des von großen Anstrengungen und Entbehrungen begleiteten Zugs von der Nordspitze des Schilfmeeres bis an den Fuß des Sinai den Geist der Empörung in der Menge daniedergehalten, seine mehrmals bedrohte Autorität befestigt und seinen Feldherrnruf bei den Wüstenbewohnern und den anliegenden Völkerschaften begründet. Ein Beweis dafür ist die Ankunft seines Schwiegervaters Jethro (s. d.), der sich bisher von dem gefahrvollen Unternehmen fern gehalten, im Sinailager (2 Mos. 18, 1 fg.), und dessen Anerkennung des von Mose verkündigten Gottes, Jahve's (2 Mos. 18, 8 fg.), durch ein von ihm dargebrachtes feierliches Opfer. Mose traf jetzt auch sofort, in Verbindung mit Jethro, die nicht länger aufschiebbaren Anordnungen zum Schutz der innern Rechts-

ſicherheit unter den Hebräern. Er betrachtete ſich ſelbſt als den oberſten Träger der Geſetzgebung, vermöge der einzigartigen Stellung, die er als Religionsſtifter zu Jahve einnahm; im Namen Jahve's eröffnete er dem Volk, was recht ſei, in deſſen Namen und Auftrag gab er Geſetze und Verordnungen. Gleichzeitig verwaltete er auch das oberſte Richteramt, ſodaß die geſetzgeberiſche und richterliche Gewalt in ſeiner Hand vereinigt erſchien (2 Moſ. 18, 13 fg.). Auf den Rath Jethro's jedoch, und wol auch infolge eigener Erwägung und der Wahrnehmung, daß die Vereinigung beider Gewalten in der Hand Eines Mannes zu großen Unzuträglichkeiten führen müſſe, behielt er nur die geſetzgebende Gewalt für ſich, in der Art, daß er, was Rechtens ſei, im Auftrag Jahve's feſtſetzte, wogegen die richterlichen Entſcheidungen in die Hand von durch ihn erwählten Volksmännern gelegt wurden, welche die leichtern Streitſachen in erſter Inſtanz entſchieden, wichtigere aber, nach Umſtänden, vor ſeinen Richterſtuhl brachten (2 Moſ. 18, 19 fg.; vgl. die abweichende ſagenhafte Darſtellung 4 Moſ. 11, 16 fg.; an den erſten Erzähler hält ſich die Ueberlieferung 5 Moſ. 1, 9 fg.).

Das waren jedoch nur vorläufige Anordnungen. Am Sinai, dem nächſten Zielpunkt des Wanderzugs, wurde halt gemacht; hier richtete ſich Moſe zu einem längern Aufenthalt ein. Nach 4 Moſ. 10, 11 verweilte er in der Sinaihochebene mit dem Volk bis zum zwanzigſten Tag des zweiten Monats im folgenden (zweiten) Jahre des Auszugs, alſo nahe an elf Monate. Er bedurfte dieſes längern Aufenthalts, um dem Volk das Grundgeſetz zu geben, eine feſte Rechtsordnung zu ſchaffen und ſtändige Einrichtungen für den Jahvedienſt zu treffen. Damit ſcheint nun freilich die Nachricht bei Am. 5, 25 fg. (vgl. auch Jer. 7, 22 fg.) zu ſtreiten, wonach während des Aufenthalts der Iſraeliten in der Wüſte noch gar kein Opferdienſt für Jahve eingeführt, ſondern der Cultus anderer Gottheiten in Gebrauch geweſen wäre. Die Ueberlieferung, welcher Amos folgt, iſt theilweiſe richtig; in der mitgetheilten Form beruht ſie aber auf einem Misverſtändniß. Das Aaronitiſche Prieſterthum und die theokratiſche Opfergeſetzgebung waren in der Wüſte noch nicht eingeführt; daß aber dem Jahve ſchon in der Wüſte Opfer dargebracht wurden, ſteht um ſo feſter, als das Zerwürfniß mit Aegypten durch die Forderung freier Darbringung des Jahveopfers veranlaßt worden war. Die Nachricht von der, fremden Gottheiten gewidmeten Verehrung ſteht mit der Promulgation des Grundgeſetzes während des erſten Aufenthalts am Sinai nicht im Widerſpruch; ſie beweiſt nur, daß Moſe die reine Jahveverehrung bei der Menge noch nicht durchſetzte, welche großentheils von der Abgötterei (ſ. auch Chium) nicht laſſen wollte. Die Promulgation des Grundgeſetzes will Amos (Kap. 5, 25 fg.) ſicherlich nicht beſtreiten; eben dadurch wird Iſraels Verſchuldung um ſo ſchwerer, daß es gleich nach der ihm zutheil gewordenen Gottesoffenbarung am Sinai, und auch ſpäter immer wieder, der Abgötterei verfallen iſt.

Es mußte Moſe alles daran liegen, durch ein feſtes Grundgeſetz dem heimatlos gewordenen Volk möglichſt bald einen unerſchütterlichen Stützpunkt zu geben. Dieſes konnte, nach dem vorausgegangenen Religionskampf mit den Aegyptern, nur ein weſentlich religiöſer ſein. Er ſelbſt war ſich bewußt, Prophet, d. h. ein Gottbegeiſterter, zu ſein; ein neues reines Gottesbewußtſein trug er in ſich; während ſeines langen Wüſtenaufenthalts vor dem Ausbruch des Kampfes mit den Aegyptern hatte es ſich in ihm entwickelt; im Vertrauen auf den an ihn ergangenen Gottesruf hatte er ſich an die Spitze ſeines Volks geſtellt und unbeſtritten deſſen Führerſchaft übernommen, im Kampf dann behauptet. Dieſe verpflichtete ihn, ſich nun auch des göttlichen Auftrags würdig zu machen, mit einem neuen Gottesglauben auch ein neues gottgeheiligtes Volksthum zu begründen.

Kein Ort in der Welt war der Stiftung einer neuen Religionsgemeinſchaft ſo günſtig wie der Sinai (ſ. d.). Dieſe ſchauerlich erhabene Gebirgswelt mit den nackten geſpaltenen Spitzen und Kämmen, die Tiefe und Stille der Wüſteneinſamkeit, die Umgebung von engen Thälern, eingeklemmt zwiſchen hohen Felsmauern, ladet von ſelbſt zu feierlicher Betrachtung des Ewigen ein. Wie bald mochten heilige Schauer das leidenſchaftlich erregbare, religiöſen Empfindungen leicht zugängliche Volk durchſtrömen, als es von erſchöpfenden Märſchen hier Ruhe und Muße zu andächtiger Meditation fand. Dieſe Pauſe wählte Moſe, um das Grundgeſetz zu proclamiren. Ueber den Vorgang ſelbſt liegen verſchiedene, ältere und jüngere, ineinandergearbeitete Berichterſtattungen vor. Uebereinſtimmend wird jedoch erzählt, daß Moſe den Sinai beſtieg, um dort in tiefſter Zurückgezogenheit und Sammlung mit dem Ewigen ſelbſt zu verkehren (2 Moſ. 19, 3; 20, 21; 24, 13;

33, 1 fg.). Er hatte hiernach das Bewußtſein, den Mittlerdienſt zwiſchen Jahve und dem Volk zu verwalten; das letztere iſt nicht gewürdigt, unmittelbar mit Jahve zu verhandeln. Ebenſo ergibt ſich mit Sicherheit aus den Urkunden, daß die Zehngebote (zehn Worte), das Grundgeſetz, zuerſt von Moſe erlaſſen wurden, worauf ſich an dieſen Grundſtock in einer beſtimmten Reihenfolge die Promulgirung der übrigen Geſetze von gottesdienſtlichem, rechtlichem, ſittlichem Inhalt, auch blos tranſitoriſcher Beſtimmungen (wegen der Fortſetzung des Wanderzugs u. ſ. w.) (ſ. Geſetz und Geſetzgebung), anſchloß. Da in dem Artikel Geſetz über die moſaiſche Geſetzgebung ſchon das Nähere beſprochen iſt, ſo wird es hier nur noch darauf ankommen, die Bedeutung deſſen, was Moſe am Sinai geſchaffen, im Zuſammenhang mit ſeinem Berufs- und Lebensgang zu beleuchten.

Schon vor Moſe war von den Hebräern die göttliche Einheit als weltſchöpferiſche Allmacht ('El šaddai) erkannt; aber ein Verſtändniß der Geiſtigkeit, und damit der Abſolutheit Gottes in ihrem Verhältniß zur Welt, war ihnen noch keineswegs aufgegangen; ſie waren am Naturdienſt hängen geblieben, und darum hatte ſich ihre Gottesverehrung von dem abgöttiſchen Cultus der Aegypter nicht entſchieden losgetrennt, ja, ohne Moſe's Dazwiſchenkunft wären ſie wol allmählich gänzlich der Abgötterei verfallen. Erſt von dem Augenblick an, in welchem Moſe Gott als Jahve, d. h. als ewig ſeiendes, ſelbſtbewußtes und ſich ſelbſt beſtimmendes Ich, als abſolute Perſönlichkeit erkannte, war ihm Gott von der Welt, dem Inbegriff aller Naturerſcheinungen, ſchlechthin unterſchieden, ja geſchieden; erſt von dieſem Augenblick an waren die Schranken der Naturreligion überwunden, und die Religion des reinen Geiſtes war, wenigſtens im Princip, offenbar geworden. Die Grundlegung eines rein geiſtigen Gottesbegriffs war eine ungeheuere weltgeſchichtliche That. Mit ihr ſtellte Moſe ſein Volk aus dem religionsgeſchichtlichen Verband mit allen übrigen Völkern heraus, es ward ein einzigartiges, ein erwähltes Volk (2 Moſ. 19, 5), Jahve's Eigenthum, das religiöſe Central- und Miſſionsvolk der Menſchheit, durch dieſes einzigartige und einzige Verhältniß zu Jahve bevorzugt und geheiligt, ein Volk von Prieſtern (2 Moſ. 19, 6), mit der großen Miſſion betraut, die Abgötterei mit den von ihr unzertrennlichen Laſtern auszurotten und die heidniſchen Völker zur Erkenntniß des wahren Gottes und zu einem Wandel in reiner Sitte zu führen.

An die Spitze des Grundgeſetzes (2 Moſ. 20, 2 fg.; 5 Moſ. 5, 6) ſtellte Moſe daher den Satz: „Ich bin Jahve", ich bin der Ewige, der in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt Seiende, der ſich ſeiner ewig ſelbſt Bewußte, und darum ewig Lebendige, außer welchem kein wahres Sein iſt. Mit dieſem Satz war jede Form der Abgötterei verworfen, und ſchon der bloſe Verſuch, die Gottheit, wenn auch nur ſymboliſch, abzubilden, d. h. zu verendlichen, der Naturſchranke zu unterwerfen, erſchien als ein Attentat auf die reine Gottesidee. Und weil in Jahve die höchſte Wahrheit, das unendliche undarſtellbare Sein, geoffenbart war, darum ſollte auch ſein Name nicht ausgeſprochen werden im Dienſt einer Unwahrheit oder Täuſchung (2 Moſ. 20, 7; 5 Moſ. 5, 11). Im Grundgeſetz war nun auch die einfachſte Cultusgeſetzgebung enthalten, die Anordnung der Sabbatsfeier (ſ. Sabbat), als der Feier des je ſiebenten Wochentags. Eigentlich und zunächſt ziemt dem rein geiſtigen Gott zwar lediglich eine Verehrung im Geiſt und in der Wahrheit, worauf auch das Verbot eines Gottesdienſtes in Unwahrheit deutet. Die Vorſtellung von einer ſolchen rein geiſtigen Gottesverehrung liegt der Einrichtung der Sabbatsfeier zu Grunde. Wenn am Sabbat gar keine Geſchäfte verrichtet werden ſollen (2 Moſ. 20, 16; 5 Moſ. 5, 14), nicht einmal die faſt unentbehrlichen des Feueranmachens, Kochens und Backens (2 Moſ. 16, 23; 35, 3), ſo iſt mit der ſtricten Befolgung dieſer Vorſchrift im Grunde jedes Verhältniß zur äußern ſinnlichen Welt abgebrochen, der Geiſt mit ſeiner Thätigkeit lediglich auf die innere Gemeinſchaft mit Jahve angewieſen.

An das Cultusgrundgeſetz ſchließen ſich die ſittlich-ſocialen Grundpflichten an. Allen andern Pflichten gegen den Nächſten geht die Pflicht der Ehrerbietung gegen die Aeltern voran (2 Moſ. 20, 12; 5 Moſ. 5, 16). Im übrigen werden die wichtigſten irdiſchen Güter, das Leben, die Familie, das ſonſtige Eigenthum (Geld und Gut), unter den Schutz der göttlichen Rechtsordnung geſtellt. Dadurch, daß im zehnten Satz auch die Begierde nach dem fremden Eigenthum verboten wird, hat ſich der Geſetzgeber auf den Boden des ſittlichen Ideals geſtellt, in einer ſeinem rein geiſtigen Gottesbegriff ganz angemeſſenen Weiſe. Der rein geiſtige Gott offenbart ſich ja im Innern, im Geiſt des Menſchen; er heiligt darum auch die innerſten Gedanken, Gefühle und Triebe deſſelben; um das Böſe in der

Wurzel zu bekämpfen, muß es nothwendig in der Region des Innenlebens ausgerottet werden. Auffallenderweiſe iſt im Grundgeſetz die Beſchneidung nicht geboten. Moſe betrachtete ſie demgemäß nicht als eine conſtitutive Einrichtung der Jahvegemeinde, und ihre allgemeine Einführung wurde erſt ſpäter durch ein Specialgeſetz (2 Moſ. 12, 44) angeordnet.

Mit der Verkündigung des Grundgeſetzes war eine neue Religionsgemeinſchaft ins Leben gerufen, die mit der hebr. Volksgemeinſchaft zuſammenfiel; denn Religion und Recht, Gottesdienſtordnung und Staatsordnung waren im Grundgeſetz nicht geſchieden. Moſe umfaßte vom Mittelpunkt der religiöſen Idee aus alle Lebensbezüge und ordnete alles und jegliches im Namen Jahve's, geſtützt auf ſeine übernatürliche Autorität. Von dem Bewußtſein einer übernatürlichen göttlichen Berufung, Beauftragung und Vollmacht war er ganz durchdrungen; nichts iſt geſchichtswidriger, als ihn zum pfiffigen ſelbſtſüchtigen Betrüger und Gaukelſpieler zu machen; er glaubte an ſeine göttliche Beſtimmung als Religionsſtifter, und dieſer Glaube flößte ihm eine, alle Hinderniſſe und Gefahren überwindende Begeiſterung ein; der Erfolg bewährte, daß er ſich nicht getäuſcht hatte. Daher ruht die Stiftung Moſe's auf feſter geſchichtlicher Grundlage, wenn auch die Sage die wirklichen Vorgänge vielfach wunderbar ausgeſchmückt hat. Ob Moſe den erſchütternden Moment eines furchtbaren Gewitters benutzt habe, um unter dem Rollen des Donners und dem Zucken der Blitze das Grundgeſetz dem verſammelten Volk zu verkünden (2 Moſ. 19, 16 fg.), mag dahingeſtellt bleiben; etwas Unwürdiges würde darin keineswegs liegen. Die Verknüpfung großer weltgeſchichtlicher Ereigniſſe mit erhabenen Naturerſcheinungen entſpricht ſogar einem Bedürfniß der menſchlichen Einbildungskraft.

Daß ſich an die Promulgation des Grundgeſetzes während des erſten Aufenthalts Moſe's am Sinai die Verkündigung noch weiterer Geſetze, die mit jenem in Verbindung ſtanden, anſchloß, iſt nicht zu bezweifeln. Waren doch die Verhältniſſe der Gemeinde in Gemäßheit des Grundgeſetzes nunmehr durchgängig religiös, gottesdienſtlich und rechtlich zu ordnen und zu befeſtigen. Da iſt denn von großer Wichtigkeit der Satz, daß die ganze Gemeinde vor Jahve heilig, ein prieſterliches Volk, daß alſo jeder Hebräer ein Prieſter ſein ſoll unter der Führerſchaft des Mittlers, Moſe's (2 Moſ. 19, 5 fg.). In Gemäßheit des Grundgeſetzes ſelbſt, in welchem keine Andeutung ſich findet, daß nur die einen Gott geweiht und heilig ſein ſollten in der Gemeinde, die andern nicht, iſt vermöge des obigen Satzes die religiöſe Gleichheit aller Iſraeliten vor dem Einen ewigen Gott deutlich ausgeſprochen. Durch dieſes allgemeine Prieſterthum war die Prieſterwürde als Befugniß und Beruf einzelner Hervorragender in der Gemeinde, wie der Hausväter, der Geſchlechtsvorſtände und Stammeshäupter, nicht ausgeſchloſſen; denn dieſe waren als ausübende Prieſter nicht von den übrigen Gemeindegliedern geſchieden, auch nicht über ſie hinausgeſtellt, ſondern im Gegentheil als Vertreter der Familien, Geſchlechter und Stämme, unmittelbar aus der Gemeinde hervorgegangen, übten ſie das prieſterliche Recht aller in deren Namen aus. Wol das älteſte der in Verbindung mit dem Grundgeſetz von Moſe erlaſſenen Specialgeſetze iſt das Opfergeſetz 2 Moſ. 20, 24 fg. Hiernach ſollten dem Jahve auf einfachen Erdaltären Opfer dargebracht werden; eine abgeſonderte und ausſchließliche Opferſtätte war darin noch nicht vorgeſchrieben; namentlich kann der Beſchreibung nach an den Altar der Stiftshütte nicht gedacht werden. Das bezügliche Geſetz dient deshalb zum Beweis, daß die Stiftshütte in der von der Ueberlieferung beſchriebenen Art und Weiſe von Moſe nicht errichtet worden iſt. Ueberall im Lande ſollten ſich Altäre erheben dürfen, wie das ſchon vor der Stiftung des Jahvethums der Fall geweſen war und, im Widerſpruch mit der ſpätern Geſetzgebung (3 Moſ. 19, 3 fg.; 5 Moſ. 12, 6 fg.), auch noch lange in Uebung blieb und für erlaubt galt. Beſonders der Umſtand, daß die Altäre aus unbehauenen Steinen (2 Moſ. 20, 25) errichtet werden und niedrig ſein mußten, deutet auch auf eine noch ſehr unentwickelte Altarform (ſ. Altar).

Was die Frage nach dem moſaiſchen Urſprung der Stiftshütte betrifft, ſo überlaſſen wir das Nähere den Ausführungen des betreffenden Artikels. Die Annahme von Vater, de Wette, v. Bohlen, George, Vatke, Graf u. a., daß die Stiftshütte in Wirklichkeit gar nie vorhanden geweſen ſei, ſcheint uns zu weit zu gehen. Schon der Umſtand, daß ihre Einrichtung in der Grundſchrift (2 Moſ. 25, 1—31; 35—40) erzählt iſt, läßt auf eine alte Erinnerung ſchließen. Dagegen iſt ſie erſt allmählich, erſt lange nach Moſe, ſo erweitert und ausgeſchmückt worden, wie die Ueberlieferung ſie darſtellt; ſie diente zunächſt lediglich der Bundeslade (ſ. d.), der heiligen Kiſte, in welcher das Grundgeſetz aufbewahrt

war, als tragbares Zelt, das ſich nach der Eroberung eines Theils von Kanaan und mit dem zunehmenden Wohlſtand der Iſraeliten reicher und prächtiger ausgeſtaltet hat (vgl. die Andeutungen von Joſ. 6, 19; 7, 21 fg.; Richt. 5, 30 und den Unterſchied zwiſchen der Bauart des Siloheiligthums und der Stiftshütte, 1 Sam. 1, 9; 3, 15).

Daß Moſe den hebr. Opferdienſt am Sinai durch das erwähnte älteſte Opfergeſetz begründet hat, iſt nach der Grundſchrift außer Zweifel. Aber ebenſo unzweifelhaft ſtammt der ſpätere ausgebildete Opferritus, wie er in den Opfergeſetzen (3 Moſ. 1—7) dargeſtellt iſt, nicht von Moſe (vgl. Graf, De templo Silonensi, S. 25 fg.). In der ſpätern Ueberlieferung war die Einheit der Opferſtätte für ſämmtliche Iſraeliten als unverbrüchliches Geſetz feſtgehalten (vgl. 3 Moſ. 1, 3 fg.), wogegen doch unbeſtritten nicht nur vor David, ſondern auch noch ſpäter ſehr viele beſondere Opferſtätten beſtanden, wie denn auch eifrig theokratiſch geſinnte Männer, wie Samuel (vgl. 1 Sam. 7, 17; 9, 12 fg.), anderswo als beim Centralheiligthum Altäre erbauten und Opfer darbrachten. Erſt mit dem zunehmenden Verfall der Theokratie, zur Zeit der Reichstrennung und der drohenden allgemeinen Auflöſung Iſraels, erſchien die Herſtellung gottesdienſtlicher Einheit als das letzte Mittel zur Verhütung raſchen Untergangs. Daß die Urheber dieſer neuen Geſetzgebung ihr Werk mit der Autorität des Moſe zu ſtützen ſuchten, iſt leicht begreiflich; vielleicht ſtanden ſie ſogar im guten Glauben, ſchon Moſe habe die Einheit des Cultus vorgeſchrieben. Dagegen erklärt ſich die Oppoſition der Propheten (ſ. d.) gegen die ſtrenge Befolgung der ſpätern Opfergeſetzgebung und die erhalten gebliebene Ueberlieferung, daß Jahve während des Wüſtendurchzugs keine Schlacht- und Speiſeopfer vorgeſchrieben, auch Iſrael noch keine dargebracht habe (Am. 5, 25; Jer. 7, 22), lediglich aus der urſprünglichen moſaiſchen Anordnung eines freien und noch ganz einfachen Opferritus.

Aehnlich verhielt es ſich mit dem Prieſterthum (3 Moſ. 8—10). Mit dem Opferdienſt hat Moſe ohne Zweifel auch Opferer, Prieſter, eingeſetzt; aber gewiß ganz im Anſchluß an die bereits beſtehenden einfachen und volksthümlichen Einrichtungen. Wenn auch das Opfer- und Prieſterweſen unter die Oberaufſicht Aaron's (ſ. d.) geſtellt wurde, ſo iſt doch an ein ſtändiges Aaronitiſches Familienprieſterthum in der moſaiſchen Zeit nicht zu denken, und wir finden darum im nachmoſaiſchen Zeitalter nicht nur Prieſter (ſ. d.) neben den Nachkommen Aaron's, ſondern auch außerhalb des Stammes Levi. Ephraimiten (vgl. Richt. 17, 5 fg.; 18, 11; 1 Sam. 2, 11. 18; 3, 1 fg.) und Judäer („die Söhne David's", 2 Sam. 8, 18) erſcheinen als Prieſter; David ſelbſt verrichtet ohne Anſtoß prieſterliche Functionen (2 Sam. 6, 14 fg.; 1 Kön. 8, 14); noch in viel ſpäterer Zeit waren im Reich Juda ſämmtliche Leviten zu Prieſtern wählbar (Jer. 23, 18 fg.; Jeſ. 66, 21). Hieraus erklärt ſich auch die Popularität des nichtaaronitiſchen und nichtlevitiſchen Prieſterthums im Zehnſtämmereich und die Thatſache, daß judäiſche Könige, wie z. B. Uſia, im Tempel prieſterliche Verrichtungen vornahmen (2 Chron. 26, 16 fg.).

Was die angeblich von Moſe am Sinai eingeführten Feſte betrifft (2 Moſ. 23, 14 fg.; 3 Moſ. 23, 2 fg.; 4 Moſ. 28, 16 fg.), ſo iſt ohne Zweifel erſt durch ihn der Sabbat vermittels des Grundgeſetzes zum Mittel- und Ausgangspunkt für alle weitern Feſte (ſ. d.) geworden. Allein auch in dieſer Beziehung iſt die ſpätere Feſtgeſetzgebung von den urſprünglichen, durch Moſe ſelbſt feſtgeſtellten Elementarbeſtimmungen über die Feſtfeier wohl zu unterſcheiden. Das Paſſahfeſt (ſ. d.) wurde ſchon von Moſe eingeſetzt als ein Erinnerungsfeſt an die Befreiung von Aegyptens götzendieneriſchem Joch; das Ernte- und Hüttenfeſt ſetzte, wenigſtens in der ſpätern Entwickelung, eine ackerbautreibende Bevölkerung voraus. Mit bewunderungswürdiger Weisheit verknüpfte Moſe in der älteſten Feſtgeſetzgebung die nationale Idee der Befreiung von der Fremdherrſchaft mit der religiöſen Idee unbedingter Hingebung an Jahve. Die großen jährlichen Wallfahrtsfeſte ſind ſelbſtverſtändlich erſt ſpätern Urſprungs; denn ſie ſind durch ein ſtändiges Heiligthum und eine einheitliche Centralſtätte des Cultus bedingt. Wie viel von den übrigen, das Recht und die Sitte in der Gemeinde ordnenden Geſetzen auf Rechnung Moſe's kommt, iſt nicht genau zu ermitteln. Es iſt dem Geiſt des Grundgeſetzes völlig angemeſſen, wenn der Sklaverei gewehrt, alſo die perſönliche Freiheit geſchützt (2 Moſ. 21, 2 fg.), wenn Todtſchlag, Mord und Mishandlung der Aeltern mit Blut geſühnt (2 Moſ. 21, 12 fg.) wurden. Das jus talionis, wonach jedem, der einen andern ſchädigt, gleicher Schaden zugefügt werden ſoll, war unter den Hebräern wol ſchon vor Moſe in Geltung, wie faſt bei allen alten Völkern, wurde aber von Moſe beſtätigt (2 Moſ. 21, 23 fg.). Ihm gehören auch

die Verordnungen zum Schutz des Eigenthums im wesentlichen an (2 Mos. 21, 37 fg.). Die Bestimmungen zum Schutz der Dürftigen und Bedrängten (2 Mos. 22, 20 fg.) sind jenem Geist der Humanität entsprungen, der die unzertrennliche Mitgift des Glaubens an den Einen und heiligen Gott, und ohne Zweifel durch Mose selbst aufgestellt. Vor versammeltem Volk im Lager wurden das Grundgesetz, das Opfergesetz, das Festgesetz und die Rechts- und Sittenordnungen als „Worte Jahve's" von Mose selbst verkündigt. Die Versammlung gelobte mit Einem Mund Gehorsam und Treue der neuen Gesetzgebung. In ein Bundesgesetzbuch wurden sodann die „Worte" eingetragen. Ein Bundesfestopfer und die Errichtung eines Bundesdenkmals beschlossen die ergreifende Feier (2 Mos. 24, 3 fg.).

Am 20. Mai des zweiten Jahres, nach mehr als zehnmonatlichem Aufenthalt, brach Mose mit dem Sinailager zu einem neuen Wanderzug auf. Vierzig Jahre hindurch soll nach der herkömmlichen Ueberlieferung der große Gesetzgeber mit zwei Millionen Menschen in der Wüste herumgezogen sein. Allein augenscheinlich vermag einen so langen Zeitraum die Erzählung selbst weder mit den Wanderzügen noch mit den Ereignissen auszufüllen, und wie soll man einem so überlegten, von festen Planen geleiteten Führer zutrauen, daß er Hunderttausende von Menschen in verödeten Gegenden länger als ein Menschenalter zwecklos hin- und hergetrieben habe? In der That springt auch die Erzählung ganz unvermittelt vom zweiten Jahre des Wanderzugs (4 Mos. 33, 12 fg.) in die letzten der angeblichen vierzig Wanderjahre hinüber (4 Mos. 33, 36; vgl. namentlich den Sprung von 4 Mos. 20, 13 zu 20, 14 fg.), ohne auch nur versuchsweise die dazwischenliegende Lücke irgendwie auszufüllen. Unstreitig gehören die vierzig Jahre erst der spätern Ueberlieferung an; sie sollen in geheiligter runder Zahl die höhere Bedeutung des Wüstendurchzugs ausdrücken, wie die vierzig Tage Mose's auf dem Sinai (2 Mos. 24, 18) die höhere Bedeutung jenes Verweilens auf dem Berg oder die vierzig Reisetage der Kundschafter nach Kanaan (4 Mos. 13, 26; 14, 34) die höhere Bedeutung ihres Auftrags. Damit schrumpfen freilich die vierzig Jahre auf etwa drei bis vier Jahre zusammen (vgl. die Berechnung von Hitzig, a. a. O., S. 89; von Ewald, a. a. O., II, 266 fg.).

Um so unüberwindlichere Schwierigkeiten ergeben sich nun aber, wenn der Gang der Ereignisse nach dem Aufbruch vom Sinai, wenn, bei dem Mangel an sichern Nachrichten über den Wanderzug, dessen Richtung, Stationen und Lagerplätze, in chronologischer Ordnung dargestellt werden sollen. Was wir im Folgenden mittheilen, ist daher lediglich ein Versuch.

Als Mose vom Sinai aufbrach, hatte er als Ziel des weitern Wanderzugs die nördlichen wirthlichern Gegenden, und vor allem Kanaan (s. d.), im Auge, das Land, „das Gott seinem Volk geben wollte" (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16). Als ein gesetzlich geordnetes Volk war dasselbe jetzt auch im Stande, auf Eroberung zu denken und vom Nomadenleben zu festem Wohnsitz überzugehen. Und das letztere war unstreitig Mose's Absicht. Wenn der Zug zunächst die Richtung durch die Hochebene Paran (s. d.) nahm, so war das, um nach Kanaan zu gelangen, ganz der richtige Weg (4 Mos. 10, 11 fg.). Diese Absicht wird auch durch die sofortige Aussendung von Kundschaftern nach Kanaan zum Zweck der Ausspähung der Wege, Menschen und Verhältnisse, bestätigt (4 Mos. 13, 2 fg.). So rasch sollte das Werk dem Führer jedoch nicht gelingen. Schon am Sinai hatte das Volk seinen Widerwillen gegen die neue Gesetzgebung nicht verhehlt und die Abwesenheit Mose's auf dem heiligen Berge benutzt, um unter der Zustimmung Aaron's (s. d.) den Stierdienst einzuführen (2 Mos. 32). Die geschichtliche Grundlage dieser Erzählung läßt sich nicht leugnen (vgl. Ewald, a. a. O., II, 258 fg.); wie sollte dieselbe lediglich erdichtet worden sein, da sie so sehr zu Ungunsten des von der Ueberlieferung hochgefeierten Aaron Zeugniß ablegt? Hat doch auch die Erhebung eines Theils der Hebräer gegen die neue Religion, gleich beim ersten Versuch ihrer gesetzmäßigen Einführung, große Wahrscheinlichkeit für sich. Während der Rastzeit war die Verpflegung der großen Menge leichter gewesen als während des Marsches, und gleich nach dem Abzug vom Sinai zu Tabera trat Wassermangel ein und das Volk ward störrisch (4 Mos. 11, 1 fg.). Auf der Station Kibroth Taava (4 Mos. 11, 34) brach wegen Fleischmangels der Unwille der Menge noch heftiger aus und eine infolge des Mangels entstandene Seuche steigerte das Elend aufs höchste (4 Mos. 11, 5 fg.). Gleichwol rückte Mose über Hazeroth (s. d.) in die Ebene Paran vor und schlug das Lager auf der Station Kades (4 Mos. 10, 12; 13, 3. 26). Hier erfuhr er von den ausgesandten Kundschaftern, daß ein weiterer Vormarsch nur mit Waffengewalt zu erzwingen sei; kriegerische Völker versperrten den Weg, die Kanaaniter waren

den Kundſchaftern als furchtbare Feinde erſchienen (4 Moſ. 13, 28 fg.). Auf dieſe Nachrichten brach das Volk in ein lautes Wehgeſchrei aus, die Männer murrten laut, aus der Menge ließ ſich der Ruf hören: „Wären wir doch in Aegypten geſtorben", und ſchon dachten die Erhitzteſten daran, den ihnen unbequem gewordenen Moſe gewaltſam zu beſeitigen und unter einem ſelbſtgewählten Führer den Rückweg nach Aegypten einzuſchlagen (4 Moſ. 14, 1 fg.; vgl. auch 5 Moſ. 1, 26 fg.). Nur durch eine bewundernswürdige Miſchung von Mäßigung und Charakterfeſtigkeit vermochte Moſe den grollenden Sturm des Volksunwillens zu beſchwichtigen und einen Theil der waffenfähigen Mannſchaft ſogar zum Vordringen in das ſüdliche Kanaan zu bewegen (nach 4 Moſ. 14, 41 fg. ſoll Moſe abgemahnt haben). Ein Angriff auf die vereinigten Streitkräfte der Amalekiter und Kanaaniter mislang, die Hebräer wurden bis Horma (ſ. d.) zurückgetrieben, der directe Angriff auf das ſüdliche Kanaan war mithin zurückgeſchlagen. Unter dieſen Umſtänden war es für Moſe von großer Wichtigkeit, daß ihm in den unwirthlichen und oft unwegſamen Gegenden ſein mit der Oertlichkeit vertrauter Schwiegervater Jethro (ſ. d.) als Wegweiſer zur Seite ſtand.

Die aufſtändiſchen Scenen im Lager und die Miserfolge im Kampf hatten die Autorität Moſe's und Aaron's erſchüttert, und daraus erklärt ſich die wol bald auf den Rückzug folgende Erhebung der Korahiten (vgl. 4 Moſ. 16 und ſ. Korah). Bei dieſer mislichen Sachlage durfte es Moſe nicht wagen, den Angriff auf die ihm den Weg verſperrenden kriegeriſchen Völker unmittelbar zu erneuern; ſeine Mannſchaft bedurfte der Ruhe und Sammlung, und mußte namentlich auch einem Ueberfall aus dem Wege gehen. Daher war der Rückzug nach Kades (ſ. d.) unvermeidlich, wobei jedoch abermals Waſſer mangelte und die Volksſtimmung gegen Moſe ſo ſchlimm als möglich ward (4 Moſ. 20, 1 fg.; vgl. 4 Moſ. 33, 36; infolge des Rückzugs läßt ſich der zweimalige Aufenthalt in Kades [vgl. den erſten 4 Moſ. 13, 26] ohne Schwierigkeit erklären). In Kades war Moſe der Verzweiflung nahe (4 Moſ. 20, 12), und die Kunde davon erhielt ſich ſo lange, daß die Sage ſein Hinſcheiden vor der Beſitzergreifung Kanaans als ein Gottesgericht betrachtete. Ein längerer Aufenthalt in dieſer Gegend war wegen der Schwierigkeit der Verpflegung unmöglich, und Moſe entſchloß ſich daher aufs neue zum Vorrücken, aber diesmal auf friedlichem Umwege, nach vorgängiger Unterhandlung mit den Edomitern (ſ. d.). Er ſtellte die günſtigſten Bedingungen, um Blutvergießen und eine abermalige Schwächung ſeiner Streitkräfte zu vermeiden. Er verſprach, Feldern und Weinbergen auszuweichen, die Brunnen zu ſchonen, auf der gewöhnlichen Heerſtraße einherzuziehen (4 Moſ. 20, 14 fg.). Der Edomiterkönig verweigerte aber entſchieden den Durchzug, auch auf den weitern Vorſchlag Moſe's, die Verpflegung des Wanderzugs bezahlen zu wollen, ließ er ſich nicht ein (hiernach iſt 5 Moſ. 2, 29 zu corrigiren). Damals entriß der Tod dem bedrängten Moſe den Bruder Aaron (ſ. d.); die dreißigtägige Trauer um den Verſtorbenen verzögerte den Aufbruch des Lagers (4 Moſ. 20, 29). Das edomit. Gebiet mußte jetzt nordöſtlich umgangen werden, und der Zug wandte ſich gegen das Gebiet des kanaanit. Königs von Arad (ſ. d.). Ein ziemlich ſteiler Bergrücken war zu überſteigen, den Moſe wohl vertheidigt fand (Robinſon, a. a. O., III, 12 fg., 176 fg.). Unter ſo ungünſtigen Terrainverhältniſſen zurückgeſchlagen (4 Moſ. 21, 1), trat Moſe abermals den Rückzug bis gegen das Schilfmeer an (4 Moſ. 21, 4), der, mit neuen Entbehrungen verbunden, auch den Geiſt der Meuterei im Lager aufs neue nährte (4 Moſ. 21, 5 fg.). Auf dem Wege ſtarben viele Iſraeliten an bösartigen Schlangenbiſſen, wahrſcheinlich am Biß der Diphas, welcher Anſchwellungen, unerträglichen Brand im Innern und unauslöſchlichen Durſt bewirkt. Daß Moſe, der in dem Grundgeſetz nicht nur den Bilderdienſt, ſondern auch die Verfertigung von Bildern zu cultiſchen Zwecken ſo ſtreng verboten hatte, ſelbſt ein Schlangenbild aufgeſtellt habe, deſſen Anblick Heilung bewirken ſollte (4 Moſ. 21, 8 fg.), iſt ſehr wenig glaublich; die Vermuthung liegt dagegen nahe, daß der Schlangendienſt von Aegypten her den Hebräern bekannt war, und daß der noch immer abgöttiſch geſinnte Theil derſelben in der Noth — im Widerſpruch mit dem Grundgeſetz — ein Schlangenbild aufrichtete und verehrte, um die herrſchende Plage abzuwenden. Bei dem meuteriſchen Geiſt des Volks wird Moſe, was er nicht hindern konnte, höchſtens geduldet haben. Das eherne Schlangenbild, welches, bis auf Hiskia's Zeit abgöttiſch verehrt, von dieſem König zertrümmert wurde (2 Kön. 18, 4), war der Sage nach das in der Wüſte verehrte moſaiſche; es wird wol nicht echter geweſen ſein als die Reliquien unſerer Zeit.

Da der Weg durch das edomit. Gebiet verſperrt war, ſo wandte Moſe ſich nordoſtwärts gegen Moab, deſſen Grenzen er, an der Arabah von ſeinem äußerſten Rückzugspunkt wieder hinaufziehend, gleichfalls (4 Moſ. 21, 10 fg.), und zwar aus demſelben Grunde umging, aus welchem er den Durchzug durch Edom nicht gewagt hatte. Seine ſtreitbare Mannſchaft war durch das monatelange Umherziehen und die vom Feinde erlittenen Verluſte allzu erſchöpft, um den Durchzug mit Waffengewalt erzwingen zu können; auch wollte Moſe unverkennbar ſeine Kräfte bis auf den letzten entſcheidenden Schlag ſparen. Dadurch, daß er das Bachthal von Sared und den Arnon (ſ. d.) ſelbſt am obern Lauf öſtlich von Moab überſchritten, war es ihm nun auch gelungen, einen Zuſammenſtoß mit den Moabitern zu vermeiden; allein, um nordweſtlich in Kanaan einzudringen, mußte das Gebiet der Amoriter (ſ. d.) durchſchritten werden. Es war nun auch die höchſte Zeit, mit der Volksmenge möglichſt bald aus der unwirthlichen Wüſte, in welche ſie durch die Umgehung des moabit. Gebiets gedrängt worden war, in fruchtbarere Gegenden zu gelangen. Auch diesmal verſuchte Moſe, den Durchzug mit friedlichen Mitteln zu erwirken, indem er vom Amoriterkönig Sihon unter gleichen Bedingungen wie von den Edomitern ſich die Erlaubniß dazu erbat (4 Moſ. 21, 21 fg.). Erfolglos; er mußte zum Waffenentſcheid ſeine Zuflucht nehmen, und dieſer war ihm diesmal günſtig. Sihon erlitt nicht nur eine Niederlage, ſondern der ganze zwiſchen dem Arnon und dem Jabbok (ſ. d.) gelegene Landſtrich mit ſeinen ſämmtlichen blühenden Städten fiel in die Hand der ſiegreichen Iſraeliten (4 Moſ. 21, 23 fg.), namentlich auch die amoritiſche Hauptſtadt Hesbon (ſ. d.). Der Sieg Moſe's war um ſo glänzender, als Sihon, ein ſehr kriegeriſcher Fürſt, das nun von Iſrael eingenommene Land früher im Krieg den Moabitern (ſ. d.) abgenommen hatte (4 Moſ. 21, 26; Joſ. 13, 25). Unverzüglich rückten die Eroberer weiter gegen Oſten, griffen Og (ſ. d.), den König von Baſan, an, eroberten den ſüdlichen Theil des Oſtjordanlandes und ſchlugen ohne Erbarmen alle Einwohner des Landes mit der Schärfe des Schwertes (4 Moſ. 21, 23 fg.; vgl. auch 5 Moſ. 2, 26 fg.; 3, 1 fg.). Damit war nicht zwar das letzte, aber das nächſte und wichtigſte Ziel des Wanderzugs erreicht. Moſe hatte mit ſtaatsmänniſcher Weisheit und kriegeriſcher Thatkraft ſein Volk, trotz des Mangels an Nahrungsmitteln und trinkbarem Waſſer, trotz verheerender Krankheiten und Seuchen, trotz Entbehrung und Erſchöpfung, trotz ſtreitbarer, den Weg verlegender Feinde, aus der Wüſte glücklich und ſiegreich herausgeführt, und das Land, deſſen geſicherten, reichen Erſatz für alle vorhergegangenen Leiden verſprechenden Beſitz es erſehnte, war nur noch durch den Jordan von ihm getrennt.

Ob Moſe ſelbſt ſchon beim Aufbruch aus dem Sinailager den Plan, das Volk Iſrael nach Kanaan überzuſiedeln, gefaßt und von da an feſtgehalten habe, läßt ſich nicht mit Sicherheit ermitteln (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 95). Unwahrſcheinlich iſt es bei der Schärfe ſeines religiös-politiſchen Blickes keineswegs; das Zurückbleiben von zwei Stämmen und den Theilen eines dritten im Oſtjordanlande beſtätigt allerdings die öfters wiederholte Erfahrungsthatſache, daß die Conceptionen hervorragender Führer ſelten rein und ganz im wirklichen Leben ausgeführt werden. Ein vierzigjähriges Herumziehen in der Wüſte ließe ſich freilich nur aus einer völligen Planloſigkeit des Führers erklären; ein zwei- bis dreijähriger Wanderzug dagegen, nach der Grundlegung religiöſer und rechtlicher Ordnung am Sinai, hat bei der ſchwerfälligen Eigenart der Nomadenzüge, dem Bedürfniß, an Lagerplätzen längere Zeit von vorangegangener Erſchöpfung auszuruhen, den Kriegsunfällen, durch welche nach gelungenen Vormärſchen der Wanderzug mit Weib, Kind und Troß wieder rückwärts getrieben wurde, nichts beſonders Auffälliges. Nordöſtlich vom Todten Meer, zwiſchen Beth-Jeſimoth (ſ. d.) und Abel Haſchſchittim (ſ. Abel), den Gebirgszügen von Jericho gegenüber, ſchlug das bis dahin noch immer nomadiſirende Volk, nachdem die Eroberung des Oſtjordanlandes im weſentlichen gelungen war, ſein Hauptlager auf. Die Erzählung von dem falſchen Propheten Bileam (ſ. d.), der dem ſiegreich vorgedrungenen Iſrael auf den Wunſch des Moabiterkönigs Balak fluchen ſollte, nach göttlicher Eingebung jedoch ihm ſeinen Segen ertheilen mußte (4 Moſ. 22—24), iſt bei dieſem Wendepunkt in der Geſchichte Moſe's und Iſraels ſehr paſſend angebracht. Das Heidenthum muß von dieſem Augenblick an vor dem ſiegreichen Jahvethum ſich beugen und deſſen geiſtige und militäriſche Ueberlegenheit anerkennen. Die Moabiter und Midianiter (ſ. d.) waren bereits vor dem Waffenglück Iſraels mit Schrecken erfüllt; ſie zitterten namentlich für ihre Weiden, die Nahrungsquelle ihrer Viehzucht (4 Moſ. 22, 4). Im

Lager der Iſraeliten zeigten ſich allerdings bald die übeln Nachwirkungen des raſchen Siegeslaufs: ſittliche Erſchlaffung und abgöttiſche Gelüſte. Der Simeonitiſche Fürſt Simri (ſ. d.) ließ ſich von der vornehmen Midianiterin Kasbi (ſ. d.) zur Unzucht und zur Abgötterei verführen (4 Moſ. 25, 1 fg.). Noch einmal griff der hochbetagte Moſe gegen die Feinde der Jahvereligion zum Schwert; es war ein Religionskrieg, den er gegen die Midianiter unternahm (4 Moſ. 25, 16 fg.; 31, 2 fg.); denn bereits hatte ſich ein Theil der Iſraeliten, vom ſchlimmen Beiſpiel des Simeonitiſchen Fürſten angeſteckt, dem unzüchtigen Cultus des Baal von Peor zugewendet (4 Moſ. 25, 4). Zunächſt ließ Moſe ſämmtliche abtrünnige Iſraeliten ohne Gnade niedermetzeln (4 Moſ. 25, 5 fg.). Da er ſich ſonſt nicht grauſam zeigt, ſo gehorchte er in dieſem Fall ohne Zweifel einem Gebot religionspolitiſcher Nothwendigkeit.

Nach dieſem letzten Sieg ſtand Moſe am Ausgang ſeines Lebens auf der Höhe leuchtenden Ruhms und ſiegreicher Erfolge. Die Eroberung Kanaans ſelbſt zu leiten, war ihm nicht mehr beſchieden. Er beſtellte noch den Joſua (ſ. d.) als ſeinen Nachfolger (4 Moſ. 27, 15 fg.), überſchaute, nach der Sage, von dem Gipfel des Nebo (ſ. d.) das Iſrael verheißene Land, das er wegen ſeines Verhaltens zu Kades (4 Moſ. 20, 3 fg.) nicht in eigener Perſon betreten ſollte (vgl. 4 Moſ. 27, 12 fg.; 5 Moſ. 32, 48 fg.), und ſtarb etwa 84 Jahre alt auf dem Gebirge (4 Moſ. 27, 13; 5 Moſ. 32, 50; 34, 1 fg.).

In wenigen Jahren war dem gewaltigen Mann wahrhaft Wunderbares gelungen: die Befreiung ſeines Volks von dem Joch Aegyptens und den Umſtrickungen der Abgötterei, die Stiftung einer rein monotheiſtiſchen, auf den Grundlagen höherer Sittlichkeit und Humanität ruhenden Religion, die Einrichtung eines wohlgeordneten, von religiöſen Motiven geleiteten Gemeinweſens, die Eroberung eines wohnlichen fruchtbaren Gebiets, die Niederhaltung wüſter Leidenſchaften und misgünſtiger Parteien, die Gründung einer weltgeſchichtlichen Culturſtation innerhalb der Barbarei götzendieneriſcher Naturvölker. Unermeßliche entgegenſtehende Hinderniſſe und Schwierigkeiten wußte er durch ſein unerſchütterliches Gottvertrauen, ſeine religiöſe Begeiſterung, ſeinen ſtaatsmänniſchen Blick, ſeinen eiſernen Willen zu überwinden. Es iſt unter dieſen Umſtänden nicht zu verwundern, wenn die Sage bald die außerordentlichen Thaten des gewaltigen Mannes mit einem übernatürlichen Glanz umgab und die von ihm begründete Geſetzgebung wie die von ihm getroffenen weitern Einrichtungen und Anordnungen als unmittelbar göttliche Veranſtaltungen betrachtete und darſtellte. Insbeſondere ſollte Jahve ihm perſönlich und in ſinnlichen Kundgebungen erſchienen ſein (2 Moſ. 3, 2 fg.), mit ihm von Mund zu Mund geredet haben (2 Moſ. 6, 2 fg. u. a.), auf dem Sinai im Gewitter zu ihm herabgeſtiegen ſein (2 Moſ. 19, 11 fg.), das Grundgeſetz ſelbſt mit göttlichem Finger auf die zwei Tafeln geſchrieben haben (2 Moſ. 32, 15 fg.). Das „Angeſicht" Jahve's ſollte ihn begleitet haben, und, wenn es ihm auch nicht vergönnt war, Jahve von Angeſicht zu Angeſicht zu ſehen, ſo durfte er doch aus dem Dunkel einer Felſenkluft im Vorübergehen deſſen Herrlichkeit „von hinten" ſchauen (2 Moſ. 33, 14 fg.). Die Sage nahm den Verkehr Moſe's mit Jahve buchſtäblich und äußerlich; infolge ſeines vierzigtägigen Verkehrs „mit Jahve" (2 Moſ. 34, 28) ſoll ſein Angeſicht ſo glänzend geworden ſein, daß er es vor der Gemeinde bedecken mußte (2 Moſ. 34, 29 fg.; vgl. auch 2 Kor. 3, 13 fg.), eine Ueberlieferung, aus welcher wol die ſpätere Vorſtellung ſich bildete, daß er ganz ausgezeichnet ſchön geweſen ſei (Apg. 7, 20; vgl. auch Hebr. 11, 23; Joſephus, „Alterthümer", II, 9, 6 fg.; Philo, De vita Mosis, II, 83).

War Moſe in dieſer Weiſe der Liebling der Gottheit, die ſich durch ihn geoffenbart hatte, ein gottbegeiſterter Prophet des Ewigen, ſo mußte er auch ein außerordentlicher Wunderthäter ſein, und deshalb übertrifft er durch ſeine Wunderkünſte in Aegypten nicht nur die dortigen Zauberer, ſondern er ſtillt auch den Hunger ſeines Volks während des Wüſtenzugs durch übernatürlich zugeführte Speiſe (Manna, ſ. d.; Wachteln, ſ. d.) und den Durſt durch wunderbar, wenn auch nicht ohne Anwandlung von Zweifel, hervorgelockte Felſenquellen (4 Moſ. 20, 11). In der Feuer- und Wolkenſäule (ſ. d.) offenbarte Jahve zu Gunſten Moſe's ſeine ſchützende und bewahrende Majeſtät. Mit dem Glauben hatte denn auch Moſe ſein Volk erfüllt, daß die Majeſtät Jahve's von allen Seiten daſſelbe ſchirmend und leitend umgebe. Wie mit den Jahrtauſenden der Wunderbaum der moſaiſchen Sage ſich ausbreitete, beweiſt das 5. Buch Moſe, nach welchem (Kap. 8, 4; 29, 4) während des vierzigjährigen Wüſtenzugs am Leib der Wanderer die Schuhe und

Kleider nicht gealtert, die Füße niemals angeſchwollen ſein ſollten. Auch der Stab, den Moſe auf dem Wanderzug mit ſich führte, erhielt ſeine ſinnvolle Bedeutung. Erſt ein Hirtenſtab, ward er zum Herrſcherſtab, zum Wunderſtab, zum Gottesſtab. Welche Ehrerbietung wurde ihm nun auch gezollt! Mit welcher Milde trat er auf, wo Schonung ihm noch anwendbar ſchien, wie ſchrecklich zürnte er aber, wo nur Blutvergießen, nach ſeiner Ueberzeugung, die verbrecheriſche Geſinnung zu ſühnen, die Folgen der ruchloſen That zu hindern vermochte. Wenn er durch das Lager ſchritt, dem Zelt der Bundeslade entgegen, um Jahve's Ausſprüche zu vernehmen, ſo ſtand alles ehrerbietig vor ihm auf, die Menge ſah ihm bewundernd nach, wenn er an ihr vorüberging; wenn er beim Zelt ankam, da, wo die Wolkenſäule emporſtieg, beugten ſich huldigend aller Knie (2 Moſ. 33, 7 fg.). Er war Religionsſtifter, Geſetzgeber, Staatsmann, Kriegsheld — ein Verein ſeltener Eigenſchaften fand ſich in ſeiner Perſönlichkeit zuſammen. Auch daß er aus dem Leben ſchied, bevor ſein Werk ganz vollbracht und der Lohn eingeerntet war, kommt ſeiner Größe zu ſtatten; um ſo idealer erſcheint ſein Streben.

Auch dadurch verherrlichte ihn die Sage, daß ſie annahm, ſein Begräbniß ſei nicht durch Menſchenhände veranſtaltet worden. Jahve ſelbſt ſoll ſeinen Liebling unten im Thal am Fuß des Nebo begraben haben (5 Moſ. 34, 6). Wenn die LXX (a. a. O., ἔθαψαν αὐτόν) und andere überſetzen: „man begrub ihn" (die LXX meinen wol die Engel), ſo hat nur die Scheu vor der Vermenſchlichung Gottes zu dieſem textwidrigen Auskunftsmittel geführt. Die Kenntniß von ſeiner Grabſtätte iſt früh verloren gegangen; Knobel (zu 5 Moſ. 34, 6) vermuthet, die feindſeligen Moabiter hätten dieſelbe zerſtört. Wunderbar, wie er gelebt, ſollte er auch geſtorben ſein. Und je ſpäter die Erinnerung, deſto wunderbarer die Vorſtellung. Nach Joſephus (a. a. O., IV, 8, 48) hätte ihn eine Wolke eingehüllt am Rand einer Bergſchlucht (ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος). Die Stelle 5 Moſ. 34, 5, wonach er auf Befehl Jahve's ſtarb (ʿal-pi jahweh), wurde von den Rabbinen von einem Gotteskuß gedeutet, der ihn ſanft hinweggenommen. In der Assumtio Mosis theilt ſich Moſe bei ſeinem Hinſcheiden in zwei Theile, der eine (unvergängliche) wird von den Engeln zum Himmel geleitet, der andere (vergängliche) wird im Thal beerdigt (Hilgenfeld, Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 459), und zwar durch den Erzengel Michael, unter dem Widerſpruch des Teufels (vgl. auch Hilgenfeld, a. a. O., S. 9). Dem Moſe, als dem großen Stiftungspropheten des Volkes Iſrael und ſeiner heiligen Religion, wurden nun auch heilige Geſänge in den Mund gelegt. Das ſogenannte Lied Moſe's (5 Moſ. 32) verräth ſich jedoch als ein ſpäteres Product, wol erſt der aſſyr. Zeit (vgl. Ewald, „Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], VIII, 41 fg.; v. Lengerke, „Kenâan" [Königsberg 1844], I, CIV; Knobel, „Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Joſua" [Leipzig 1861], S. 324 fg.), und der 90. Pſalm, der Anklänge an das Lied Moſe's enthält, fällt, nach V. 1 und einzelnen ſprachlichen Merkmalen zu ſchließen, in ein noch ſpäteres Zeitalter. Schon im Buch Joſua (Kap. 14, 6) heißt Moſe, als derjenige, mit welchem Jahve von Mund zu Mund, nicht blos in Bildern, redet (vgl. 4 Moſ. 12, 6 fg.), der „Mann Gottes", wie ihn auch die Ueberſchrift des 90. Pſalms bezeichnet. In der evangeliſchen Wunderſage erſcheint er Jeſu und den Jüngern mit Elia auf dem Verklärungsberg, als der altteſt. Vertreter des durch Jeſum in einem neuen Bund erfüllten Geſetzes (Mark. 9, 4 fg.; Matth. 17, 3 fg.; Luk. 9, 30 fg.). Der vierte Evangeliſt erblickt in Jeſus nicht die Syntheſe, ſondern die Antitheſe zu Moſe; denn „das Geſetz iſt durch Moſe gegeben, die Gnade und die Wahrheit iſt durch Jeſum Chriſtum geworden" (Joh. 1, 17).

Außer andern bereits angeführten Schriften iſt über Moſe insbeſondere zu vgl. Niemeyer, „Charakteriſtik der Bibel" (1. Ausg., Halle 1775), III, 25 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael", II, 23 fg.; Hitzig, a. a. O., S. 52 fg.; Bunſen, a. a. O., IX, 107 fg. Schenkel.

Moſer, Moſera, Moſeroth, eine Lagerſtation der Hebräer auf ihrem angeblichen Zug von Kades ſüdwärts zum Aelanitiſchen Meerbuſen, bei Bne-Jaakan (ſ. d.; 4 Moſ. 33, 30; 5 Moſ. 10, 6). Wenn nach dem ältern Bericht (4 Moſ. 33, 37 fg.; vgl. 20, 22 fg.) Aaron auf dem Berge Hor (ſ. d.) ſtarb, die jüngere Ueberlieferung (5 Moſ. 10, 6) hingegen denſelben bei Moſer ſterben und begraben werden läßt, ſo hat man (vgl. Raumer, „Der Zug der Iſraeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 40, und „Beiträge zur bibliſchen Geographie" [Leipzig 1843], S. 11 fg.) dieſen Widerſpruch durch die

Annahme auszugleichen geſucht, es ſei unter Moſer ein Bezirk am Hor in dem großen Wadi Arabah zu verſtehen, wie denn auch noch Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 140) Moſeroth in der kleinen Quelle Et-Taijibeh unten am Ende des Paſſes Er-Rubâth vermuthet, welcher von Petra her ſüdlich um den Berg Hor herum in nordweſtlicher Richtung zur Arabah herausführt. Aber in dem Verzeichniß der Reiſeſtationen der Hebräer (4 Moſ. 33, 31; vgl. V. 37) ſelbſt erſcheint Moſer in ziemlicher Entfernung vom Berg Hor, und es beſteht alſo ein Widerſpruch, der ſich bisjetzt noch nicht hat heben laſſen (ſ. auch Aaron). Kneucker.

Moſes, ſ. Moſe.

Moſt, ſ. Wein.

Motte. Der reiche Orientale befriedigt ſeinen Stolz im maſſenhaften Beſitz von Kleidern. Da man aber im Orient von Reinigung und Inſtandhaltung der Garderobe wenig verſteht, ſo gehen die in den Kiſten zuſammengepreßten Vorräthe weit ſchneller als in unſern geordneten Haushaltungen zu Grunde. Flecken von Fett oder den äußerſt beliebten ſüßen Getränken und Eßwaaren, Feuchtigkeit in den wenig durchlüfteten Zimmern u. ſ. w. befördert in hohem Grad die Entwickelung der Motten, die als Raupen bekanntlich in kurzer Zeit ſehr große Verheerungen in den Kleidervorräthen anrichten. Daher erklärt es ſich, daß in der Bibel ſo häufig das von Motten zerfreſſene Kleid als Bild der Vergänglichkeit angeführt wird (Hiob 4, 19; Jeſ. 50, 9; 51, 8; Hoſ. 5, 13; Pſ. 39, 12). Um ſo wirkſamer mußte unter ſolchen Umſtänden der Zuruf Jeſu ſich zeigen: „Sammelt euch nicht Schätze, welche die Motten freſſen" (Matth. 6, 19; vgl. Jak. 5, 2).

Es gibt in Paläſtina viele Arten von Kleidermotten (tineidae). Die Mottenraupen bereiten ſich aus den Stoffen ihrer Umgebung ein Säckchen zur Wohnung, um ſich ſpäter darin zu verpuppen. An dieſe, bei leiſer Berührung zerfallende Mottenbehauſung denkt der Dichter, wenn er das Haus der Gottloſen mit dem der Motte vergleicht (Hiob 27, 18). Vgl. Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben" (Hildburghauſen 1863—70), VI, 369 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 326. Furrer.

Moza, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Joſ. 18, 26), wahrſcheinlich in der Nähe von Jeruſalem (Miſchna, Sukka, IV, 5) gelegen, in der Gemara durch Kulonia (ſ. Kulon) erklärt, welches aber im Stamm Juda lag (Joſ. 15, 59). Kneucker.

Mücken, ſ. Fliegen.

Mühle und Mehl. Der Mörſer (ſ. d.) iſt der Vorgänger der Getreidemühle zur Bereitung des Mehls, und der Uebergang war leicht, ſobald man der Keule eine Handhabe oder Kurbel anfügte, um ſie auf dem Untertheil leichter im Kreis herumzutreiben. Die Mühle wurde ſchon ſehr früh erfunden, ihr Gebrauch iſt bereits im Pentateuch (2 Moſ. 11, 5; 4 Moſ. 11, 8) und bei Homer erwähnt. Die attiſche und ſiciliſche Sage ſchreibt deren Erfindung der Demeter zu, die ſpartaniſche dem Leleger Myles, auf Rhodus errichtet ein Telchine Mylas Heiligthümer der Mahlgötter als Erfinder des Mühlſteins, Zeus ſelbſt führt den Beinamen Myleus. Auch nach der Erfindung der Mühle blieb der Mörſer zur Zermalmung des Getreides, das man zur Erleichterung vorher röſtete, im Gebrauch, in Italien bis in die Zeit des Plinius, vornehmlich bei den Opfern. Daher findet ſich das lateiniſche pinsere, urſprünglich „ſtoßen", auch nachdem Mühlen gebräuchlich geworden, für „mahlen" beibehalten.

Die Mühlen der Hebräer (reḥajim, taḥana, teḥon; 2 Moſ. 11, 5; 4 Moſ. 11, 8; Koh. 12, 4; KL. 5, 13) und des übrigen Alterthums waren urſprünglich Handmühlen, von den heutzutage im Orient gebräuchlichen kaum verſchieden. Sie beſtanden aus zwei runden Steinen, 1—2 Fuß im Durchmeſſer und etwa ½ Fuß dick, von denen der untere (taḥti, Hiob 41, 16) feſtlag und eine convexe Oberfläche hatte, in welche die concave des obern paßte. Letzterer, hebräiſch Rekeb (5 Moſ. 24, 6; 2 Sam. 11, 21; Richt. 9, 53), arabiſch rekkab, d. i. Reiter oder Läufer, genannt, hatte ein Loch in der Mitte, um das Getreide hineinzuſchütten. Durch das Loch ragte aus dem Mittelpunkt des untern Steins ein Schaft heraus, um welchen der obere Stein mittels einer Handhabe, die an ſeinem Rand angebracht war, herumgedreht und das zwiſchen beiden Steinen liegende Getreide zerrieben wurde, über deren Rand es herausfiel, um geſammelt zu werden. Aus dieſer Beſchaffenheit der Mühle erklärt ſich, wie bei der Strafe des Erſäufens vom Anhängen des Mühlſteins an den Hals die Rede ſein kann (Matth. 18, 6; Mark. 9, 42; Luk. 17, 2).

Mit einem ſolchen (obern) Mühlſtein zerſchlug das Weib von Thebez dem Abimelech den Schädel (Richt. 9, 53).

Das Mehl (hebräiſch Kemaḥ, eigentlich Zerriebenes, 1 Moſ. 5, 15; 1 Sam. 1, 24; Richt. 6, 19; Solet, feines Mehl, 2 Moſ. 29, 2; 3 Moſ. 2, 5; 7, 12; 4 Moſ. 7, 13; Kemaḥ solet, 1 Moſ. 18, 6) wurde durch ein Sieb (Am. 9, 9; Jeſ. 30, 28) von dem Geſchrotenen geſchieden und dieſes wieder in den Mühlſtein geſchüttet. Die Mehlſiebe waren vor alters in Aegypten aus Papyrusſchilf oder aus Binſen gemacht, und ſo mögen auch die hebräiſchen beſchaffen geweſen ſein. Nur die Gallier, ſagt Plinius (XVIII, 20), hatten Siebe aus Pferdehaaren.

Als unentbehrliches Haushaltungsſtück ſollte die Handmühle nicht gepfändet werden (3 Moſ. 26, 26; 4 Moſ. 11, 8; 5 Moſ. 24, 6). Bei den Fellahs in Hauran iſt ſie noch heutigen Tags während des Sommers, wo die Wadis kein Waſſer haben, das die Mühlen triebe, ein hauptſächliches Hausgeräth. Da man täglich buk und täglich mahlen mußte, hörte man ſtets auf den Gaſſen das Geräuſch der Handmühlen, welches das Gefühl heimiſcher Behaglichkeit erweckte, mit deſſen Verſtummen der Prophet droht (Jer. 25, 10; Offb. 18, 22). Das langwierige Geſchäft des Mahlens war, wie noch jetzt bei weniger cultivirten Völkern, in ärmern Familien Sache der Hausfrauen, in größern Haushaltungen der Sklavinnen (Matth. 24, 41; Luk. 17, 35), und zwar der niedrigſten (2 Moſ. 11, 5; Jeſ. 47, 2; Hiob 31, 10), wobei die Weiber je einzeln auf dem Boden (Jeſ. 47, 1. 2) oder zu zweien ſich gegenüberſitzend, die Mühle in der Mitte, den obern Stein ſich zudrehten. Das Mahlen wurde aber auch männlichen Gefangenen, beſonders zur Strafe, auferlegt (Richt. 16, 21; Kl. 5, 13). Solche Sträflinge wurden auch wol gefeſſelt, und wenn man ſie überdies blendete, wie den Simſon (Richt. 16, 21) oder den König Zedekia, welcher, nach einer apokryphiſchen Nachricht, geblendet an einer Mühle arbeiten mußte (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], III, 445), ſo will man den Grund dieſer Grauſamkeit gewöhnlich in der Verhütung des Schwindels finden, ſie kann aber auch wol aus der Barbarei der Zeit erklärt werden. Das Treiben der Mühle war nicht ſowol des Kraftaufwandes als vielmehr der Langwierigkeit wegen eine mühſelige Arbeit, womit jede Mühſal überhaupt verglichen werden, weshalb Cicero (De oratore) ſagen konnte: „Tibi mecum, Crasse, in eodem pistrino vivendum." Mit der Zeit machte man Mühlen in größerm Maßſtab, die mit einer Deichſel verſehen und vom Vieh getrieben wurden. Eſelmühlen, dergleichen Griechen und Römer hatten, im heutigen Orient noch gebräuchlich, gab es zu Jeſu Zeit, und das N. T. ſpricht (Matth. 18, 6) von einem Eſelmühlſtein, welcher größer und ſchwerer als die gewöhnlichen war. Die Griechen nannten eine hölzerne Scheibe, welche den Thieren um den Hals gelegt wurde, um ſie am Freſſen zu hindern, Pausikape, die auch bei Menſchen in Anwendung kam.

Die deutſche Bibel ſpricht (Hiob 24, 11) von Oelmühlen, wo aber nach dem Grundtext eine andere Maſchine gemeint iſt. Koh. 12, 3 iſt der Ausdruck „die Müller" (eigentlich die Mahlenden) von den Zähnen zu verſtehen. Roskoff.

Münze, ſ. Minze.

Münzen, ſ. Geld.

Murren, der Ausdruck der Unzufriedenheit und Widerſpenſtigkeit gegenüber Menſchen und Gott. Am meiſten kommt der Ausdruck im Pentateuch vor. So murrt das Volk gegen Moſe und Aaron, als es ihnen an Waſſer und Nahrung gebricht (2 Moſ. 15, 24; 16, 2; 17, 3), doch erſcheint dieſes Murren zugleich auch als gegen Jahve gerichtet, ſofern die Unzufriedenheit eine Situation des Volks betrifft, welche im Grunde von Jahve ſelbſt herbeigeführt iſt (2 Moſ. 16, 7—9). Die Langmuth Jahve's trägt das Murren eine Zeit lang, um ſeiner eigenen Ehre willen, da die Heiden ihn ſonſt der Ohnmacht zeihen würden (4 Moſ. 14, 13. 21), und räumt den Gegenſtand der Unzufriedenheit aus dem Wege (2 Moſ. 15, 25; 16, 4 fg.; 17, 4 fg.) oder er mildert die Strafe (4 Moſ. 14, 22 fg.). Wenn aber die Unzufriedenheit andauert und in Auflehnung übergeht, entbrennt ſein Zorn gegen die Sünder und er vernichtet ſie (4 Moſ. 15, 36—45; 16, 19—35; 17, 6 fg.; 21, 4—6). Auch ſonſt wird der Ausdruck mitunter im A. T. mit Beziehung auf Jahve gebraucht (Jeſ. 29, 24; Kl. 3, 39, wo es jedoch beſſer „klagen" heißt; Tob. 2, 13). Die Unzufriedenheit ſoll überwunden werden durch Belehrung aus den Thaten Jahve's für Iſrael, durch Unzufriedenheit mit der eigenen Sünde und Bekehrung, wie denn die entgegengeſetzte Stimmung auch zurückgeführt wird auf Gottesfurcht und Gerechtigkeit (ſ. d.).

Im N. T. wird dem Murren mehrfach in den Evangelien Erwähnung gethan. In dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg murren die zuerſt Gedungenen, weil ſie blos denſelben Lohn empfangen wie die zuletzt Eingetretenen (Matth. 20, 21); die Schriftgelehrten und Phariſäer murren nach dem dritten Evangelium (Kap. 5, 30) über die Jünger Jeſu, weil ſie wie Jeſus ſelbſt mit den Zöllnern und Sündern eſſen; die Juden murren nach dem vierten Evangelium (Kap. 6, 41) über Jeſus, weil er ſich als das vom Himmel gekommene Brot bezeichnet; die Jünger murren nach demſelben Evangelium (Kap. 6, 61), weil Jeſus ſein Fleiſch und Blut als die wahre Speiſe und den wahren Trank bezeichnet. Der Apoſtel Paulus ermahnt (1 Kor. 10, 10) die Korinther, nicht zu murren über ihre Lage, damit ſie nicht bei dem nahen Gericht der göttliche Zorn treffe, wobei er 4 Moſ. 17, 6 fg. als vorbildliches Ereigniß auffaßt. Die Unzufriedenheit erſcheint alſo auch hier als im Grunde gegen Gott gerichtet, denn nur ſo erklärt ſich die Drohung mit dem göttlichen Zorn. Wittichen.

Müßiggang, ſ. Arbeit.

Muſik bei den Hebräern. Wie bei den Griechen, erſcheint auch im A. T. die Sage von der Erfindung der erſten muſikaliſchen Inſtrumente in Verbindung mit dem Hirtenleben. Jubal (ſ. d.), dem Bruder des Hirtenvaters Jabal, wird zugeſchrieben, er ſei „ein Vater derer, die da ergreifen Zither und Schalmei" (1 Moſ. 4, 21). Daß dieſe Erfindung in das gottloſe Geſchlecht der Kainiten fällt, ſoll aber keineswegs die Muſik ſelbſt brandmarken oder ein Urtheil über ſie andeuten, ſondern iſt nur eine dunkle Reminiſcenz. Aus Eran, in welches ſeit uralter Zeit tatariſche Horden (welche in der Liebe zur Muſik, dem Heerdenbeſitz, der Waffenſchmiedekunſt, dem unſteten flüchtigen Weſen alle Merkmale der Kainiten aufweiſen) einbrachen, wie noch heute, kam dieſe Kunde über den Tigris nach Meſopotamien. Vielmehr durchdrang die Muſik das ganze Leben der Iſraeliten. Sie zeigt ſich in ihrer Geſelligkeit wie im Gottesdienſt. Geſang und Spiel waren meiſt verbunden. Die Muſik gilt als Begleitung eines fröhlichen Wohllebens, in gutem wie in übelm Sinn. Die Kinder der Gottloſen jauchzen bei Pauke und Schalmei (Hiob 21, 12). Salomo erfreute ſich an Sängern und Sängerinnen (Koh. 2, 8); bei üppigen Gaſtmählern darf weder Harfe und Pauke (Jeſ. 5, 12), noch der heitere Geſang (Am. 6, 5) fehlen. Darum iſt es ein Fluch für das Land, wenn der heitere Schall der Tamburins ſchweigt (Jeſ. 24, 8), wenn die Jünglinge des Saitenſpiels vergeſſen (KL. 5, 14). Der Bräutigam zog zum Hauſe der Braut mit Spiel und Geſang (1 Makk. 9, 39), und Laban macht es Jakob zum Vorwurf, daß er ihm nicht geſtattet habe, ſeine Töchter mit „fröhlichen Liedern, mit Pauke und Zither", wie es ſich gebühre, zu entlaſſen (1 Moſ. 31, 27). Eine gleiche Bedeutung hatte die Muſik auch bei benachbarten Völkern, den Chaldäern (Jeſ. 14, 11; Dan. 3, 5. 7), und den Phöniziern (Ez. 8, 14; 16, 23). Bei dem feſtlichen Umzug des neuernannten Königs Salomo hörte man den Ton der Poſaune (Schophar) und den Klang der Flöten aus dem Volk (1 Kön. 1, 40. 41). Das ſiegreiche Heer des Joſaphat kehrte mit Muſik nach Jeruſalem heim (2 Chron. 20, 28); mit Liedern begrüßte das Volk ſiegreiche Feldherren (1 Sam. 18, 6. 7; 21, 11). Ueberhaupt begegnen wir dem fortwährenden Gebrauch von Inſtrumenten zu militäriſchen Zwecken. Die ſilbernen Poſaunen (4 Moſ. 10, 2 fg.) ſollen vornehmlich den Aufbruch des Heeres verkündigen; unter ihrem Schall fallen Jericho's Mauern (Joſ. 6), das Erheben des Paniers und das Blaſen der Poſaune ſind Zeichen des kriegeriſchen Appells (Jeſ. 18, 3).

Eine frühe Vereinigung der Muſik mit Religion und Gottesdienſt ließe ſich ſchon aus der geſchichtlichen Analogie ſchließen, ſelbſt wenn die Nachrichten unſerer bibliſchen Urkunden noch ſpärlicher wären. Und wo ſie am reichlichſten fließen, in den Büchern der Chronik, iſt die größte Vorſicht nöthig. Denn der Verfaſſer dieſer Schriften gibt die Meinung ſeiner Zeitgenoſſen wieder, nach welcher alle Cultuseinrichtungen jener Tage ein hohes Alter hätten, ganz wie die kath. Geſchichtſchreibung ihre Inſtitutionen gern in ein hohes Alterthum zurückverſetzt (vgl. Graf, „Zur Geſchichte des Stammes Levi" im „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des Alten Teſtamentes", I, 70). So führt die Chronik faſt die geſammte Einrichtung der Tempelmuſik, wie ſich dieſelbe in den nacherziliſchen Zeiten ausgebildet hatte, nicht nur „auf das Gebot des Königs David" zurück (1 Chron. 16, 4), ſondern ſogar auch auf das der ältern Propheten Gad und Nathan (2 Chron. 29, 25), um jenen kirchl. Bräuchen ein unmittelbar göttliches Siegel aufzudrücken. Da aber die Chronik die gottesdienſtliche Muſik noch vor der Erbauung des Tempels

bedeutend entwickelt sein läßt, so konnten sich hier Spuren rein historischer Erinnerungen leichter erhalten. Für eine streng geschichtliche Darstellung der Tempelmusik (für welche bisjetzt kaum Versuche vorliegen) kommen jene Spuren neben den Aussagen der ältern historischen Bücher doch nur in zweiter Linie in Betracht.

Da das ganze Volk Gesang und Spiel liebte, so läßt sich leicht denken, daß auch religiöse Lieder von demselben gesungen wurden, sowol bei besondern Gelegenheiten als auch in gottesdienstlichen Versammlungen; von einer besondern Klasse von Sängern hören wir da nichts. Die ältesten Erwähnungen solcher Gesänge, die das Spiel der Instrumente begleitete, finden sich 2 Mos. 15, 1. 20. 21; 2 Sam. 6, 5. Nach jener Stelle singt das ganze Israel das Danklied für die Errettung aus dem Rothen Meer; dann ergreift Mirjam die Pauke (das Tamburin) und die Weiber wiederholen den Gesang. Wie bei der weltlichen, so finden wir hier bei der religiösen Musik Weiberchöre, deren Gesang und Spiel mit dem der Männerchöre alternirt zu haben scheint. Nach der andern Stelle „jauchzten David und das ganze Haus Israel vor Jahve mit aller Macht mit Gesängen" (so ist mit Thenius nach den LXX die Stelle zu verstehen, während der masorethische Text „mit Hölzern der Cypressen" hat; Luther: „mit allerlei Saitenspiel von Tannenholz") „und mit Zithern und Psaltern und Tamburins und Sistren und Cymbeln", nämlich bei der Ueberführung der Bundeslade auf den Berg Zion. Da diese Feier unterbrochen wird durch den Unfall mit Ussa, so erfolgt sie später wirklich „mit Jubel und dem Schall der Posaune" (2 Sam. 6, 15). Nach V. 14 hat auch David vor der Lade hergetanzt; die Verbindung des Tanzes mit der gottesdienstlichen Musik ist bekanntlich im ganzen Alterthum sehr gewöhnlich (und erstreckt sich sodann bis in den christl. Cultus), sodaß wir, trotz dieser ganz vereinzelten Stelle, auch in Israel eine umfassendere Anwendung des cultischen Tanzes vermuthen können als die Urkunden aufweisen. Dagegen ist wol mit ziemlicher Gewißheit anzunehmen, daß diese alte Sitte, eben weil sie rein volksthümlich war, in den geregelten Tempeldienst nicht aufgenommen wurde. Daher redet weder der Pentateuch vom heiligen Tanz noch weist ihm die Chronik eine Stelle an. Eine ähnliche Bewandtniß hatte es wol mit den Frauenchören. Beim Heiligthum in Silo werden dienende Frauen erwähnt (1 Sam. 2, 22); daß dieselben auch bei Gottesdiensten thätig waren, darauf führt die Analogie. In Ps. 68, 26 wird eine religiöse Procession beschrieben. Die „Sänger" gehen voran; es folgen die Spielleute, zu beiden Seiten gehen Frauen, welche die Aduffe schlagen (keineswegs ist dies, wie Hupfeld meint, im Sinne der spätern Cultusformen). Auf Betheiligung von spielenden und singenden Frauen scheinen auch einige der räthselhaften Ueberschriften der Psalmen zu führen, wie Ps. 9, 1, auch wol Ps. 45, 1 („über die Lilien"). Doch ist dies sehr unsicher. Von dem eigentlichen Tempelcultus scheinen indeß die Frauen mehr und mehr ausgeschlossen worden zu sein. Zwar werden Esra 2, 65 unter den zurückkehrenden Exulanten neben den Knechten und Mägden auch „200 Sänger und Sängerinnen" erwähnt, aber in so wunderlicher Verbindung, daß schon Michaelis auf „Ochsen und Kühe" als ursprüngliche Lesart schloß. Entweder ist die Stelle verderbt (vgl. Bertheau zu derselben), was wol das Wahrscheinlichste, oder es ist ein Trümmerstück älterer Nachrichten, mit denen die andern nicht harmoniren. Ganz ebenso ist die parallele Stelle Neh. 7, 67 (wo 245 Sänger und Sängerinnen erwähnt werden) zu beurtheilen. Denn alles, was in den Büchern Esra und Nehemia gesagt ist, vollends nun in der Chronik, führt mit Sicherheit auf die völlige Ausschließung von Weibern bei dem Cultus, offenbar, weil ihre Betheiligung der kirchl. Würde der Gottesdienste zu widersprechen schien. Die Erwähnung der drei Töchter Heman's 1 Chron. 25, 5 hat natürlich nicht diesen Sinn (gegen Schudt, De cantricibus templi bei Ugolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum [Venedig 1744—69], XXXII, 644 fg.). Allein ebenso gewiß ist es, daß die Ausschließung erst allmählich erfolgte und wol kaum vor dem Exil vollendet war. Schließt doch auch die Chronik, wo sie nicht die Worte älterer Urkunden geradezu wiederholt, die feiernde Volksgemeinde von Gesang und Spiel aus und überläßt ihr das stille „Gebet"! (vgl. besonders 2 Chron. 29, 28). Daß diese Ausschließung der Gemeinde von der eigentlichen Cultushandlung aber keineswegs ein Ersterben der religiösen Volksmusik mit sich brachte, lehrt wol unser Psalmbuch zur Genüge, besonders das in dasselbe aufgenommene Büchlein von Wallfahrtsliedern (Ps. 120—134). Für das hohe Alter dieser religiösen Volksmusik zeugt weniger 2 Mos. 15, 1 als der Bericht über die Prophetenchöre zur Zeit Samuel's (1 Sam. 10, 5 fg.; 19, 20 fg.). Durch

rauſchende Inſtrumentalmuſik ſuchte man die prophetiſche Erregung hervorzurufen; zu dieſem Zweck läßt auch der Prophet Eliſa einen Spielmann kommen (2 Kön. 3, 15). Andere Inſtrumente bewirkten auch das Gegentheil und beruhigten den aufgeregten Sinn, wie dies die liebliche Erzählung vom Saitenſpiel des jungen David am Hof Saul's kundthut (1 Sam. 16, 14 fg.). (Ueber dieſe Wirkung der Muſik iſt viel geſchrieben worden. Auch Karl IX. ſuchte nach der Bartholomäusnacht die wilden Beängſtigungen durch Muſik zu vertreiben. Vgl. Näheres bei Leyrer in Herzog's „Real-Encyklopädie", X, 124 fg.)

Da ebenſo wol die dichteriſche Thätigkeit David's wie auch ſeine Fürſorge für den Cultus geſchichtlich feſtſteht, ſo ergibt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit die Annahme, daß er auch den Haupttheil des Gottesdienſtes (neben den Opfern), Geſang und Spiel, zu fördern geſucht haben werde. Eben weil er die Organiſation des Gottesdienſtes begonnen hat, wurden ihm auch viele der ſpätern Inſtitutionen zugeſchrieben. So weit irrt die Chronik aber nicht vom geſchichtlichen Faden ab, daß ſie den Cultus vor und nach dem Bau des Tempels identificirt hätte. Sie ſtellt daher (1 Chron. 15, 16) eine Reihe von Notizen, die ſie in ihren Quellen fand, unkritiſch zuſammen. Es ergibt ſich hieraus, daß David wahrſcheinlich einen gewiſſen Aſaph mit Bildung einer ſtändigen Genoſſenſchaft von Sängern und Spielern betraut habe (1 Chron. 15, 17; 16, 7; 16, 27). Fortan hieß dieſe Zunft der Spielleute „Aſaph und ſeine Brüder". Dieſer Innung ſteht eine andere faſt überall zur Seite, die der Thorhüter. Nach 1 Chron. 16, 37—42 diente die Innung Aſaph zugleich mit der der Thorhüterzunft (unter Obededom) auf dem Zion; die Zunft Heman neben den Thorhütern (unter Jeduthun) in Gibeon, ſowie neben den Zadokiten, welche des Prieſteramtes daſelbſt warteten. Dafür, daß die Genoſſenſchaften der Sänger und Thorhüter urſprünglich noch nicht genau geſchieden waren, ſpricht wol die Andeutung, daß Jeduthun (1 Chron. 16, 41. 42) zu beiden gerechnet wird. Den eigentlichen Prieſtern ſcheint jedoch die Begleitung mit den heiligen Trompeten oder Poſaunen geblieben zu ſein (1 Chron. 15, 24; 16, 6; 2 Chron. 5, 12; 7, 6). Eine ſpätere Geſtaltung gewahren wir 1 Chron. 15, 21. Hier treten bereits drei Chöre oder Innungen von Sängern und Spielleuten auf, nämlich Heman, Aſaph, Ethan, daneben zwei Thorhütergruppen (deren einzelne Namen genannt ſind) unter der Führung von Sacharja und Mathithja. Die alte Verſchmelzung beider Gruppen, der Sänger und Thorhüter, zeigt ſich ſo, daß die Chronik nun die verſchiedenen Inſtrumente unter die genannten Collegien vertheilt. Daß der ausgebildete Tempelcultus mannichfache Theilungen in der Sänger- und Spielerzunft veranlaßte, iſt ſehr natürlich. Selten wird aber Geſang und Spiel ſo getrennt, wie an der beſprochenen Stelle (Pſ. 68, 26), wo den Sängern in der heiligen Proceſſion der Vortritt zugewieſen iſt. Die weitern Nachrichten über die Organiſation des Tempelchores tragen entweder ganz idealiſirenden Charakter (nach 1 Chron. 23, 5 gab es 4000 Tempelſänger; nach Joſephus, „Alterthümer", VIII, 3, 7, ſoll Salomo 40000 Harfen, ebenſo viele goldene Siſtren, 200000 ſilberne Trompeten und ebenſo viele Kleider für die Sänger haben machen laſſen!) oder ſpiegeln die Einrichtung ſpäterer, wol nacheriliſcher Zeiten wieder. Die ausführlichſte Quelle über die Organiſation iſt 1 Chron. 25. Die drei Sängerzünfte ſcheinen vielleicht nicht lange nach Salomo ſich nach Aſaph, Heman und Jeduthun genannt zu haben (ſo auch 2 Chron. 5, 12; unter Joſia 2 Chron. 35, 15). Vierundzwanzig Gruppen werden genannt; jede enthielt zwölf Meiſter des Geſanges, ſodaß ihre Geſammtzahl 288 betrug. Bei jedem Geſchlecht ſind „Söhne und Brüder" genannt, ein deutliches Zeichen, daß die Fortpflanzung der muſikaliſchen Fertigkeit theils in den Sängerfamilien ſtattfand, theils aber auch durch den Zutritt von andern Iſraeliten, die des Spiels und Geſanges kundig wurden, ſodaß ſich hier wol eine zünftige, aber ſchwerlich eine kaſtenartige Abgeſchloſſenheit der Tempelinnungen verräth. Die Darſtellung 1 Chron. 25 iſt dadurch noch ſehr intereſſant, daß die Sänger den Rang von „Propheten" erhalten; Aſaph hat geweiſſagt, Heman heißt „Schauer des Königs", gleich, als wenn ſie den alten Sehern Gad und Nathan ebenbürtig geweſen — offenbar Reflex einer Zeit, in welcher der Tempelcultus in hohen Ehren ſtand und man doch nicht alle Mitwirkenden zu Leviten ſtempeln wollte, keinesfalls ein ſpecielles Werk des Chroniſten, ſondern entlehnt aus einer ältern Urkunde, zumal auch die Zahl der Sänger eine mäßige iſt. Denn der Chroniſt ſelbſt will alle, welche beim Tempelcultus beſchäftigt waren, von alters her zu Leviten machen, und deshalb wird dieſen auch gar häufig das Singen und Spielen zugeſchrieben (2 Chron. 7, 6; 20, 21; 29, 25 u. a.), die hierarchiſche Tendenz verlangte eine höhere Weihe

aller Tempelbeamten. Gleichwol liegt darin nicht ein directer Gegensatz gegen das rein geschichtliche Verhältniß. Freilich deckte sich ursprünglich die Menge der zum Stamm Levi gehörigen Israeliten keineswegs mit der Genossenschaft, welche sich der Pflege der gottesdienstlichen Angelegenheiten widmete. Dort war die Abstammung das entscheidende Merkmal, hier der Beruf (vgl. Graf, a. a. O., I, 70). Sie bildeten zwei Kreise, die sich nicht deckten (so erscheint es meist im Pentateuch und in der Chronik), sondern sich nur schnitten. Denn niemals galt in Israel die rein physische Abkunft als einzige Bedingung zur Volks- oder Stammesangehörigkeit. Die Freizügigkeit mußte hier Mischungen begünstigen, und sicherlich bezeichnete bald nur der Wohnort die Stammesangehörigkeit, höchstens, daß hervorragende Familien die Erinnerung an die alten Stammeszusammenhänge treuer bewahrten. Bei Levi war dieses Merkmal um so fließender, als er kein abgegrenztes Gebiet besaß. Andererseits war im Alterthum dergleichen Kunde, vollends die von priesterlichen Bräuchen, recht eigentlich Sache der Familientradition. Sicherlich bevorzugte man schon früh denjenigen, in dessen Familie die Kenntniß und Uebung der Opferceremonien erblich war. So mußte es kommen, daß, da man von alters her eigentliche Leviten gern zu Priestern nahm (Richt. 18), das unterscheidende Merkmal des Levitismus in nichts anderm bestand als in der Thatsache, daß in der Familie Kenntniß und Uebung von Cultushandlungen herkömmlich war. Die Unterscheidung von Priestern und Leviten erzeugte nothwendig der gegliederte Tempelcultus, der Haupt- und Nebenfunctionen stärker sich scheiden ließ. Die Familien, denen ausschließlich das Opfern und Räuchern zufiel, schlossen sich kastenartig gegen die andern Cultusbeamten ab, und so wurde die Scheidung nicht nur functionell, sondern auch genealogisch, vor allem, als man (seit dem Exil) auf richtige Abstammung ein stärkeres Gewicht zu legen begann. Da zu des Chronisten Zeiten gewiß niemand auch in die niedrigen Tempelinnungen aufgenommen wurde, der nicht seine Abstammung von Mitgliedern derselben Innung oder wenigstens einer verwandten (denn hierin scheint man weniger scrupulös gewesen zu sein) erhärten konnte (Neh. 7, 64), so ist es nur zu leicht denkbar, daß man diese Scheidung auch in die ideal gedachten Zeiten des hohen Alterthums hinauftrug. Die Rangklassen der Cultusbeamten in der Zeit Esra's waren Priester, Leviten, Sänger, Thorhüter, Nethinim, Knechte Salomo's (Esra 1; Neh. 7). Hier werden ganz offenbar die Sänger noch nicht zu den Leviten gerechnet und erscheinen noch kurzweg als „Söhne Asaph's" (vgl. Esra 2, 70; Neh. 7, 1; 10, 40; 12, 45; 13, 10; Graf, a. a. O., I, 219, obgleich andere Stellen freilich die überarbeitende Hand des Chronisten erkennen lassen, wie Neh. 12, 27. 35, wo die Priester zu Asaphiden gemacht werden), übrigens bereits als eine geschlechtliche Innung, als Familiencomplex. Nur 128 von ihnen kehrten aus dem Exil zurück.

Die Kunst des Singens und Spielens wollte aber gelehrt sein. Naturgemäß waren die Häupter der Zunft auch die Lehrer (aber nicht der Fürst Chananja [1 Chron. 15, 22] war der unterweisende Sangmeister, wie Luther und viele andere die Stellung verstanden; er war [vgl. Bertheau zu der Stelle] nur der Leiter derer, die mit dem Tragen der Gefäße sich abgaben, später der Vorsteher und Richter, überhaupt derer, die alle mehr äußere Angelegenheiten zu besorgen hatten). Dahin führt auch der Ausdruck M' nasséach, der sich in den Ueberschriften von 53 Psalmen findet und von Luther fälschlich mit „vorzusingen" übersetzt ist. Ob derselbe als Musikmeister oder als Vorsänger und Vorspieler oder als Componist und Arrangeur zu deuten ist, ist ein ganz müßiger Streit, sofern sicherlich alle diese Functionen eines Dirigenten in seiner Hand vereinigt waren. Die letzte Spur der Tempelmusik finden wir bei dem Fest der Tempelweihe unter Judas Makkabäus (1 Makk. 4, 54). Ueber die weltliche Musik der spätern Zeit, bei welcher griech. Sitte stark mitwirkte, vgl. Sir. 32, 7 fg.; 49, 2; Dan. 3, 10. 15. Die spätern Nachrichten des Talmuds über die ehemalige Tempelmusik enthalten keine Tradition, sondern sind deutlich Spiele der Phantasie.

Ueber die Art und Weise des Singens und Spielens sind wir fast völlig im Unklaren, soweit das bisher Dargestellte uns nicht gewisse Grundlagen darbietet. Weder ziemt es, das Judenthum in der neuern Musik (Leyrer bei Herzog, a. a. O., X, 126) zum Ausgangspunkt zu nehmen noch den heutigen Synagogalgesang. Synagoge und Tempel hatten ganz verschiedene Zwecke; die Gottesdienste an beiden Orten hatten ganz andere Centra; hier das Opfer, dort die Schriftvorlesung und das Gebet. Die Vor-

leſung konnte in keinem andern Ton gehen als in der Form der nationalen Sprechweiſe, nur ſchärfer markirt. Die ungemeine Zähigkeit der Ueberlieferung in allen dieſen Dingen, die wir bei den Beduinen der Wüſte treffen, gibt wol auch hier einen Haltpunkt, zumal die Sprechweiſe derſelben eine merkwürdige Familienähnlichkeit zeigt mit dem Tonfall des ungebildeten Juden, wenn er leidenſchaftlich erregt iſt. Die Hauptworte werden in hoher Stimmlage ſcharf herausgeſtoßen und halb ſingend gedehnt. War dies auch die vorherrſchende Sprechweiſe der frühern Juden, ſo leuchtet ein, daß der Synagogalgeſang nur die künſtleriſch ausgeprägte Form der alten Declamationsweiſe war, genau ſo, wie die Quadratſchrift die kalligraphiſche Ausbildung der altſemitiſchen Curſivſchrift. Daher die eigenthümliche Miſchung von Sprechen und Singen, wie ſie im recitirenden Geſang erſcheint. Daß dieſe Cantillation auch den althebr. Tempelgeſang charakteriſire, iſt daher an ſich nicht unwahrſcheinlich, jedoch nur nach dem allgemeinen Grundſatz zu verwerthen, daß alles nationale Singen von der Sprechweiſe eines Volks unwillkürlich ſeinen Typus zu empfangen pflegt. Vollends die Accente gleichſam als Noten zu betrachten, wie oft geſchehen iſt, iſt ſchon darum unmöglich, weil ſie lediglich der Declamation und dem logiſchen Verſtändniß dienen ſollten. Sie wären ohnehin eine ſehr unvollkommene muſikaliſche Schrift geweſen (vgl. Forkel, „Allgemeine Geſchichte der Muſik“ [Leipzig 1788—1801], I, 152 fg.). Der heutige Orient empfing die Muſiknoten nicht vor dem 17. Jahrh. n. Chr. Daraus, daß in Chören geſungen wurde, dürfen wir jedoch ſicher ſchließen, daß die Muſik irgendwie gleichartige Zeitmaße werde gehabt haben, alſo eine Art von Takt. Und ebenſo folgt daraus, daß der recitirende Sprechton dem beſtimmten Sington werde gewichen ſein. Aus beiden ergibt ſich aber das Vorhandenſein der Melodie. Dieſe für jedes Lied feſtzuſtellen, war offenbar Sache des M' nasséach, des muſikaliſchen Dirigenten. Man hat nun in vielen Ueberſchriften von Pſalmen die Citation von Liederanfängen finden wollen, nach deren bekannter Melodie das neue Lied geſungen werden ſollte, ganz ähnlich wie bei unſern Geſangbuchsliedern. Man ſcheute ſich nicht, die wunderlichſten Anfänge ſolcher Muſterlieder herauszuleſen. Es wird ſchier unverſtändlich, wenn z. B. tüchtige Forſcher ein ſolches Lied (vgl. zu Pſ. 9, 1) mit den Worten anfangen laſſen: „Stirb für den Sohn!“ Man ſollte ihnen als Strafe zudictiren, ein nach Form und Inhalt hebr. Lied mit dieſem Anfang weiter auszuführen; die Unmöglichkeit ſolchen Unterfangens würde ihnen die Augen öffnen. Gleichwol läßt ſich die Möglichkeit, daß in den Ueberſchriften hier und da Muſtermelodien angegeben ſind, nicht von vornherein beſtreiten, und jenes Wort „Verdirb nicht“ (in den Ueberſchriften von Pſ. 57, 58, 59) läßt ſich ſogar ſchwer in anderer Weiſe deuten und geht wol auf den Anfang eines alten Bußliedes (Ewald). Allein daraus eine Regel zu machen, iſt ſchlechterdings unrichtig. (Einen gleichartigen taktähnlichen Rhythmus verlangt auch die Strophentheilung. Die Melodie wiederholte ſich in demſelben Lied mehrfach. Die muſikaliſche Möglichkeit ſolcher Wiederholung verlangt nun gebieteriſch, daß die Strophen unter ſich mindeſtens in der Zahl der Hebungen ungefähr gleich waren. Das iſt aber nur dann der Fall, wenn man als ſtrophiſche Einheit den Stichos von wenigen Worten nimmt; unmöglich wird die muſikaliſche Repetition, wenn nur die Verszahl der Strophen ſich decken ſoll.) Hat das geſungene Lied auch eine Harmonie gehabt, ſodaß verſchiedene Sängergruppen frühzeitig verſchiedene Tonfolgen ſangen? Hierüber läßt ſich noch weniger entſcheiden; nichts nöthigt zu dieſer Vermuthung, und an und für ſich iſt es ſehr unwahrſcheinlich. Wenn Weiber mitſangen, intonirten ſie ſicher eine Octave höher, ſchwerlich iſt dies aber dem Ohr zum Bewußtſein gekommen. Uebrigens verſchwand ja ihre Betheiligung aus dem Tempelcultus nach und nach. Wenn Bartenora Discant ſingende levitiſche Knaben einführt, ſo iſt dies eine bloſe Einbildung; denn von der Thätigkeit unreifer Knaben findet ſich keine Spur. Häufiger hat man den Ausdruck „auf der achten“ (1 Chron. 15, 21; Pſ. 6, 1; 12, 1) auf ein Singen in der Octave gedeutet; aber da es an der erſten Stelle eng verbunden erſcheint mit „auf Zithern“ und an der zweiten mit „dem Saitenſpiel“, ſo iſt viel eher an ein Inſtrument mit acht Saiten zu denken, unangeſehen, daß jener Ausdruck die Kenntniß der acht unterſchiedenen Haupttöne vorausſetzte, was geradezu ein harter Anachronismus wäre. Wir haben mithin uns den Geſang als ein Uniſono zu denken. Die Inſtrumentalbegleitung im eigentlichen Sinn würde freilich eine Harmonie erfordern. Aber es iſt ſehr die Frage, ob die eigentlich tönenden Inſtrumente, wie Zithern und Flöten, den Geſang accompagnirten. Wahrſcheinlich fand das Spiel der Inſtrumente in den Pauſen des Geſanges ſtatt. Ein ſolches Zwiſchen-

ſpiel bedeutet höchſt wahrſcheinlich das in den Pſalmen ſo häufig vorkommende Wort Selah, worauf auch die Uebertragung der griech. Verſion (diapsalma) hinführt (vgl. Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus [Dresden 1846], S. 198; Sommer, „Bibliſche Abhandlungen" [Bonn 1846], S. 1—84; Ewald, „Die Dichter des Alten Bundes" [Göttingen 1866—67], I, 1, 231). Die Ausbildung von Geſang und von Spiel muß ſchon ſehr früh zur Trennung beider geführt haben, wie dies auf den ägypt. Wandgemälden erſcheint (Wilkinſon, The manners and customs of the ancient Egyptians [London 1841], II, 6). Auf eine künſtleriſche Zuſammenfügung beider läßt ſich hieraus nicht ſchließen und wir werden daher beim Alterniren von Geſang und Spiel als dem wahrſcheinlichſten ſtehen bleiben müſſen, mit der Ausnahme, daß einige oder alle Schlaginſtrumente zur Markirung des Taktes und Verſtärkung der Hebungen dienten. Die hohen Vorſtellungen, welche man ſich früher und auch jetzt noch hier und da von der Muſik der Hebräer machte, um das auserwählte Volk ſelbſt in dieſen äußern Dingen zum Ideal zu ſtempeln, entbehren der Begründung. Selbſt Männer wie Eichhorn („Einleitung in das Alte Teſtament" [Göttingen 1820—24], I, 245) waren davon nicht frei; ſo, wenn er auf das Vorhandenſein von Notenzeichen daraus ſchließt, daß die Hebräer es in der Muſik „zu einer gewiſſen Höhe" gebracht hatten! Jedenfalls war die „Herrlichkeit" der Muſik nur für das Ohr des Orientalen vorhanden.

Von muſikaliſchen Inſtrumenten werden im Pentateuch 5, in der Bibel überhaupt höchſtens 15 erwähnt, während die ſpätere Tradition (vgl. Schilte, Haggiborim bei Ugolini, a. a. O., XXXII, 24 fg.) deren 36 aufführt. Allein ſelbſt von jenen waren nur wenige volksthümlich, andere mehr für die Tempelmuſik beſtimmt. Ueber den Urſprung läßt ſich wenig ſagen. Kennten wir die Formen derſelben genauer, ſo ließe ſich in Betreff der Verwandtſchaft mit Aegypten Gewiſſeres behaupten. Das A. T. ſcheint dem David die Erfindung mehrerer Inſtrumente zuzuſchreiben. Sehen wir ab von 2 Chron. 29, 26; Neh. 12, 36, wo von den „Inſtrumenten David's" ganz im allgemeinen die Rede iſt, ſo ſagen doch 1 Chron. 23, 5; 2 Chron. 7, 6 ganz deutlich aus, daß David habe Inſtrumente machen laſſen, was offenbar nach dem Context auf Erfindung geht. Gibt dieſe Ausſage im Munde des Chroniſten auch keinen hiſtoriſchen Stützpunkt, ſo verhält es ſich anders mit Am. 6, 5: „wie David erſinnen ſie ſich Inſtrumente". Zwar will man kelê schîr mit „Kunſtſpielen" (Ewald) oder „Geſangsweiſen" (Umbreit) überſetzen. So gut dies nun auch zur Charakteriſtik der ſorgloſen Schwelger paſſen würde, ſo iſt doch der durchgängige Sprachgebrauch dagegen; es kann eben nichts anderes heißen als „Inſtrumente", „Geräthe des Geſanges". Enthält dieſe Stelle auch nur eine Ueberlieferung, ſo doch eine ungemein alte, die um ſo unverfänglicher, als hier von einer Verherrlichung David's, ja nur von religiöſer Muſik, keine Rede iſt. Bedenklich iſt aber theils der Zuſammenhang, da die Erfindung von Inſtrumenten eben nicht Charakteriſtikum von Schwelgern und Praſſern zu ſein pflegt, theils ſind es die LXX, welche in den Worten weder etwas von David noch von Inſtrumenten finden; unmöglich können ſie den heutigen Text vor ſich gehabt haben. Da ſomit die textkritiſche Beſchaffenheit der Stelle die inhaltreichen Bedenken ſtark unterſtützt, wird dieſe ganze Tradition unſicher, obgleich ihr ein gewiſſer Grad von innerer Wahrſcheinlichkeit nicht abzuſprechen iſt. Wie bei der Inſtrumentalmuſik der Alten überhaupt, können wir auch bei der der Hebräer drei Arten unterſcheiden.

I. Schlag- und Bewegungsinſtrumente. Dahin gehört 1) die Handpauke, Tamburin (hebräiſch tôph, ſpaniſch aduffa), ein handbreiter Reif von Holz, ſelten von Metall, mit einem Fell überſpannt, am Rand bisweilen mit dünnen metallenen Scheiben verſehen, noch heute in Arabien, der Berberei, in Spanien gewöhnlich, meiſt von Weibern gebraucht (2 Moſ. 15, 20; Richt. 11, 34; 1 Sam. 18, 6; Pſ. 68, 26; Jer. 31, 4), um beim Tanz und bei Geſang den Takt anzugeben; ſie wird mit der Rückſeite der Hand und mit den Fingern geſchlagen. Auf ägypt. Denkmälern findet man Weiberchöre mit viereckigen und runden Handtrommeln (Wilkinſon, a. a. O., II, 240). Sie werden in Iſrael nur da erwähnt, wo es ſich um die Betheiligung des Volks an religiöſen Aufzügen handelt; aber bei der Tempelmuſik fanden ſie keine Anwendung (vgl. 2 Sam. 6, 5; Pſ. 81, 3; 149, 3; 150, 4). Dagegen waren im Tempel wol 2) die Cymbeln (zelzelim) im Gebrauch, zwei metallene Becken oder Scheiben, die man aneinander ſchlug. Nach 1 Chron. 15, 19; 16, 3 werden ſie gerade den Häuptern der Sängerchöre Aſaph, Heman, Ethan (Kap. 16, 42 auch Jeduthun) gegeben, wahrſcheinlich, damit dieſe den Takt markiren konnten. Sie fehlen

auch ſonſt nicht bei religiöſen Feierlichkeiten (2 Sam. 6, 5; 1 Chron. 13, 8; Pſ. 150, 4; Eſra 3, 10; Neh. 12, 27; 1 Makk. 4, 54). Auch bei andern Völkern dienten ſie theils zur Begleitung des Tanzes, theils beim Gottesdienſt (Arnobius, Adv. nationes, VII, 33). 3) Die Siſtren, wahrſcheinlich kleine Eiſenſtangen, mit Ringen behängt, oben zuſammengebogen, unten mit Handgriff; beim Schütteln gaben ſie ein Geklingel. Das Siſtrum war beim Iſisdienſt gebräuchlich (Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 63) und mag von da nach Paläſtina gekommen ſein. Es findet ſich noch oft in den ägypt. Gräberhöhlen. 4) Die Schaliſchim (1 Sam. 18, 6), mit welchen die ſingenden Weiber dem aus der Schlacht mit den Philiſtern ſiegreich zurückkehrenden Saul und David entgegenkamen, waren wahrſcheinlich Triangel (Luther fälſchlich: Geigen, da Streichinſtrumente im ganzen Alterthum unbekannt ſind), die nach Athenäus, Deipnosophist., IV, 175, eine ſyr. Erfindung ſind.

II. Saiteninſtrumente. Die Saiten beſtanden aus Sehnen, Schafdärmen, gezwirnten Fäden, der Körper des Inſtruments aus Cypreſſen- oder Sandelholz (1 Kön. 10, 11 fg.); für das erſtere gibt die unrichtige, aber doch immer alte maſorethiſche Lesart der oben erwähnten Stelle 2 Sam. 6, 5 eine gewiſſe Gewähr. Das beliebteſte Streichinſtrument war 1) die Kinnor (arabiſch kîthâr, griechiſch kithara oder kinyra), mit der Hand (1 Sam. 16, 23; 18, 10; 19, 9), ſpäter (Joſephus, a. a. O., VII, 12, 3) mit dem Plectrum geſpielt. Auf den makkabäiſchen Münzen hat es acht Saiten (Joſephus, a. a. O., VII, 10); hier war die Sitte ohne Zweifel beweglich. Da es im Gehen geſpielt wurde, iſt es nicht gleich der Harfe, wie die jüd. Tradition meint (vgl. Schilte bei Ugolini, a. a. O., XXXII, Kap. 6), mithin auch nicht mit den größern ägypt. Inſtrumenten in Parallele zu ſtellen, die ſich nur im Sitzen oder Stehen ſpielen ließen. Niebuhr („Reiſebeſchreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], I, 277, Tafel 26) verglich das arab. Kussir. David war Meiſter auf dem Kinnor (1 Sam. 16, 16). Es ward überall gebraucht, wo man Muſik machte, vorzüglich, um heiter und fröhlich zu ſtimmen; es erſcheint bei weltlichen Gelegenheiten (1 Moſ. 31, 27; Jeſ. 5, 12), bei umherziehenden Bajaderen (Jeſ. 23, 16), aber auch bei religiöſen Feierlichkeiten (2 Sam. 6, 5; Pſ. 33, 2; 43, 4; 49, 5). 2) Das Nebel (griechiſch nablium, koptiſch nabla) hatte nach Pſ. 33, 2; 144, 9 zehn Saiten, nach Joſephus (a. a. O., VII, 12, 13) zwölf. Jedenfalls gab es nach Jeſ. 22, 24 mehrere Arten deſſelben, nach der Größe und Zahl der Saiten, wie dies auch ägypt. Abbildungen zeigen. Die Saiten ſtanden nicht auf dem Reſonanzboden auf, ſondern liefen wol über denſelben hin, und gaben ihm den Typus einer Laute oder Guitarre, nur daß die Verſchiedenheit der Töne nicht durch Griffe und durch die Stärke der Saiten, ſondern durch die Länge der letztern hervorgebracht wurde. Darauf ſoll der Name Nebel, d. i. Schlauch, hinführen, nämlich auf den bauchigen Reſonanzboden. Indeß ſcheint mir, würde der Name noch beſſer auf das ägypt. Kissar paſſen, eine Lyra mit fünf (oder auch mehr) Saiten, oben mit Querholz, an den Seiten mit längern Stäben, die nach unten zu convergiren. An dieſem untern Theil laufen die Saiten über einen runden Körper, der aus Holz und Fell gebildet iſt und eine Art von Sack darſtellt. Das „Nebel" wurde wol nur mit Fingern geſpielt; heute gebraucht man bei der Kiſſar auch ein Plectrum von Horn (vgl. Illustrated London news vom 30. April 1870, S. 468). Jener bauchige Körper bildete das Charakteriſtiſche, daher der Name „Schlauch". Freilich mag ſich daraus die Laute entwickelt haben (dies paßt auch auf die Notiz bei Iſidorus Hispalenſis, Origines, III, 75, daß das Pſalterium die Geſtalt eines Delta hatte, ſowie mit den Andeutungen Auguſtin's zu Pſ. 31, 26). Es kommt ſehr häufig vor bei religiöſen und weltlichen Feierlichkeiten, bei Proceſſionen, Triumphzügen u. ſ. w., und war neben der Kinnor das beliebteſte Inſtrument. 3—5) In Dan. 3, 5 werden mehrere Inſtrumente genannt, die zum Theil griech. Urſprungs ſind und in den Orient eindrangen. So iſt das p'santerim nichts anderes als das griech. psalterion, das kitarôs iſt das kinnor, die sabka iſt die drei- oder viereckige, handbretartige Sambukaharfe, mit welcher morgenländiſche Hierodulen das Römiſche Reich durchzogen. Die Ableitung iſt dunkel. Ob auch die Gittith (Pſ. 8, 1; 24, 1; 81, 1) Name eines muſikaliſchen Inſtruments geweſen ſei, das entweder von dem philiſtäiſchen Gath oder dem Danitiſchen Gath-Rimmon ſeinen Namen führte, oder ob es (mit Ewald u. a.) „Kelternweiſe" bedeutete (da gath die Kelter heißt), läßt ſich mit Sicherheit nicht beſtimmen; in jedem Fall iſt die Laute häufige Abweichung der erſtern Anſicht ohne genügenden Halt. Ebenſo wenig läßt ſich die von manchen vermuthete poetiſche Umſchreibung von Inſtrumenten („Lilien", Pſ. 45, 1; vgl. Laney bei Ugolini,

a. a. O., XXXII, 618) ohne weiteres widerlegen, ſo gewiß auch die Bezeichnung „die ſtumme Taube unter dem Fernwohnenden" (Pſ. 56, 1; vgl. Haſäus bei Ugolini, a. a. O., XXXII, 226) höchſt unpaſſend für ein Inſtrument wäre.

III. Von Blasinſtrumenten waren nur einige von beſonderer Bedeutung und in häufigem Gebrauch. 1) Das 'Ugab, das ſchon 1 Moſ. 4, 21 erwähnt wird, außerdem nur Hiob 21, 12; 30, 31; Pſ. 150, 4, war nach jüd. Interpreten ein Dudelſack oder eine Sackpfeife, zwei durch einen Sack geſteckte Pfeifen; auf einer derſelben wird geblaſen, auf der andern, die mit Löchern verſehen iſt, geſpielt, ſo, wie ſie etwa die umherziehenden Pifferari haben. Sie hat einen ſchreienden Klang und diente nicht zu gottesdienſtlichem Gebrauch. Genau ſo wird (vgl. Schilte bei Ugolini, a. a. O., XXXII, Kap. 11) das Inſtrument beſchrieben, welches Dan. 3, 5; 10, 5 vorkommt und sumephonja heißt; noch heute iſt in Italien der Name für Schalmei Samboyna. 2) Chalil, die Flöte, ein rohrartiges Inſtrument aus Holz, Knochen, Horn, mit Löchern, häufig mit zwei Rohren und Einem Mundſtück. Dieſe Doppelflöte war in Aegypten heimiſch und iſt noch heute unter den Hirten Paläſtinas gebräuchlich. Die Flöte erſcheint in dem Prophetenchor (1 Sam. 10, 5), bei den Feſtzügen der Pilger nach Jeruſalem (Jeſ. 30, 29), ſpäter (1 Makk. 4, 54) beim Gottesdienſt, vor allem beim Laubhüttenfeſt, immer nur, wo es die Betheiligung des Volks bei einer Feier galt. In den ſolennen Tempelcultus fand dies Inſtrument keinen Eingang; es iſt auch überwiegend weltlich. Es wird erwähnt bei der Thronbeſteigung Salomo's (1 Kön. 1, 40), bei Gelagen und Hochzeiten (Jeſ. 5, 12; 30, 29), aber auch als Ausdruck der Trauer (Matth. 9, 23; Jer. 48, 36; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 9, 5). Gewiß gab es verſchiedene Arten, je nach der Größe und Zahl der Löcher. 3) Sehr häufig wird das Schophar erwähnt, Horn, Poſaune, „Trompete", meiſtens zum Signalgeben, ſo zur Verkündigung des Jobeljahres (3 Moſ. 25, 9), im Krieg (Hiob 39, 25; Jer. 4, 19. 21; 5, 27), bald den Aufbruch zur Schlacht andeutend, bald die Ruhe nach dem Kampf (2 Sam. 2, 28; 18, 16). Ihr Schall bezeichnete die Nähe der Gottheit (2 Moſ. 19, 13 fg.) und rief das Volk zu Feſttagen, Bußtagen (Joel 2, 1), zu Bekanntmachungen zuſammen oder ſetzte es von einem drohenden Unglück in Kenntniß (Jer. 6, 1; Am. 3, 6; Ez. 33, 6). Nun aber verordnet das Geſetz (4 Moſ. 10, 1—10; 31, 6) über die ſilbernen Trompeten (chazozerah) den Gebrauch derſelben überall da, wo nach den prophetiſchen und hiſtoriſchen Schriften das Schophar in Gebrauch iſt (vgl. den trefflichen Excurs von Credner, „Der Prophet Joel" [Halle 1831], S. 165 fg.). Außer jenem Geſetz wird die Chazozerah vor dem Exil nur noch Hoſ. 5, 8 erwähnt, und zwar in offenbar rein identiſchem Parallelismus mit Schophar, was ganz unverſtändlich wäre, wenn wir nicht die Identität beider Inſtrumente annehmen. Erſt nach dem Exil werden ſie in einzelnen Stellen (Pſ. 98, 6; 1 Chron. 15, 28; 2 Chron. 15, 14) zuſammen erwähnt. Die Meinung Credner's, es ſoll hier das Bekannte das Unbekanntere erklären, iſt freilich nicht ſtichhaltig (ſo weit hat Hoffmann in Warnekros' „Entwurf der hebräiſchen Alterthümer" [3. Aufl., Weimar 1832], S. 599, recht); aber in letzterer Stelle ſieht man, daß der Verfaſſer bei den verſchiedenen Namen auch an verſchiedene Inſtrumente dachte, da er ſo viele von ihnen aufzählt, als er überhaupt kennt; in den Stellen der Chronik dagegen ſteht es anders. Sie ſind geſchichtlicher Art und hier ſetzte ſehr wahrſcheinlich der Verfaſſer den heiligern Ausdruck neben den, welchen er in ſeinen Quellen vorfand. Gleichwol iſt eine nachexiliſche Verſchiedenheit der Inſtrumente ebenſo natürlich wie wahrſcheinlich. Wie Credner richtig bemerkt, gab es verſchiedene Formen des Schophar (Jeſ. 27, 13); es ſteht auch Joſ. 6, 4. 6 gleichbedeutend mit kéren, das Horn, und war urſprünglich wol nichts anderes. Auch die Miſchna ſagt, das Schophar ſei bald gerade, bald krumm geweſen. Daher ſchreibt ihm Hieronymus (zu Hoſ. 5, 8) eine gebogene Geſtalt zu; ſicherlich hatte man auch gerade Schophars. Als man nach dem Exil den Tempelcultus reſtituirte, machte man Poſaunen von Silber und Erz, welche ausſchließlich beim Gottesdienſt von Prieſtern geblaſen werden ſollten. Man wandte darauf das ältere, mehr onomatopoetiſche (nicht „unedlere", wie Credner meint) Wort chazozerah an, welches den ſchmetternden Ton gut verſinnbildete. Daneben mochte für den gewöhnlichen Gebrauch die gebogene Form des Schophar fortbeſtehen. Es liegt hier alſo eine theilweiſe Aenderung des Sprachgebrauchs, aber auch ein Auseinandertreten des Genus in ſeine Species vor. Dem Schophar wird 2 Moſ. 19, 13; Joſ. 6, 5 ein lang ſich hinziehender Ton zugeſchrieben, ſonſt nur ein „Stoßen" oder Schmettern; daraus eine urſprüngliche Verſchiedenheit der Inſtrumente erſchließen zu

wollen (Hoffmann bei Warnekros, a. a. O., S. 599), iſt unrichtig. Für die Geſtalt der prieſterlichen Trompeten iſt ſowol die Stelle bei Joſephus („Alterthümer", III, 12, 6) als auch die Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus (vgl. Reland, De spoliis templi Hierosolymitani [Utrecht 1716], S. 184 fg.) eine doppelte, gleich ſichere Quelle, ebenſo die jüd. Münzen. Hiernach waren ſie gerade und etwas kürzer als 1 Elle. Eine Mannichfaltigkeit von Tönen ließ ſich dadurch nicht hervorbringen. 4) Die Maschrokita (Dan. 3, 5 fg.) überſetzt Theodotion mit σύριγξ, alſo die Panflöte, zuſammengeſetzt aus einer Reihe von Rohrpfeifen von verſchiedener Länge und Dicke, die noch jetzt bei den Hirten im Orient vorkommt (die ſpätern Juden nannten ſo das Klavier). Im Talmud wird noch ein größeres Pfeifenwerk (magrépha) mit Blaſebälgen erwähnt (d'Outrein, De instrumento Magrépha bei Ugolini, a. a. O., XXXII, 1122), das zwar als nicht groß geſchildert wird, aber doch einen gewaltigen donnerähnlichen Ton hervorgebracht habe. Es ſoll im zweiten Tempel nicht eigentlich zur Tempelmuſik, ſondern zu Signalen für die Leviten benutzt worden ſein. Eine klare Vorſtellung läßt ſich von dieſem Inſtrument ſchwer machen.

Aus dieſer Ueberſicht der Inſtrumente können wir abnehmen, daß die Muſik der Hebräer einen lauten ſchmetternden Klang gehabt habe; der eigentliche Wohllaut trat zurück. Die Geſänge ſelbſt ſcheinen vielleicht antiphoniſch vorgetragen worden zu ſein, wie dies Philo (De vita contemplativa, II, 484) von den Geſängen der Therapeuten bemerkt. Ein gleichzeitiges Schlagen und Blaſen mehrerer Inſtrumente (ähnlich der Janitſcharenmuſik) glauben manche (Ewald, a. a. O., I, 1, 217) ablehnen zu müſſen, und die Stelle 1 Chron. 15, 19—20 führt in der That darauf hin, daß man ſpäter die mit denſelben Inſtrumenten verſehenen Chöre abwechſelnd ſpielen ließ. Allein jene vielfache Häufung von Inſtrumenten, zumal in den oben mehrfach angeführten lyriſchen und hiſtoriſchen Stellen, wie 2 Sam. 6, 5; Pſ. 98, 5. 6; 150, 3—5; 1 Chron. 15, 28, verbietet, dieſe Sonderung als durchgängige Sitte aufzufaſſen; in welchem Umfang man aber die Inſtrumente combinirte, iſt ſchwer zu ſagen. Ueberdies iſt dies auch nur bei volksthümlicher Muſik berichtet.

Die Literatur über die hebr. Muſik iſt ebenſo reichlich als unkritiſch. Vgl. zunächſt die oben angeführten Abhandlungen bei Ugolini, a. a. O., Bd. 32; Martini, Storia della musica (Bologna 1751—81), I, Kap. 4 fg.; van Til, „Dicht-, Sing- und Spielkunſt beſonders der Hebräer" (2. Aufl., Frankfurt a. M. 1709); de la Molette du Conſtant, Traité sur la poésie et la musique des Hebreux (Paris 1781); Harenberg, Commentationes de re musica vetusta in den Miscellanea Lipsiensia nova, IX, 218 fg.; Pfeiffer, „Ueber die Muſik der alten Hebräer" (Erlangen 1779); Forkel, a. a. O., I, 99—184; Saalſchütz, „Geſchichte und Würdigung der Muſik bei den Hebräern" (Berlin 1829), und „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), I, 272 fg.; Schneider, „Bibliſch-geſchichtliche Darſtellung der hebräiſchen Muſik" (Bonn 1834); das Beſte noch bei Winer, „Bibliſches Realwörterbuch" (3. Aufl., Leipzig 1847—48), II, 120—125, und Ewald, a. a. O., I, 1, 209—233. Dieſtel.

Muſikaliſche Inſtrumente, ſ. Muſik.

Mutter, ſ. Aeltern und Erziehung.

Myndus (1 Makk. 15, 23), eine alte von Trözene aus gegründete doriſche Colonie in der kleinaſiat. Provinz Karien, am Jaſſiſchen Meerbuſen, nordweſtlich von Halikarnaſſus gelegen, mit ſtarken Mauern und einem guten Hafen. Jetzt heißt ſie Mendes oder Mendesche; doch wollen andere ihre Lage eher in dem jetzigen Hafenort Gümüſchlü-Liman wiedererkennen, wo Beaufort bedeutende Ruinen fand. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, III, 242; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 218. Kneucker.

Myra oder **Myrrha**, eine der bedeutendſten Städte Lyciens in Kleinaſien, und daher ſeit Theodoſius II. die Hauptſtadt dieſer Provinz. Sie lag nicht unmittelbar am Meer, ſondern 20 Stadien von der Küſte auf und an einem hohen Felſen. Als ihr Hafen galt das ganz in der Nähe liegende Andriaka (jetzt Andraki), wo Paulus auf ſeiner Fahrt nach Rom landete (Apg. 27, 5). Noch jetzt führt Myra den alten Namen, die Türken nennen ſie Dembre, und ihre mächtigen, großentheils aus dem Felſen ſelbſt herausgehauenen Ruinen liegen etwas weſtlich vom Fluß Dembre. Vgl. Mannert, „Geo-

graphie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, III, 166; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 256. Kneucker.

Myrrhe (mor), ein harziger Saft, der theils von selbst, theils infolge von Einschnitten in die Rinde aus dem baumartigen Strauch Balsamodendron myrrha in Form öliger, gelblicher Tropfen ausschwitzt. Der Strauch wächst im südlichen Arabien wie in dem gegenüberliegenden afrikan. Küstenland. Seine sparrigen grauen Aeste endigen dornig und sind, ähnlich dem Klee, mit gedreiten Blättern besetzt. Aus den kurzgestielten, mit glockigem Kelch gezierten Blüten entwickeln sich braune erbsengroße Beeren. Die Rinde wie das gelblich-weiße Holz des Strauchs duften einen an den Balsam erinnernden Wohlgeruch aus. In noch höherm Maß ist dies bei dem ausgeschwitzten Gummiharz der Fall, das an der Luft allmählich aus einem flüssigen in einen spröden Zustand übergeht. Als das trefflichste gilt das von selbst ausgeschwitzte, zu Markt gebracht in Form röthlichgelber, weiß-gesprenkelter Tropfen. Die schlechtern Sorten haben dunklere Farbe und bestehen aus kleinern oder größern rundlichen oder eckigen Stücken. Von Geschmack ist die Myrrhe bitter, scharf und gewürzig. Griechen und Römer liebten es, dem Wein Myrrhen beizumischen, besonders thaten die Frauen dies gern, weil man glaubte, der Wein verliere dadurch etwas von seiner berauschenden Kraft (vgl. Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", V, 302; Plinius, XIV, 13, 15. 21, 27). Solchen Wein reichte man nach Mark. 15, 23 auch dem Herrn am Kreuz (s. „Bibel-Lexikon", III, 298).

Den Israeliten diente die Myrrhe hauptsächlich als Parfumerie. Unter das heilige Salböl mußten nach dem Gesetz (2 Mos. 30, 23) 500 Sekel „Myrrhe des Flusses" gemischt werden. Letzterer Ausdruck bezeichnete offenbar die beste Sorte, die Myrrhenthränen. Ueber Kleider und Betten ließ man die weißen, sehr angenehm riechenden Dämpfe streichen, die sich beim Erhitzen des Harzes entwickeln, oder man ließ das letztere im Zimmer in lichter, stark rußender Flamme aufsteigen (vgl. Ps. 45, 9; Spr. 7, 17). Mit Myrrhenöl salbten sich vornehme Frauen (HL. 5, 5; Esth. 2, 12) oder sie legten sich ein Säckchen mit Myrrhe an den Busen (HL. 1, 13). Im Paradiesgarten, wie die Phantasie des Dichters (HL. 4, 14) ihn schaute, wehten auch Myrrhengerüche. Myrrhen und Weihrauch brachten die Karavanen, welche vom Wadi Arabah her über die südlichen Pässe Kanaans heraufkamen (HL. 3, 6). Solches geschah nicht nur in der alten Königszeit, sondern auch in spätern Jahrhunderten, indem die Nabatäer (s. d.) als Insassen des alten Edom einen schwunghaften Handel mit Myrrhe und Weihrauch betrieben und diese Producte massenhaft in ihrer Hauptstadt Petra auf Lager hatten (Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 72 fg.). Unter den kostbaren Schätzen des reichen, vom Dunkel der Ferne verhüllten Morgenlandes wird (Matth. 2, 12) die Myrrhe neben Gold und Weihrauch genannt, und gehörte darum mit zu den Geschenken, welche jene Weisen von ihres Landes besten Gaben dem Jesuskind darbrachten.

Wie man jetzt bei brandigen Wunden Myrrhe, und zwar meist in pulverisirtem Zustand, mit Erfolg als Heilmittel verwendet, so benutzte man früher dieselbe wegen ihrer, die Fäulniß abwehrenden Eigenschaften beim Einbalsamiren (Joh. 19, 39). Vgl. Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 774 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), III, 1760; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 364 fg. Furrer.

Myrte (hadás). Dieser Strauch, ausgezeichnet durch seinen feinen Wohlgeruch, seine dunkeln, immergrünen, glänzenden, eiförmigen, kleinen Blätter, seine einzeln stehenden zierlichen Blüten und schwarz-braunen Fruchtbeeren, kommt wildwachsend in allen Gegenden Palästinas vor. So treffen wir ihn unter dem Buschwald des Tabor und Karmel, an den Felswänden des Leontes wie in den Thälern bei Hebron. Die Myrte wird indeß auch künstlich gezogen und fehlt z. B. keinem Garten in und bei Jerusalem. In allzu trockenem Boden kommt sie nicht gut fort. Wenn daher der Prophet Jesaja (Kap. 41, 19; 55, 13) verheißt, es werden in der Wüste bei der Heimkehr Judas Myrtensträucher aufsprossen, so gehört dies in den Rahmen desselben lieblichen Traumbildes, bei welchem die Luftspiegelung (s. d.) in einen wirklichen Wasserteich verwandelt erscheint. Am Laubhüttenfest brauchte man zur Herstellung der Laubhütten unter anderm auch Myrtenzweige (Neh. 8, 15). Sacharja (Kap. 1, 8) sah im Traum einen himmlischen Reiter zwischen Myrtensträuchern auf einem rothen Pferd sitzen an heiliger Stätte. Wie die Palme und die Cyperblume, so wurde auch etwa die Myrte dem lieblichen Mädchen als Name zu-

gedacht, wie z. B. der Esther, deren Name ursprünglich Hadassa, d. i. Myrte, lautete (Esth. 2, 8). Vgl. Lindley, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 736; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 365 fg.

Furrer.

Mysia hieß eine kleinasiat. Landschaft, welche Paulus auf seiner zweiten Missionsreise durchwanderte und von der aus er ursprünglich Bithynien zu besuchen gedachte, aber „vom Geist gehindert" sich nach Troas wandte (Apg. 16, 7 fg.). Wenn schon aus diesen Andeutungen die ungefähre Lage Mysiens erhellt, so ist doch eine genauere Bestimmung desselben sehr schwierig, indem dieser Name zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes bezeichnete und besonders die Grenze Mysiens gegen Phrygien eine fließende war. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß Mysien der Name des Landes war, welches im Osten von Bithynien und Phrygien, im Süden von Lydien, im Westen vom Aegäischen Meer, im Norden von der Propontis und dem Hellespont begrenzt wurde. Dasselbe war nicht gebirgig, theilweise von Sümpfen und Wäldern bedeckt und von mehrern Küstenflüssen, wie dem Caicus, Simois, Skamander, Granicus, durchzogen. Seine fünf Haupttheile hießen: 1) Kleinmysien, 2) Großmysien mit der Stadt Pergamum (Offb. 1, 11; 2, 12 fg.), 3) Troas mit Alexandria-Troas (Apg. 20, 5 fg.; 2 Kor. 2, 12; 2 Tim. 4, 13), Assus (Apg. 20, 13 fg.) und Adramyttium (Apg. 27, 2), 4) Arotis, 5) (in alter Zeit) Teuthrania. Bewohnt wurde Mysien von einem thraz. Volksstamm, der angeblich schon vor dem Trojanischen Krieg nach Asien übergesetzt war, aber erst östlicher wohnte, bis er, von den Bithyniern gedrängt, das nach ihm Mysien genannte Land einnahm, dessen frühere Einwohner Phrygier waren.

Krenkel.

Mytilene, weniger richtig Mitylene, eine griech. Stadt an der Südostküste der Insel Lesbos, gegenüber dem kleinasiat. Festland gelegen, jetzt noch als Kastro eine Stadt mit 14000 Einwohnern, während der Name selbst auf die ganze Insel Lesbos als Midillü übergegangen ist, wird nur einmal in den biblischen Büchern (Apg. 20, 14 fg.) erwähnt und zwar auf der letzten Reise des Paulus von Macedonien nach Jerusalem, indem das Schiff von Alexandria-Troas ihn in Assus aufgenommen, durch den Adramytischen Meerbusen nach Mytilene führte, von dort weiter zwischen Chios und dem Festlande nach Samos, und so nach Milet. Schon die eigenthümliche Lage der Stadt weist auf ihre maritime Bedeutung und auf ihre ursprüngliche Ansiedelung durch fremde, seemächtige Ansiedler hin, Karier und Jonier (Makar oder Makareus [Diodor, V, 8], der Gründer), die auf der überaus reichen, gesegneten Insel Lesbos, welche noch heute durch ihren Olivenreichthum sich auszeichnet, festen Fuß faßten. Sie liegt jetzt auf dem schmalen Halse einer felsigen, hochragenden Halbinsel und weit aufsteigend am Uferrand hin, das Castell befindet sich auf dem Felsen der Halbinsel. Zwei Häfen, ein weiter sich öffnender Nordhafen und ein enggeschlossener Südhafen, an welchem großartige Hafendämme noch sichtbar sind bei aller Versandung, umgeben die Stadt (Conze, „Reise auf der Insel Lesbos" [Hannover 1865], S. 2—15, Tafel 1[a]). Die altgriech. Stadt lag allein auf der Insel, von hier aus verbreitete sich die Stadt erst zum Ufer von Lesbos selbst, indem der schmale Meerarm, der Nord- und Südküste verbindet, mehr und mehr zu einem mit Kais versehenen Euripus umgeschaffen wurde, der mitten durch die Stadt ging (Strabo, XIII, 617; Pausanias, VIII, 30, 2). Mytilene ward dann eine der fünf von den äolischen Colonisten unter einem Pelopidengeschlecht, den Penthiliden, auf der Insel Lesbos besetzten Hauptstädte, neben Methymna, Antissa, Eresus, Pyrrha (Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7). Hier entfaltete sich ein höchst bedeutendes politisches und poetisches Leben im Laufe des 7. und 6. Jahrh. v. Chr. Wir erinnern nur an den Aesymneten Pittakus, an Alkäus und Sappho; frühzeitig ward musischer Unterricht allgemein (Aelian, Var. hist., II, 15). Gleichzeitig fällt auch die Vormacht zur See und von Mytilene aus wurden Städte in Troas begründet und beherrscht, wie Sigeum, Achilleum, auch Aenus in Thrazien (Herodot, V, 94; Thucydides, IV, 52). In langen, wiederholten Kämpfen sehen aber die Mytilenäer sich ums J. 500 bereits vom Hellespont durch die Athenienser verdrängt und schlossen sich endlich der attischen Symmachie unter Aristides an. Aber die blühende Insel, der freie Unabhängigkeitssinn ihrer Bewohner, trug schwer an dieser untergeordneten Stellung; man machte den Versuch, durch einen συνοικισμός die freien Stadtgemeinden der Insel in Mytilene zu vereinen, wie dies in Rhodus und Syrakus geschah, und durch furchtbare Befestigungen und Hafenbauten, die nun große Stadt unabhängig zu machen.

Es führte dies zu der berühmten, mit aller Energie von beiden Seiten geführten Belagerung Mytilenes durch die Athener unter Paches (Thucydides, III, 1—19, 26—50; Diodor, XIII, 55) im J. 427 v. Chr., und schließlich zur Einnahme der Stadt, zum Abreißen der Mauern und einer Landvertheilung (Kleruchia) an attische Bürger, deren Pächter die alten Einwohner wurden.

In der alexandrinischen Zeit muß Mytilene zu neuer Blüte gekommen sein, wofür auch die Fortdauer dichterischer Wettkämpfe (Plutarch, Vita Pomp., Kap. 42), der herrliche Bau des Theaters, mehrere literarisch bedeutende Männer, wie Theophanes der Historiker, zeugen. Es hatte die Partei des Mithridates mit großem Eifer ergriffen, eine neue Belagerung und Eroberung folgte, wobei der jugendliche Cäsar sich die Bürgerkrone errang (Vellejus Paterculus, II, 18; Sueton, Vita Claud., Kap. 2; Cicero, De lege agrar., II, 16, 40 fg.). Aber Pompejus verzieh auf Fürbitte jenes Theophanes nicht allein der Stadt, sondern gab ihr auch Autonomie und stattete sie, wie dieser, sein Günstling, mit herrlichen Bauten, z. B. Wasserleitung, aus (Strabo, XIII, 617; Plutarch, Vita Pomp., Kap. 42). Mytilene ward nun ein sehr beliebter Aufenthaltsort vornehmer Männer, wo herrliches Klima, eine prächtige Natur, schöne Gebäude, geistiges Leben und politische Ruhe zusammenwirkten; es wird darin Rhodus gleichgestellt (Cicero, Epist. ad familiar., IV, 7; Horaz, Od., I, 7, 1, und Epist., I, 11, 17). Agrippa zog sich eine Zeit lang dahin zurück (Sueton, Vita Tiber., Kap. 10), Germanicus und Agrippina hielten sich hier länger auf, diese um eine Niederkunft abzuwarten (Tacitus, Annal., II, 54).

Und diese „freie Stadt" (Plinius, V, 31, 39; Dio Chrysostomus, II, 621, 622), diese πρώτη Λέσβου hat fort und fort ihre Lebenskraft auch als byzantinische Stadt bewährt. Noch heute ist sie eine ganz überwiegend griech. Stadt, mit einem Erzbisthum und mit mancherlei Bildungsanstalten und Handel.

Vgl. Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", V, 372—374; Boutan, Mémoire sur la topographie et l'histoire de l'île de Lesbos in den Archives des missions scientifiques, V, 273 fg.; Conze, a. a. O. Stark.

N.

Naama, d. i. die „Liebliche", erscheint im A. T. als ein passender Name für Frauen und Ortschaften. So heißt nämlich 1) die Tochter Lamech's (1 Mos. 4, 22), welche im Orient als Erfinderin des Putzes und Schmuckes gilt und gewöhnlich als Schwester des Tubalkain (s. d.) mit jener Charis (Grazie) zusammengestellt wird, als deren Gemahl Hephästus (Vulcan, d. i. Tubalkain) erscheint (Homer, Ilias, XVIII, 382 fg.). Dagegen wird ein anderes mal (Homer, Odyssee, VIII, 267 fg.) Venus als Gemahlin Vulcan's erwähnt, und es scheint vielmehr der Name der Göttin Naama dem Gott Naaman, dem phöniz. Adonis, zu entsprechen, welchen ja auch die phöniz. Venus liebte. Eine andere Beziehung zu einer Gottheit aus dem Kreis der Esmuniden in der phöniz. Mythologie versuchte Bunsen („Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte" [Gotha und Hamburg 1845—57], V, I, 345 fg.; II, 67) der Naama zu geben; 2) die Mutter des Rehabeam (1 Kön. 14, 21. 31; 2 Chron. 12, 13) und, nach einer Angabe der LXX (Codex Vaticanus hinter 1 Kön. 12, 24), Tochter des letzten ammonit. Königs Hanun, welcher von David besiegt und von seinen Bundesgenossen verlassen worden war; 3) eine bisjetzt nicht wieder aufgefundene Stadt in der Niederung des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 41). Davon verschieden ist jenes Naama (Hiob 2, 11; 11, 1), woher Zophar, einer der drei Freunde Hiob's, kam. Wahrscheinlich muß dieses in der Syrisch-Arabischen Wüste, in der Nähe des Landes Uz (s. d.), nicht gar weit von Theman und Schuah, der Heimat der beiden andern Freunde, gesucht werden. In die Gegend des ostwärts von Petra gelegenen Maon (s. d.) weisen auch die LXX, welche den Zophar als einen „König der Minäer" bezeichnen, obwol in jener Region bisjetzt noch keine Ortslage oder Ortsbenennung aufgefunden wurde, welche dem Naama des Buchs Hiob entsprechend wäre. Kneucker.

Naaman, s. Naeman.

Naarah (Luther: Naaratha), eine ſüdöſtliche Grenzſtadt des Stammgebiets Ephraim, zwiſchen Ataroth (ſ. d.) und Jericho (Joſ. 16, 7), einerlei mit Naaran (1 Chron. 7 [8], 28), bei Joſephus („Alterthümer", XVII, 13, 1) als Dorf in der Nähe von Jericho, an der Waſſerleitung, bei Euſebius als kleines jüd. Dorf, 5 röm. Meilen, d. i. 2 Stunden, (nordweſtlich) von Jericho erwähnt, iſt bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden. Kneucker.

Naaran, ſ. Naarah.

Naaratha, ſ. Naarah.

Nabal, ein reicher Mann aus dem judäiſchen Geſchlecht Kaleb, wohnhaft zu Maon auf dem Gebirge Juda, ziemlich ſüdlich von Hebron, und begütert auf dem etwas nördlich davon gelegenen Berg Karmel, wo er große Schaf- und Ziegenheerden hielt und ein Landhaus hatte, bekannt durch ſein unedles, unverſtändiges und knauſeriges Benehmen gegen David (1 Sam. 25). David, welcher, von Saul geächtet, damals mit ſeinen 600 Bewaffneten und deren Angehörigen als Freibeuter in den Wüſten des ſüdlichen Juda ſich aufhielt (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 584), ſandte an dieſen Nabal, als er ſein jährliches großes Schafſchurfeſt am Karmel hielt, einige ſeiner Leute mit Glückwünſchen und der höflichen Andeutung, Nabal werde durch Mittheilung von dem Ueberfluß des Feſtes den David und ſeine Leute ſich zum Dank verpflichten (wie bei ähnlichen Anläſſen noch heute die Scheikhs der benachbarten Wüſte ſich bei den Anſäſſigen in Erinnerung bringen; vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 429). Nabal wies die Boten grob und unter den beleidigendſten Aeußerungen ab, und David, in leidenſchaftlicher Entrüſtung über den angethanen Schimpf, brach ſofort mit 400 Mann auf, ſich blutig zu rächen. Nur die Klugheit der Frau Nabal's, Abigail, welche, das Geſchehene hörend und Böſes ahnend, ſogleich ein angemeſſenes Geſchenk von Lebensmitteln dem David entgegenzubringen ſich beeilte, rettete ihn und ſein ganzes Anweſen vor der ſichern Vernichtung. Als Nabal, der indeß königlich geſchmauſt und bis zur Trunkenheit gezecht hatte, am andern Morgen von ſeiner Frau die Sache erfuhr, wurde er ſtarr vor Schrecken über die That derſelben, daß er kein Glied mehr rühren konnte, und ſtarb zehn Tage nachher am Schlag. Seine kluge, ſchöne und reiche Witwe heirathete bald darauf David. Dieſe Geſchichte, lebensvoll und friſch erzählt, als wäre ſie erſt heute geſchehen, ſteht nun für immer da als eines jener vielen unübertrefflichen Sittenbilder der Bibel, als ein Denkmal des ſchimpflichen, engherzigen, mit kurzſichtigem Unverſtand gepaarten Geizes und des Ziels, zu dem er führt.

Nur der blinde Widerwille gegen alles, was in der Bibel ſteht, konnte die engliſchen und franzöſ. Freidenker und ſelbſt einzelne deutſche Gelehrte früherer und jetziger Zeit verführen, dieſe Geſchichte zum Lob Nabal's und zur Schande des David und der Abigail umzudrehen oder gar ein verbrecheriſches Einverſtändniß der beiden gegen jenen dahinter zu vermuthen. Freilich hatte David kein förmliches Recht auf eine Abgabe, aber er hatte, wenn auch nicht den Nabal ſpeciell, ſo doch die ganze Gegend durch ſeine Anweſenheit und ſeine kühnen Züge vor räuberiſchen Einfällen fremder Horden geſchützt, ohne ſelbſt von den Landsleuten etwas zu rauben (1 Sam. 25, 7. 16. 21). Auch dem Nabal war dieſer Schutz zugute gekommen; er mußte es wiſſen und konnte es von ſeinen Hirten hören (1 Sam. 25, 16). Ein Dienſt, wenn auch ein blos mittelbarer, iſt einer Anerkennung und eines Gegendienſtes werth. Es war Ehrenſache (nach unſern und auch nach morgenländiſchen Begriffen), gerade bei einer ſo frohen Gelegenheit und auf eine ſo höfliche Bitte hin, nicht zu kargen; es war auch Klugheitsſache, den mächtigen Mann ſich nicht zu verfeinden. Aber der Geiz ließ den Nabal nicht ſo weit denken; der Geiz kennt auch nicht Ehre und Dankesſchuld. Darum ſtellte ſich Nabal unbekannt mit dem Mann, der ihm nicht unbekannt ſein konnte, und ſchimpfte. Daß er aus Anhänglichkeit an Saul den David nicht unterſtützte, deutet der Text nicht an. Dem David iſt nichts vorzuwerfen als der übereilte Anlauf zur blutigen Selbſtrache, den er aber nachher bereute, unter Dank gegen Gott, der ihn vor der Ausführung bewahrt hat (1 Sam. 25, 34); nach altiſraelitiſchem und arab. Begriff von Ehre fällt ihm nicht einmal ſo viel zur Laſt, nach dieſem durfte er den Schimpf nicht einfach hinnehmen. Daß aber David und Abigail bei dieſer Gelegenheit ſich kennen und achten lernten, und ſpäter ſich verbanden, benimmt ihrem Werth nichts; wohl aber erſcheint die Strafe des thörichten Geizes dadurch um ſo empfindlicher. Nabal war, was ſein Name bedeutet (1 Sam. 25, 25), ein Thor.

Dillmann.

Nabatäer. Im J. 312 v. Chr. machten König Antigonus und sein Sohn Demetrius Versuche, die Bewohner des Gebirges Seïr zu unterwerfen. Ueber diese im wesentlichen erfolglosen Feldzüge haben wir ausführliche Nachrichten aus guter Quelle bei Diodor (XIX, 94 ff.; kürzer spricht davon Plutarch, Vita Demetr., Kap. 7). Die Griechen fanden da nicht mehr das Volk Edom, sondern die Nabatäer. Die Edomiter hatten, wahrscheinlich bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, den südlichen Theil des entvölkerten Judäa eingenommen, welcher, so dürr er im allgemeinen ist, doch der frühern Heimat noch immer vorzuziehen war. So war selbst die alte Hauptstadt Judas, Hebron, eine edomitische Stadt geworden. Bei Griechen und Römern ist also Idumäa etwas ganz anderes als das alte Edomiterland. Dieses, von seinen Bewohnern ganz oder theilweise geräumt, war nun, vielleicht schon seit geraumer Zeit, durch den Araberstamm der Nabatäer besetzt. Eine gewisse Kunde von diesen Vorgängen hatte noch Strabo (760 C.), welcher die Idumäer für Nabatäer erklärt, die infolge innerer Zwistigkeiten ausgewandert wären und sich den Juden angeschlossen hätten; letztere Angabe bezieht sich darauf, daß die Edomiter seit der Unterwerfung durch Johannes Hyrkanus wirklich das jüdische Religionsgesetz angenommen hatten. In den kanonischen Büchern des A. T. kommen die Nabatäer noch nicht vor, es sei denn, daß man sie mit jüdischen Quellen und Hieronymus (Quaest. in Gen. 25, 13) von Nebajoth, dem ältesten Sohn Ismael's, ableitete. Der Name Nebajoth repräsentirt ohne Zweifel einen arabischen Stamm; geographische und sonstige Gründe begünstigen die Identificirung der Nebajoth und der Nabatäer, aber dieser stehen sprachliche Bedenken gegenüber, deren wichtigstes das ist, daß der Sohn Ismael's auf ein Tau, das Nabatäervolk in seiner wahren Namensform (Nabaṭ, Nabaṭû) auf ein ṭēth auslautet. Wie dem auch sei, so viel ist sicher, daß die Nabatäer schon zu Antigonus' Zeit ein aufstrebendes Volk waren, welches, aus der Ursprünglichkeit des reinen Nomadenlebens herausgetreten, durch regen Handelsgeist einen weit höhern Gewinn erzielte, als ihm die Bebauung seines äußerst kargen Bodens hätte abwerfen können. Eine ähnliche Stellung nehmen 800 Jahre später die Koraischiten im eigentlichen Arabien ein. Lange hören wir dann nichts von den Nabatäern, bis wir sie wiedertreffen in guten Beziehungen zu den ersten Makkabäern, denen sie Auskunft über die Bewegungen ihrer Feinde geben und sonst behülflich sind (1 Makk. 5, 25; 9, 35). Als unverfälschte Semiten hatten auch sie vielleicht ein Interesse daran, der Befestigung des hellenistischen Reiches und Wesens entgegenzutreten. An der ersten Stelle trifft Judas Makkabäus mit den Nabatäern in der Wüste zusammen, drei Tagereisen jenseit des Jordans, an der andern sein Bruder Johannes unweit Medaba im nördlichen Moab. Wie schon nach dem Pentateuch zum Theil dieselben Völker im Süden und im Osten der israelitischen Länder wohnten, so gab es also auch damals Nabatäer nicht blos im Seïr, sondern auch im Ostjordanlande. Wenn nun schon einige Zeit früher (um das J. 170 v. Chr.) der gottlose Jason, als er nach dem Lande der Ammoniter flieht, hier von „Aretas, dem Tyrannen der Araber", eingeschlossen wird (2 Makk. 5, 8), so haben wir in diesem wol auch einen nabatäischen Fürsten zu sehen. Denn das Gebiet ist hier wesentlich dasselbe, der Name Aretas, arabisch Ḥāriṯat (griechisch schreibt man Ἀρέτας mit τ, nicht, wie man erwarten sollte, mit ϑ, wol wegen des Anklangs an ἀρετή) ist bei den Nabatäerkönigen beliebt, und diese werden oft schlechtweg „Könige der Araber" genannt. Wann das Königthum bei den Nabatäern begonnen hat, können wir nicht sagen; zu Antigonus' Zeit scheint es noch nicht bestanden zu haben. Der Araberfürst Zabdiel, der den Alexander Balas umbrachte (1 Makk. 11, 17), und Εἰμαλκουέ (so etwa scheint die beste Lesart zu sein) ὁ Ἄραψ, der dessen Sohn Antiochus erzog (1 Makk. 11, 39), sind aber schwerlich nabatäische Fürsten. Arabische Dynastien und Stammhäupter gab es ja in Syrien und dessen Nebenländern damals viele. Aber freilich wurden sie alle durch die nabatäischen Könige überragt. Diese benutzten das Sinken des seleucidischen Reichs, um sich nicht blos in der Wüste, sondern auch in den besten Culturstrichen des Ostjordanlandes festzusetzen. Sie erwarben das Hauran, wo Bostra ihr Hauptsitz war, und bemächtigten sich im J. 85 v. Chr. sogar der Stadt Damaskus (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 2). Auf der andern Seite müssen sich die Nabatäer auch ziemlich weit südlich ins eigentliche Arabien hinein ausgebreitet haben (Diodor, III, 43; Strabo an verschiedenen Stellen u. a.). Natürlich können wir hier nicht näher auf ihre Geschichte eingehen. Durch viele Münzen und einige Steininschriften sind wir jetzt in den Stand gesetzt, die vollständige Liste der nabatäischen

Könige im letzten vorchriſtlichen und erſten nachchriſtlichen Jahrhundert mit ungefährer Beſtimmung ihrer Regierungszeiten zu geben (vgl. die Abhandlung des Duc de Luynes, Monnaies des Nabatéens, beſonderer Abdruck aus der Revue numismatique [Neue Serie, Paris 1858], Bd. 3, und den Aufſatz des Comte de Vogüé, Monnaies des Rois de Nabatène, Abdruck aus derſelben Zeitſchrift in ſeinen Mélanges d'archéologie orientale [Paris 1868]. Durch dieſe beiden Aufſätze, deren zweiter den erſten weſentlich ergänzt und berichtigt, wird die ältere Liſte bei Vincent, Commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean [London 1807], II, 275 fg., welche übrigens nicht einmal die ſchriftſtelleriſchen Zeugniſſe vollſtändig benutzt, durchaus antiquirt). In der Bibel kommt nur noch ein Nabatäerkönig vor, nämlich Aretas (Aeneas), welcher vom J. 7 v. Chr. bis ungefähr 40 n. Chr. herrſchte; es iſt der, deſſen Beamter den Apoſtel Paulus in Damaskus verhaften wollte (2 Kor. 11, 32). Wir ſehen aus dieſer Stelle, daß die Nabatäer, obgleich ſeit dem J. 62 v. Chr. von den Römern abhängig, doch im Beſitz von Damaskus geblieben waren. Mit den jüdiſchen Fürſten dieſer Epoche, ſowol den letzten Makkabäern wie den Herodäern, kamen die nabatäiſchen Könige in mancherlei feindliche und freundliche Berührungen, worüber uns Joſephus ziemlich viel mittheilt. Noch zum letzten Kampf gegen Jeruſalem ſtellten ſie Hülfstruppen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 4, 2). Die unglückliche Eroberungsſucht Trajan's zerſtörte um das J. 104 n. Chr. das blühende Vaſallenreich, welches den Culturländern als Wall gegen die Einfälle der Wüſtenaraber gedient hatte. Obwol ſich der Name der Nabatäer noch lange erhielt, ſo bildeten ſie doch keinen Staat und eigentlich auch kein Volk mehr.

Die Nabatäer ſind jedenfalls ein merkwürdiges Volk, welches auf einem ſehr wenig begünſtigten Boden eine bedeutende Cultur entwickelt hat, während ihre Vorgänger, die Edomiter, immer auf einer ziemlich tiefen Stufe geblieben zu ſein ſcheinen. Für die Blüte des nabatäiſchen Volks zeugen noch heute die Ruinen ihrer Hauptſtadt Petra mitten in der Oede des Seïr. Man hat längſt vermuthet, daß Πέτρα nur die griechiſche Ueberſetzung des Namens Séla', d. i. Fels, iſt, das als Namen einer wichtigen Stadt der Edomiter vorkommt (2 Kön. 14, 7; Jeſ. 16, 1). Jetzt läßt ſich nachweiſen, daß Petra noch im Mittelalter Sal' hieß, und wir können alſo nicht daran zweifeln, daß auch die Nabatäer ihre Stadt mit dieſem (urſprünglich edomitiſchen) Namen benannten.

Sämmtliche Zeugniſſe der Alten erklären die Nabatäer für Araber. Damit ſtimmt überein, daß die Namen der Nabatäer auf Münz- und Steininſchriften durchweg echt arabiſch ſind. Man muß daher jetzt die Anſicht Quatremère's, daß die Nabatäer ein aus Babylonien ſtammendes aramäiſches Volk geweſen, als falſch anſehen. Freilich bedienten ſie ſich des Aramäiſchen als Schriftſprache, weil das Arabiſche damals noch als ein roher Jargon galt; aber gerade aus ihren aramäiſchen Inſchriften läßt ſich noch erkennen, daß das Arabiſche ihre eigentliche Sprache war. Wie es aber kam, daß die Araber viele Jahrhunderte ſpäter gerade die aramäiſchen Landleute „Nabatäer" nannten, habe ich zu erklären geſucht in einem Aufſatz in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XXV, 113 ff.

Die jüdiſchen Ueberſetzungen gebrauchen den Namen „Nabatäer" nicht blos für Nebajoth, ſondern auch für Kedar und für Ludim (ſ. Lud). Nöldeke.

Nabel, nach der hebr. Wortbedeutung das Zuſammengedrehte oder Zuſammengeknüpfte, daher das hebr. Wort zugleich die Bedeutungen Nerv, Sehne, Nabelſchnur (Ez. 16, 4) haben kann. Spr. 3, 8 iſt wahrſcheinlich nach beſſerer Punktation zu überſetzen: „So wird Heilung zutheil deinem Leib (Fleiſch)"; HL. 7, 3 aber iſt nicht der Nabel, ſondern der weibliche Schos gemeint. Wittichen.

Nachfolge Jeſu. Mit Recht preiſt man es als einen der weſentlichſten Vorzüge des Chriſtenthums, daß es in der Perſon ſeines Stifters ein ſittliches Ideal von der höchſten Vollendung, und zwar ein wahrhaft geſchichtliches, aufgeſtellt hat. Wenn auch die erſte Bedingung der Erlöſung der Menſchheit aus ihrem tiefen Verfall und der Zurückführung derſelben aus ihrer Gottentfremdung in das normale, harmoniſche Verhältniß zu Gott die war, daß die vielen und ſchweren Irrthümer, welche den Geiſt der Menſchen verdunkelten und die Hauptquelle des herrſchenden ſittlichen Verderbens geworden waren, entfernt, und die höchſten religiöſen und ſittlichen Ideen, in ihrer vollkommenſten Reinheit, in das menſchliche Bewußtſein eingeführt wurden, ſo iſt doch gewiß, daß das Chriſtenthum, wäre es blos als Lehre in die Welt eingetreten, ſich nicht erhalten und die Menſch-

heit aus der fürchterlichen Krisis, in die sie gerathen war, gerettet haben würde. Eine abstracte Lehre, wäre sie noch so wahr und erhaben gewesen, würde auf die Geister der Menschen keinen hinreichenden Eindruck gemacht und nicht mächtig genug auf die Gemüther eingewirkt haben. Sie würde außerdem früh verkannt, entstellt worden und nach und nach in Vergessenheit gerathen sein. Sollte sich die Lehre Christi in ihrer Reinheit erhalten und die Menschheit zu einem neuen Leben erwecken, so war es durchaus nöthig, daß sie sich in seiner eigenen Persönlichkeit verkörperte und in thatsächlicher Realität darstellte. Ist doch nicht zu leugnen, daß zu allen Zeiten das Christenthum seinen erleuchtenden, bessernden und beseligenden Einfluß auf die Gläubigen nicht allein durch seine Lehre, sondern noch mehr durch die ihnen entgegengeführte idealische Gestalt des Erlösers hervorgebracht hat. Außerdem ist zu bemerken, daß auch die Lehre des Christenthums, für sich allein, nimmermehr im Stande gewesen wäre, einen neuen religiös-sittlichen Verein, ein Reich Gottes, eine Kirche, ins Leben zu rufen, was doch eine andere unumgänglich nothwendige Bedingung war, die erfüllt werden mußte, wenn die Menschheit aus ihrem Verderben erlöst, von neuen Lebenkräften durchdrungen und in neue Bahnen der Entwickelung eingeführt werden sollte, aus dem natürlichen Grunde, weil alle geistige Entfaltung und Vervollkommnung nur in dem lebendigen Verkehr der Geister mit andern Geistern gedeihen kann, und daher einen geistigen Verein, zu welchem sie gehören, voraussetzt. Wäre Jesus nicht eine ideale Persönlichkeit gewesen, wo hätte die glühende Begeisterung herkommen sollen, mit welcher die Apostel an ihm hingen, die unverbrüchliche Treue, mit der sie ihrem Beruf oblagen, die unerschütterliche Beharrlichkeit und der erhabene Muth, mit welchen sie das Werk der Verbreitung des Evangeliums fortsetzten bis zum Ende ihres Lebens? Nur als sittliches Ideal konnte Jesus das unvergängliche Fundament der Kirche werden (Eph. 2, 20); nur von einem solchen konnte der Geist ausgehen, welcher seine Kirche in beständiger Bewegung und unaufhörlichem Fortschritt erhält; nur ein solches konnte für die Kirche das glorreiche Musterbild sein, dem sie in ihrer rastlosen Evolution zustreben soll. Es folgt hieraus, daß die Idealität Jesu Christi ein nothwendiges Element in seinem ganzen Erlösungswerk ist. Ohne sie würde seine Lehre wirkungslos geblieben und nach und nach wieder untergegangen sein; ohne sie wäre die Stiftung der Kirche nie zu Stande gekommen. An sie knüpfen sich sogar die höchste Bedeutung, die wir seinem Tode zuschreiben, und die heilsamsten Wirkungen, die derselbe auf die Christenheit geäußert hat. Denn wie könnten wir in diesem seinem Tode ein sicheres Unterpfand der Gnade Gottes und unserer Versöhnung mit ihm erblicken, wenn wir nicht die Ueberzeugung in uns trügen, daß er als ein sündenfreies Opfer am Kreuz gestorben ist? Es ist daher nicht genug gesagt, wenn man den Satz aufstellt, daß ein Christenthum ohne Christus nicht denkbar sei, sondern man muß vielmehr sagen, daß die Denkbarkeit des Christenthums die höchste sittliche Idealität Jesu Christi im historischen Sinn zur nothwendigen Vorbedingung hat.

Darum ist es von unendlicher Wichtigkeit, daß diese sittliche Idealität Jesu uns auf eine, jeden Zweifel ausschließende Weise verbürgt ist. Für dieselbe sprechen zunächst die in den Evangelien vorkommenden Selbstzeugnisse Jesu, welche offenbar der Ausdruck eines, auch von dem leisesten Schuldbewußtsein unberührt gebliebenen Gemüthes sind. Wollte man sagen, daß Aussprüche wie die: Er thue allezeit, was dem Vater gefalle (Joh. 8, 29), seine Speise sei die, daß er thue den Willen dessen, der ihn gesandt habe und vollende sein Werk (Joh. 4, 34), doch nur auf eine hohe Stufe sittlicher Bildung, nicht gerade aber auf sittliche Urbildlichkeit hinweisen, und daß selbst die kühne Frage: Wer kann mich einer Sünde zeihen? (Joh. 8, 46), nichts beweise, weil ja die, an welche Jesus sie richtete, ihn während des bei weitem größten Theils seines Lebens nicht gekannt hätten, so haben wir noch die von Johannes aufbehaltenen bedeutungsvollen Worte: „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 30), und: „Wer mich sieht, der sieht den Vater" (Joh. 14, 9). Denn wir erachten es als selbstverständlich, daß die Gottheit nur mit einem auf der Stufe höchster sittlicher Idealität stehenden Wesen in eine Gemeinschaft, die als ein Einssein mit ihr bezeichnet werden kann, eintreten, und daß nur ein solches Wesen ohne frevelhafte Anmaßung sich für ein Abbild des allheiligen Gottes ausgeben konnte.

Mit diesen Selbstzeugnissen Jesu vereinigen sich die Stellen, in welchen einige seiner vertrautesten Jünger den Eindruck zu erkennen gaben, welchen er, während der ganzen Zeit, in der sie mit ihm in der vertrautesten Verbindung gestanden, auf sie gemacht hatte.

Höchst beachtungswürdig ist es gewiß, daß selbst sein Verräther bekennen mußte, er habe unschuldiges Blut verrathen (Matth. 27, 4), und gerade deswegen in die entsetzlichste Verzweiflung gerieth. Der 1. Johannesbrief bezeichnet ihn (Kap. 2, 1. 29; 3, 7) mehrmals schlechthin als den Gerechten, ebenso der 1. Petrusbrief (Kap. 3, 18); außerdem wird Apg. 3, 14 den Juden zum Vorwurf gemacht, den Heiligen und Gerechten verleugnet zu haben. Beide Briefe bezeugen (1 Petr. 2, 22; 1 Joh. 3, 5), daß er nie eine Sünde gethan habe, und daß nie ein Betrug in seinem Munde erfunden worden sei. Der 1. Petrusbrief erklärt ihn (Kap. 1, 18. 19) für ein unschuldiges und unbeflecktes Lamm, durch dessen theueres Blut wir erlöst worden seien.

Sollte jemand sowol gegen jene Selbstzeugnisse Jesu als gegen die Zeugnisse, welche die Apostel von ihm ablegen, den Einwurf erheben, daß die Authentie der Schriften des Johannes und des Petrus, in welchen die meisten derselben vorkommen, zweifelhaft sei, und daß uns auch nichts dafür bürge, daß die in der Apostelgeschichte enthaltenen apostolischen Reden der genaue Ausdruck dessen sind, was die Apostel wirklich gesagt haben, so wäre ihm zu entgegnen, daß auch in diesem Fall jene Zeugnisse doch als solche betrachtet werden müßten, die aus der ältesten christl. Tradition entsprungen sind, und daß ihrerseits diese Tradition auf den Eindruck, den Jesus in der Wirklichkeit auf seine Jünger gemacht hatte, und aus welchem allein wir ihre grenzenlose Begeisterung für ihn erklären können, zurückgeführt werden müßte.

Ein Nachklang desselben tiefen, unauslöschlichen Eindrucks der wunderbar erhabenen Persönlichkeit Christi sind zuverlässig auch die Stellen, in welchen Paulus von ihm aussagt, daß er Gott gehorsam gewesen sei bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz (Phil. 2, 9); daß Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht habe (2 Kor. 5, 21); gleichwie die, in welchen der Verfasser des Hebräerbriefs Jesum als den Hohenpriester bezeichnet, der versucht worden sei allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde (Kap. 4, 15); der nicht täglich nothwendig hätte, wie die jüd. Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, danach für des Volkes Sünden (Kap. 7, 27), sondern der heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert, höher denn der Himmel (Kap. 7, 26), einmal durch sein Blut in das Heilige eingegangen sei und eine ewige Erlösung gefunden habe (Kap. 9, 12).

Wollten wir aber auch von allen diesen Zeugnissen absehen, so haben wir, als sichere Gewährleistung seiner sittlichen Idealität, sein Bild, wie es uns in den Evangelien erscheint. Mag auch das ethische Bild, welches im vierten Evangelium von Christo entworfen wird, nicht in allen und jeden Punkten mit dem von den Synoptikern aufgestellten zusammentreffen, so wird man doch eingestehen müssen, daß alle diese Unterschiede nur Unwesentliches betreffen. Es ist im Grunde derselbe Christus, der uns in allen Evangelien entgegentritt. Und wer wagte es nun zu leugnen, daß, was sittliche Reinheit und Erhabenheit betrifft, in der ganzen Weltgeschichte kein einziger Charakter vorkommt, der mit dem, welchen Christus in der evangelischen Geschichte zu erkennen gibt, auch nur von fern verglichen werden könnte? Es spricht sich in ihm eine Mischung von Hoheit und Demuth, von Ernst und Heiterkeit, von Strenge und Milde, von männlicher Stärke und Zartheit der Empfindung, von inniger Anhänglichkeit an sein Volk und dem großartigsten Universalismus, eine Liebe zu Gott und den Menschen, eine vor keinem Opfer, nicht einmal vor dem schmachvollsten Tode, zurücktretende Hingebung aus, wie wir sie sonst nirgends antreffen. Als Princip seines ganzen sittlichen Lebens und Wirkens gibt sich eine, bis zur höchsten Potenz gesteigerte geistige Gemeinschaft mit Gott, ein ununterbrochenes Leben in dem Vater und des Vaters in ihm zu erkennen. Aus dieser Einheit mit Gott schöpft er nicht nur die Idee des Werks, dessen Ausführung er als seine von Gott ihm gestellte Lebensaufgabe betrachtete, sondern auch alle Kräfte, die er zur Realisirung desselben nöthig hatte. Nirgends äußert sich bei ihm auch nur die leiseste Spur eines Schuldgefühls, nie wird seine Gemeinschaft mit Gott durch einen flüchtigen Schatten getrübt. Auch ist sein in den Evangelien uns erscheinendes Bild kein abstractes, lebloses, sondern besitzt eine Concretheit, Lebendigkeit, Originalität und Klarheit, die an seiner historischen Wahrheit nicht zweifeln lassen. Wer hätte es auch erdichten sollen? Keiner der Propheten der Vorzeit vermochte sich zu der Herrlichkeit eines solchen Messiasbildes zu erheben; und daß die Apostel zur Erdichtung eines solchen Charakters nicht fähig waren, geht zur Genüge daraus hervor, daß sie ja Jesum nicht einmal ganz zu begreifen ver-

mochten. Wir müssen demnach dieses Christusbild als ein der historischen Wirklichkeit vollkommen entsprechendes betrachten, und können deshalb auch an der sittlichen Urbildlichkeit des Erlösers nicht zweifeln (vgl. Strauß, „Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 207, 208; Schenkel, „Das Charakterbild Jesu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864]).

Freilich tritt uns jetzt die wichtige Frage entgegen, ob wir diese sittliche Idealität Jesu als eine absolute oder als eine relative zu betrachten haben? Es ist hier nicht der Ort, auf eine weitläufige Untersuchung über diese Frage einzugehen; indeß können wir sie auch nicht ganz umgehen, weil die Lösung derselben auf die Nachfolge Jesu nicht ohne Einfluß ist. Wir werden uns daher auf wenige Bemerkungen beschränken, die, ohne die Frage auf eine erschöpfende Weise zu beantworten, genügen, um erkennen zu lassen, wie sie unsers Erachtens zu erledigen ist (s. im weitern Sündlosigkeit Jesu).

Daß die Kirche sich von frühen Zeiten her zu dem Glauben an die vollkommene Sündlosigkeit (Anamartesie) Jesu bekannte, ist sehr begreiflich, denn es hing mit den in ihr allgemein anerkannten Dogmen von der Gottheit Christi und seinem stellvertretenden Opfertod zusammen. Wie hätte man es sich auch anders denken können, als daß der im Fleisch erschienene Sohn Gottes eine absolut sündenfreie Persönlichkeit gewesen sei, und daß der, welcher für die Sünden der Welt am Kreuz starb, ein solcher habe sein müssen, der für keine eigenen Sünden zu büßen hatte (Hebr. 7, 26. 27). Allein es ist evident, daß diese Deduction der absoluten sittlichen Idealität Jesu nur dann als eine gegründete angesehen werden könnte, wenn die Prämissen, von welchen sie ausgeht, von unbestreitbarer Wahrheit wären, was wir nicht zugeben können. Ueberhaupt ist die vollkommene Sündlosigkeit Jesu aus aprioristischen Gründen nicht zu erweisen. Ebenso wenig aber kann sie a posteriori dargethan werden; denn nicht zu beseitigen ist der gegen alle aposterioristischen Gründe sich erhebende Einwurf, daß die Verbindung der Apostel mit Jesu nur von kurzer Dauer war, und daß für sie wie für uns der bei weitem größte Theil des Lebens Jesu in tiefes Dunkel gehüllt blieb. Ist aber die absolute Sündlosigkeit Jesu kein Gegenstand einer eigentlichen Demonstration, so kann sie, auf der andern Seite, auch nicht widerlegt werden. Müssen wir auch zugeben, daß die Sittlichkeit Jesu das Product allmählicher Entwickelung war, so ist doch kein Grund vorhanden, der uns zwingen könnte, eine ganz normale, folglich sündenfreie sittliche Entfaltung für eine reine Unmöglichkeit zu halten. Der auf den Ausspruch Jesu, „niemand sei gut denn der einige Gott" (Matth. 19, 17; Luk. 18, 19), gegründete Einwurf gegen die vollkommene Sündlosigkeit Jesu scheint uns deshalb von keiner Wichtigkeit zu sein, weil Jesus hier offenbar unter dem Wort „gut" eine absolute, auch die Möglichkeit des Sündigens ausschließende Heiligkeit versteht, die allerdings nur Gott zukommen kann. Ebenso wenig kann man sich zur Bestreitung seiner vollkommen sittlichen Idealität auf seine Versuchungen berufen, weil die Versuchung nicht an und für sich schon Sünde ist, sondern nur dann zur Sünde wird, wenn sie determinirend auf den Willen einwirkt. Es bleibt daher, wie es der Verfasser des Hebräerbriefs (Kap. 4, 15) anerkennt, ganz möglich, daß Jesus versucht wurde gleich wie wir, doch ohne Sünde. Noch weniger scheint es uns zulässig, aus einigen Handlungen Jesu auf seine Sündhaftigkeit zu schließen, weil ja unsere Kenntniß von diesen Handlungen zu unsicher und zu dürftig ist, um uns zu erlauben, ein entschiedenes Urtheil über ihren sittlichen Charakter zu fällen.

Es genügt uns, zu wissen, daß er auf seine Jünger den Eindruck eines auf der höchsten Stufe der sittlichen Vollendung stehenden Menschen machte; und dies ist ja gerade noch immer der Eindruck, den sein aus den Evangelien uns entgegentretendes Bild auf uns hervorbringt. Und mehr brauchen wir auch nicht, um in Jesu das höchste, im Laufe der Weltgeschichte erschienene sittliche Ideal anzuerkennen, und zu begreifen, daß es für jeden Christen eine heilige Pflicht ist, nach höchstmöglicher Verähnlichung mit ihm zu streben.

Jesus selbst verlangt von seinen Jüngern, daß sie ihm nachfolgen. Wer sein Schüler sein wolle, der solle sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und ihm folgen (Matth. 16, 27). Seine Jünger sollten sich untereinander lieben wie er sie geliebt habe, und daran sollte jedermann erkennen, daß sie seine Jünger seien, so sie Liebe untereinander haben (Joh. 13, 34. 35). Nachahmen sollten sie ihm auch in der Demuth, von welcher er ihnen in der symbolischen Handlung der Fußwaschung ein Beispiel gegeben

hatte (Joh. 13, 12—17). Mit dieſen Ermahnungen Jeſu verbinden ſich die Aufforderungen der Apoſtel zu treuer Nachfolge Jeſu. Wer da ſagt, daß er in ihm bleibe, der ſoll auch wandeln gleich wie er gewandelt habe (1 Joh. 2, 6). Er habe uns ein Vorbild hinterlaſſen, daß wir ſollen nachfolgen ſeinen Fußſtapfen (1 Petr. 2, 21). Wir ſollen die Tugenden deſſen verkünden, der uns berufen hat von der Finſterniß zu ſeinem wunderbaren Licht (1 Petr. 2, 9), und überall aufſehen auf den Vorgänger und Vollender unſers Glaubens (Hebr. 12, 2. 3). Dieſe Nachahmung Jeſu ſolle ſich darauf gründen, daß wir uns ſeine Geſinnung aneignen (Phil. 2, 4), ſeinen Geiſt in uns aufnehmen und uns von demſelben durchdringen und beleben laſſen; denn wer Chriſti Geiſt nicht habe, der gehöre nicht unter die Seinen (Röm. 8, 9). Dieſer Geiſt Chriſti iſt weſentlich ein Geiſt der Liebe. Darum ſollen wir wandeln in der Liebe, gleichwie Chriſtus uns geliebt hat (Eph. 5, 2). Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe ganze Nachfolge Chriſti zur erſten Bedingung den Glauben an ihn hat. Iſt dieſer Glaube rechter Art, ſo vermittelt er zwiſchen dem Chriſten und ſeinem Erlöſer eine innige geiſtige Lebensgemeinſchaft (1 Joh. 1, 3; 3, 24; 4, 13). Der Chriſt wird eins mit Chriſto, gleich wie dieſer mit dem Vater eins war (Joh. 17, 21—23). Vermöge dieſer Gemeinſchaft mit Chriſto ſchöpft der Chriſt aus ihm alle ſeine höhern Lebenskräfte, wie die Rebe nur in dem Weinſtock lebt und durch die ihr aus demſelben zufließenden Kräfte und Säfte gedeiht und Frucht bringt (Joh. 15, 4). Vermöge ihrer verklärt ſich der Chriſt in das Bild Chriſti, alſo, daß Chriſtus in ihm eine Geſtalt gewinnt (Gal. 4, 19), und er mit Paulus ſagen kann: „Ich lebe; doch nun nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleiſch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und ſich ſelbſt für mich dargegeben" (Gal. 2, 20).

Kaum braucht übrigens bemerkt zu werden, daß dieſe Nachfolge Jeſu ſich nur auf dasjenige, was in dem Verhalten Chriſti das allgemein Sittliche war, beziehen kann, und daß es ſtrafbare Anmaßung wäre, wenn wir auch das, was in der Beſonderheit ſeines Weſens und ſeines Berufs begründet war, zum Gegenſtand unſerer Nachahmung machen wollten. Mit der kath. Kirche aus der Eheloſigkeit und Armuth Jeſu die Verdienſtlichkeit des freiwilligen Cölibats und der ſelbſterwählten Armuth erweiſen zu wollen, wäre verwerfliche Thorheit, und noch ſinnloſer der Wahn, durch die Uebernahme zweckloſer Leiden für die Sünden der andern büßen, und ſo ſeinen Kreuzestod nachahmen zu wollen. Wir wollen jedoch damit nicht ſagen, daß ſolche in der Beſonderheit des Weſens und des Berufs Chriſti gegründete Züge gar nichts Nachahmungswürdiges für uns haben. Allein das iſt doch immer nur das in ihnen ſich ausſprechende allgemein Sittliche. So liegt allerdings in ſeiner Armuth und Eheloſigkeit die Verpflichtung zur Verzichtleiſtung auf irdiſchen Wohlſtand und das eheliche und häusliche Glück, wenn der aus innerm Drang erwählte Beruf es durchaus erheiſcht, und in ſeinem Kreuzestod eine feierliche Aufforderung zu vollkommener Selbſtverleugnung und einer zu den ſchwerſten Opfern bereiten Menſchenliebe (1 Joh. 3, 16). Vgl. Ullmann, „Die Sündloſigkeit Jeſu" (7. Aufl., Gotha 1863); Dorner, „Ueber Jeſu ſündloſe Vollkommenheit" (Gotha 1862); Reinhard, „Syſtem der chriſtlichen Moral" (Wittenberg 1788—1815), II, 370 fg. Bruch.

Nächſter, ſeiner eigentlichſten Bedeutung nach denjenigen bezeichnend, der uns am nächſten ſteht, am innigſten mit uns verbunden iſt, kommt ſchon in der Form Nahisteno und zur Bezeichnung des Blutsverwandten in der Evangelienharmonie Otfried's aus dem 9. Jahrh. vor; in der Ueberſetzung der Evangelienharmonie des Tatian aus dem 8. Jahrh. bedeutet es, in der Form Nahisto, den Nachbar (vgl. Adelung, „Verſuch eines vollſtändigen grammatiſch-kritiſchen Wörterbuchs der hochdeutſchen Mundart" [2. Aufl., Leipzig 1793—1801], u. d. W.). Die umfaſſendere Bedeutung, welche das Wort in dem heutigen Sprachgebrauch hat, nach welcher es jeden Menſchen, ohne Unterſchied der Nationalität, des Glaubens, der Bildung und des Ranges, bezeichnet, dem wir im Leben begegnen und der ein Object unſerer Wirkſamkeit werden kann, iſt aus unſerer deutſchen Bibelüberſetzung entſprungen, die ſich deſſelben im N. T. bedient zur Uebertragung des Wortes (Plesion), welches in der griech. Profanliteratur auch im Sinn von Nachbar vorkommt, aber in dem helleniſtiſchen Idiom dem hebr. Wort Reah entſpricht, welches bei den Iſraeliten von jedem gebraucht wurde, mit dem man im Leben zuſammentraf und in irgendeiner Weiſe Umgang hatte. Uebrigens hat dieſes Wort im A. T. mehrfache Bedeutungen, die indeß alle in der angegebenen Grundbedeutung ihre Wurzel haben. So

finden wir es gebraucht von den vornehmſten Würdenträgern nach dem König (1 Sam. 23, 17); in andern Stellen bezeichnet es nähere Bekannte, Freunde, wie z. B. die Freunde Hiob's (Hiob 2, 11); auch der Geliebte eines Weibes wurde mit dieſem Wort bezeichnet (HL. 5, 16). In nicht wenigen Stellen bedeutet es den Volksgenoſſen, unzähligemal aber wird es in dem ganz allgemeinen Sinn von jedem Menſchen, mit dem wir im Leben zuſammentreffen und welcher Gegenſtand unſers Handelns werden kann, gebraucht.

Betrachtet man die vielen Stellen des A. T., welche das gegen den Nächſten zu beobachtende Verhalten vorſchreiben, ſo erkennt man, daß dem Hebräer die weſentlichſten Pflichten, die wir gegen andere Menſchen zu erfüllen haben, keineswegs unbekannt waren. Gerechtigkeit, Treue, Friedfertigkeit, Eintracht, Milde, Verſöhnlichkeit und Wohlthätigkeit werden ja häufig und auf das dringendſte eingeſchärft. Alle dieſe Pflichten werden 3 Moſ. 19, 18 in dem Fundamentalgebot zuſammengefaßt: „Liebe deinen Nächſten als dich ſelbſt.“ Es entſteht aber jetzt die Frage, ob in denjenigen Stellen, welche ſich auf das pflichtmäßige Verhalten gegen die andern beziehen, das Wort Nächſter im allgemeinſten Sinn zu verſtehen iſt oder ob es blos den Volksgenoſſen bezeichnet? In vielen Stellen muß dieſes, weil es ohne alle nähern Beſtimmungen gebraucht wird, unentſchieden gelaſſen werden, in andern dagegen gibt der Zuſammenhang oder geben gewiſſe beigeſetzte Beſtimmungen zu verſtehen, daß es nur auf die Genoſſen des hebr. Volks zu beziehen iſt. Dies iſt namentlich in der Stelle 3 Moſ. 19, 18 der Fall. Schon in V. 17 wird der Haß nur gegen den Bruder, d. h. den Volksgenoſſen, unterſagt. Ebenſo geht in V. 18 das Verbot der Rachgier und des gehäſſigen Nachtragens nur auf die Söhne des Volks, weshalb ſicherlich in den unmittelbar nachfolgenden Worten „Liebe deinen Nächſten als dich ſelbſt“ das Wort Nächſter ebenfalls in dem beſchränkten nationalen Sinn zu verſtehen iſt. Hieraus folgt aber nicht, daß der Iſraelit die gegen die Ausländer zu erfüllenden Pflichten gänzlich ſollte verkannt haben. Dafür ſprechen die Stellen, in welchen vorgeſchrieben wird, daß die Ecken der Fruchtfelder, die nicht abgeerntet werden ſollen, daß die Nachleſe in den Weinbergen, daß der Ertrag des Feldes in den Sabbat- und Jubeljahren nicht blos den einheimiſchen Armen, ſondern auch den Fremdlingen zugute kommen ſolle (3 Moſ. 25). Vorzüglich ſpricht dafür die Stelle 3 Moſ. 19, 33: „So ein Fremdling ſich bei dir aufhält in euerm Lande, ſo ſollt ihr ihn nicht unterdrücken. Wie ein Eingeborener aus euch ſoll der Fremdling ſein, der ſich aufhält bei euch, und liebe ihn wie dich ſelbſt.“ Hätten die Iſraeliten den in den letzten Worten ausgedrückten Grundſatz in vollem Ernſt genommen und alle in ihm beſchloſſenen Conſequenzen aus ihm gezogen, ſo würden ſie zur Einſicht gelangt ſein, daß die gegen den Ausländer zu erfüllenden Pflichten die nämlichen ſind wie die gegen den Einheimiſchen. Aber zu dieſer Einſicht erhoben ſich die Iſraeliten zu keiner Zeit. Den ihrem Geſetz ſo tief inhärirenden Particularismus vermochten ſie nicht zu durchbrechen. Immer war ihnen der Volksgenoſſe im vorzüglichen Sinn der Nächſte, und der Gedanke, daß ſie gegen den Fremden die nämlichen Pflichten zu erfüllen hätten wie gegen den Einheimiſchen, blieb ihrem Geiſt fern. Erklärt doch ſelbſt das moſaiſche Geſetz (5 Moſ. 23, 20) das gegen den Volksgenoſſen unterſagte Zinſennehmen gegen den Fremdling für erlaubt, und die Sklaverei des Ausländers für lebenslänglich, während es (2 Moſ. 21, 1 fg.; 5 Moſ. 15, 12; 3 Moſ. 25, 39—46) verlangt, daß der Sklave iſraelitiſcher Abkunft im ſiebenten und im Jubeljahre freigelaſſen werden ſollte. Nicht zu überſehen iſt auch, daß in denjenigen Stellen, in welchen Pflichten gegen die Fremdlinge vorgeſchrieben werden, wie namentlich in dem merkwürdigen Gebot, ſie zu lieben wie ſich ſelbſt, immer nur von ſolchen die Rede iſt, die ſich unter den Iſraeliten niedergelaſſen hatten. Von Pflichten gegen die außerhalb des jüd. Landes wohnenden Fremdlinge iſt nirgends die Rede. Sie blieben jederzeit für den Iſraeliten ein Gegenſtand der Abneigung und des Haſſes, nicht allein deswegen, weil ſein Volk von frühen Zeiten an von den ausländiſchen Nationen ſo vieles zu leiden gehabt hatte, ſondern vorzüglich darum, weil ihm alle ausländiſchen Völker wegen der Abgötterei, der ſie ergeben waren, als von Gott verſtoßene und dem Verderben aufbehaltene galten. Von dieſem, den Iſraeliten beherrſchenden engherzigen, abſtoßenden Particularismus lag der Grund darin, daß ihnen die großen Grundſätze, auf welchen die Pflicht der allgemeinen Menſchenliebe beruht, unbekannt blieben. Zwar hätten ſie ihnen nicht fremd bleiben ſollen. Zur Anerkennung der allgemeinen Bruderverwandtſchaft aller Menſchen hätten ſie die beiden an der Spitze ihrer heiligen Bücher ſtehenden Kosmogonien führen ſollen, welche die Ab-

kunft aller Menſchen von einem einzigen, von Gott unmittelbar ins Daſein gerufenen Menſchen ſo deutlich ausſprechen, während die erſte derſelben durch die Lehre, daß Gott den Menſchen nach ſeinem Bild geſchaffen, das Bewußtſein der unveräußerlichen Würde des Menſchen als Menſchen und der urſprünglichen Gleichheit aller vor Gott in ihnen hätte erwecken ſollen. Allein dieſe an ſich ſo merkwürdigen Kosmogonien brachten auf den Geiſt der Iſraeliten die Wirkung nicht hervor, die man von ihnen hätte erwarten können. Nur ſelten und leiſe wird in den Schriften des A. T. auf ihren Inhalt angeſpielt. Auf die natürliche Würde des Menſchen wird nur Pſ. 8, 6, und auf die aus der gemeinſchaftlichen Abkunft aller Menſchen entſpringenden ſittlichen Folgen nur Hiob 31, 13—15 hingedeutet. Daher kam es, daß der Geiſt allgemeiner Menſchenliebe dem iſraelitiſchen Volk jederzeit fremd blieb. Wahre Sympathie hatte der Jude nur gegen die Mitglieder ſeines Volks und des theokratiſchen Bundes, auf den er ſo ſtolz war. Der Fremdling (ſ. Fremde) blieb für ihn ein Gegenſtand des entſchiedenſten Widerwillens, und vieles hielt er ſich gegen ihn für erlaubt, was er gegen ſeine Volksgenoſſen als verboten erachtete. Dies war es, was den Juden den Vorwurf eines allgemeinen Menſchenhaſſes zuzog und am meiſten dazu beitrug, daß ſie ihrerſeits von andern Völkern verachtet und gehaßt wurden.

Das Chriſtenthum erſt hat die Schranken nicht blos des jüdiſchen, ſondern jedes nationalen Particularismus gründlich durchbrochen und, wie Paulus (Eph. 2, 14) ſagt, den Zaun niedergeriſſen, der die verſchiedenen Völker der Erde voneinander trennte. Auf die Vorausſetzung der Abſtammung aller Menſchen von einem erſten, von Gott geſchaffenen Menſchenpaar (Matth. 19, 8; Apg. 17, 26) gründet es die Bruderverwandtſchaft, in welcher die Menſchen unter ſich ſtehen (Luk. 10, 19 fg.), eine Verwandtſchaft, die das N. T. (Eph. 3, 13) ſogar auf alle vernünftigen Geiſter der Schöpfung ausdehnt. Alle Menſchen betrachtet es als urſprünglich gleich vor Gott, weil Gott der Gott aller iſt (Röm. 3, 29), weil er alle mit ſeiner erbarmenden Liebe umfaßt (1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9), weil er Chriſtum zum Heil aller in die Welt geſandt hat (Joh. 3, 16; Kol. 1, 20; Eph. 1, 10), und weil ſeine Gerechtigkeit kein Anſehen der Perſon kennt (Röm. 2, 11; Eph. 6, 9). Gibt es auch keine Religion, welche den Menſchen durch die Hervorhebung ſeiner Schwäche, Hinfälligkeit und ſittlichen Unvollkommenheit tiefer demüthigte als das Chriſtenthum, ſo gibt es auch keine, die ihn auf der andern Seite höher ſtellte und ſeine unveräußerliche Menſchenwürde klarer ins Licht ſetzte. Es verkündigt ja, daß der Menſch nach Gottes Ebenbild geſchaffen und daher göttlichen Geſchlechts iſt (Jak. 3, 19; Apg. 17, 28), daß Gott auch nicht aufhört, die Böſen mit ſeinen Segnungen zu erfreuen (Matth. 5, 45), und das zarte Kind unter ſeinen väterlichen Schutz nimmt (Matth. 18, 10). Wie hoch das Chriſtenthum den Menſchen ſchon dadurch ſtellt, daß es den Sohn Gottes und Erlöſer der Welt in menſchlicher Natur erſcheinen läßt, braucht kaum bemerkt zu werden.

Auf dieſes dreifache Princip der Bruderverwandtſchaft aller Menſchen, ihrer Gleichheit vor Gott und ihrer unveräußerlichen Würde, gründet das Evangelium (Matth. 22, 39; vgl. 1 Kor. 13) das große Gebot der Nächſtenliebe, ein Gebot, in welchem das Wort Nächſter unzweifelbar in ſeiner allgemeinſten Bedeutung zu verſtehen iſt. Daß wir einen jeden Menſchen, mit dem wir im Leben zuſammengeführt werden und der Object unſers Handelns werden kann, als unſern Nächſten zu betrachten und gegen ihn die heilige Pflicht der Liebe auszuüben haben, hat Jeſus in der Parabel vom barmherzigen Samariter auf eine unvergleichliche Weiſe dargethan. Ueberall in dem N. T. hat das Wort Nächſter dieſen allgemeinen Sinn, und wo in demſelben von der Liebe gegen die andern ſchlechthin die Rede iſt, da iſt dieſe Liebe eine alle Menſchen umfaſſende. Wohl erkennt es das Evangelium an, daß wir gegen diejenigen Perſonen, welche mit uns in einer beſondern Verbindung ſtehen, auch beſondere Pflichten der Liebe zu erfüllen haben. Deswegen unterſcheidet es (2 Petr. 1, 7) von der Bruderliebe die allgemeine Liebe. Der Apoſtel Paulus ſieht (Röm. 12, 4—6; 1 Kor. 12, 12 fg.) in allen Glaubensgenoſſen Glieder eines Leibes, von welchen jedes ſeine beſondere Begabung und Beſtimmung hat, und das ihm insbeſondere verliehene Charisma zum Heil des geſammten Organismus in Anwendung bringen ſoll. Allein bei dieſem Beſtreben, das Wohl der ganzen chriſtl. Gemeinſchaft zu befördern, ſoll der Chriſt die ihm gegen alle und jeden Menſchen obliegenden Liebespflichten nicht vergeſſen. Darum ſagt der Apoſtel (Gal. 6, 10): „Laſſet uns Gutes thun an jedermann, allermeiſt aber an des Glaubens Genoſſen.“ Daß nun dieſe ſpecielle

Liebe gegen den Glaubensgenoſſen ſo wenig als die Aeltern- und Kindesliebe oder die Liebe zu dem Freund und Wohlthäter der allgemeinen Menſchenliebe Eintrag thun ſoll, verſteht ſich von ſelbſt und wird in dem 2. Brief Petri (Kap. 1, 7) noch beſonders betont, wenn es hier heißt: „Reichet dar in der brüderlichen Liebe allgemeine Liebe."

Durch nichts hat das Chriſtenthum in der Welt größere und heilſamere Wirkungen hervorgebracht als dadurch, daß es die Grundſätze, welche der Lehre, daß alle Menſchen ohne Unterſchied der Nationalität, des Glaubens, der Bildung und des Ranges unſere Nächſten ſind und Gegenſtände unſerer innigen, aufopfernden Liebe ſein ſollen, zur Grundlage dienen, ſo entſchieden hervorgehoben und in das Bewußtſein der Menſchheit eingeführt hat. Durch dieſe Grundſätze und das auf ihnen beruhende Fundamentalgeſetz der allgemeinen Menſchenliebe hat es den ganzen ſocialen Zuſtand der von ihm erleuchteten Völker gründlich umgewandelt, die Geſetzgebungen der Nationen gemildert, die Kriege menſchlicher gemacht und lebhafte Sympathien für jeden Nothſtand angeregt. Aus ihnen ſind die unzähligen Anſtalten der Wohlthätigkeit erwachſen, die mit jedem Tag ſich vervielfältigen; die Abſchaffung der Sklaverei, die Verbeſſerung der Gefängniſſe, die Vorkehrungen zur Erleichterung des Loſes der niedern Volksklaſſen, die Anſtalten zur Verbreitung allgemeiner Bildung ſind ihre Werke. Wie mächtig jene Grundſätze und dieſes Geſetz noch immer fortwirken, davon zeugen die Fortſchritte, welche die religiöſe Duldung in den neuern Zeiten gemacht hat, die Abſchaffung der Leibeigenſchaft in Rußland und die Emancipation der Sklaven in den Vereinigten Staaten von Amerika. Allein noch weit entfernt ſind wir von der Zeit, wo die chriſtl. Principien der Humanität ihre volle Wirkung werden hervorgebracht haben. Dieſe Zeit wird erſt dann eintreten, wenn die letzten Spuren des nationalen Particularismus werden verſchwunden ſein, wenn die Politik der ſie bisjetzt noch immer beherrſchenden Selbſtſucht entſagt, und ſtatt derſelben das Geſetz der Liebe zur unverbrüchlichen Regel genommen haben wird, wenn der Geiſt wahrer Duldung alle chriſtl. Kirchen und Genoſſenſchaften durchdrungen haben und den vielen und ſchweren Nothſtänden der untern Volksklaſſen gründliche Abhülfe verſchafft worden ſein wird. **Bruch.**

Nacht, ſ. Finſterniß.

Nachteule, ſ. Eule.

Nachtgeſicht, ſ. Sacharja (Buch).

Nachtwache. Die alten Hebräer theilten die Nacht in drei Nachtwachen ein, eine Abendnachtwache, eine mittlere und eine Morgennachtwache, die wahrſcheinlich vom Sonnenuntergang bis zum Tagesanbruch berechnet wurden, ſodaß durchſchnittlich eine Nachtwache ungefähr 4 Stunden dauerte (vgl. 2 Moſ. 14, 24; Richt. 7, 19; KL. 2, 19, wo in der Reihenfolge der angeführten Stellen die drei hebr. Namen für die Nachtwachen angegeben ſind). Die Wächter (ſ. d.) löſten ſich am Schluß einer jeden durch Rufe ab. Seit der Beſitzergreifung des jüd. Landes durch die Römer (im J. 63 v. Chr.) war die röm. Zählung der Nachtwachen, wenigſtens im jüd. Heer unter den Herodäern (Apg. 12, 4), gebräuchlich geworden, nach welcher die Nacht in vier Nachtwachen eingetheilt war, ſodaß auf eine Nachtwache ungefähr 3 Stunden kamen. Im röm. Heer waren daher die nächtlichen Wachtpoſten in vier Ablöſungen eingetheilt und der Soldat ſtand 3 Stunden Wache (vgl. Zeiß, „Römiſche Alterthumskunde" [Jena 1842], S. 412; Vegetius, Institutiones rei militaris, III, 8 fg.). Die Evangeliſten (Matth. 14, 25; Mark. 13, 35 fg., wo die griech. Namen für die vier Nachtwachen angegeben ſind) halten ſich gleichfalls an die röm. Eintheilung; Joſephus überträgt („Alterthümer", V, 6, 5, wo er die Mannſchaften Gideons um die „vierte" Nachtwache abmarſchiren läßt) dieſelbe ſogar auf die ältern Zeiten Iſraels; die Talmudiſten dagegen hielten ſich an die altjüd. Eintheilung der Nacht in drei Nachtwachen, wahrſcheinlich aus Abneigung gegen eine von den heidniſchen Eroberern her eingedrungene Neuerung (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 364). **Schenkel.**

Nadab. 1) Ein Sohn Aaron's, Bruder des Abihu (ſ. d.); 2) ein König des Zehnſtämmereichs, Sohn Jerobeam's I., ſeit dem J. 954 v. Chr. nach gewöhnlicher Zeitrechnung (ſ. die „Chronologiſche Tabelle", „Bibel-Lexikon", Bd. 1). Er hielt an der Politik ſeines Vaters (ſ. Jerobeam I.) feſt, die, ſeit deſſen unglücklichem Krieg mit Abia, die allgemeinſte Misſtimmung hervorgerufen hatte. Anſtatt dieſe Unzufriedenheit zu beſchwichtigen, vermehrte er ſie noch durch einen Krieg mit den Philiſtern gleich beim Beginn ſeiner Re-

gierung. Im Feldlager ſelbſt bildete ſich gegen ihn eine Verſchwörung während der Belagerung der Stadt Gibbethon (ſ. d.), an deren Spitze Baëſa, einer ſeiner Feldherren, ſtand. Er wurde von dem Uſurpator niedergemacht, der, um ſich den Beſitz des Thrones zu ſichern, alle noch am Leben befindlichen Mitglieder des Hauſes Jerobeam's vertilgte. Seine Regierung hatte nicht viel länger als ein Jahr gedauert (1 Kön. 15, 25—32). Vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 480 fg.; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 171. Schenkel.

Nadabath, eine Ortſchaft im Oſten Judäas (1 Makk. 9, 37), vielleicht in der Nachbarſchaft Jerichos (vgl. 1 Makk. 9, 38 fg. mit Joſ. 2, 16. 22). Kneucker.

Nadel, die, wird zwar nirgends im A. T. namentlich angeführt, es iſt aber häufig von Kleidern darin die Rede, von deren Bereitung und andern Hantierungen, wobei man den Gebrauch der Nadel vorausſetzen darf. Das hebr. taphar (1 Moſ. 3, 7) bedeutet zunächſt „zuſammenfügen" (bei Luther „zuſammenflechten"), wird auch vom Nähen verſtanden, daher Luther Hiob 16, 15 überſetzt: „Ich habe einen Sack um meine Haut genäht", wo aber vom Anlegen des Trauergewandes die Rede iſt. Ein anderer hebr. Ausdruck, rakam (2 Moſ. 35, 35), wird von einigen durch „ſticken" erklärt und im ſpan. recamare, ital. ricamare, franz. recamer wiedererkannt (ſo Meier, Fürſt), während andere „weben", „wirken", beſonders „buntwirken", darunter verſtehen (ſo Geſenius, Hartmann, Maurer u. a.). Nach erſtern bedeutet Rokem den Buntſticker, zum Unterſchied vom Buntwirker (Hoſeb). Erwägt man, daß beiderlei Arbeiten auf ägypt. Denkmälern vorkommen, daß im übrigen Alterthum die Kunſt, zu ſticken, beſonders von Frauen geübt wurde, wie die lateiniſche Redensart „acu pingere" beweiſt, daß geſtickte Kleider Phrygoniae genannt wurden, weil man die Kunſt von den Phrygiern ableitete (Plinius, VIII, 48), und daß die Buntſtickerei bis auf den heutigen Tag im ganzen Orient ſehr beliebt und verbreitet iſt, ſo können wir deren Kenntniß auch dem hebr. Alterthum zuerkennen. Dies ſetzt aber das Vorhandenſein der Nadel voraus, wenn dieſe im A. T. auch nicht namentlich angeführt wird, was auch mit dem Webſtuhl der Fall iſt, deſſen ſich die Hebräer doch ſicher bedient haben.

Im N. T. (Matth. 19, 24; Mark. 10, 25; Luk. 18, 25) kommt das Nadelöhr ſprichwörtlich vor, womit nicht nur der Gebrauch der Nadel in jener Zeit, ſondern auch ihre gleiche Beſchaffenheit mit der unſerigen beſtätigt wird.

Der Talmud kennt ſchon das Handwerk der Schneider, deren Arbeit früher von den Frauen beſorgt wurde (1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 22), welche ſich wol auch der Nadel bedienten. Der Talmud gedenkt auch der Haarnadeln, über deren Exiſtenz und Gebrauch aber die Bibel keine Andeutung gibt. Roskoff.

Nadelöhr, ſ. Kamel und Nadel.

Naeman. 1) So (oder vielmehr Naʿamān) heißt ein Sohn Benjamin's (1 Moſ. 46, 21). Derſelbe Name erſcheint 4 Moſ. 26, 40 bei einem Sohn Bela's, der ſelbſt ein Sohn Benjamin's iſt; damit ſtimmt überein 1 Chron. 8, 3 f. (vgl. V. 7). An beiden Stellen iſt Ard (deſſen Name freilich 1 Chron. 8, 3 verdorben) ein Bruder Naeman's und Sohn Bela's, während 1 Moſ. 46, 21 auch Ard wie Naeman unmittelbare Söhne Benjamin's ſind. Im einzelnen ſind dann noch weitere Abweichungen zwiſchen 4 Moſ. 26, 38 ff. und 1 Chron. 8, 3 ff. Wir haben hier wieder Repräſentanten von Geſchlechtern, heroes eponymi, die, je nach den verſchiedenen Zeitverhältniſſen oder den Anſichten der Berichterſtatter, als Haupt- oder als Unterabtheilungen des Stammes angeſehen und von Söhnen oder von weitern Nachkommen des Stammvaters abgeleitet wurden (ſ. Manaſſe).

2) Naeman war nach 2 Kön. 5 ein tapferer Feldhauptmann des Königs von Damaskus, der vom Ausſatz befallen ward. Eine iſraelitiſche Sklavin gibt Naeman's Frau den Rath, dieſer möge ſich an den Propheten Eliſa in Samaria wenden. Er geht darauf ein, nimmt große Geſchenke und einen Brief ſeines Königs an den König von Iſrael mit, worin dieſer gebeten wird, dem Ausſätzigen Heilung zu verſchaffen. Der König erſchrickt über dies Verlangen, da er meint, der Damascener ſuche nach einem Vorwand zum Streit. Aber Eliſa hört davon und läßt, um ſeine Wunderkraft zu zeigen, dem Naeman ſagen, er möge ſich ſiebenmal in den Jordan tauchen, dann werde er rein ſein. Naeman, der, auf die Waſſerfülle von Damaskus (ſ. d.) ſtolz, den Jordan verachtet, will nichts davon wiſſen und unwillig fortreiſen. Auf Andringen ſeiner Diener verſucht er es aber doch und iſt ſofort völlig geheilt. Nun begibt er ſich zum Eliſa, um ihn fürſtlich zu belohnen, aber dieſer nimmt nichts an. Der Geheilte bittet ſich dann eine Laſt von

der Erde Samarias aus, um darauf dem Gott Israels (der eben nur auf israelitischem Boden verehrt werden kann) auch in Damaskus zu dienen; denn er verspricht, von jetzt an nur noch diesem Gott Opfer darzubringen; daher möge Jahve es ihm vergeben, wenn er an der Seite seines Königs den Götzentempel in Damaskus betrete. Elisa heißt ihn in Frieden gehen. In einem Nachspiel wird erzählt, daß Elisa's Bursche, Gehasi, dem Naeman nachläuft und ihm unter falschem Vorwand noch ein Geschenk ablockt, wofür der Prophet durch seinen Fluch ihn und seine Nachkommen mit dem Aussatz Naeman's belegt.

Einen tiefen Werth kann diese Geschichte so wenig beanspruchen wie die meisten Legenden von Elisa. Das Wunderthun ist hier ganz äußerlich gefaßt; gerade darauf wird ja besonderes Gewicht gelegt, daß Naeman trotz seines Unglaubens geheilt wird. Auch die Bekehrung zu Jahve ist blos äußerlich; ein solches Compromiß zwischen der Verehrung Jahve's und anderer Götter, wie es hier erlaubt wird, ist sicher nicht im Geist der besten Propheten des A. T., die auch nicht darauf eingegangen wären, daß der Gott Israels nur auf israelitischer Erde verehrt werden könnte. Auch das Strafwunder, das an Gehasi vollzogen wird, hat etwas Abenteuerliches.

Natürlich kann die Erzählung nicht geschichtlich sein. Wollte man den Naeman etwa durch eine Badecur geheilt sein lassen, so bliebe eben das Wichtigste, die Wunderheilung durch Elisa, weg; dazu hat es auch an sich nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß sich ein vornehmer Damascener durch Baden im Jordan von einer so hartnäckigen Krankheit befreit hätte. An der Geschichtlichkeit Naeman's selbst zu zweifeln, hat man keinen Grund, aber ob er je mit Elisa in Berührung gekommen, und in welcher Weise, läßt sich durchaus nicht mehr ermitteln. Nöldeke.

Nägel werden in der deutschen Bibel in mannichfachem Sinn und für verschiedene Ausdrücke des Grundtextes erwähnt; für Stifte, um etwas zusammenzuhalten und zu befestigen (hebräisch Masmer, 1 Chron. 22, 3; Jes. 41, 7; Koh. 12, 11) oder zu tragen (hebräisch Jated, Jes. 22, 25; Ez. 15, 3), auch für Pfähle (2 Mos. 35, 18), bildlich für Personen, welche eine Menschenmenge zusammenhalten (Sach. 10, 4). Nagel steht in Luther's Bibelübersetzung auch für den Pflock des Webstuhls, woran die Fäden befestigt wurden (Richt. 16, 14), für den Zeltpflock (2 Mos. 27, 19; Richt. 4, 21), welchen „einschlagen" tropisch für „sich niederlassen", „bleiben" (Esra 9, 8; Jes. 22, 23), und „ausreißen" für das Gegentheil gebraucht wird (Jes. 33, 20). Das uralte hebr. Vav, das ursprünglich einen krummen Nagel bedeutet und nur in der Vielheit vorkommt, übersetzt Luther gewöhnlich durch „Knäufe" (2 Mos. 26, 32. 37; 27, 10 fg.; 38, 28) oder „Köpfe" (2 Mos. 36, 36. 38).

Die Nägel an den Fingern (chaldäisch tephar, Dan. 4, 30) sollte die Fremde, welche ein Hebräer unter den Gefangenen zu seinem Weib machte, beschneiden (2 Sam. 19, 15), was einige für ein Zeichen der Trauer erklären, da bei manchen orientalischen Volksstämmen lange Nägel als Zierde galten, welche die Trauernde zu beseitigen hatte. Wahrscheinlicher ist die Erklärung, wonach die erbeutete Frau aus der Fremde, als unrein betrachtet, alles, was möglich, von ihrer Person entfernen sollte. Ueber die Anwendung der Nägel bei der Kreuzigung (Luk. 24, 39; Joh. 20, 25) s. Kreuzigung. Roskoff.

Nahalal oder **Nahalol**, d. i. Trift, eine Levitenstadt Sebulons, wo die Kanaaniter wohnen blieben (Jos. 19, 15; 21, 35; Richt. 1, 30), vielleicht das heutige Dorf Malûl oder Maalûl mit Ruinen, südwestlich von Nazareth, westlich von Jâfa (Japhia). Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 700. Kneucker.

Nahaliel, s. Matthana.

Nahas (hebräisch nahaš, d. i. Schlange) kommt im A. T. mehrmals als Eigenname vor, nämlich 1) eines Königs der Ammoniter, von dessen Ueberfall Saul durch eine glänzende Waffenthat die israelitischen Brüder in Jabes-Gilead befreite (1 Sam. 11; über seinen Sohn und Nachfolger Hanun und David's Verhältniß zu ihm s. d.); 2) des Vaters oder der Mutter der Abigal oder Abigail, einer Schwester David's (ob 2 Sam. 17, 25 der Vater oder die Mutter gemeint sei, kann nicht sicher entschieden werden; in ersterm Fall wäre Nahas ein erster Mann der Mutter David's, in letzterm eine zweite Frau Isai's gewesen); 3) des Vaters eines gewissen Sobi von Rabbath-Ammon (2 Sam. 17, 27); 4) einer sonst unbekannten Stadt in Juda (1 Chron. 4, 11). Steiner.

Nahaſſon, eigentlich **Naheſſon**, ein Stammhaupt von Juda, Sohn des Amminadab, des Schwiegervaters von Aaron, alſo Aaron's Schwager (2 Moſ. 6, 23). Er erſcheint bei der Einweihung der Stiftshütte (ſ. d.) in der Wüſte als der erſte Fürſt, welcher die für den heiligen Dienſt beſtimmten Weihgeſchenke (Gefäße und Opfergaben) darbrachte (4 Moſ. 7, 12 fg.). Die Stiftshütte iſt dabei freilich nicht in ihrer urſprünglichen Einfachheit vorausgeſetzt. Schenkel.

Nahor. 1) Großvater Abraham's (ſ. d.), Sohn Serug's (ſ. d.), Vater des Therach (ſ. d.). Knobel denkt an die Ortſchaft Chaura in der Landſchaft Sarug (1 Moſ. 11, 22 fg.); 2) ein jüngerer Bruder Abraham's, der ſich mit ſeiner Nichte, der Tochter Haran's, Milka, verheirathete (1 Moſ. 11, 29). Nach der Sage ſoll Nahor, gerade ſo wie Abraham's Sohn, Ismael (ſ. d.), und deſſen Enkel, Jakob (ſ. d.), zwölf Söhne gezeugt haben, acht von der Milka, vier von ſeinem Kebsweib Reuma. Ohne Zweifel haben wir es mit der Zwölfzahl nicht genau zu nehmen (1 Moſ. 22, 20—24). In einzelnen Horden ſcheinen die Nahoriden, d. h. die Nachkommen Nahor's, ſich verſtreut oder auch mit andern, vielfach nicht mehr nachweisbaren, Stämmen verbunden zu haben, meiſt jenſeit des Euphrats (ſ. Bethuel, Bus, Maacha, Tebah, Uz u. ſ. w.). Mit Recht verzichten die Forſcher darauf, aus ſolchen willkürlich zu einem Stammregiſter verbundenen Namen auf geſchichtliche Thatſachen zu ſchließen. Vgl. v. Bohlen, „Die Geneſis" (Königsberg 1835), S. 237. Schenkel.

Nahum. Unter dem Titel „Ausſpruch über Nineve, Buch des Geſichtes Nahum's des Elkoſiten" haben wir eine Schrift in der Sammlung der zwölf oder kleinen Propheten. Die erſte Hälfte der Ueberſchrift bezeichnet in aller Kürze richtig den Inhalt des Büchleins, denn dieſes beſchäftigt ſich allein mit dem Untergang Nineves. Der Prophet ſtellt den alten Satz von Gottes ſtrafender Gerechtigkeit (2 Moſ. 20, 5; 34, 6 f.) an die Spitze, denn als Rächer erweiſt ſich Gott jetzt in der furchtbaren Staatsumwälzung; aber eben darin zeigt er ſich auch als den gegen ſeine Treuen liebreichen, gnädigen Gott. Die Strafe trifft unabwendbar die Hauptſtadt Aſſurs, während Juda jetzt ruhig aufathmen kann. Die Einnahme Nineves wird lebendig geſchildert. Mit gewaltigen Worten macht Nahum es klar, wie dieſe Löwenhöhle ihr Schickſal verdient, ſodaß die ganze Menſchheit darüber erfreut iſt.

Der Prophet weiſt an mehrern Stellen darauf hin, daß damals die Zerſtörung der verhaßten Stadt noch nicht geſchehen, ſondern zukünftig iſt. So haben wir Kap. 2, 14; 3, 5 ff. 11 f. durchweg Verbalformen, welche die Zukunft bezeichnen. Wo das einfache Perfect ſteht, beruht das auf der bei den Propheten beliebten Art, das Verkündete als ſchon geſchehen darzuſtellen; ſo ſicher iſt ihnen das Eintreffen der Weiſſagungen. Die Schilderung der Erſtürmung (Kap. 2, 4 ff.), welche ja Nineves Los endgültig entſcheidet, kann daher auch nur die Vergegenwärtigung eines in Wirklichkeit noch nicht Geſchehenen durch die prophetiſche Phantaſie ſein. Das Ganze iſt ſomit eine Weiſſagung, ein „Geſicht", wie die Ueberſchrift ſagt. Nun hatte Nahum aber gewiß eine äußere Veranlaſſung, Nineves Untergang in nächſter Nähe zu ſehen, denn nur ſo erklärt ſich die Glut ſeiner Darſtellung, die Sicherheit ſeiner Erwartung. Die Stadt muß alſo, als er ſchrieb, ſchwer bedroht geweſen ſein. Unter dieſer Bedrohung läßt ſich kaum die letzte Belagerung durch den Meder Kyaxares und den Chaldäer Nabopolaſſar (bei Kteſias: Arbakes und Beleſys) denken, welche mit der Zerſtörung endete (im J. 607 v. Chr.); denn damals war die Herrſchaft der Aſſyrer ſicher ſchon ſo weit eingeſchränkt, daß deren völliger Untergang Juda keine Beruhigung mehr gewähren konnte (Kap. 2, 1), welches vielmehr von der Chaldäermacht in weit höherm Grad bedroht ward. Beſſer paßt der Feldzug des Phraortes gegen Nineve (Herodot, I, 102) oder der erſte, durch den Skytheneinbruch vereitelte, des Kyaxares (Herodot, I, 103). Möglich wäre aber auch eine andere, uns unbekannte, Veranlaſſung, denn der gewaltige Verfall der aſſyriſchen Macht bis zum Emporkommen der mediſchen (Herodot, I, 102), wird nicht ohne blutige Kriege geſchehen ſein, bei denen wol auch zuweilen die Hauptſtadt bedroht erſcheinen konnte. Für eine verhältnißmäßig frühe Datirung Nahum's ſpricht wol auch, daß er (Kap. 3, 8) auf die Zerſtörung von No-Amon, d. i. das ägyptiſche Theben, aller Wahrſcheinlichkeit nach als auf ein vor nicht ſehr langer Zeit geſchehenes Ereigniß hinweiſt. Vermuthlich bezieht ſich dies nämlich auf eine Zerſtörung Thebens durch den Aſſyrerkönig Eſarhaddon, der Aegypten erobert hat (Abydenus bei Euſebius, Chron. arm., I, 54). War dieſe Hauptſtadt der zweiten Großmacht jener Zeit

durch Aſſyrer gefallen, ſo konnte ſie am beſten der Aſſyrerſtadt als Vorbild ihres eigenen Schickſals entgegengehalten werden. Auf alle Fälle muß man annehmen, daß Nahum's Erwartung für die nächſte Zeit allerdings getäuſcht ward, während ſie freilich noch in demſelben Jahrhundert aufs vollſtändigſte erfüllt iſt; denn von der mediſchen Zerſtörung hat ſich Nineve nie auch nur einigermaßen erholt.

Nahum zeigt gegen Nineve den glühenden Haß des iſraelitiſchen Patrioten und des ſtreng ſittlichen Mannes. Wie die Aſſyrer ihre Unterthanen behandelten, wiſſen wir aus dem A. T. und ſehen wir aus den bildlichen Darſtellungen ihrer Palaſttrümmer, wir könnten das auch ſchon hinreichend aus der Analogie anderer Kriegerreiche des Orients erſchließen. Da begreift es ſich, daß Nahum beim Fall ihrer Hauptſtadt alle Völker aufjubeln läßt. „Alle, die von dir hören, klatſchen in die Hand über dich; denn über wen iſt nicht beſtändig dein Unheil ergangen?!", ſo ſchließt er ſeine Schrift. Wie ſollte da nun nicht Iſrael jauchzen, deſſen eine Hälfte Aſſur vernichtet, deſſen andere es aufs ſchwerſte bedrückt und dem Untergang nahe gebracht hatte, das überdies noch ſeinen religiöſen Gegenſatz gegen die tyranniſchen Götzendiener fühlte! Und dazu iſt Nineve der Sitz aller Laſter. Wir brauchen Nahum's Schilderung nicht für übertrieben zu halten; was wir wiſſen von den ſittlichen Zuſtänden ſolcher Weltſtädte (nicht blos in alten Zeiten!) und beſonders Babylons, das gewiß nicht ſchlechter war als Ninive, genügt, um ſeine Worte über Nineve glaubhaft zu machen. Nur iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß derartige Schilderungen allerdings einſeitig ſind, daß ein hebräiſcher Prophet keinen Beruf hatte, auch die Lichtſeiten an den blutigen Feinden hervorzuheben, ohne die ſie es doch nie zu ſolcher Macht und ſolcher Bildung gebracht hätten.

Von Nahum's Perſon wiſſen wir nichts. Die Ueberſchrift nennt ihn Hāe'lḳōšī, d. i. höchſt wahrſcheinlich „der Mann aus dem Ort Elḳōš". Die Ausſprache des Namens iſt übrigens unſicher; die LXX geben ihn wieder durch τοῦ Ἐλκεσαίου, was man oft ſo misverſtanden hat, als hätte ſein Vater Ἐλκεσαῖος geheißen. Wo jener Ort gelegen, wiſſen wir nicht, denn der (ſonſt nie erwähnte) viculus Helkesii, deſſen Ruinen ſich Hieronymus in Galiläa zeigen ließ, iſt ſehr verdächtig; das Zeugniß der Pilgerführer im Orient war ſchon damals ſehr wenig werth. Für die galiläiſche Heimat unſers Propheten hat nun Hitzig noch den Umſtand geltend gemacht, daß dort der aus dem N. T. bekannte Ort Kapharnaum, Καπερναούμ (Ḳephar Naḥūm), d. i. „Dorf Nahum's", liegt (wie da auch Ḳephar Ḥănanjā, d. i. „Dorf Hananja's", und ähnliche Ortsnamen vorkommen); daß aber dies Dorf nach dem Propheten benannt wäre, iſt doch völlig unbeweisbar. Euſebius kennt die Lage von Nahum's Ort, den er verſtändigerweiſe in Paläſtina vermuthet, nicht (vgl. deſſen Onomasticon u. d. W. Ἐλκεσέ bei de Lagarde, Onomastica sacra [Göttingen 1870], S. 257). Noch ſchwächer begründet iſt die Annahme, Elkos ſei das heutige Elḳûš, unweit des alten Nineve, denn wenn dieſer Ort auch Anſpruch darauf macht, die Heimat Nahum's zu ſein, ſo hat er dieſen Namen doch allem Anſchein nach erſt in neuerer Zeit angenommen. Daß man den Prediger wider Nineve in jenen Gegenden localiſirte, iſt ſehr natürlich, und von da an iſt nur noch ein Schritt zur Aneignung des Namens. Kein älterer arabiſcher oder ſyriſcher Schriftſteller — auch nicht der Neſtorianer Thomas von Marga, der ſo viele Ortſchaften dieſer Gegend nennt — ſcheint dieſes Elḳûš zu erwähnen, und ebenſo übergeht es der jüdiſche Reiſende Benjamin von Tudela (im 12. Jahrh.), der ſich doch zu Moſul die Synagoge Nahum's und in einem Ort Babyloniens deſſen Grab zeigen ließ. Hüben und drüben haben wir alſo nur Speculationen auf die Leichtgläubigkeit der Pilger. Aus der Schrift ſelbſt wird es übrigens wahrſcheinlich, daß Nahum in Paläſtina lebte. Aus der Anrede an Juda (Kap. 2, 11), der wahrſcheinlichen Hinweiſung auf den Zug Sanherib's gegen Jeruſalem (Kap. 1, 11), und dem Mangel jeder Anſpielung auf das nördliche Reich ſcheint hervorzugehen, daß er ein Judäer war. Wie ſehr man in Juda an dem letzten Geſchick Nineves Antheil nahm, ſehen wir ja aus Zeph. 2, 13 ff. Für einen Paläſtinenſer ſpricht auch der rein hebräiſche Stil. Nun hat man freilich aus der in Kap. 2 hervortretenden Localkenntniß geſchloſſen, daß Nahum in der Gegend Nineves gelebt hätte; aber, bei Licht beſehen, zeigt das Buch keine genauere Kenntniß der Stadt, als wir ſie auch bei einem in Paläſtina Lebenden vorausſetzen können; weiß doch Nahum auch über die Lage von Theben Beſcheid, das er doch ſchwerlich ſelbſt geſehen hatte. Noch weniger folgt daraus, daß er, wie es ſcheint, ein paar aſſyriſche Würdenamen erwähnt.

So kurz das Buch iſt, ſo genügt es doch, um Nahum als einen der Meiſter prophetiſcher Rede zu zeigen. Wenige Propheten ſprechen ſo feurig, ſchildern ſo lebendig. Beſonders beliebt ſcheint er geworden zu ſein, als Babels Fall bevorſtand und die verbannten Judäer neue Hoffnungen ſchöpften. Die ſämmtlich anonymen prophetiſchen Schriften aus jenen Tagen, welche in das Buch Jeſaja eingeſchoben ſind, wenden Nahum's und Zephanja's Worte wider Nineve auf Babel an, welches ihnen noch weit verhaßter war und deſſen Untergang ſie noch ſehnlicher herbeiwünſchten.

Der Eindruck von Nahum's Redegewalt wäre vielleicht noch ſtärker, wenn ſein Buch nicht mehrere ſchlimme Textentſtellungen erlitten hätte, von denen ſich nur wenige mit einiger Sicherheit durch Conjecturen heben laſſen. Stellen wie Kap. 1, 10a ſind nur äußerſt gezwungen zu überſetzen und ſind nach meinem Urtheil ſtark verderbt.

Die Aehnlichkeit der Ueberſchrift mit der des Habakuk, welcher mit gleicher Kraft gegen die Chaldäer eifert wie Nahum gegen Nineve, deutet vielleicht darauf, daß die beiden kleinen Bücher ſchon früher zuſammengeſtellt waren, ehe ſie mit dazu dienen mußten, das große Buch der zwölf Propheten zu bilden.

Der Name Naḥûm (für Nahhûm) bedeutet „Tröſter". Geſenius (im Thesaurus u. d. W.) bemerkt, daß ſich der Name Νάουμος auch bei einem Mann aus der phöniziſchen Stadt Arados findet (vgl. Böckh, Corpus Inscriptionum Graecarum [Berlin 1825—58], Nr. 2526); doch könnte dieſe Form auch von der Wurzel NḤM (mit mittlerm ʿAin) kommen. Sehr unſicher iſt die Lesart Naḥûm auf einer phöniziſchen Inſchrift (Citiensis 3, 2), welche nur in ſehr ſchlechter Abſchrift bekannt iſt. Nöldeke.

Nain, d. i. entweder „Anger", „Trift" oder „Anmuth", eine Stadt in Galiläa, bekannt durch die evangeliſche Erzählung von der Auferweckung eines Jünglings (Luk. 7, 11 fg.), wird von Hieronymus 2 röm. Meilen ſüdwärts vom Berg Tabor angegeben. Der Ort iſt zu allen Zeiten den Paläſtinapilgern bekannt geweſen, trägt auch heute noch ſeinen alten Namen, iſt jedoch zu einem kleinen, nur von einigen Familien bewohnten Weiler herabgeſunken, und liegt ziemlich dicht am nördlichen Fuß des Kleinen Hermon (Dſchebel ed-Duhi), im nordöſtlichen Theil der Ebene Jiſreel, ſüdöſtlich von Nazareth, ganz nahe bei Endor (ſ. d.). Nicht darf damit verwechſelt werden ein anderes Nain im ſüdlichen Oſtjordanland, welches Simon Bar Giorä befeſtigte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 4). Vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 469; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 407. Kneucker.

Najoth oder **Newajoth** (Textlesart) bedeutet „Wohnungen" und bezeichnet ohne Zweifel die Gebäude des Prophetenſeminars (nicht in, ſondern) bei Rama (ſ. d.; 1 Sam. 19, 18. 19. 22. 23; 20, 1). Dies ergibt ſich ſowol aus der Ueberſetzung des Chaldäers: „Haus der Gewöhnung, der Lehre", als auch aus 2 Kön. 6, 1 fg., wo von einer gemeinſchaftlichen Wohnung der Prophetenſchüler die Rede iſt (ſ. Propheten und Samuel). Kneucker.

Name. Im Hebräiſchen ſtehen für dieſen Begriff zwei Worte, von denen das eine zunächſt Gedächtniß, Erinnerung, das andere Zeichen, Kennzeichen, bedeutet; die neuteſt. Gräcität gibt dieſelben durch ὄνομα wieder. In dem Sinne, worin wir das Wort hier zu betrachten haben, bezeichnet daſſelbe den ſprachlichen Ausdruck für ein Individuum. Der Gebrauch, welchen der Hebräer von dem Begriff Name macht, iſt ein ſehr mannichfaltiger im Vergleich zu uns. So bezeichnet der Hebräer das Reden oder Handeln in Vertretung oder im Auftrag jemandes conſtant mit „in ſeinem Namen", ſofern der Name des Betreffenden die Autorität iſt, kraft welcher geredet oder gehandelt wird (1 Kön. 21, 8; Jer. 11, 21; 44, 16); ſo wird die Zugehörigkeit zu jemand durch „mit" oder „auf den Namen jemandes (als Beſitzers) genannt werden" oder „den Namen jemandes über jemand nennen" (Jeſ. 43, 7; 1 Moſ. 48, 6; Am. 9, 12) ausgedrückt; ſo wird Name häufig im prägnanten Sinne gebraucht in den Ausdrücken „ſich einen Namen machen" (Jer. 32, 20; 2 Sam. 7, 23), „ewiger Name" (Jeſ. 63, 12), „Männer von Namen" (1 Moſ. 6, 4; Hiob 30, 8), „zum Namen gereichen" (Jer. 13, 11), daher es nicht nothwendig iſt, für das hebr. schem die beſondere Bedeutung Ruhm oder Ruf zu ſtatuiren; ſo ſteht Name auch für Nachkommenſchaft, ſofern dieſelbe für das menſchliche Bewußtſein durch den fortdauernden Namen repräſentirt wird (1 Sam. 24, 22; 5 Moſ. 25, 7), und wird auf ähnliche Weiſe Name da gebraucht, wo wir die Perſon ſelbſt nennen würden, letzteres z. B. in den Ausdrücken: „Gedächtniß des Namens jemandes" (2 Moſ. 20, 24), „der Name Jahve's kommt von

fern" (Jeſ. 30, 27), „ein Haus bauen dem Namen des Ewigen" (1 Kön. 3, 2; 8, 17). Die Perſon wird alſo hier als dem ſubjectiven Bewußtſein gegenwärtig angeſchaut. Dieſer Sprachgebrauch hat die Ausleger verleitet, den Begriff Namen, da, wo vom Namen Gottes die Rede iſt, durch Weſen oder gar durch Vollkommenheit Gottes zu umſchreiben. Eine Vergleichung der verſchiedenen Stellen zeigt aber deutlich, daß in ſolchen Fällen eine wirkliche, charakteriſtiſche Benennung Gottes gemeint iſt, ſei es Jahve (Ez. 6, 3; 5 Moſ. 28, 58; Hoſ. 12, 6; Am. 9, 6; Pſ. 82, 19) oder Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's (2 Moſ. 3, 15), oder der Heilige Iſraels (Jeſ. 12, 6; 54, 5; Ez. 39, 7), oder Jahve der Heerſcharen (Jeſ. 18, 7; Jer. 15, 16). Wo (wie z. B. 1 Moſ. 12, 8; 2 Moſ. 20, 7; 2 Sam. 6, 2; Pſ. 20, 2; 102, 22) ein Gottesname als Appoſition (im Genitiv) dabeiſteht, da enthält dieſe eben den betreffenden Namen. Häufiger aber werden die obigen Namen vorausgeſetzt. So beſonders in den Ausdrücken: Gottes Namen verkündigen (2 Moſ. 9, 16), ſeinem Namen Ehre geben (Pſ. 115, 1), ſeinen Namen lieben, fürchten, entheiligen (Pſ. 5, 12; 61, 6; 3 Moſ. 20, 3), ſeinen Namen kennen lernen (Jeſ. 52, 6), ſeinem Namen danken (Pſ. 138, 2; 140, 14), ihn rühmen (Pſ. 74, 21), wo mitunter ſchon der unmittelbare Context zeigt, welcher Name gemeint iſt. In dieſen Namen iſt aber zugleich das beſondere Verhältniß ausgedrückt, worin Gott zu Iſrael, im Unterſchied von den Heiden, als deren Bundesgott ſteht. Daraus erklärt es ſich, wenn Gott um etwas gebeten wird „um ſeines Namens willen" (Jeſ. 48, 9; Jer. 14, 7; Pſ. 23, 3). Aus den obigen Geſichtspunkten, in Verbindung mit den bekannten Redefiguren, wird eine Reihe von Ausdrücken und Stellen verſtändlich, welche vielfach gar keine oder nur eine ſehr künſtliche Erklärung, die dem Begriff Namen Gewalt anthat, gefunden haben. Dahin gehören insbeſondere die folgenden: Durch deinen Namen (durch Anrufung des Namens Jahve oder eines andern Gottesnamens) hilf mir (Pſ. 54, 3) oder zertreten wir unſere Widerſacher (Pſ. 44, 6); die Gerechten werden deinem Namen danken (im Dankgebet mit Ausſprechen eines Gottesnamens; Pſ. 140, 14); gebet Jahve die Herrlichkeit ſeines Namens (durch Anbetung mit Ausſprechen des Jahvenamens; Pſ. 96, 8); dein Name (Jahve) währet immerdar (im Bewußtſein des Menſchen; Pſ. 135, 13); der Name des Gottes Jakob's (Gott Jakob's) ſchütze mich (indem er angerufen wird; Pſ. 20, 2) oder der Name Jahve's iſt ein feſter Thurm (Spr. 18, 10); ſeinem Namen ein Haus bauen (ſofern der Tempel Haus Jahve's heißt; 2 Sam. 7, 13); mein Name iſt in (auf) ihm (dem Engel), d. h. derſelbe trägt als Repräſentant Gottes deſſen Namen (2 Moſ. 23, 21); beim Namen Jahve's (Jahve) ſchwören (ſodaß dieſer Name beim Schwören ausgeſprochen wird; Jer. 44, 26); ich will harren auf deinen Namen (darauf, daß die Bedeutung deines Namens durch Erweiſung deiner Gnade meinem Bewußtſein offenbar werde; Pſ. 52, 11); ſie ſollen meinen Namen (Jahve) auf die Kinder Iſraels legen (durch den ausgeſprochenen Wunſch, daß Jahve ſie ſegne; 4 Moſ. 6, 27); im Namen Gottes, d. h. im Bekenntniß zu ſeinem Namen (Jahve), das Panier ſchwingen, die Hände aufheben, wandeln (Pſ. 20, 6; 63, 5; Sach. 10, 12); ſeinen Namen (im Gebet) anrufen (1 Moſ. 12, 8); mein Name (meine Perſon, wie ſie in den charakteriſtiſchen Gottesnamen zum Ausdruck kommt) iſt gefürchtet unter den Heiden (Mal. 1, 14); ſich vergreifen an dem Namen Gottes (durch thätliche Verleugnung ſeines Sittengeſetzes, an welches der Name Jahve als Bezeichnung des Bundesgottes erinnert; Spr. 30, 9); unſere Hülfe iſt im Namen Jahve's (knüpft ſich für unſer Bewußtſein an dieſen Namen des Bundesgottes; Pſ. 124, 8); wir ſegnen euch im Namen Jahve's (durch Ausſprechung dieſes Namens, welcher an das Bundesverhältniß zwiſchen Gott und Iſrael erinnert; Pſ. 129, 8). Es iſt hier alſo immer ein gedachter oder ausgeſprochener Gottesname, an den ſich das Bewußtſein um charakteriſtiſche Merkmale der Gottesidee knüpft, gemeint. Unter den Prädicaten, welche dem Namen Gottes beigelegt werden, iſt beſonders das Prädicat „heilig" zu bemerken (Pſ. 111, 9; Ez. 36, 21). Der allgemeinen Bedeutung von heilig zufolge wird damit ausgeſagt, daß die Vorſtellung von Gott, wie ſie der betreffende Gottesname ausdrückt, nur den Begriff des Vollkommenen (Normalen, Reinen, im Gegenſatz zum cultiſch und ethiſch Verkehrten oder Unreinen) in ſich faßt. Den Namen Gottes (Jahve) entheiligen, heißt daher, ihm durch Worte oder Handlungen dieſen Charakter für das Bewußtſein benehmen (3 Moſ. 20, 3; Ez. 36, 21; Jer. 34, 16).

Mit dem altteſt. Gebrauch des Ausdrucks ſtimmt der neuteſtamentliche in ſeinen Grundzügen überein. So finden ſich insbeſondere hier die ſchon erwähnten oder ver-

wandten Redeweiſen: über jemand einen Namen nennen, d. h. ihn als Angehörigen jemandes bezeichnen (Apg. 15, 17; Jak. 2, 7); einen Namen (durch Ausſprechen dieſes Namens im Gebet) anrufen (Apg. 9, 14; Röm. 10, 13; 1 Kor. 1, 2); einen Namen fürchten (Apg. 11, 18), offenbaren oder kundthun (Joh. 17, 6. 26), verherrlichen oder preiſen (2 Theſſ. 1, 12; Apg. 19, 17); auf den Namen jemandes (deſſen Offenbarung für das Bewußtſein) hoffen (Matth. 12, 21); an den Namen jemandes (ſofern derſelbe die charakteriſtiſche Bezeichnung ſeiner Perſon iſt) glauben (vgl. Joh. 1, 12 mit 3, 18; 1 Joh. 3, 23); ihn (als Ausdruck des Glaubens oder Bekenntniſſes) nennen (2 Tim. 2, 19), ihn (im Bewußtſein oder im Glauben) feſthalten (Offb. 2, 13); Name im Sinne von Perſon (Apg. 1, 15; vgl. 18, 15 mit 5; Offb. 3, 4; 11, 13) oder mit prägnanter Bedeutung (Würdenamen; Eph. 1, 21; Phil. 2, 9; Hebr. 1, 4). Aber der Gebrauch iſt ein reicherer und vielſeitigerer geworden. So hat namentlich der Ausdruck „im Namen Gottes oder Chriſti" eine ſehr weite Bedeutung bekommen. Er bezeichnet nicht allein die Thätigkeit im Auftrag oder in Vertretung derſelben (Mark. 11, 9; Joh. 5, 43; Jak. 5, 10; Matth. 7, 22), ſondern auch das Reden oder Handeln in der Kraft derſelben, ſodaß die Urheberſchaft ideell den genannten Namen (Perſonen) zukommt (Luk. 10, 17; Apg. 3, 6; 4, 7. 10; Jak. 5, 14), das Thun in ihrem Sinn und Geiſt, wobei der Name als die ideelle Autorität gedacht iſt, unter welcher daſſelbe geſchieht (1 Kor. 5, 4; 2 Theſſ. 3, 6), im Glauben an ſie oder im Bekenntniß zu ihnen (Apg. 4, 12; 1 Kor. 6, 11; Joh. 20, 31; 17, 11), oder es iſt auch die Dependenz der religiöſen Thätigkeit von ihnen (vom Standpunkt des vorſtellenden Subjects angeſehen), welche damit bezeichnet wird (thun, danken, bitten im Namen Jeſu; Kol. 3, 17; Eph. 5, 20; Joh. 14, 13). Daneben findet ſich auch öfters der Ausdruck „auf den Namen" (in Beziehung auf den Namen), ſei es zur Angabe des ſubjectiven Grundes einer Handlung (auf den Namen eines Propheten hin; Matth. 10, 41) oder der Richtung, welche dieſelbe nimmt (ſich verſammeln in Bezug auf den Namen Chriſti; Matth. 18, 20), oder auch des Glaubens und Bekenntniſſes, mit welchen dieſelbe geſchieht; letzteres in dem Ausdruck „getauft werden auf den Namen" (Matth. 28, 19; Apg. 8, 16; 1 Kor. 13, 15). Seltener ſteht ſtatt deſſen „auf dem Namen" zur Bezeichnung des ideellen Grundes, worauf ſich die Handlung ſtützt (Apg. 2, 38; Röm. 5, 14; Matth. 18, 5). Der Name Gottes oder Jeſu, um den es ſich dabei handelt, wird nicht minder wie im A. T. häufig im Genitiv hinzugeſetzt und iſt daher nicht für den Genitiv des Beſitzes zu halten, ſondern vertritt unſern Nominativ. Dies gilt insbeſondere auch für die Stelle Matth. 28, 19, wonach die Taufe geſchehen ſoll in Beziehung auf den Namen Vater, Sohn und Heiliger Geiſt als Inhalt des Glaubens oder Bekenntniſſes der zu Taufenden (gewöhnlich erklären die Ausleger hier mit falſcher Auffaſſung des Genitivs: „auf die Perſon oder das Weſen des Vaters u. ſ. w."; vgl. meine Schrift „Die Idee Gottes als des Vaters" [Göttingen 1865], S. 62 fg.). Es iſt alſo auch hier an wirkliche Bezeichnungen Gottes und Jeſu zu denken. Die neuteſt. Bezeichnung für Gott im Unterſchied vom A. T. iſt aber „der Vater" (Joh. 12, 28; 17, 11; Röm. 8, 15; Eph. 4, 6; vgl. auch meine eben angeführte Schrift), für Jeſus bald dieſer Name ſelbſt, bald Chriſtus (Meſſias), bald Jeſus Chriſtus, bald Herr, bald Herr Jeſus, ſeltener das Wort (Joh. 1, 12; Offb. 19, 13). Sehr häufig wird der betreffende Name nicht genannt, ſondern als bekannt vorausgeſetzt, was insbeſondere da der Fall iſt, wo von „ſeinem, deinem, meinem Namen" die Rede iſt.

Eine beſondere Erklärung bedarf der Gebrauch von Namen noch in folgenden Ausdrücken: den Namen Gottes heiligen (Matth. 6, 9), d. h. den Namen Vater, ſofern er das eigenthümlich chriſtl. Verhältniß des Menſchen zu Gott ausdrückt, durch ein entſprechendes Verhalten bewahrheiten; viele werden kommen auf meinem Namen (Chriſtus; Matth. 24, 5), d. h. auf meinem Namen fußend, ſofern ſie ſich für Meſſiaſſe ausgeben; jemand aufnehmen auf meinem Namen (Matth. 18, 5), d. h. auf den Namen Chriſtus hin, ſofern er als ſein Jünger ſich nach dieſem Namen benennt; meinen Namen (Chriſtus) tragen vor Heiden (durch Verkündigung deſſelben; Apg. 9, 15); wegen des Namens Chriſti etwas thun oder erleiden (Matth. 10, 22; 19, 29; Röm. 1, 5), d. h. ſo, daß das Verhältniß zu dieſem Namen der Grund des Thuns oder Leidens iſt; jemand ermahnen durch den Namen Chriſti (1 Kor. 1, 10), ſodaß dieſer Name die Ermahnung begründet; Vergebung der Sünden empfangen durch den Namen Chriſti (Apg. 10, 43), ſofern dieſe Vergebung für das Bewußtſein vermittelt iſt durch den Namen Chriſtus; wer euch tränkt in dem Namen, daß ihr Chriſti (Angehörige) ſeid (Mark. 9, 41), d. h. weil ihr Chriſti Angehö-

rige (Chriſten) heißt; jemand taufen in dem Namen des Herrn (Apg. 10, 48), d. h. in Beziehung zu dieſem Namen. Wittichen.

Nanaea, ſ. Menî.

Naomi (eigentlich Nŏomi, d. i. die Liebliche, Huldreiche) war die Ehefrau des Elimelech von Bethlehem. Dieſelbe wanderte während der Richterzeit mit ihrem Gatten und ihren beiden Söhnen, Mahlon und Chiljon, aus Juda aus und zog in das Moabiterland. Als hier nacheinander ihr Mann und ihre Söhne ſtarben, zog ſie mit ihren Schwiegertöchtern Orpa und Ruth zurück nach Juda. Hier wußte ſie es (Ruth 2, 22) durch kluge und umſichtige Benutzung der Umſtände zu ermöglichen, daß Ruth die Ehefrau eines „von Vermögen ſtarken" Mannes, aus dem Geſchlecht Elimelech's, mit Namen Boas, ward, der dann ſeinerſeits in das von Elimelech hinterlaſſene Erbgut eintrat. Der Naomi ward auch noch das Glück beſchieden, aus dieſer Verbindung einen Sproß begrüßen zu können, der den Namen Obed (ſ. d.) erhielt, und welcher der Stammvater des Davidiſchen Herrſcherhauſes werden ſollte (ſ. auch Ruth). Schrader.

Naphat Dor, ſ. Dor.

Naphtali. Der Stamm Naphtali, im nördlichen Theil Paläſtinas anſäſſig, gehörte zu demjenigen Theil Iſraels, deſſen Hauptſtamm Ephraim war (im Gegenſatz zur ſüdlichen Hälfte des Volks mit dem Hauptſtamm Juda), und er wird daher mythologiſch vom gemeinſamen Stammvater Jakob durch eine Sklavin Rahel's, der Stammmutter Ephraim's, der der Name Bilha beigelegt wird, abgeleitet (1 Moſ. 35, 25; 30, 5). Das Gebiet Naphtali's lag von der nordweſtlichen Küſte des Sees von Tiberias, die Ebene Genezareth einſchließend, nach Norden zu, ſodaß es weſtlich von Aſcher, öſtlich vom Jordan und nördlich vom Durchbruch des Leontes (Nahr el-Kaſimiye) begrenzt wurde (Joſephus, „Alterthümer", V, 1, 22). Es iſt alſo im weſentlichen das Binnenland vom obern Galiläa, einem bisjetzt wenig durchforſchten Theil Paläſtinas, was zur Folge hat, daß von den Joſ. 19, 32—39 genannten Ortſchaften Naphtalis nur wenige ſicher identificirt ſind. Das ganze Land iſt gebirgig und es heißt wie im A. T. (Joſ. 20, 7) Gebirge Naphtalis, ſo noch jetzt wenigſtens ein Theil, Elgebl, im Norden und Weſten, ſpecieller Gebl Safed in der Nähe dieſer neuern Stadt; es hat nach Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 638 fg. u. a.) eine reichliche Vegetation und iſt wohlbebaut (ſ. Galiläa). Die bisher wieder gefundenen Städte des Diſtricts ſind Kedes, Harama, jetzt Râme, Hukkôk, das heutige Yakûk, Iiron, das heutige Yaron, Hazor, jetzt Tell Hazûr; der Name von Kinnereth haftet noch heute, obwol die Stadt verſchwunden iſt, an der Genezarethebene an der Weſtſeite des Sees, und Hammath dürfte mit Recht in den warmen Quellen von Emmaus, eine halbe Stunde ſüdlich von Tiberias, wiedererkannt ſein. Weiter iſt das Wiedererkennen der Joſ. 19, 32 fg. genannten Ortſchaften bisjetzt nicht gediehen. Zu den im Buch Joſua genannten Orten geſellen ſich aber aus der ſpätern Geſchichte des Landes noch Tiberias, Magdala, Kapernaum und Giskala (Elgiš) ſowie die heutigen Hauptflecken des Landes, Safed (das zuerſt in der Vulgata Tob. 1, 1 erwähnt wird) und Tibnin, mit dem aus den Kreuzzügen bekannten Caſtell Toron (Robinſon, a. a. O., III, 648).

Der Stamm Naphtali gilt für einen edeln und reichgeſegneten (5 Moſ. 33, 23), und im Segen Jakob's wird (1 Moſ. 49, 21) an ihm ſchlanke Geſtalt und poetiſche Begabung gerühmt, der wir vermuthlich manche einzelne Lieder des (nicht dramatiſchen) Hohenliedes verdanken, Lieder, deren geographiſche Sphäre das Nordland und der Libanon iſt, wie HL. 4, 7. 12, im Gegenſatz zu andern, die im Süden wurzeln. Geſchichtlich wiſſen wir von den Naphtaliten, daß ſie ihr Gebiet nicht ganz zu erobern vermochten, ſondern unter den Kanaaniten ſich anſiedelten, von denen ſie ſich einige Städte (Beth-Schemeſch und Beth-Anath) fronpflichtig machten, ſowie daß von Naphtali der Barak war, welcher den Kampf gegen Jabin, den König von Hazor, führte (Richt. 4, 6), an dem ſich Naphtali betheiligte (Richt. 5, 18, von wo die Nachahmung Pſ. 68, 28 ſtammt). Auch in Gideon's Kampf gegen Midjan und Amalek war der Stamm verwickelt (Richt. 6, 35; 7, 23).

Seiner Lage nach war indeß der Stamm allen nördlichen Invaſionen zuerſt ausgeſetzt, und ſo ſehen wir 1 Kön. 15, 20 ſchon unter Baëſa die Damascener Kinnereth, Ijjon und Abel erobern, und 2 Kön. 15, 29 unter Pekach ganz Naphtali von Tiglath-Pileſer in das Exil führen, worauf ſich auch Jeſ. 8, 23 bezieht.

In der ſyſtematiſchen und künſtlichen Bearbeitung der älteſten Geſchichte der Stämme finden wir 4 Moſ. 1, 43; 2, 29 Naphtali mit 53400 waffenfähigen Männern berechnet,

während ſie ſich 4 Moſ. 26, 51 auf 43400 vermindert haben. Die erſte wie die zweite Zahl, letztere ebenfalls ein Glied einer Syſtematik, in der ein deutlicher Schematismus herrſcht, iſt natürlich viel zu hoch gegriffen.

Die geographiſchen Beſtimmungen Knobel's (zu Joſ. 19, 33) über Jabnel als Yammune, nordweſtlich von Baalbeck, und über Lakkûm als das Gebirge Lukkâm, das noch weiter nach Norden liegt (vgl. Iſtachri in der Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870 fg.], I, 56), vermag ich mir nicht anzueignen. Merx.

Naphtuchim, die vierte unter den ſieben Volksgruppen, welche in der Völkertafel 1 Moſ. 10, 13. 14 (wiederholt 1 Chron. 1, 11. 12) als Abkömmlinge Mizraim's, d. h. Aegyptens, aufgeführt werden. Der Name kommt ſonſt in der Bibel nicht vor, iſt auch in andern, namentlich ägypt. Quellen bisjetzt nicht gefunden worden; da ebenſo wenig die alten Ueberſetzungen etwas Brauchbares bieten, ſo kann man ihn geographiſch noch nicht mit Sicherheit unterbringen. Geleitet von einigen ſpäten Targumim, welche die Bewohner von Pentaſchönum, einer Stadt oſtwärts von Peluſium gegen den Mons-Caſius hin, darunter verſtehen, hat zuerſt Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], IV, 9) und dann J. D. Michaelis die Naphtuchim mit dem Namen der ägypt. Göttin Nephthys zuſammengebracht, ſofern dieſer nach Plutarch (De Is. et Osir., Kap. 38) auch die äußerſten Grenzen der Erde, d. h. Aegyptens, bezeichnen ſoll, und hat demgemäß die Naphtuchim als die Völkerſchaft beſtimmt, welche die Wüſte zwiſchen Aſien und Aegypten in der Nachbarſchaft des Sirboniſchen Sees bewohnte. Aber dieſe, von den meiſten Neuern angenommene Vermuthung ruht auf keinem ſichern Ueberlieferungsgrund, iſt ſprachlich nicht haltbar (da das ch ſich nicht erklärt), und hat beſonders die Ordnung der Namen im Text gegen ſich. Da im Text der Name zwiſchen die Libyer und Patruſim, d. h. Südägypter, geordnet iſt, ſo iſt weit annehmbarer die von Knobel („Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 287) aufgeſtellte und von Ebers („Aegypten und die Bücher Moſe's" [Leipzig 1868], I, 112 fg.) weiter begründete Vermuthung, daß die Mittelägypter darunter zu verſtehen ſeien, inſofern Na-ptah „die (Leute) des Ptah" oder Phtah, des Hauptgottes von Memphis und der Heptanomis, bedeuten kann. Aber auch dies iſt nur eine etymologiſche Combination, für welche ein Quellenbeleg bisjetzt nicht beigebracht iſt. Die Naphtuchim wären in dieſem Fall die einzige unter den ſieben Volksgruppen, welche nach der von ihr verehrten Gottheit benannt wären, man müßte denn mit Ebers folgerecht die weitere Annahme verbinden, daß auch die Patruſim oder Oberägypter nicht von Petores, d. h. Südland, ſondern von Pa-Hathor, d. h. Land der Hathor, der Hauptgöttin des Thebaiſchen Nomos, benannt wären, und ſo Naphtuchim und Patruſim zuſammen die Bewohner der beiden heiligen Tempeldiſtricte von Memphis und Thebe bezeichnen. Die Beſtätigung dieſer Hypotheſe bleibt abzuwarten. Dillmann.

Narciſſe, ſo iſt das hebr. ḥabaṣṣêlĕt zu deuten, während Luther es Jeſ. 35, 1 mit Lilie, HL. 2, 1 mit Roſe überſetzt hat. Haſſelquiſt hat die Narciſſe in der Ebene Saron beobachtet, Triſtram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 476 fg.) auch im Gebirgsland (ſ. Lilie). Furrer.

Narciſſus. Der Name deſſelben beſitzt im N. T. nur indirecte Bedeutung, inſofern nach Röm. 16, 11 unter ſeinem Geſinde Chriſten ſind, die Paulus grüßen läßt. Da aber der ganze Abſchnitt zweifelhafter Natur iſt (ſ. Römerbrief), ſo iſt nicht einmal ausgemacht, ob Narciſſus in Rom oder Epheſus oder ſonſtwo zu ſuchen. Um ſo weniger Anlaß iſt, ihn mit Neander („Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel" [5. Ausg., Gotha 1862], S. 347) für den aus Sueton (Vita Claud., Kap. 28), Plinius und Tacitus (Annal., XII, 57) bekannten Freigelaſſenen des Kaiſers Claudius zu halten, abgeſehen davon, daß dieſer ſchon, gleich im Anfang der Regierung Nero's (Tacitus, Annal., XIII, 1), alſo etwa vier Jahre vor Abfaſſung des Römerbriefs, hingerichtet wurde. Und überlebt hat ihn ſein Hausweſen doch ſchwerlich. Die Tradition macht auch ihn zu einem der 70 Jünger und zum Biſchof von Athen oder Paträ. Holtzmann.

Narde. Unter dieſem Namen begreift man ein beſonders im Alterthum hochgeſchätztes, wohlriechendes Salböl, das von dem Strauch Nardostachys jatamansi gewonnen wird, einem nur in Indien heimiſchen Gewächs, zur Familie des Baldrians (der Valeriana) gehörig. Heute noch gedeiht dieſe Pflanze wild in den Provinzen Nepal und Bhotan am Südabhang des Himalaja. Aus der fingerlangen faſerigen Wurzel ſproſſen

mehrere von grasartigen Wurzelblättern umgebene Schafte, 1—2 Fuß hoch, mit eigenen lanzettförmigen Blättern und purpurrothen Blütenbüſcheln geziert. Der Wohlgeruch wohnt hauptſächlich der bitter ſchmeckenden Wurzel inne, die daher häufig mit den anhängenden Wurzelblättern zu Markte gebracht wird. Aus ihr zieht man den aromatiſchen Stoff. Im Morgenland hält man ſehr viel auf Wohlgerüche. Noch jetzt wird im Libanon vornehmen Gäſten Roſenöl auf das Haupt gegoſſen oder Weihrauch in ihrer Gegenwart verbrannt, ebenſo in Aegypten (Lane, Manners and customs of the modern Egyptians [London 1845], I, 279 fg.). Nardenöl durchduftete ſchon den Königsſaal Salomo's, dem ohne Zweifel die koſtbare Spezerei nebſt andern ind. Producten durch die Ophirflotte zukam (HL. 1, 2). Die Geliebte wird (HL. 4, 13. 14) einem Paradiesgarten verglichen, in dem Nardenſträucher nebſt andern aromatiſchen Pflanzen der Tropen ihre Wohlgerüche aushauchen. Damit iſt freilich nicht geſagt, daß Salomo eine Treibhausanlage mit derartigen Gewächſen beſeſſen habe.

Den theuern Gaſt möglichſt zu ehren, ſoll eine Frau ein ganzes Pfund (Litra, à 12 Unzen) flüſſiger (πιστική) Narde über Jeſus ausgegoſſen haben, im Werth von circa 300 Franken, ſodaß das ganze Haus durchduftet wurde (Mark. 14, 3 fg.; Joh. 12, 3 fg.). Der Ausdruck pistike wird auch etwa als „unverfälſcht" erklärt. Was der eigentliche Sinn dieſes offenbar den Kaufleuten geläufigen Kunſtausdrucks geweſen, können wir nicht mehr mit voller Beſtimmtheit nachweiſen. Es iſt leicht möglich, daß die Evangeliſten auch die Unverfälſchtheit hervorheben wollten, da ſehr viel verfälſchte, mit andern aromatiſchen Oelen gemiſchte Narde in den Handel kam (Plinius, XII, 26; XIII, 2; Dioscorides, De materia medica, I, 6, 75). Zur Herſtellung unechter Narde dienten vorzüglich die Wurzeln der ſyr. Narde (Andropogon nardus; vgl. Strumpf, „Syſtematiſches Handbuch der Arzneimittellehre" [Berlin 1845—53], I, 243), welche z. B. Kotzſchy unter der Flora der Umgebung Aleppos auf ſonnigem trockenem Boden wiedergefunden. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 1717; Endlicher, Genera plantarum (Wien 1831—41), S. 351; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" (Stuttgart 1833—41), III, 789. Furrer.

Narr, ſ. Thor.

Naſe. Der hebr. Ausdruck bedeutet eigentlich das Hervorragende, alſo den vorſtehenden Theil des Geſichtes bei Menſchen und Thieren, und wird in der Mehrzahl von den Naſenlöchern gebraucht (1 Moſ. 2, 7; 7, 22). Die Naſe iſt das Organ des Riechens (Pſ. 115, 6; Am. 4, 10), aber auch des Athmens (1 Moſ. 2, 7; Jeſ. 2, 22), daher der Athem als Hauch der Naſe (der Naſenlöcher) bezeichnet wird (Ez. 15, 8; KL. 4, 20). Aus dem letztern Ausdruck erklärt es ſich, warum im Hohenlied (Kap. 7, 9) der Duft der Naſe der Geliebten geprieſen wird, da alſo dabei an den Athem zu denken iſt. An der Naſe trugen die Hebräerinnen als Schmuck Ringe (1 Moſ. 24, 47; Jeſ. 3, 21; Ez. 16, 12), welche in der durchbohrten mittlern oder ſeitigen Naſenwand befeſtigt wurden und bis über den Mund hingen. Bei Thieren dienten Naſenringe zur Bändigung (Jeſ. 37, 29; vgl. Spr. 10, 22; Hiob 40, 24; Ez. 19, 4). Das Abſchneiden der Naſe (und Ohren) ſcheint eine grauſame Strafe bei Kriegsgefangenen geweſen zu ſein (Ez. 23, 25); eine verſtümmelte Naſe ſchloß vom Prieſterthum aus (3 Moſ. 21, 18). Das Emporheben der Naſe erſcheint (Pſ. 10, 4) als Zeichen des Hochmuthes (wie in unſerm Ausdruck Hochnäſigkeit). Da der Zorn des Menſchen ſich auch im Schnauben der Naſe kundgibt, ſo hat das hebr. Wort für Naſe zugleich die Bedeutung Zorn (vgl. Pſ. 18, 9, wo der Zuſammenhang der Begriffe deutlich erhellt). Ausſagen derart kommen aber auch von Jahve vor. Wenn Jahve zürnt, ſo ſteigt Rauch in ſeiner Naſe auf, wobei wol an Gewitterwolken gedacht iſt (vgl. Pſ. 18, 9 mit Hiob 41, 12); wenn ihm Opfer dargebracht werden, ſo ſteigt der Rauch in ſeine Naſe (5 Moſ. 33, 10). Solche Ausſagen ſind urſprünglich nicht poetiſcher Natur, ſondern gründen ſich darauf, daß Jahve in der älteſten Zeit in menſchlicher Geſtalt (ätheriſchem Leib), als potenzirter Menſch, vorgeſtellt wurde. Wittichen.

Naſenring, ſ. Schmuck.

Naſiräer, bei Luther gewöhnlich „Verlobte" Gottes, einmal auch nach dem Vorgang der Vulgata Naſaräer (Am. 2, 11. 12), waren unter dem Volk des Alten Bundes eine eigenthümliche Art heiliger Perſonen, welche, nicht durch Geburt und nicht durch Amt, ſondern durch ein freiwilliges Gelübde Gott zu eigen geweiht, dieſe ihre beſondere Gottangehörigkeit in einer beſtimmten Weiſe zu leben ausprägen ſollten und ausprägten. Ob-

wol nicht ſehr häufig erwähnt, waren ſie doch eine nicht unwichtige Erſcheinung; die nöthigen Aufklärungen über ſie ſind aber nicht blos aus dem Geſetz, ſondern auch aus den gelegentlichen Notizen in den übrigen Büchern zu entnehmen.

Das Geſetz handelt ſehr ausführlich von ihnen 4 Moſ. 6, 1—21. Wenn jemand, Mann oder Weib, in den Stand eines Gottgeweihten einzutreten gelobt, ſo ſoll er die ganze Zeit ſeines Gelübdes hindurch 1) keinen Wein und anderes berauſchendes Getränk, keinen daraus bereiteten Eſſig, auch keine friſchen oder getrockneten Trauben und keinerlei aus den Traubenbeeren und deren Beſtandtheilen bereitete Speiſen und Säfte, überhaupt alſo gar nichts, was vom Weinſtock kommt, genießen, 2) das Haar ſeines Hauptes frei wachſen laſſen, ohne daß ein Schermeſſer darüber kommt, und 3) wegen eines Todten, und wäre es einer ſeiner nächſten Verwandten, Aeltern oder Geſchwiſter, ſich nicht verunreinigen (4 Moſ. 6, 2—8). Sollte dennoch durch einen plötzlichen Sterbefall eine ſolche Verunreinigung über ihn kommen, ſo wäre damit ſein Weiheſtand gebrochen: er müßte ſein Haupt ſcheren, durch ein Brand- und Sündopfer von Tauben ſich vom Prieſter ſühnen und ſein Haupt neu weihen laſſen, die gelobte Weihezeit aber wieder von vorn anfangen, nachdem er zugleich (zur Buße für die Verzögerung der Löſung ſeines Gelübdes) Gott ein jähriges Lamm als Schuldopfer dargebracht habe (4 Moſ. 6, 9—12). Hatte er aber ſeine Weihezeit glücklich und ohne Anſtoß zu Ende geführt, ſo ſollte ſeine feierliche Ausweihung am Heiligthum ſtattfinden. Ein Sünd- und ein Brandopfer von je einem Lamm (erſteres für die in der Weihezeit etwa begangenen Verfehlungen) bildeten die Einleitung dazu; der Hauptact beſtand in einem Dankopfer von einem Widder ſammt Zubehör, nebſt einem Korb mit Ungeſäuertem, Kuchen von Feinmehl mit Oel geknetet und Fladen mit Oel beſtrichen. Zugleich mit dieſem Dankopfer hatte er auch ſein Haupthaar, nachdem er es im Vorheiligthum abgeſchoren, auf dem Altar Gott zu opfern. Und von dem Fleiſch der Dankopfermahlzeit wollte Gott außer den gewöhnlichen Antheilen auch noch den gekochten Bug des Widders ſammt einem Kuchen und Fladen durch die Ceremonie des Webens aus den Händen des Naſiräers für ſich (d. h. ſeinen ihn vertretenden Prieſter) entgegennehmen, um ihn dadurch in auszeichnender Weiſe zu ehren und als den Seinen anzuerkennen. Nach dieſen Darbringungen, bei dem heiligen Tiſchmahl, durfte der nun Ausgeweihte auch wieder Wein trinken (4 Moſ. 6, 13—21).

Dieſes Geſetz beſpricht demnach die äußere Seite des Naſiräats und die daran ſich knüpfenden gottesdienſtlichen Gebräuche; über den letzten Sinn und Zweck derſelben ſpricht es ſich aber nicht näher aus, und ſetzt im Gegentheil ſchon ſeiner Faſſung nach (4 Moſ. 6, 2) daſſelbe als etwas (natürlich nicht von Aegypten her, ſondern aus dem iſraelitiſchen Volksleben) Bekanntes voraus. Vergleicht man ſodann damit die Nachrichten über die geſchichtlich bekannt gewordenen Naſiräer, ſo ergibt ſich weiter, daß das Geſetz auch nicht alle im wirklichen Leben vorkommenden Formen des Naſiräats erſchöpft. Es berückſichtigt blos ſolche Perſonen, welche ſich auf eine beſtimmte Zeit verlobten, Simſon aber (Richt. 13 fg.) und Samuel (1 Sam. 1, 11 fg.) waren Naſiräer auf Lebenszeit; auch hatten dieſe ſich nicht ſelbſt dazu geweiht, ſondern waren ſchon vor der Geburt dazu verlobt; bei Samuel wird in der Verlobungsformel nur das Haargelübde, nicht die Enthaltung von Wein ausdrücklich erwähnt (vgl. auch Richt. 13, 5); bei Simſon enthält ſich ſchon die Mutter während der Schwangerſchaft des Weins und außerdem jeder unreinen Speiſe (Richt. 13, 4. 14); Simſon hat mit Todten genug zu thun (z. B. Richt. 14, 19), ohne daß dadurch ſeine Weihe hinfällig wird. Im wirklichen Leben hatte ſich alſo die Sache doch mannichfacher geſtaltet, als man nach 4 Moſ. 6 erwartet, und das Geſetz ſelbſt erſcheint demnach eher wie ein in einem gewiſſen Zeitpunkt der Geſchichte gemachter Verſuch, ein unabhängig von ihm entſtandenes und großgewachſenes Inſtitut geſetzlich zu regeln, weshalb auch ſeine einzelnen Beſtimmungen nicht ſtarr dogmatiſch, ſondern nach ihren geſchichtlichen Zuſammenhängen und in ihrem geſchichtlichen Fluß aufzufaſſen ſein werden. Dies vorausgeſetzt, werden wir uns die Sache in folgender Weiſe vorzuſtellen haben.

Obwol das Eigenthümliche des Naſiräerlebens zumeiſt in Enthaltungen beſteht, wird das Naſiräat doch nicht zu den Entſagungsgelübden (issâr) gerechnet, ſondern heißt ein Gelübde poſitiver Art (néder), denn in der Hauptſache geht es doch auf eine poſitive Leiſtung, die Verlobung der ganzen Perſon an Gott, von welcher jene Enthaltungen nur Kennzeichen oder auch Folgen ſind. Auf der andern Seite iſt daſſelbe aber auch nicht zu verwechſeln mit ſolchen Verlobungen von Perſonen, in deren Folge dieſe wie eine Sache

in den Beſitz Gottes oder ſeines Heiligthums übergingen, aber dann auch nach einem beſtimmten Tarif loskaufbar waren (3 Moſ. 27, 2 fg.). Vielmehr iſt beim Naſiräer, mag er durch ſich ſelbſt oder die Aeltern verlobt ſein, die Selbſtthätigkeit gewahrt, und zwar in der beſtimmten Richtung, daß er ſich als einen nasîr, d. h. als einen aus der gemeinen Welt für Gott Ausgeſonderten oder Geweihten, halte und dieſen ſeinen Charakter durch beſtimmte Leiſtungen bethätige (weshalb auch das Geſetz [4 Moſ. 6, 2. 6. 12] nicht im Paſſiv von ſeinem hinnasêr, d. h. ausgeſondert ſein, ſondern im Activ von ſeinem hassîr, d. h. Ausſonderung bethätigen, Weiheſtand halten, redet). Als ſolche Leiſtungen werden im Geſetz drei namhaft gemacht; auch in den geſchichtlichen Beiſpielen erſcheinen dieſelben, wenn nicht alle drei beiſammen, ſo doch die eine oder andere davon, als ganz weſentlich; trotz aller Abweichungen des wirklichen Lebens im einzelnen müſſen dieſe doch bald allgemeiner als die drei hauptſächlichſten gegolten haben. Deutlich handelte es ſich dabei nicht um eine mönchiſche Aſceſe. Daß man ſich aus dem geſchlechtlichen, häuslichen, geſelligen und bürgerlichen Leben ganz zurückziehe und eben damit ſich den Boden zu einer erſprießlichen Thätigkeit entziehe, ertrug der geſunde Sinn des höhern Alterthums noch nicht; vielmehr beſtand in unſerm Fall die Ausſonderung aus den gemeinen Menſchen nur darin, daß man gewiſſe Seiten oder Theile der gewöhnlichen Lebensweiſe mied. Derartiges ließe ſich freilich gar mancherlei denken, z. B. kein feſtes Haus bewohnen, kein Oel ſalben, kein Fleiſch eſſen, keine feine Kleidung tragen u. ſ. w., wie uns ja wirklich von den Rekabäern (Jer. 35, 6. 7), Johannes dem Täufer (Mark. 1, 6), und Jakobus dem Gerechten (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 23, 3) derartiges gemeldet wird. Daß aus den vielen möglichen und denkbaren allmählich die drei genannten Leiſtungen ſich herausgebildet haben, muß auf geſchichtlichen Gründen beruhen, die wir nicht weiter verfolgen können. Zu ihrer Erläuterung mag Folgendes dienen. Am leichteſten verſtändlich iſt die dritte derſelben. Wenn ſchon der gewöhnliche Iſraelit vor jeder levitiſchen Verunreinigung ſich hüten ſoll, ſo mußte natürlich der im beſondern Sinne Gottgeweihte doppelt ſich dazu gedrungen fühlen; daß dieſe ſeine Weihe ſogar den Verwandtſchaftspflichten vorgehe, war bei ihm ähnlich wie bei der levitiſch heiligſten Perſon des Volks, dem Hohenprieſter (3 Moſ. 21, 11). Sonderbarer erſcheint uns dagegen die rigoroſe Meidung alles deſſen, was vom Weinſtock kommt. Da indeß in den geſchichtlichen Beiſpielen immer nur die Enthaltung vom Wein und berauſchenden Getränk hervorgehoben iſt, ſo wird ohne Zweifel dies auch der eigentliche Kernpunkt der Sache geweſen und das Weitere nur als eine folgerichtige Steigerung davon zu verſtehen ſein. Dabei ſcheint es ſich aber doch keineswegs nur um den rein ethiſchen Zweck der Bewahrung ſteter Nüchternheit und Beſonnenheit des Geiſtes gehandelt zu haben (wie beim Prieſter während des heiligen Dienſtes, 3 Moſ. 10, 9), ſondern auch um die Erhaltung der ungebrochenen Körperkraft. Dafür ſpricht außer der Analogie des Haargebots auch der Widerwille, den wir noch ſpäter bei unverdorbenern Naturvölkern der Wüſte gegen den Wein finden (worauf Ewald und Vilmar aufmerkſam gemacht haben). Bei den halbiſraelitiſchen Rekabäern erſcheint dieſer Widerwille im Zuſammenhang mit der Abneigung gegen Acker- und Weinbau und das ganze anſäſſige Leben; ebenſo bei den Nabatäern (ſ. d.) nach dem Zeugniß des Diodor (XIX, 94), und den Arabern hat Mohammed mit ſeinem Weinverbot nur eine ältere Sitte geſetzlich gemacht. Aehnlich wie in unſern Jahrhunderten viele auf den Kaffee, Thee und Taback, ſo ſahen damals manche der einfacher gebliebenen Völker und Menſchen auf den Wein als auf etwas die geſunde Friſche und Naturkraft von Geiſt und Körper Schädigendes hin. Unter dem Einfluß ſolcher Anſchauungen lag es nahe genug, daß einer, der als Gottgeweihter ſich rein, geſund und von den Schäden der Ueberverfeinerung unberührt erhalten wollte, die Früchte des Weinſtocks ganz mied. Auf keinen Fall darf (mit Hengſtenberg, Keil, Oehler) der Nichtgenuß der Weintrauben, unter Berufung auf Hoſ. 3, 1, als ein Sinnbild der Enthaltung von den die Heiligung gefährdenden „deliciae carnis" aufgefaßt werden, denn der Geſichtspunkt des Sinnbildes hat hier gar keine Stelle; wollten dem Naſiräer ſämmtliche deliciae carnis verboten werden, ſo hätte er dieſe in Wirklichkeit, nicht blos ſinnbildlich zu meiden gehabt.

Zum Verſtändniß des Verbots des freien Haarwuchſes genügt es nicht, mit Hengſtenberg daran zu erinnern, daß im gewöhnlichen Leben Sitte und Anſtand die Stutzung des Haares vom Mann verlangte, daß alſo einer, der es lang trug, ſich dadurch als

ein von der Welt Ausgeſonderter darſtellte, denn weder würde dies auf die Naſiräerin Anwendung leiden, noch wäre damit erklärt, warum aus den mancherlei Sitten der gewöhnlichen Tracht gerade dieſe herausgegriffen wurde. Zutreffender iſt es, wenn man (wie Ewald u. a.) darin unter Bezugnahme auf die bekannte Forderung der Unverſehrtheit alles deſſen, was der Gottheit geweiht wird, den Gedanken ausgedrückt findet, daß der Naſiräer nach dem Eintritt in ſeine Weihe auch ſeinem Leibe nach ſich als der Gottheit heilig und unantaſtbar halten, alſo keine Veränderung daran vornehmen ſolle, ähnlich wie manche alte Araber während der Weihezeit und die Moslems während der Pilgerfahrt Haare und Nägel nicht ſchnitten (vgl. Weil, „Mohammed der Prophet, ſein Leben und ſeine Lehre" [Stuttgart 1843], S. 298 fg.; Sura, II, 192; Hamâsa, S. 2 fg.), und ebenſo die Brahmanen der Inder im Einſiedlerleben (Manu, VI, 6). Dabei iſt aber jedenfalls noch mit in Betracht zu ziehen die Bedeutung des Kopfes, als des hervorragendſten der Körpertheile, und des Haares, allerdings nicht als „Bildes der Lebensblüte und damit der Heiligkeit" (Bähr), wohl aber als Zeichens der körperlichen Lebenskraft und als Schmuckes des menſchlichen Leibes. Wir wiſſen aus vielen Zeugniſſen (geſammelt z. B. bei Knobel zu 4 Moſ. 6, 17), daß man unter den Heiden den Göttern theils bei allerlei Anläſſen den Schmuck des Hauptes, das Haar, geradezu opferte, theils in kritiſchen Lagen oder bei gefährlichen Unternehmungen das Haar wachſen zu laſſen gelobte, und es dann nach glücklicher Ueberſtehung der Gefahr mit andern Opfern als Dankesgabe darbrachte (vgl. z. B. Diodor, I, 18 über eine ägypt. Sitte; Homer, Ilias, XXIII, 140 fg. über Peleus und Achilles). Mit ſolchen Anſchauungen und Gebräuchen muß auch die Bedeutung des Haarwuchſes im Naſiräerthum zuſammenhängen. Von der Uebernahme der Weihe an unangetaſtet von menſchlicher Pflege Gott zu Ehren in ſeiner vollen Naturkraft wachſend, wurde gerade dieſes Haar, und je länger die Gelübdezeit dauerte deſto mehr, das ſichtbare Hauptabzeichen des gottgeweihten Standes, das Sinnbild der Naſiräerwürde, daher es im Text des Geſetzes (4 Moſ. 6, 7) geradezu heißt: „Die Weihe ſeines Gottes iſt auf ſeinem Haupt", und (Kap. 6, 18) die Rede iſt von ſeinem „Weihehaupt" und (Kap. 6, 19) von dem „Abſcheren ſeiner Weihe" (néser). Bei Simſon erſcheint es gar wie der Sitz und Träger ſeiner ganzen rieſigen Naſiräerkraft, und nach dem Geſetz wurde es bei der Ausweihung des Naſiräers im Dankopfer mit geopfert. Viel zu künſtlich und im A. T. ohne alle Begründung iſt dagegen die auf Grund von 1 Kor. 11, 2 fg. von Baumgarten verſuchte und von Vilmar weiter gebildete Erklärung des langen Haares als eines Zeichens der Dienſtbarkeit und Abhängigkeit von der höhern Macht.

Sämmtliche drei äußere Leiſtungen des Naſiräers erklären ſich ſomit genügend aus der Idee eines aus dem gemeinen Volk ausgeſonderten und während ſeiner Weihezeit gottheiligen Menſchen, als Folgen oder äußerliche Ausprägungen derſelben. Neuerdings hat man zwar (Oehler in Herzog's „Real-Encykopädie") darauf Gewicht gelegt, daß alle drei ihr entſprechendes Seitenſtück beim Hohenprieſter haben, ſofern auch ihm die Verunreinigung durch einen Todten und der Genuß des Weins im Dienſt unterſagt und auch bei ihm von einer „Weihe" auf ſeinem Haupt die Rede iſt (3 Moſ. 21, 12, wo das Salböl auf ſeinem Haupt, 2 Moſ. 29, 6 u. a., wo die goldene Stirnplatte an ſeinem Kopfbund ſo heißt), und hat daraus erſchloſſen, daß es ſich beim Naſiräer um die Verwirklichung der Idee des prieſterlichen Lebens, und um die freie Aneignung deſſen, was dem Prieſter kraft des auf der Abſtammung ruhenden Berufs auferlegt war, handle. Aber die Analogien erklären ſich zur Genüge aus dem beiderlei Perſonen zukommenden Charakter der Gottgeweihtheit; daß dieſe auch beim Naſiräer prieſterliche Art habe, folgt nicht daraus. Wie wenig hätte auch z. B. Simſon ſeiner Aufgabe entſprochen, wenn dieſe in der Idee eines prieſterlichen Lebens zuſammenzufaſſen wäre!

Fragen wir nämlich jetzt nach dem Sinn und Zweck eines ſolchen Naſiräergelübdes, ſo muß allerdings zugegeben werden, daß damit möglicherweiſe nur die Erreichung irgendeines dem Gelobenden wünſchenswerthen Gutes beabſichtigt werden konnte. In dieſem Fall würde daſſelbe ſeinem Zweck nach ſich nicht von jedem andern Gelübde unterſcheiden; wie dieſe wäre es eben auch ein beſonders kräftiges Mittel, die göttliche Erhörung zu gewinnen und ſich ſelbſt zum Ringen nach dem erſtrebten Gut anzutreiben und zu ſtärken. Und wenigſtens in der ſpätern Zeit, wo das geſetzliche Formweſen vorherrſchte, wurde gewiß das Naſiräat, dann meiſt nur auf eine kurze Zeitfriſt, von vielen in dieſem Sinne

übernommen. Allein ſchon für die Fälle, wo man eine lange oder gar die ganze Zeit des Lebens hindurch ſich demſelben unterzog, will ein ſolcher untergeordneter Zweck nicht als genügend erſcheinen, ſondern da kann es nur Selbſtzweck oder wenigſtens doch nur Mittel für die Erringung der größten und höchſten Güter, ſei es des einzelnen oder des großen Ganzen, geweſen ſein. In der That, obgleich das ganze Volk und jeder einzelne in ihm ſich als Eigenthum Gottes fühlen und geſtalten ſollte, ſo muß doch das Bewußtſein davon und der auf die Löſung dieſer Aufgabe gerichtete Trieb des Geiſtes in einigen ſich ſtärker geregt haben als in andern, und das Naſiräatsleben konnte dann eine der mannichfaltigen Formen werden, in welchen dieſer Geiſtestrieb ſich äußerte, als eine Art Selbſtzwang, ſich tiefer in Gott einzuleben und die eigenen Kräfte durch das gottgeweihte Leben zu ſtärken und ausſchließlicher auf den Dienſt ſeiner Sache zu verwenden. In einem ſolchen Sinne faßt wenigſtens der Prophet Amos (Kap. 2, 11 fg.) die Sache auf, wenn er das Aufſtehen von Naſiräern auf eine göttliche Erweckungsthat zurückführt und ſie geradezu mit den Propheten zuſammenſtellt, auch zugleich ſolche Erweckung von Naſiräern und ihr Wirken als eine Wohlthat für die Gemeinde erſcheinen läßt. Und in Simſon und Samuel liegen ſichere geſchichtliche Beiſpiele einer tief in des Volkes Wohl und Wehe eingreifenden Wirkſamkeit von Naſiräern vor, an denen man zugleich, ebenfalls beiſpielsweiſe, verſchiedene Richtungen erkennen kann, in welchen der Gotteigene wirken mochte. Während bei dem einen, Simſon, ſeine Weihe ſich in einem unaustilgbaren Trieb zur Bekämpfung der Volksfeinde, in Heldenmuth und Rieſenkraft äußerte, ſo wird bei Samuel ſeine Gebetskraft, ſein nachhaltiger feuriger Eifer, ſeine rückſichtsloſe Strenge und Entſchiedenheit, womit er als Prophet und Richter Gott und ſeinem Volk diente, wenigſtens mit aus ſeinem Weiheſtand abzuleiten ſein. Je nach Perſönlichkeit und Beruf, je nach den Strebungen und Bedürfniſſen der Zeit mögen ſo in verſchiedener Weiſe Naſiräer an der Löſung der großen dem Volk geſteckten Aufgaben mitgearbeitet haben, und jedenfalls war das Naſiräat da, wo es als Selbſtzweck übernommen wurde, ein gewaltiges Förderungsmittel der Entſchiedenheit und Kraft im Dienſte Gottes oder auch des innern Lebens ſeines Trägers.

Leider wird daſſelbe in der Bibel zu ſelten erwähnt, als daß man ein Bild ſeiner Ausbildung und geſchichtlichen Entwickelung entwerfen könnte. Daraus, daß gegen den Ausgang der Richterzeit hin nacheinander zwei der größten Naſiräergeſtalten, welche das Volk je hatte, hervortraten, hat man (Ewald), gewiß nicht mit Unrecht, geſchloſſen, daß das Naſiräat damals in ſeiner Blüte ſtand, und ſo auch ein Vorläufer für das neu ſich regende Prophetenthum und die große Erhebung unter den erſten Königen wurde. Wogegen in der mittlern Königszeit, um das J. 800, daſſelbe ſich ſchon ſtark abgenutzt hatte, ſodaß Amos über den Spott klagt, den das Volk mit den Naſiräern treibe, indem es ſie Wein zu trinken veranlaſſe. Wie tief aber das Inſtitut einſt ſich im Volk eingelebt hatte, ſieht man am beſten aus den Spuren, die es im Sprachgebrauch hinterlaſſen hat; den Weinſtock, der im Sabbat- und Jobeljahr frei, unbeſchnitten wachſen durfte, nennt ſelbſt die Geſetzesſprache (3 Moſ. 25, 5. 11) einen Naſiräer, und das volle Kopfhaar einer fürſtlichen Frau konnte man (Jer. 7, 29) ihren néser, d. h. ihre Weihe, nennen. Von naſiräiſchen Frauen ſind uns übrigens aus der alten Zeit keine geſchichtlichen Beiſpiele bekannt, denn die am Heiligthum Dienenden (2 Moſ. 38, 8; 1 Sam. 2, 22) haben mit dieſem Gelübde nichts zu thun. In KL. 4, 7, wo die deutſche Bibel „Nazaräi" hat, ſind doch wahrſcheinlicher nicht Naſiräer, ſondern Fürſten zu verſtehen, wie 1 Moſ. 49, 26, wo die letztere „Naſir" hat.

In der Zeit nach der Verbannung kam mit den übrigen geſetzlichen Formen auch das Naſiräat, und zwar unter beiderlei Geſchlechtern, wieder zur Uebung (z. B. 1 Makk. 3, 49 und bei Joſephus), natürlich nun ſtreng nach dem Buchſtaben der Vorſchrift. Da aber das Geſetz auf manche der dabei ſich erhebenden Fragen (z. B. über das Minimum der Dauer einer Gelübdezeit) keine Antwort gibt, ſo unternahmen es die Ausleger, wie die übrigen Geſetze ſo auch das Naſiräerrecht caſuiſtiſch weiter zu bilden; die Summe dieſer neuen Satzungen iſt im talmudiſchen Tractat Nasir zuſammengeſtellt. Wir bemerken daraus nur Folgendes. Ein Naſiräatsgelübde von weniger als dreißig Tagen wurde als ſolches nicht anerkannt. Um über die Abweichungen der Simſon- und Samuel-Geſchichte vom Geſetz wegzukommen, unterſchied man das lebenslängliche und das zeitweilige, ebenſo das geſetzliche und das Simſon-Naſiräat, bei welchem letztern die Verunreinigung durch Todte

erlaubt gewesen sei. Als veranlassend zum Nasiräergelübde treffen wir bei Josephus und im Talmud fast nur rein persönliche oder häusliche Interessen, z. B. den Wunsch von Eheleuten, Kinder zu bekommen, oder Krankheit, oder Antritt einer Reise, oder irgendeine Noth des Lebens (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 15, 1), sodaß es meist kaum eine größere Bedeutung als sonst ein Eigenthums- oder Opfergelübde gehabt zu haben scheint. Ja, es kam jetzt sogar auf, daß wohlhabendere Juden sich eine fromme Pflicht daraus machten, Aermern die Kosten der zur Ausweihung aus dem Nasiräerleben nöthigen Opfer zu bestreiten (Josephus, „Alterthümer", XIX, 6, 1; Mischna, Nasir, II, 5, 6), um so den niedrigern Klassen die Uebernahme des Gelübdes zu erleichtern; daraus erklärt sich, was Paulus bei seiner Rückkehr von seiner dritten Bekehrungsreise nach Jerusalem auf Anlaß der christl. Gemeindevorsteher für vier ärmere Brüder that (Apg. 21, 23—26). Wie gewöhnlich das Nasiräat damals wurde, sieht man auch daraus, daß im gemeinen Leben die Versicherungsformel in Gebrauch kam: „Ich will Nasiräer werden, wenn das und das der Fall ist" (Mischna, Nasir, V, 5, 6), und daß nach dem Talmud gerade solche fast scherzweise gesprochenen Worte viel als Handhabe benutzt wurden, um den Mann zum Nasiräat zu zwingen. Andererseits treffen wir aber auch in Männern wie Johannes der Täufer und Jakobus der Gerechte (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23, 3) solche, die das Nasiräat äußerst ernst und streng nahmen, und dabei über die ascetischen Forderungen des Gesetzes in freier Weise noch hinausgingen, man kann sagen, in halbessäischer Weise. Die Essäer (s. d.) selbst freilich als bloße Fortbildner des Nasiräats anzusehen (Graetz u. a.), ist höchst unpassend; ihre Grundsätze und ihre Ascese führen doch auf andere Ursprünge.

Ueber die Haarschur des Apostels Paulus (vorausgesetzt, daß wirklich von ihm und nicht von Aquila die Rede ist, wie noch immer manche annehmen) zu Kenchreä vor seiner Rückreise nach Jerusalem (Apg. 18, 18) ist man jetzt so ziemlich wenigstens darin einig, daß sie nicht mit einem eigentlichen Nasiräatsgelübde von ihm zusammenhängt; als Schur der Ausweihung hätte sie müssen am heiligen Ort vorgenommen werden, und gegen eine Schur wegen eingetretener Verunreinigung spricht schon der Wortlaut des Textes; auch ist bei seinen bekannten Ansichten vom Gesetz und den gesetzlichen Formen kaum anzunehmen, daß er ein Nasiräatsgelübde auf sich nahm. Da aber andererseits nach dem Text der Zusammenhang dieser Schur mit einem Gelübde außer Zweifel ist, so empfiehlt sich am meisten die Annahme, daß es sich dort nicht um ein gesetzliches, sondern um ein bloßes Privatgelübde (votum civile) handelt, mit welchem nach einer auch unter den Heiden vielverbreiteten Sitte eine Haarschur verbunden war, sei es bei der Uebernahme des Gelübdes und zum Zeichen dieser, sei es nach geschehener Lösung desselben. In Verbindung mit Apg. 18, 21 ließe sich allerdings die Annahme vertheidigen, daß er damals in Kenchreä das Gelübde that, zum kommenden Fest in Jerusalem sein zu wollen. Ueber das Nasiräat kann außer den bekannten archäologischen Werken auch noch verglichen werden ein besonderer Aufsatz von Ed. Vilmar, „Die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1864, S. 438 fg. Dillmann.

Nathan, ein hebr. Mannesname, abgekürzt aus Jonathan oder Nathanael, und viel gebräuchlich. Männer dieses Namens werden z. B. erwähnt 1 Chron. 2, 36; 2 Sam. 23, 36; Esra 8, 16; 10, 39. Auszuzeichnen sind der Prophet dieses Namens und ein Sohn David's.

1) Nathan, einer der besten und einflußreichsten Propheten unter David und im Anfang der Herrschaft Salomo's. Ueber seine Herkunft ist uns nichts überliefert; aus der Priesterwürde, die dem Sabud, dem Sohne Nathan's (1 Kön. 4, 5), beigelegt wird, hat man (unter der Voraussetzung, daß dieser, sein Vater, derselbe mit dem Propheten sei) schließen wollen, daß er dem Stamm Levi angehörte; andererseits hat man die Stelle 1 Chron. 2, 36, wo in dem judäischen Geschlecht Scheschan ein Nathan und von diesem ein Sohn Sabud vorkommt, benutzt, um wahrscheinlich zu machen, daß er zum Stamm Juda gehörte, und dafür auch angeführt, daß heutzutage in dem Dorf Hulhul, unweit Hebron, sein Grab gezeigt wird (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 360); beides ist unsicher. Wo Nathan zum ersten mal erwähnt wird (2 Sam. 7), erscheint er nicht blos als ein hochangesehener Berather des Königs David, sondern zugleich als ein in den Willen und Plan Gottes tief eingeweihter Prophet. Es war etwa nach Umlauf des ersten Drittels von David's Herrschaft über Gesammtisrael (2 Sam. 7, 11. 12), als

dieſer ihm ſein Vorhaben, Gott ein feſtes und ſeiner würdiges Heiligthum zu bauen, ausſprach. Menſchlicherweiſe und aus demſelben frommen Gefühl heraus, aus dem es entſtanden war, konnte zwar Nathan dieſes Vorhaben billigen; daß er dennoch die Ausführung als eine bedenkliche oder wenigſtens vorerſt entbehrliche Neuerung widerrieth (2 Sam. 7, 1—7), welche der bisherigen Einfachheit des Gottesdienſtes Eintrag thun und die Veräußerlichung deſſelben ſowie die Ueberwucherung des prieſterlichen Elements fördern könnte (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 587), daran erkennen wir eben den tiefer und weiter blickenden Gottesmann altmoſaiſchen Geiſtes. Daß er aber doch ein volles und richtiges Verſtändniß der neuen Zeit, die durch David angebrochen war, hatte, bezeugte er zur Genüge, als er bei derſelben Gelegenheit und mit der einfachen Wendung, daß nicht er Gott, ſondern Gott ihm ein feſtes Haus gründen werde, dem David im Namen Gottes die beſtändige Dauer ſeines Hauſes und Thrones zuſagte (2 Sam. 7, 8—17), und damit die große Verheißung ausſprach, welche für die geſchichtliche Stetigkeit der Davidiſchen Dynaſtie, wie für die Ausbildung der meſſianiſchen Hoffnung im Volk, ſo wichtig geworden iſt. Die Echtheit dieſer ſeiner Ausſprüche zu bezweifeln, haben wir keinen Grund; wenn auch die 2 Sam. 7, 5—17 ihm in den Mund gelegte Rede durchaus die Farbe der Darſtellung des Hiſtorikers trägt und manches einzelne darin erſt von dieſem ſo beſtimmt formulirt ſein mag, ſo ſetzen doch nicht blos ſpätere Zeugniſſe, wie 1 Kön. 8; Jeſ. 55, 3; Pſ. 89; 132, ſondern ſelbſt ſchon David-Lieder (2 Sam. 22, 51; 23, 5) derartige prophetiſche Zuſagen als an David geſchehen voraus; eine Unmöglichkeit, daß die Propheten über und an David ſo ſprachen, liegt nicht vor, und daß Nathan einer der bedeutendſten unter dieſen in jener Zeit war, beſtätigt ſich auch ſonſt.

Denn war es eins der ſicherſten Kennzeichen echter Prophetenwürde, die göttliche Wahrheit nicht blos da, wo ſie gern gehört wurde, ſondern auch wo ſie dem Sinn und Gelüſte der Menſchen, zumal der Mächtigen, entgegentrat, geltend zu machen, ſo trifft das nun gerade bei Nathan wieder in hervorragender Weiſe zu in der zweiten Erzählung, die wir über ſeine Wirkſamkeit haben (2 Sam. 12; vgl. Pſ. 51, 2). Nach David's tiefem Fall, als ſein gegen Uria verübtes Doppelverbrechen ruchbar geworden war, war er es, welcher die Sache des beleidigten Rechts gegen den König führte; mit kühnem Freimuth ſtellte er den königlichen Verbrecher zur Rede, mit bewundernswürdiger Weisheit wußte er durch ſein Gleichniß vom reichen und armen Mann in dem Miſſethäter das ertödtete Rechtsgefühl, die eingeſchläferte ſittliche Kraft wieder zu wecken; mit unerbittlicher Strenge deckte er ihm die Größe des von ihm gegebenen Aergerniſſes und die ernſte Sühne auf, welche nach den ewigen Geſetzen der Gerechtigkeit Gottes durch Verheerungen in ſeinem eigenen Hauſe von ihm gefordert werden müſſe und werde, aber mit wahrhaft evangeliſcher Bereitwilligkeit wurde er nach der aufrichtigen gründlichen Buße David's der Dolmetſcher göttlicher Gnade und Vergebung. Vermöge des Edelſinnes des Königs erlitt denn auch das Vertrauen, das Nathan bei ihm genoß, keine Einbuße, und der Prophet hatte die Genugthuung, den rechtmäßigen Sohn aus David's Ehe mit Bathſeba, den die Aeltern Salomo benannt hatten, mit dem höhern Namen Jedidjah, d. i. Geliebter Gottes, zu belegen, und in dieſem Namen ein Unterpfand der wiedergewonnenen göttlichen Gnade zu geben. Daß Nathan die Erziehung des Salomo übernahm, folgt zwar nicht aus 2 Sam. 12, 25, ſofern die gewöhnliche Auffaſſung jener Stelle („und er that ihn unter die Hand des Propheten Nathan") ſchwerlich richtig iſt; aber aus der Art, wie ſpäter Nathan mit Entſchiedenheit für die Thronfolge Salomo's einſtand (1 Kön. 1), iſt doch mit Sicherheit zu ſchließen, daß er von ſeinem prophetiſchen Standpunkt aus dieſen Salomo als den befähigtſten unter David's Söhnen anſah, und bei ſeiner Vertrautheit mit David iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß er gerade auf die Ausbildung dieſes Sohnes entſcheidenden Einfluß geübt hatte.

Seine Vermittelung der Thronfolge Salomo's iſt nämlich die dritte und letzte That, welche von dieſem Propheten uns gemeldet wird (1 Kön. 1). Wir finden ihn da, im Alter David's, noch im vollen Vertrauen dieſes Königs, welcher in allen wichtigen Fragen nicht leicht etwas ohne ſeinen Rath zu beſchließen gewohnt war (1 Kön. 1, 27. 32. 38), zugleich als Führer der theokratiſchen Partei im Volk und am Hof, welcher mit Umſicht und Feſtigkeit den ſchon in der Ausführung begriffenen Thronraub Adonia's (des Erwählten der mehr weltlich geſinnten Partei) rückgängig zu machen und dem Salomo die Thronfolge zu ſichern wußte. Wie wichtig dieſes ſein Eingreifen für die ganze folgende Ent-

wickelung des israelitischen Reichs wurde, zeigt jeder Blick auf Salomo's Regierung und deren Bedeutung. Daß er Salomo bei seiner Thronbesteigung heilverheißende Ansprachen entgegenbrachte und Salomo zunächst sich von ihm auch leiten ließ, ist sehr wahrscheinlich, obgleich nichts ausdrücklich darüber überliefert ist. Ueberhaupt fehlen von da an alle weitern Nachrichten über ihn, und namentlich wissen wir jetzt nicht mehr, ob er noch bis zum Beginn des Tempelbaues, im vierten Jahr Salomo's (1 Kön. 6, 1), oder gar bis zu seiner Vollendung, im elften Jahr (1 Kön. 6, 38) lebte, und wie er sich zu dieser Frage jetzt stellte. Aber welche Dankbarkeit ihm Salomo bewahrte, dafür würde die Uebertragung von zwei Ministerstellen an Nathan's zwei Söhne zeugen (1 Kön. 4, 5); nur kann, daß der hier genannte Nathan der Prophet war, blos mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, nicht mit Sicherheit, behauptet werden.

Daß Nathan selbst über die Regierung David's und Salomo's Erzählungsschriften geschrieben habe, würde man aus 1 Chron. 29, 29 und 2 Chron. 9, 29 nicht mit Recht schließen. Die Analogie anderer Quellenanführungen in der Chronik spricht vielmehr dafür, daß jener spätlebende Historiker mit solchen Citaten nur Abschnitte seines großen ausführlichen Quellenbuchs im Auge hat, welche man zu seiner Zeit mit Grund oder Ungrund als theilweise aus der Feder dieses oder anderer Propheten herrührend betrachtete, und welchen zuletzt auch schriftliche Aufzeichnungen, sei es von den betreffenden Propheten selbst, sei es von ihren Schülern, zu Grunde gelegen haben mögen.

2) Nathan hieß auch einer der in Jerusalem geborenen Söhne David's (2 Sam. 5, 14; 1 Chron. 14, 4; nach 1 Chron. 3, 5 wäre er auch Sohn der Bathseba und älterer Bruder des Salomo gewesen, was aber zu 2 Sam. 12, 24 nicht stimmen will). Wahrscheinlich ist es derselbe Königssohn, und nicht der Prophet, dessen Geschlecht von einem Propheten aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (Sach. 12, 12) erwähnt wird, und zwar in diesem Fall als eins der bedeutendsten Seitengeschlechter des judäischen Königshauses. Auch in dem Davidischen Stammbaum Jesu (Luk. 3, 31) wird er erwähnt.

Dillmann.

Nathanael. Dieser Name wird 4 Mos. 1, 8; 2, 5 einem Stammfürsten von Issaschar beigelegt und begegnet uns dann noch mehrfach in den spätern Geschichtsbüchern des A. T. (1 Chron. 2, 14; 15, 24; 24, 6; 26, 4; 2 Chron. 17, 7; 35, 9; Esra 10, 22; Neh. 12, 21. 36) und in den Apokryphen (3 Esra 1, 9; 9, 22; Jud. 8, 1; vgl. auch Josephus, „Alterthümer", VI, 8, 1). Im N. T. erscheint er einzig und allein, aber um so bedeutungsvoller, im vierten Evangelium. Am Eingang desselben steht (Kap. 1, 46—52) Nathanael als der letzte unter den fünf Jüngern, die Jesu zufallen, und im Anhang (Kap. 21, 2) als dritter unter den sieben Jüngern, denen die letzte Offenbarung des Auferstandenen zutheil wird. Namentlich ist er durch das ehrenvolle Zeugniß, welches ihm aus dem Mund des Herzenskündigers zutheil wird (Kap. 1, 48) und zu den größten Erwartungen in Bezug auf die geistige Bedeutung gerade dieses Jüngers berechtigt (Kap. 1, 51: μείζω τούτων ὄψῃ), zu einer bekannten Figur der biblischen Geschichte geworden. Um so unbegreiflicher, daß die Synoptiker für ihn, der zu den Vertrautesten Jesu gehört haben muß, keinen Raum haben. Daher leugneten schon die Kirchenväter (Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Augustin, Gregor der Große) seine Apostelschaft. Epiphanius macht ihn zu einem der Emmausjünger, Abdias zu einem Jünger im weitern Sinn und dauernden Genossen des Philippus. Erst die apokryphische Schrift vom Urtheil des Petrus (Judicium Petri oder Duae viae) sieht einen Apostel in ihm. Darauf wird man zunächst freilich geführt durch seine zweimalige Erwähnung mitten unter lauter bekannten Jüngern im vierten Evangelium. Da nun aber die synoptischen Apostelverzeichnisse ihn nicht aufführen, hat man allerhand Versuche gemacht, ihn mit dem einen oder andern der synoptischen Namen zu combiniren. Herkömmlicherweise denkt man (so noch Hoekstra in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1867, S. 413 fg.; Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], II, 222, 311 fg.) in dieser Beziehung an Bartholomäus, weil dieser Apg. 1, 13 gleich hinter den, auch im vierten Evangelium auftretenden Philippus und Thomas, Matth. 10, 3 zwischen beiden, Luk. 6, 14 und Mark. 3, 18 hinter Philippus genannt wird. Dazu kommt, daß der Name Bartholomäus kein eigentlicher Personenname, sondern ein sogenanntes Patronymicum zu sein scheint, sodaß, wie Simon der Bar-Jona (Matth. 16, 17), so Nathanael der Bar-Tolmai wäre (Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes" [5. Aufl., Göttingen 1869], zu Joh. 1, 46). Aber an sich

könnte man auch an den Mark. 3, 18 = Matth. 10, 4 genannten Simon von Kana denken, weil Nathanael aus Kana iſt (Joh. 21, 2). Ein Fortſchritt über das bloſe Rathen war es auf jeden Fall, als Hilgenfeld („Das Evangelium und die Briefe Johannis" [Halle 1849], S. 271, und „Die Evangelien, nach ihrer Entſtehung und geſchichtlichen Bedeutung" [Leipzig 1854], S. 244) auf Matthäus hinwies, welcher im ſynoptiſchen Bericht, ähnlich wie hier, als an fünfter Stelle berufener Apoſtel erſcheint und deſſen Name (aus Mattan und Jah, alſo Jahve's Geſchenk) ſeiner Bedeutung nach mit Nathanael ſtimmt. Es wäre ſomit nach Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leyden 1864], S. 276) der Judenapoſtel, welcher in ſeinem Evangelium, weil er ſich an der Geburt Jeſu in Nazareth ärgerte, eine ſolche in Bethlehem geſetzt hat (Matth. 2, 1), dabei aber mit Ueberwindung ſeiner Zweifel in Jeſus ſofort den König Iſraels (Matth. 2, 2 = Joh. 1, 50) proclamirt, eingeführt als der „Iſraelit ſonder Falſch und Tadel" (Joh. 1, 48), welcher ſein Vorurtheil unter dem Eindruck der Majeſtät Chriſti begräbt. Aber wie ſollte gerade der judenchriſtl. Evangeliſt im vierten Evangelium zu dieſer Ehre gelangen und durch die Verheißung Kap. 1, 51. 52 ſogar über alle andern Berufenen hinausgeſtellt werden?

Strauß („Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 417) und Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopſis" [Leipzig 1870], S. 176) haben daher mit dem Zöllner Matthäus den Zöllner Zachäus combinirt, welchen Jeſus vom Feigenbaum herabruft (Luk. 19, 4. 5) wie er den Nathanael darunter hervorruft, und welchen er als „Sohn Abraham's" (Luk. 19, 9) wie den Nathanael als „wahrhaftigen Iſraeliten" begrüßt. Aber in Wahrheit vermeidet der vierte Evangeliſt die gemiſchte Geſellſchaft der Zöllner überhaupt, ähnlich wie er aus ſeinem idealiſirten Lebensbild auch die Beſeſſenen und die Ausſätzigen ausſchließt. Viel näher liegt es, von Matthäus ſtatt auf Zachäus vielmehr auf Matthias überzugehen, wie Hilgenfeld (Novum testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], IV, 105, und in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", XI, 450) ſpäter that. Wenn Grimm in ſeiner Abhandlung „Ueber den Namen Matthäus" (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 723 fg.) recht hat, würde auch nur Matthias, nicht aber Matthäus der Wortbedeutung von Nathanael entſprechen. Sonach wäre der ſpäter hinzugekommene Erſatzapoſtel, deſſen Name auch in gnoſtiſchen Kreiſen Bedeutung erlangte, gleich von vornherein in das Gefolge Jeſu eingetreten. Dann aber bereitet, da auch Judas Iſcharioth, den Matthias nach Apg. 1, 15 fg. zu erſetzen hat, mehrfach genannt wird, die Joh. 6, 70 ausgeſprochene Zwölfzahl Schwierigkeit. Richtig iſt jedenfalls, daß Nathanael eine vom Evangeliſten für ſeinen ſchriftſtelleriſchen Zweck künſtlich und wohlbewußt vollzogene Umſetzung eines wirklichen Namens darſtellt. Späth hat deshalb (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", XI, 168 fg., 309 fg.) auf den Lieblingsjünger Johannes hingewieſen, und Rovers (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 653 fg.) iſt ihm gefolgt.

Wenn der vierte Evangeliſt den Namen Nathanael auf die letzte Höhe des berufenen Jüngerkreiſes ſtellt, will er damit jedenfalls den eigentlichen Normaljünger, in deſſen Zutritt die ganze Scene der Apoſtelberufung gipfelt, charakteriſiren. Wie nämlich Petrus ſofort mit einem bezeichnenden Namen geziert wird, ſo iſt auch Nathanael als ein Ehrenname anzuſehen und bedeutet den „von Gott Gegebenen", d. h. unter allen, die dem Sohn vom Vater gegeben ſind (vgl. dieſen, dem vierten Evangelium eigenthümlichen, emphatiſchen Ausdruck Kap. 6, 39; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 11. 24), den Vornehmſten (Späth, a. a. O., XI, 127 fg., 327), damit aber auch recht eigentlich den Freund und Liebling Jeſu. Die Identificirung mit dem ungenannten Lieblingsjünger liegt alſo immerhin nahe. Das Joh. 15, 14—16 ſo nachdrucksvoll hervorgehobene Freundesverhältniß zwiſchen dem Meiſter und ſeinen Jüngern gipfelt dann in der Freundſchaft zwiſchen Jeſus und ihm. In demſelben Verhältniß, wie nach Kap. 1, 18 der Eingeborene, der an des Vaters Buſen iſt (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός), zu Gott, ſteht der Lieblingsjünger nach Kap. 13, 23 (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) zu Chriſtus (Späth, a. a. O., XI, 182, 195). Mit Recht erinnert deshalb Späth (a. a. O., XI, 324, 329) an den altteſt. Typus der Freundſchaft, Jonathan, nur iſt der Name Nathanael nicht eine ſonſt nirgends vorkommende gräciſirte Form des andern, ſondern war, wie oben gezeigt, dem ſpätern Judenthum geläufig und über die Mittelform Elnathan (Eſra 8, 16) hinweg mit Jonathan ſo gut identiſch wie z. B. Eliam in 2 Sam. 11, 3 mit Ammiel in 1 Chron. 3, 5. Dagegen hat Späth (a. a. O., XI, 178, 311) die ganze Stellung des Nathanael vortrefflich charakte-

risirt aus einer Analyse der Berufungsscene. Nachdem nämlich am ersten Tag Andreas und Petrus in Jesu Nachfolge getreten und die Aufnahme des letztern durch ein feierliches Wort Jesu ausgezeichnet worden ist, führt am zweiten Tag Philippus dem Herrn den Nathanael zu, während seine eigene Berufung fast nur wie eine Einleitung zum eigentlichen Tagesereigniß erscheint. Eine nähere Betrachtung ergibt, daß dieser zweite Tag im Verhältniß der Steigerung zu dem ersten steht. Andreas nämlich erscheint am ersten Tag als Werkzeug und Mittelperson, welche das Herzukommen des Petrus veranlaßt; dieselbe Stellung nimmt Philippus für den zweiten Tag bei Nathanael ein. Beide „finden" (Joh. 1, 42. 46) die beiden Hauptjünger. Aber den Andreas läßt der Evangelist von Jesus nur zulassend angenommen werden, Philippus hingegen folgt einem ausdrücklichen Ruf Jesu, seine Erwählung prägt sich also entschiedener aus. Dadurch nun, daß Philippus über den den Petrus rufenden Andreas gestellt erscheint, rückt auch die durch Philippus vermittelte Aufnahme Nathanael's über die des Petrus hinauf, und wir erhalten eine förmliche Proportion: wie Andreas mit seinem ungenannten Begleiter zu Philippus, so verhält sich Petrus als der von einem auf Probe gekommenen Johannesjünger Gerufene zu Nathanael, dem Verbundenen eines, den der Gottessohn selbst einer Einladung zur Nachfolge gewürdigt hat. Ebenso einleuchtend ist aber bei dieser absichtsvollen, künstlerischen Anlage der Berufungsscenen auch die weitere Proportion: wie der schwächere Bruder, Andreas, sich zu dem Mann verhält, dessen Bedeutung Jesus durch den Petrusnamen selbst anerkennt, so verhält sich der durch seine Erwählung höher stehende Philippus wieder zu Nathanael, dessen Aufnahme der zweite Tag recht eigentlich gewidmet ist. Es sind also zwei Gruppen von Jüngern, die eine gipfelnd in Petrus, dem die zwei Johannesjünger zugefallen sind, die andere bestehend aus Nathanael, dem höhern Gegenbild des Petrus, und Philippus, der noch den Johannesjüngern nahe steht. Gewiß wäre auch eine solche Stellung der Bedeutung des Hauptjüngers im vierten Evangelium ganz angemessen. Nur tritt schon hier das Bedenken hervor, daß dieser Lieblingsjünger, wie er auch sonst nie genannt wird, von jeher in dem andern Jünger gefunden werden wollte, welcher Joh. 1, 41 stumm neben Andreas steht. Jedenfalls erscheint Nathanael in jeder Beziehung über Petrus hinausgestellt. Was zwar in beiden gleicherweise den Glauben entzündet, das ist das übermenschliche, seine göttliche Natur bekundende Wissen Jesu, vermöge dessen er zwei, zum ersten mal vor ihn tretende Menschen sofort erkennt als solche, die ihm der Vater gegeben, und auf welche er, als auf die Seinen, schon längst sein Augenmerk gerichtet hat. Wenn er nun aber dem Simon nur sagt, er werde dereinst ein Felsenmann sein und heißen (Joh. 1, 43: σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς), so wird Nathanael schon jetzt als ein echter Israelit (Joh. 1, 48) bezeichnet, dem das Herz des Sohnes Gottes und Königs in Israel verlangend entgegenschlägt.

In einer zweiten Beziehung muß Petrus noch völliger hinter Nathanael zurücktreten. Der Evangelist kennt das Bekenntniß des Petrus, auf welches Matthäus die Namengebung folgen läßt, aber während er diese auf den ersten Empfang verlegt, spart er jenes auf bis Kap. 6, 68. 69, bei welcher Gelegenheit denn auch der Ausdruck freudiger Ueberraschung (Matth. 16, 17) verloren geht, an seine Stelle sogar der bittere Hinweis auf den Verrath (Kap. 6, 70) tritt, welcher bereits im Kreis der Zwölfapostel keimt; vollends aber bei seinem ersten Auftreten erscheint Petrus noch ganz auf dem Standpunkt seines Bruders stehend; er theilt dessen jüdisch beschränkte Erwartung von dem gefundenen „Messias" (Kap. 1, 42). Nathanael dagegen, überwältigt von dem Eindruck der Göttlichkeit dieses alles durchdringenden Blickes, bricht in das Bekenntniß aus: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist Israels König" (Kap. 1, 50). Was Petrus erst viel später bezeugt (Kap. 6, 69), was der noch schwächere Thomas erst nach der Auferstehung jubelnd bekennen kann (Kap. 20, 28), das bringt ihm Nathanael gleich bei der ersten Begegnung entgegen; während auch Philippus blos bei dem von Mose und den Propheten angemeldeten Josephssohn stehen bleibt (Kap. 1, 46), bezeugt Nathanael seinen Glauben an Jesu Gottessohnschaft und, als der echte Israelit, an den wahren König Israels in Worten, welche überdies denen des synoptischen Petrus (Matth. 16, 16) einfach nachgebildet, zugleich aber so sicher unhistorisch sind, als eine Entwickelung und Fortbildung in dem Eindruck, den die Jünger von der Person Jesu gewannen, anzunehmen ist. Daher denn auch die Verheißung, womit Jesus Joh. 1, 51. 52 sein Bekenntniß begrüßt, als eine Nachbildung jener Worte erscheint, womit Christus Matth. 16, 17—19 das Petrusbekenntniß beantwortet.

So betrachtet ist allerdings die Nathanaelscene nur zu begreifen als Umsetzung einer großen Erfahrung, welche die Gemeinde im Verlauf ihrer Entwickelung zu machen hatte, in die geschichtliche Form eines Erlebnisses Jesu. Möglich ist allerdings, daß jene Erfahrung der kleinasiat. Kirche angehört, unser Bild mithin zur Darstellung bringt, wie sich für das fortgeschrittene christl. Bewußtsein der Uebergang vom judenchristlichen zu jenem hellenistisch freien Johannes vermittelte, der das jüd. Vorurtheil ebenso mit der höhern Erkenntniß vertauscht, wie der Prophetismus des Apokalyptikers sich verklärt „zu dem hellen Schauen des Geistesmenschen, welches alsbald den Gottessohn in Jesus erkennt und bestimmt ist, der gewichtigste Zeuge des Größten zu werden, was es für die Menschheit an Offenbarung geben kann".

Letztere Seite an der Sache würde aber eine mindestens gleich einleuchtende Erklärung finden, im Fall, daß der zuletzt berufene Nathanael sich schließlich als ein Symbol des Paulinismus enthüllen sollte. Dem Apostel der Visionen (vgl. Apg. 26, 16) scheint Joh. 1, 51. 52, dem angefochtenen „Israeliten" in 2 Kor. 11, 22 dagegen Joh. 1, 48 zu gelten, und das arg jüdisch klingende, ablehnende Wort „was kann aus Nazareth Gutes kommen?" (Joh. 1, 47) — ein Anstoß im Munde des Nathanael, mit welchem auch Späth (a. a. O., XI, 174, 320) kaum fertig wird — dient trefflich zur Kennzeichnung des aus jüd. Vorurtheil zur christl. Geistesfreiheit sich hindurchringenden Paulus. Die Metamorphose des Saulus in den Paulus erschiene somit als zuvorgesehen von dem Herzenskündiger, und in dem Jünger, welchen Christus schon gesehen, da er noch „unter dem Feigenbaum war" (Joh. 1, 49. 51), wäre das „auserwählte Gefäß" (Apg. 9, 15), der „von Mutterleib an Ausgesonderte" (Gal. 1, 15), abgebildet in seinem frühern Zustand, da er noch unter dem unfruchtbaren Feigenbaum (Matth. 21, 19) vergeblich suchte, was er dann infolge seines Bruchs mit dem darin abgebildeten Judenthum bei Christus fand. Dabei wäre jedenfalls zu berücksichtigen, daß ihm nur der Anhang (Joh. 21, 2) Kana zur Heimat gibt. Holtzmann.

Natur. Die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem oder Natur und Offenbarung (s. d.), welche in der kirchl. Dogmatik ausgebildet wurde, findet sich in der Bibel nirgends mit Bestimmtheit ausgesprochen oder ihrem Weltbild zu Grunde gelegt. Die Bibel stellt vielmehr alle Welterscheinungen ohne weiteres unter den Gesichtspunkt des Uebernatürlichen, sofern die Welt (s. d.) lediglich eine Creatur Gottes und schlechterdings von ihm abhängig ist. Eben weil ihr nur die religiöse Betrachtungsweise eignet, darum unterscheidet sie auch nicht zwei Seiten, eine wunderbare und eine naturgesetzliche, an den Erscheinungen; dieselben haben für sie nur insoweit Interesse, als sie durch die göttliche Ursächlichkeit bedingt sind. Eine gesetzliche Ordnung und Einrichtung der Welt ist damit weder gefordert noch ausgeschlossen, das Wunder (s. d.) aber als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, über welches sich zu verwundern, keine Veranlassung vorhanden ist. Im A. T. findet sich kein Ausdruck, welcher dem Begriff „Natur" entsprechend wäre. Im N. T. hat insbesondere Paulus sich dieses Begriffs in verschiedenem Sinne bedient. Röm. 2, 14 stellt er die „Natur" (φύσις) dem Gesetz oder den Vorschriften des positiven Gesetzes (τὰ τοῦ νόμου) gegenüber; an dieser Stelle ist ihm die Natur, d. h. die dem Menschen als solchem innewohnende Gewissensfunction, ebenso sehr ein Ausdruck des göttlichen Willens als das positive Gesetz; das natürliche Sittengesetz ist ihm die innere dem Menschen immanente Gottesoffenbarung. An andern Stellen, wie Gal. 2, 15; 4, 8, bezeichnet Paulus mit dem Begriff Natur überhaupt das Eigenthümliche, die Wesensbeschaffenheit, die innere Realität einer Sache gegenüber dem Zufälligen, künstlich Gemachten, dem bloßen Schein. Die heidnischen Götter sind gar nicht wirkliche (φύσει), sondern nur Scheingötter; die beschnittenen Juden dagegen sind als solche wirkliche (φύσει) Juden, keine bloßen Scheinjuden. So redet der Apostel auch von einer „Vorhaut von Natur" (Röm. 2, 27: ἐκ φύσεως ἀκροβυστία), d. h. einem Heidenthum, welches, wenn es verbunden ist mit innerer lebendiger Sittlichkeit, vor dem blos überlieferten Judenthum in sittlicher Beziehung unbedingt den Vorzug verdient. Die Juden sind von Natur (κατὰ φύσιν), d. h. ihrer ursprünglichen Berufung nach, für das Reich Gottes bestimmt, während die Heiden erst infolge des Unglaubens der Juden, also in Gemäßheit eines geschichtlichen Vorgangs, zum Eintritt in das Gottesreich eingeladen wurden (Röm. 11, 21 fg.). Unter Natur versteht der Apostel 1 Kor. 11, 14 auch das angeborene Anstands- oder Schicklichkeitsgefühl. In heilsgeschichtlicher Bedeutung heißt ihm (Eph. 2, 3) Natur das,

was der Menſch an ſich iſt, ohne Zuthun der göttlichen Hülfe oder Gnade, und inſofern iſt jeder Menſch von Natur ein Sünder und der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen. Die Luther'ſche Ueberſetzung „natürlicher Menſch" zu 1 Kor. 2, 14, „natürlicher Leib" zu 1 Kor. 15, 44, iſt unrichtig. Der Apoſtel bezeichnet an den betreffenden Stellen das „Seeliſche" im Menſchen als ein niederers Element im Gegenſatz zu dem höhern „Geiſtigen". Der Jakobusbrief (Kap. 3, 7) bedient ſich des Ausdrucks „Natur" überhaupt von der charakteriſtiſchen Beſchaffenheit eines Dinges oder Geſchöpfes. In dieſem Sinne iſt 2 Petr. 1, 4 von einer „göttlichen Natur" die Rede, deren die Chriſten ſollen theilhaftig werden. Es iſt damit die Behauptung aufgeſtellt, daß der wiedergeborene Menſch bis zum Antheil am Weſen der Gottheit gelangen kann (vgl. dagegen Apg. 17, 28, nach welcher Stelle der Menſch an ſich Antheil am göttlichen Weſen hat). Von der ſogenannten „göttlichen Natur Chriſti" iſt die Stelle 2 Petr. 1, 4 nicht zu verſtehen. Schenkel.

Nazarener. Von dem galil. Städtchen Nazareth (ſ. d.), in welchem Jeſus erzogen und bis zu ſeinem öffentlichen Auftreten anſäſſig geweſen (ja, wenn ſeine neueſten Biographen recht haben, auch geboren) war, führt derſelbe in allen vier Evangelien und in der Apoſtelgeſchichte den Beinamen des Nazareners (Ναζαρηνός, Ναζωραῖος). Der erſte Evangeliſt, welcher es liebt, überall Weiſſagungen des A. T. von dem Meſſias als in Jeſu erfüllt aufzuzeigen, weiß auch darin, daß dieſer Nazarener genannt wurde, eine prophetiſche Vorherſagung eingetroffen. Jeſ. 9, 1 nämlich wird der in Zukunft zu erwartende theokratiſche König ein Reis (hebräiſch Nezer) vom Stamm Iſai's genannt, um ihn dadurch als Nachkommen David's zu bezeichnen. Von dem hiſtoriſchen Sinne dieſer Stelle abſehend, und ſich lediglich an die Sprachverwandtſchaft der Namen haltend, findet nun jener (Matth. 2, 23) in der Niederlaſſung des mit ſeinen Aeltern aus Aegypten zurückgekehrten Jeſus in Nazareth das von den Propheten Geſagte erfüllt, daß er Nazarener genannt werden werde. Dieſer Name des Nazareners wird nun Jeſu bei ſeinen Lebzeiten nur von ſolchen Juden beigelegt, die außerhalb ſeines engern und weitern Jüngerkreiſes ſtehen. So von einem Beſeſſenen in Kapernaum (Mark. 1, 24; Luk. 4, 34); von dem blinden Bartimäus in Jericho (Mark. 10, 47; Luk. 18, 37); von den Häſchern (Joh. 18, 5. 7); von der Magd des Hohenprieſters (Matth. 26, 71; Mark. 14, 67); in der Ueberſchrift des Kreuzes (Joh. 19, 19). Nach Jeſu Tod finden wir denſelben Beinamen in dem Munde der nach Emmaus wandernden Jünger (Luk. 24, 19); in den von Petrus in Jeruſalem und Cäſarea an ungläubige Juden, beziehungsweiſe Heiden, gehaltenen Reden (Apg. 2, 22; 4, 10; 10, 38). „Im Namen Jeſu Chriſti des Nazareners" heilt derſelbe Apoſtel den Lahmen an der Thür des Tempels (Apg. 3, 6). Mit den Worten: „ich bin Jeſus der Nazarener", gibt ſich der Auferſtandene dem Saulus in der Nähe von Damaskus zu erkennen (Apg. 22, 8). Mit demſelben Beinamen bezeichnet Paulus Jeſum in ſeiner Vertheidigungsrede vor Agrippa (Apg. 26, 9). Iſt kein Grund vorhanden, an den bisher herausgehobenen Stellen in der Bezeichnung Jeſu als des Nazareners etwas anderes zu ſehen als die einfache nähere Kenntlichmachung und Unterſcheidung ſeiner Perſon von andern deſſelben (ſehr verbreiteten) Namens, ſo wird vielleicht in Beziehung auf Joh. 19, 19 eine Ausnahme zu machen ſein, da ſchon Joh. 1, 47 dem Nathanael, als ihm von Philippus mitgetheilt wird, daß ſie den von Moſe und den Propheten Angekündigten in der Perſon Jeſu von Nazareth gefunden hätten, die ſpöttiſche Frage in den Mund gelegt wird: „Aus Nazareth, kann da etwas Gutes ſein?" Es iſt alſo möglicherweiſe in der von den Juden dem Pilatus an die Hand gegebenen Kreuzesüberſchrift auch in der Zubenennung Jeſu nach dem kleinen unbedeutenden galil. Landſtädtchen, welches im A. T. nicht einmal genannt, noch weniger mit dem Meſſias in Beziehung geſetzt wird (vgl. Joh. 7, 41 fg.), das Moment einer verächtlichen Nebenbeziehung enthalten (Matth. 27, 37; Mark. 15, 26 wird der Beiname „der Nazarener" auf der Kreuzesüberſchrift nicht erwähnt). Wenn dagegen die falſchen Zeugen gegen den Stephanus von dieſem behaupten, er habe geſagt, daß „Jeſus, dieſer Nazarener" den Tempel zerſtören werde (Apg. 6, 14), ſo iſt in deren Mund ohne Zweifel dieſe Bezeichnung eine verächtliche, und ſoll die Discrepanz der prätendirten meſſianiſchen Würde Jeſu mit ſeiner obſcuren Herkunft fühlbar machen. Daß in der geſammten neuteſt. Briefliteratur Jeſus niemals nach ſeinem Heimatsort zubenannt wird, iſt um ſo ſelbſtverſtändlicher, da es für die Gläubigen nur Einen Jeſus gab, der für ſie Intereſſe hatte, und den mit einem Gentilnamen näher kenntlich zu machen, kein Bedürfniß vorhanden war, da jeder von jenen deſſen einſtmalige vaterländiſche Stadt

kannte. Wurde so Jesu der Name des Nazareners theils von Christen gegenüber nichtgläubigen Juden, theils von eben diesen selbst beigelegt, so wurde seitens der letztern dieselbe Bezeichnung von dem Stifter der Sekte auch auf die Mitglieder dieser übertragen. Während nämlich die Christen sich untereinander anfänglich nur mit dem Namen „Jünger", „Gläubige", „Brüder" bezeichnen, und ihnen der Christenname zuerst von Heiden beigelegt wird (Apg. 11, 26), sind es die Juden gewesen, welche nicht ohne despectirliche Nebenbeziehung ihre Jesum von Nazareth für den Messias haltenden Landsleute Nazarener nannten. Dies geht hervor aus Apg. 24, 5, wo der für den Hohenpriester Ananias und die Aeltesten in Cäsarea vor dem Procurator Felix plaidirende Redner Tertullus den Paulus als „den Vorsteher der Sekte der Nazarener" bezeichnet. Dies ist übrigens die einzige Stelle des N. T., wo der Name Nazarener als Bezeichnung der Christen vorkommt. Daß die letztern im apostolischen Zeitalter diesen Namen zur Selbstbezeichnung von den Juden adoptirt haben sollten, ist weder nachweisbar noch an sich wahrscheinlich. Auch die sogenannten apostolischen Väter und die ältesten Kirchenväter thun fast nirgends der Christen als Nazarener Erwähnung (doch vgl. Tertullian, Adv. Marc., IV, 8). Vielmehr verschwindet der Name bis gegen Ende des 4. Jahrh. beinahe völlig aus der Kirchengeschichte. Erst um das J. 400 taucht er zuerst wieder auf, aber jetzt nicht mehr als Bezeichnung der Christen oder auch nur der Judenchristen überhaupt, sondern einer bestimmten Partei der letztern. Und zwar sind es die Kirchenväter Hieronymus und Epiphanius, die uns eine verhältnißmäßig ziemlich genaue Schilderung der zur damaligen Zeit schon für eine häretische Sekte geltenden Nazarener geben. Das helle Schlaglicht, welches von diesen patristischen Nachrichten über die in Rede stehende Sekte auf die Verhältnisse des Urchristenthums zurückfällt, wird es angemessen erscheinen lassen, daß auch in einem „Bibel-Lexikon" die hervorstechendsten Merkmale dieser spätern Nazarener etwas näher dargelegt werden.

Was zunächst die Wohnsitze der Nazarener anlangt, so lebten dieselben zur Zeit der gedachten Kirchenväter zu Beröa in Syrien (mit diesen vornehmlich war Hieronymus näher bekannt, sogar befreundet, sodaß sie ihm die Erlaubniß ertheilten, das von ihnen gebrauchte Evangelium abzuschreiben), in Peräa, bei Pella in der Dekapolis, zu Kokaba in Basanitis. Ebenfalls in den Ostjordanländern zerstreut hielt sich ihrem größern Theil nach die mit den Nazarenern verwandte Sekte der Ebjoniten auf. Das Gemeinschaftliche beider war das Festhalten an der Beobachtung des ihnen als Juden überkommenen mosaischen Gesetzes neben ihrem christl. Bekenntniß, eine Zurückhaltung von dem Apostel Paulus und dessen Briefen, eine Lehre von der Person Christi, in welcher die menschliche Seite desselben principiell und vorwiegend betont wurde, und eine mehr oder weniger sinnlich-chiliastische Eschatologie. Indeß trotz dieser gemeinsamen Grundanlage waren die Differenzen zwischen Nazarenern und Ebjoniten nicht unerheblich, und zwar erscheinen die erstern in allen Punkten als die gemäßigtere und dem Heidenchristenthum näher stehende Partei. Denn, wenngleich sie sich fürs erste, was sie selbst als gläubig gewordene Juden anlangt, zur Befolgung des Gesetzes für verpflichtet erachteten, so war es doch keineswegs das durch pharisäische Zuthaten verengte mosaische Gesetz, dem sie sich unterordneten. Vielmehr läßt uns Hieronymus, der mit ihrer Auslegung des A. T. sich sehr vertraut zeigt, darüber nicht im Zweifel, daß die Nazarener die Gesetzesinterpretation der Pharisäer als eine verwerfliche und auf die Täuschung der Einfältigen berechnete in der Schrift des Alten Bundes selbst verurtheilt fanden, und deshalb in der schärfsten Form zurückwiesen und verabscheuten (vgl. Hieronymus zu Jes. 9, 1; 8, 14; 29, 20). Bei dieser ihrer schroff antipharisäischen Richtung ist es erklärlich genug, daß die von ihnen bekämpften Gegner, die Pharisäer, ihrerseits die Nazarener als Minäer (hebräisch Minnim, d. i. Abtrünnige, Ketzer) verdammten (Hieronymus in seinem 89. Brief an den Augustin), ja, ihre dreimalige tägliche Verfluchung erwirkten (Epiphanius, Adv. haer., XXIX, 9).

Der verschiedenartigen Stellung, welche diese beiden judenchristl. Sekten dem Gesetz gegenüber einnahmen, entsprechend ist die Stimmung, welche sie den Heiden gegenüber an den Tag legten. Während die Ebjoniten die Befolgung des Gesetzes für absolut nothwendig zur Seligkeit erachteten, konnten sie folgerecht auch die Heiden nicht von seinem Dienst dispensiren, sondern mußten die unbedingte Unterwerfung derselben unter alles das, was sie für von Mose geboten ansahen, fordern (Hieronymus zu Jes. 1, 12). Weit milder dachten in diesem Punkt die Nazarener, die bei ihrer nur relativen Gebundenheit an das

Geſetz daſſelbe auch nur von ihren Stammesgenoſſen befolgt wiſſen wollten, ohne von gläubig gewordenen Heiden das Nämliche zu verlangen (Hieronymus zu Jeſ. 1, 12). Daß ſie freilich von den letztern ein Minimum von geſetzlich geregeltem Leben, wie es die Juden von den Proſelyten des Thores beanſpruchten, gefordert haben würden, wenn ſie ſich überhaupt je mit der Heidenmiſſion befaßt hätten, was nach allen Anzeichen nicht der Fall geweſen war, iſt an ſich wahrſcheinlich genug, wenngleich es von unſern patriſtiſchen Gewährsmännern nicht ausdrücklich bezeugt iſt. Daß aber die Nazarener, wenn ſie auch nie einen Beruf in ſich ſpürten, ſelbſt praktiſch den Heiden das Evangelium zu vermitteln, wenigſtens theoretiſch die Heidenmiſſion in freierer Form, als wie ſie ihren ebjonitiſchen Stammverwandten zuläſſig dünkte, billigten, geht aus ihrem Verhältniß zum Apoſtel Paulus hervor. Während nämlich die Ebjoniten den großen Heidenapoſtel als einen Abtrünnigen und Uebertreter des Geſetzes verabſcheuten (Hieronymus zu Matth. 12, 2; Epiphanius, Adv. haer., XXX, 16), finden wir die Nazarener dem Paulus gegenüber in einer mildern und verſöhnlichern Stimmung verharrend. Freilich lehnten auch ſie deſſen Briefe, die ja auch nicht für die Gläubigen aus der Beſchneidung beſtimmt und zudem in einer ihnen unzugänglichen Sprache verfaßt waren, ab, allein andererſeits iſt es für die Nazarener ſehr charakteriſtiſch, daß ſie mit einem gewiſſen freudigen Wohlgefallen die Jeſajaniſche Weiſſagung Kap. 9, 1 fg. durch den jüngſten der Apoſtel, den Paulus, in Erfüllung geſetzt anſahen (Hieronymus zu Jeſ. 9, 1 fg.). Ohne ſich alſo mit dem Pauliniſchen Lehrbegriff in innerer Uebereinſtimmung zu wiſſen, ohne für ihre eigene Perſon den geringſten Beruf in ſich zu ſpüren, in die Fußſtapfen des Heidenapoſtels zu treten, können ſie ſich doch des Eindrucks der großartigen, durch jenen herbeigeführten Erfolge nicht erwehren und müſſen der Realität der Thatſachen einen gewiſſen Tribut der Anerkennung zollen. Eine ähnliche Differenz, wie ſich in den bisher beſprochenen Punkten zwiſchen den Nazarenern und Ebjoniten herausſtellte, läßt ſich nun auch in derer beiderſeitigen Chriſtologie nachweiſen. Iſt die Lehre von der Perſon Chriſti überall nur die objective Kehrſeite der ſoteriologiſchen Anſchauungen, ſo ſpiegelt ſich auch das verſchiedenartige Verhalten der Nazarener und Ebjoniten zum Judenthum und zum Geſetz in deren Chriſtologie ab. Denn wenn die letztern Jeſum für den natürlichen Sohn Joſeph's und der Maria hielten und ſeine Erzeugung durch den Heiligen Geiſt nicht zugeſtanden (Epiphanius, Adv. haer., XXX, 2, 34), ſo iſt dies offenbar nur ein Ausdruck für diejenige Anſchauung von der Perſon Chriſti, welche ihn als reines Product des nationalen und particularen Judenthums auffaßt und als ſolches feſtzuhalten geſonnen iſt. Wenn uns dagegen auf der andern Seite von den Nazarenern berichtet wird, ſie hätten Chriſtum für den Sohn Gottes, geboren von der Jungfrau Maria, gehalten (Hieronymus in ſeinem 89. Brief an den Auguſtin; De haereticis, Kap. 9), ſo werden wir in dieſem Bekenntniß eine Formel für die dem Bewußtſein jener aufgedrungenen geiſtig freien und vollendeten Repräſentation der prophetiſchen Seite des Judenthums durch Jeſum anzuerkennen haben. In dieſem Sinne ſpricht der bei der Taufe Jeſu auf dieſen herabgekommene und Ruhe findende „volle Quell des Heiligen Geiſtes“ im Evangelium der Nazarener zu Jeſus: „Mein Sohn, in allen Propheten habe ich dich erwartet, daß du kämeſt, und ich in dir Ruhe fände; denn du biſt meine Ruheſtätte, du biſt mein erſtgeborener Sohn, der du regierſt in Ewigkeit“ (Hieronymus zu Jeſ. 11, 1).

Daß die Gottesſohnſchaft Chriſti, wie ſie die Nazarener bekannten, nicht die metaphyſiſche des innerhalb des Heidenchriſtenthums unter Einfluß helleniſcher Philoſophie fortgebildeten orthodoxen Lehrſyſtems war, ſondern darunter lediglich die für ein judenchriſtl. Bewußtſein allein zugängliche theokratiſche verſtanden werden darf, gewinnt noch dadurch an Gewißheit, daß Epiphanius an einer Stelle (Adv. haer., XXIX, 7) nicht zu wiſſen bekennt, ob auch die Nazarener Chriſtum für einen bloſen Menſchen gehalten und die Geburt aus der Jungfrau geleugnet hätten. Denn ſo wenig Werth dieſer ſonſt ganz iſolirt daſtehende Zweifel auch an ſich haben mag, ſo zeigt er uns wenigſtens ſo viel, daß einem an die nicäniſche Orthodoxie gewöhnten Auge die auf der Grundlage jüdiſch-theokratiſcher Gottesſohnſchaft aufgebaute, Jeſum weſentlich als Menſchen auffaſſende, Chriſtologie der Nazarener ſich kaum von der ebjonitiſchen unterſchied. Nicht mit gleicher Klarheit wie über die bisher erörterten Punkte ſind wir über die eſchatologiſchen Anſichten der Nazarener unterrichtet. Dies kommt daher, daß Hieronymus, ſo oft er auch die Anſichten der Judenchriſten über die meſſianiſche Endzeit mittheilt, doch meiſtens die Vor-

ſtellungen der Nazarener von der der Ebjoniten nicht genau unterſcheidet, ſondern ſie unbeſtimmt als Behauptungen der „Halbjuden“ oder „unſerer Judaiſirenden“ anführt. Trotzdem wird aus dem Umſtand, daß dieſer Kirchenvater die craſſeſten particulariſtiſchen Hoffnungen von der knechtiſchen Dienſtbarkeit der Heiden unter dem im Tauſendjährigen Reich zu glänzender Herrſchaft gelangten Gottesvolk, von der aus den überall her zuſammengebrachten heidniſchen Schätzen zu unternehmenden pomphaften Wiederaufrichtung des ganzen jüd. Opfercultus in dem herrlich neuerbauten Tempel des vom Himmel herabgelaſſenen Jeruſalems, ausdrücklich nur den Juden und Ebjoniten zuſchreibt (Hieronymus zu Jeſ. 66, 20), nicht ohne Grund zu ſchließen ſein, daß die Nazarener ihr Zukunftsbild mit für die Heiden günſtigern und den levitiſch-ceremonialen Geſetzesdienſt nicht ſo in den Vordergrund ſtellenden Zügen werden ausgeſtattet haben, wie dies jene thaten. Was nun ſchließlich den Schriftkanon anlangt, deſſen ſich die Nazarener bedienten, ſo hatten ſie ſowol wie die Ebjoniten außer dem A. T. nur Ein Buch, welches mit einer unſerer jetzigen kanoniſchen neuteſt. Schriften wenigſtens ſeiner Grundſubſtanz nach ſich ziemlich deckte. Dies war das Evangelium des Matthäus. Epiphanius berichtet (Adv. haer., XXIX, 9), die Nazarener beſäßen das Evangelium nach Matthäus ganz vollſtändig (πληρέστατον) in hebr. Sprache. Hieronymus meldet (Catal. vir. illustr., Kap. 3), daß er das hebr. Original des Matthäusevangeliums in der Bibliothek zu Cäſarea Stratonis gefunden habe, und daß die Nazarener in der ſyr. Stadt Beröa, welche jenes Buch beſäßen, ihm die Erlaubniß ertheilt hätten, daſſelbe abzuſchreiben. Freilich finden ſich nun neben dieſen Aeußerungen beider Kirchenväter, welche die Uebereinſtimmung dieſes judenchriſtl. Evangeliums mit unſerm Matthäusevangelium hervorheben, andere Zeugniſſe, welche ſowol Differenzen zwiſchen dieſen beiden Schriften als auch noch Unterſchiede zwiſchen dem von den Nazarenern und dem von den Ebjoniten gebrauchten „Hebräerevangelium“ hervortreten laſſen, aus denen die einfachere praktiſche Richtung der Nazarener erſchloſſen werden kann (ſ. Apokryphen des Neuen Teſtaments).

Ueberblicken wir nun das aus Hieronymus und Epiphanius über die Nazarener in Obigem kurz Zuſammengeſtellte, ſo drängt ſich ſehr bald der Gedanke auf, daß wir es hier nicht mit einer „Häreſie“ zu thun haben, trotzdem, daß Hieronymus die Gemeinſchaft jener Judenchriſten eine „verruchte Ketzerei“ (haeresis sceleratissima) nennt, ſondern, daß nichts anderes vor unſern Augen ſteht als das älteſte Chriſtenthum der jeruſalemitiſchen Muttergemeinde ſelbſt. Denn daß nach Jeſu Vorbild die zwölf Apoſtel mitſammt der Urgemeinde das moſaiſche Geſetz zu beobachten fortfuhren, bedarf keiner Belege. Ebenſo wenig, daß man in dieſem Kreis, wenn auch vereinzelte Proſelyten und Heiden unter der Garantie der Befolgung der weſentlichſten geſetzlichen Vorſchriften in die chriſtl. Gemeinſchaft aufgenommen wurden, zu einer eigentlichen ſelbſtändig betriebenen Heidenmiſſion keinen Beruf in ſich wahrnahm. Wie dieſe letztere von Paulus in Angriff genommen wurde, fand ſie wenigſtens anfänglich von ſeiten der Gemeinden Judäas, welche hörten, daß ihr einſtmaliger Verfolger den Glauben verkündige, den er früher zerſtörte, eine freudige Zuſtimmung (Gal. 1, 23. 24). Freilich verfehlten die Vorfahren der Ebjoniten, d. h. vom Phariſäismus zur chriſtl. Gemeinde übergetretene Juden, nicht, alsbald einen Misklang in die zunächſt noch vorhandene Harmonie zu bringen, indem ſie die Beſchneidung der von Barnabas und Paulus bekehrten Heidenchriſten verlangten (Apg. 15, 1 fg.; Gal. 2, 4). Allein zunächſt waren doch nicht blos die Urapoſtel, ſondern es war auch noch die Majorität der Urgemeinde in Jeruſalem inſoweit ganz nazareniſch geſinnt, als ſie die eigenthümliche Begabung des Paulus zum „Evangelium der Vorhaut“ auf Grund der von ihm dargelegten Erfolge anerkannte und ihm unter der Vorausſetzung der Trennung der Miſſionsgebiete die Hand der Gemeinſchaft reichte (Gal. 2, 7 fg.; ob noch außerdem gewiſſe Abmachungen über von den bekehrten Heiden zu übernehmende moſaiſche Verpflichtungen ſtattfanden, darüber ſ. Apoſtelconvent). Somit hatte ſich Paulus durch langjährige Arbeit und großartige erzielte Reſultate wenigſtens eine theoretiſche Anerkennung und Zulaſſung ſeines Wirkens für die Zukunft verſchafft. Wie wenig praktiſche Befähigung auf ſeiten der ireniſch Geſonnenen in der Urgemeinde vorhanden war, ſich mit Sicherheit auf heidniſchem Territorium zu bewegen, zeigt der Vorfall in Antiochia, den Paulus von Petrus berichtet (Gal. 2, 11 fg.). Deſto mehr fühlten die Vorläufer der Ebjoniten als frühere Phariſäer, denen von alters der Trieb zur Proſelytenmacherei innewohnte (Matth. 13, 15), den Beruf in ſich, die von Paulus bekehrten Heidenchriſten durch Unterſtellung

unter das Geſetz erſt zu wahren legitimen Mitgliedern des Gottesvolks zu machen. So in der galatiſchen und in der korinthiſchen Gemeinde. Bei dieſen ihren Beſtrebungen ſcheinen ſie wenigſtens an Jakobus, dem Bruder des Herrn, und einem nicht unbedeutenden Bruchtheil der Muttergemeinde einen gewiſſen Rückhalt gehabt zu haben (Gal. 2, 11; 2 Kor. 3, 1; 5, 16). In dem Maße, als die Heidenwelt maſſenweiſe durch Paulus dem Iſrael Gottes hinzugefügt, dagegen von dem Volk der Verheißung verhältnißmäßig wenige gläubig wurden, als ferner aus den heidenchriſtl. Gemeinden nicht die vortheilhafteſten Berichte über deren ſittliche Verhältniſſe (man denke an die Unzucht, Theilnahme an Götzenopfermahlen u. ſ. w. in Korinth) nach Jeruſalem gelangten, wurde die Verſtimmung in der Muttergemeinde gegen Paulus immer größer, obgleich es zu einem eigentlichen Bruch zwiſchen letzterm und ſeinen jeruſalemiſchen Collegen nicht kam, da erſterer ſich wenigſtens bis zuletzt von ſeiner für die judäiſchen Heiligen betriebenen Collecte eine ausgleichende und verſöhnende Hebung der Differenzen verſprach (2 Kor. 9, 12 fg.). Freilich ging dieſe Hoffnung nicht in Erfüllung. Denn wenn auch bei ſeinem letzten Aufenthalt in Jeruſalem der erneute Hinweis auf ſeine Erfolge auf die immer noch vorhandene nazareniſch-ireniſche Richtung daſelbſt, zu der gewiß die meiſten Häupter der Muttergemeinde gehörten, wiederum ihres Eindrucks nicht verfehlte (Apg. 21, 19 fg.), ſo ſah ihn bereits die größere Mehrzahl derſelben als den an, der die Juden zum Abfall bringe vom Geſetz Moſe's (Apg. 21, 21). Wäre freilich die Mittheilung, welche dem Paulus ſeitens der ihm freundlicher geſonnenen Brüder wurde, daß alle die Tauſende von Gläubigen aus den Juden „Eiferer für das Geſetz" ſeien (Apg. 21, 20), buchſtäblich zu nehmen, ſo müßte in der Folge ein nicht unerheblicher Rückſchlag zu Gunſten des Paulus in den Kreiſen der jüd. Hauptſtadt erfolgt ſein, was anzunehmen um ſo unbedenklicher iſt, da der Märtyrertod des großen Heidenapoſtels, und der Fortbeſtand und Fortſchritt ſeines Werks ihm bei den billiger denkenden Judenchriſten wenigſtens diejenige Anerkennung ſichern mußte, welche wir bei den ſpätern Nazarenern angetroffen haben.

Finden wir ſomit ſchon im jüd. Urchriſtenthum die durch die Nazarener und Ebjoniten des 4. Jahrh. vertretenen, über die Geltung des moſaiſchen Geſetzes und die Wirkſamkeit des Paulus auseinandergehenden Richtungen wieder, ſo läßt ſich wenigſtens eine analoge Verwandtſchaft zwiſchen der Chriſtologie jener Sekten mit der judenchriſtlichen und judaiſtiſchen der apoſtoliſchen Zeit aufzeigen. Daß Petrus, der Repräſentant der Nazarener in der Urkirche, wenn er Jeſum als den „von Gott durch Zeichen und Wunder erwieſenen Mann", den Gott durch ſeine Auferweckung zum Herrn und Chriſt gemacht habe (Apg. 2, 22. 36), den derſelbe Apoſtel mit Vorliebe als den gerechten und heiligen „Knecht" (παῖς) Gottes darſtellt (Apg. 3, 13. 14. 26; 4, 27. 30), weſentlich eine Chriſtologie auf anthropologiſcher Grundlage gibt, liegt auf der Hand. Freilich finden wir im apoſtoliſchen Zeitalter noch nicht das ſpätere Dogma der Nazarener von der Erzeugung Jeſu durch den Heiligen Geiſt aus der Jungfrau (Meyer, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über das Evangelium des Matthäus" [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 58 fg. Anm.). Allein eine geneigte Stimmung hierfür, d. h. für die Auffaſſung Jeſu als einer über das gewöhnliche Nationaljudenthum hinausragenden geiſtigen Größe, werden wir bei dem gemäßigten und freiern Judenchriſtenthum mit um ſo mehr Grund vorausſetzen dürfen, als wir das „Erkennen Chriſti nach dem Fleiſch" (2 Kor. 5, 16), d. h. die Anſchauung von Chriſtus als dem national-particularen Davidsſohn, der ſich nur innerhalb der engſten Schranken des Geſetzes und der Beſchneidung bewegt, als ein charakteriſtiſches Merkmal der ſchroffſten judaiſtiſchen Gegner des Paulus antreffen, die mit dieſem andern Jeſus (ἄλλος Ἰησοῦς, 2 Kor. 11, 4) an der Spitze einer, die Kephaspartei an rigoroſem Geſetzeszelotismus weit überbietenden andern Partei ſtanden und als Parole die Angehörigkeit zu dieſem unter jener beſchränkten Kategorie aufgefaßten Chriſtus ausgaben (1 Kor. 1, 12; 2 Kor. 10, 7). Hier haben wir alſo ſchon ganz die Chriſtologie der ſpätern Ebjoniten vor uns, welche nach Epiphanius (Adv. haer., XXX, 34) deshalb einen ſolchen Werth auf die Beſchneidung legten, um Chriſtus nachzuahmen, der ja ebenfalls beſchnitten war, und dem man in allem gleich werden müſſe, weil der Jünger nicht über ſeinen Meiſter ſein durfte (Tertullian, De praescript. adv. haeret., Kap. 48 Anh.; Origenes, De principis, IV, 22). Haben wir alſo im apoſtoliſchen Zeitalter den weſentlichſten Grundzügen nach eine zweifache Auffaſſung von Chriſti Perſon, die der ſpätern der Nazarener einerſeits und der der Ebjoniten andererſeits entſprechend iſt, ſo wollen wir uns hinſichtlich der Lehre von den letzten Dingen nur mit der Andeutung begnügen, daß

man in den eſchatologiſchen Reden Jeſu im Matthäusevangelium einerſeits, in der Apokalypſe des Johannes andererſeits, abgeſtufte eſchatologiſche Anſchauungen antrifft. In jedem Fall iſt, wenn wir alles zuſammenfaſſen, das ſpätere nazareniſche und ebjonitiſche Judenchriſtenthum in der apoſtoliſchen Zeit in zwei Richtungen bereits ſo vollſtändig präformirt, daß man allen Grund hat, jene ſpätern Genoſſenſchaften nicht für erſt im 2. Jahrh. neu entſtandene häretiſche Sekten, ſondern im weſentlichen für wohl conſervirte Ueberreſte des apoſtoliſchen Zeitalters anzuſehen, von denen die Nazarener mit Unrecht in den Ketzerkatalog hineingekommen ſind, trotz alledem, was Hieronymus (in ſeinem 89. Brief an Auguſtin) gegen den hierin viel billiger und unparteiiſcher urtheilenden Auguſtin bemerkt. Dieſer an ſich ſchon ſo nahe liegende Schluß, daß ſich die Nazarener ſammt ihren engherzigen Genoſſen ziemlich unverändert von den Zeiten der Apoſtel her bis ins 4. und 5. Jahrh. erhalten haben, gewinnt noch an Bündigkeit, wenn uns die Kirchengeſchichte gewiſſe Zeugniſſe an die Hand gibt, daß es durch die dazwiſchenliegenden Jahrhunderte hindurch immerwährend ein milderes und freieres, und dem gegenüber ein ſchroffer[illegible] und engherzigeres Judenchriſtenthum gegeben hat, welches dieſelben Züge einmal der Judenchriſten und der Judaiſten des apoſtoliſchen Zeitalters und damit zugleich auch der Nazarener und Ebjoniten, wie ſie uns Hieronymus und Epiphanius darſtellen, an ſich trägt. Freilich unter dem Namen der Nazarener wird die deren mildere Richtung repräſentirende judenchriſtl. Partei von keinem der ältern Kirchenväter charakteriſirt, wohl aber iſt dieſe gemeint, wenn Juſtinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 47) von ſolchen Judenchriſten redet, welche ihren heidenchriſtl. Brüdern die volle Anerkennung und Gemeinſchaft zu gewähren geneigt ſeien, ohne von ihnen die Unterwerfung unter das moſaiſche Geſetz zu beanſpruchen. Ebenſo iſt an keine andern als die Nazarener zu denken, wenn Origenes (Contra Celsum, V, 61; die Angabe deſſelben, daß beide ebjonitiſche Sekten die Briefe des Paulus abgelehnt hätten, findet ſich ebendaſelbſt, V, 65) von der einen Klaſſe ſeiner „zweifachen Ebjoniten" erwähnt, ſie hätten die Geburt Chriſti von der Jungfrau zugeſtanden, ſowie er auf der andern Seite die Ebjoniten im engern Sinne im Auge hat, wenn er als ihr Bekenntniß angibt, Chriſtus ſei auf dieſelbe Weiſe geboren wie die übrigen Menſchen.

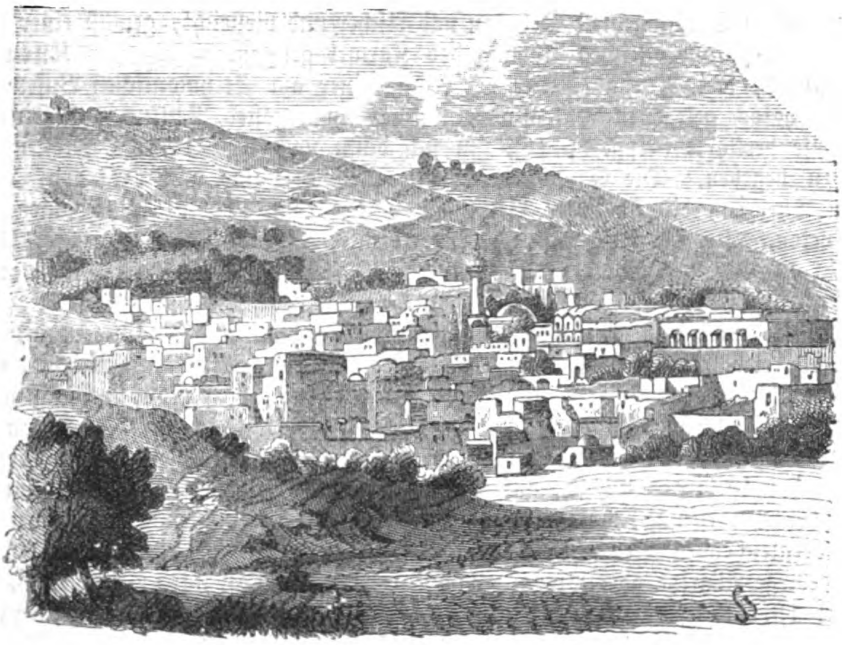
Auch Euſebius kennt zwei Arten von Ebjoniten, deren Chriſtologie er ganz ebenſo unterſcheidet, wie wir bisher die nazareniſche von der ebjonitiſchen im engern Sinne haben differiren ſehen. Auch er berichtet von der Ablehnung der Pauliniſchen Briefe ſeitens der beiderlei Ebjoniten, wobei er freilich („Kirchengeſchichte", III, 27) die voreilige und jedenfalls ungenaue Conſequenz zieht, daß auch beide den Apoſtel Paulus einen Apoſtaten des Geſetzes genannt hätten. Dieſe Belegſtellen möchten ausreichen, um uns erkennen zu laſſen, wie durch die erſten chriſtl. Jahrhunderte hindurch ſich ununterbrochen zwei voneinander zu unterſcheidende judenchriſtl. Richtungen hindurchziehen, bei denen, wenn ſie auch unter dem gemeinſamen Namen der Ebjoniten zuſammengefaßt werden, doch unverkennbar die differirenden Merkmale der ſpäter als Nazarener und Ebjoniten unterſchiedenen Sekten hervortreten, ſodaß wir es nur als zufällig anzuſehen berechtigt ſind, wenn für die gemäßigte Partei der Ebjoniten nicht auch der Name Nazarener ausdrücklich angegeben wird. Es kann ſich alſo nicht mehr fragen, wann innerhalb der erſten chriſtl. Jahrhunderte die Nazarener und Ebjoniten entſtanden ſind, da wir uns überzeugten, ſie hätten als zwei mehr oder weniger divergirende Richtungen von Anfang des Chriſtenthums an exiſtirt, ſondern nur das bedarf noch der Erörterung, von wann an ſie als zwei beſtimmt ſich voneinander unterſcheidende ſelbſtändige Parteien ſich conſtituirt haben. Seitdem man ſich allgemein von dem mythiſchen Bericht mehrerer Kirchenlehrer, welche einen gewiſſen Ebjon als Stifter der Sekte der Ebjoniten angeben, losgeſagt, auch in der Angabe des Origenes und Euſebius, welche den Namen derſelben von der Armſeligkeit ihrer Geſetzesauffaſſung oder Chriſtologie deuteten, nichts als einen ſpöttiſchen Witz dieſer Kirchenlehrer erkannt hat, mußte man ſich die Frage beantworten, in welchem Sinne die Ebjoniten die Armen (denn der hebr. Name Ebjonim bedeutet „Arme") genannt ſeien, und von wem ſie dieſen Namen empfangen haben? Den Armen (Ebjonim) war laut prophetiſcher Weiſſagung die Verkündigung der frohen Botſchaft beſtimmt (Jeſ. 61, 1); mit der Aufgabe, jenen das Evangelium zu verkünden, wußte ſich Jeſus betraut (Luk. 4, 18), ihnen verhieß er das Himmelreich (Luk. 6, 20; Matth. 5, 3 u. a.; ſ. auch Arme, Armuth). Der Aufforderung Jeſu, auf allen irdiſchen Beſitz zu verzichten um des Reiches Gottes willen,

kam die Urgemeinde durch den Verkauf ihrer Güter und die Einführung einer Art von Gütergemeinschaft nach (Apg. 2, 45; 4, 34—37). Paulus nennt (Gal. 2, 10) die judäischen Christen schlechtweg „die Armen"; im Jakobusbrief werden (Kap. 2, 5) die Gläubigen als „die Armen der Welt, die Reichen im Glauben und Erben des Reichs" gekennzeichnet. Bei diesem Gewichtlegen auf das Moment der Armuth, die als leibliche nach außen hin vornehmlich die jüd. Christen charakterisirte, ist es sehr wohl möglich, daß den letztern neben dem Namen der Nazarener auch der der Ebjoniten von den Juden beigelegt worden sei, ebenso wie jener nicht ohne spöttische und verächtliche Nebenbeziehung. Allein gewisser ist, daß schon die alten Judenchristen keine Veranlassung fanden, diesen Namen abzulehnen, sondern, daß sie sich selbst mit einem gewissen Selbstgefühl als die Ebjonim (Armen) benannten. Wird es im hohen Grade wahrscheinlich, daß schon frühzeitig sämmtliche Judenchristen sich lieber mit dem Namen Ebjonim als Nazarener nennen hörten und sich auch selbst so nannten, so begreift sich, wie sie auch jahrhundertelang nur unter diesem Namen nach auswärts hin bekannt waren, und daß nur die genauer Unterrichteten von einer doppelten Art der Ebjoniten wußten. Nur eine innere Angelegenheit der paläſtinensischen und syr. Judenchristen war es, wenn ein Theil von ihnen allein den Namen Ebjoniten fortführte, während ein anderer auf denselben resignirend die Benennung Nazarener annahm. Als die Zeit, in der dies geschehen sei, wird man nicht schon die der Zerstörung Jerusalems, mit welcher die Auswanderung der dortigen Judenchristen nach Pella in Verbindung stand, anzusehen haben. Vielmehr trat nach allen Anzeichen erst in der Zeit des Aufstandes des Bar-Cochba und der Erbauung der Aelia Capitolina auf den Ruinen Jerusalems eine Spaltung innerhalb des Judenchristenthums ein, infolge deren bisher nur divergirende Richtungen zu Parteien mit selbständigerm Lehrbegriff und abgeschlossenerer Organisation sich gestalteten. Durch ein Decret des Hadrian nämlich, welches allen Juden den Zutritt zu der neuerbauten Hauptstadt Paläſtinas auf das strengste untersagte, wurden auch die Judenchristen als beschnittene Juden von derselben fern gehalten (Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 6; Tertullian, Adv. Jud., Kap. 15). In Aelia bildete sich eine heidenchristl. Gemeinde, zu welcher ein Theil der von Pella zurückgekehrten Judenchristen, natürlich der freiern Richtung angehörig, unter Aufgebung der mosaischen Gesetzesbeobachtung überging (Epiphanius, De mensuris et ponderibus in seinen Opera, II, 15; Sulpicius Severus, Hist. sacra, II, 31). Allein ein nicht unbeträchtlicher Theil der Judenchristen blieb in Peräa zurück. Und während die streng judaistische Abtheilung dieser aus ihrem eigentlichen Mutterlande ausgeschiedenen und isolirten Judenchristen sich theils in noch schroffern und engherzigern Formen abschloß, theils anderweitige Wandlungen einging, wird die mild denkende, hierdurch ebenfalls zu einer abgesonderten Partei geworden, sich auch als solche bezeichnet und den Namen Nazarener adoptirt haben, der in dieser engern Begrenzung zuerst denjenigen Kirchenvätern bekannt wurde, die hinreichende Gelegenheit fanden, diese sowie die verwandte ebjonitische Sekte, welche beide nie der kath. Kirche beigetreten waren, genauer in ihrer Einheit und in ihren Unterschieden kennen zu lernen. Wenn nicht blos die Ebjoniten, sondern auch die Nazarener jetzt in den Ketzerkatalog hineinkamen, so verdankten die letztern dies allein dem Umstand, daß sie von der unter dem sollicitirenden Einfluß des paulinisch-heidenchristlichen und hellenisch-philosophischen Princips fortschreitenden kirchl. Entwickelung überholt, und auf demjenigen Standpunkt stehen geblieben waren, und mehr und mehr durch die Isolirung verkümmernd sich verfestet hatten, auf dem sie die urchristl. Zeit zurückgelassen hatte.

Aus der reichhaltigen Literatur führen wir nur an die grundlegende Abhandlung von Gieseler, „Ueber die Nazaräer und Ebioniten" im „Archiv für alte und neue Kirchengeschichte" (Leipzig 1813—22), IV, 279—330; Schliemann, „Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus" (Hamburg 1844), S. 445 fg.; Uhlhorn, „Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus" (Göttingen 1854), S. 383 fg.; Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl., Bonn 1857), S. 152 fg., 249 fg.; Baur, „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte" (Leipzig 1865—67), I, 1, 144 fg.; „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", I, 287 fg.; Lipsius, „Zur Quellenkritik des Epiphanios" (Wien 1865), S. 122 fg.; Nitzsch, „Grundriß der christlichen Dogmengeschichte" (Berlin 1870), I, 37 fg. Klöpper.

Nazareth. In dem kaum zwei Stunden breiten Hochland, das zwischen den Ebenen Jisreel im Süden und el-Battauf im Norden sich ausdehnt, liegt, idyllisch in kleiner

Thalmulde verborgen, das heutige Städtchen en-Nasira, das alte Nazareth. Terraſſenweiſe ziehen ſich die Gaſſen deſſelben an der nordweſtlichen Halde hinauf (ſ. die Abbildung). Ueber dem Häuſerkranz ragen an einzelnen Stellen ſenkrechte, aber unaufhaltſam zerbröckelnde Felsabſätze empor, während zu den Füßen des Städtchens und in ſeinem Innern Oelbaumgruppen, ſchmächtige Palmen oder kleine buſchreiche Gärten das monotone Gelb der Felſen und Häuſer unterbrechen. Im Thalgrund rieſelt eine Quelle, die einzige der ganzen Thalmulde. Darum wandern abends Frauen und Mädchen mit hohen Krügen auf Schulter oder Kopf, Waſſerträger mit Ziegenfellſchläuchen auf dem Rücken zu dieſem Brunnen hinunter und die heimkehrenden Heerden löſchen da ihren Durſt. Unfern der Quelle breitet ſich die große Dreſchtenne des Städtchens aus, wo nach der Ernte mit Rindern beſpannte Dreſchſchlitten über die weite Kreisfläche der Garben hinfahren. Das Ganze ordnet ſich zu einem Bild, über dem heute noch der Duft geheiligter Vorzeit lagert, obſchon das ſchlanke Minaret der Moſchee, die Kreuze auf den hochgebauten Kirchen und Klöſtern der griechiſchen und röm. Chriſten, die in deutſchem Stil gebaute Kirche der Proteſtanten, die Feigencactushecken lebhaft an das Schaffen ſpäterer Jahrhunderte erinnern.



So beſchränkt die Ausſicht im Städtchen iſt, ſo großartig entfaltet ſie ſich auf dem nur wenige hundert Fuß über den Häuſerreihen erhabenen Hügelrücken. Nach Weſten ſchweift der Blick dort oben über niedrige Vorberge zum „großen Meer" und dem ſtolzen in daſſelbe vorragenden Karmel (ſ. d.). Südwärts lagert die weite Ebene Iſreel gleich einem grünen See von Bergen umrandet. Im Oſten ſteigt die mit jungem Wald bedeckte Pyramide des Tabor auf, an deren Fuß, zwei Stunden von Nazareth entfernt, die alte Karavanenſtraße nach Damaskus ſich hinzieht. Gegen Norden erheben ſich über der freundlichen Ebene el-Battauf die Ketten der obergalil. Berge, unter ihnen wie ein König der gewaltige Hermon am Horizont thronend. Vom Hermon bis zu den Bergen Samariens, vom blauen Meer bis zu den hochragenden Berghäuptern Gileads, welch ein weites vom Zauber großer Erinnerungen verklärtes Rundbild!

In Nazareth verlebte Jeſus ſeine Jugendtage (Matth. 4, 13; Mark. 1, 9; Luk. 2, 39 fg.); hier bereitete er ſich in aller Stille und Einfachheit auf ſeinen Weltberuf vor (Luk. 2, 52; Matth. 3, 13). In der dortigen Synagoge empfing er den erſten öffentlichen Unterricht. Es war ein beſcheidenes Städtchen (Joh. 1, 47), deſſen Name Joſephus nie erwähnt, während er doch ſonſt eine Menge untergalil. Ortſchaften genannt hat. Als Verkündiger des Evangeliums kehrte Jeſus auch einmal zu ſeiner Jugendheimat und ſeinem Vaterhaus zurück (Mark. 6, 1 fg.; Luk. 4, 16 fg.), aber die Kleinſtädter verſtanden den hohen Geiſt ihres

Mitbürgers nicht. Ja, nach Lukas (Kap. 4, 29) wollten ſie den kühnen Wahrheitsprediger ſogar über eine der uns bekannten Felsterraſſen herabſtürzen, und Epiphanius verſichert (Adv. haer., I, 136; vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 905), daß bis zur Herrſchaft Konſtantin's keine Chriſten in Nazareth haben wohnen dürfen.

Aus den gründlichen Unterſuchungen über die Form des Namens Nazareth geht hervor, daß die Form Nazara mindeſtens ebenſo häufig im Gebrauch war als die uns jetzt geläufige. Von Nazara leitet ſich der Ausdruck „Nazarener" am einfachſten ab, ebenſo das arab. en-Naṣira. Hitzig (in den „Heidelberger Jahrbüchern", Jahrg. 1871, S. 50 fg.) hält Nozrat für die älteſte Form, und deutet den Ausdruck als „Göttin des Gelingens, des Sieges", wie ja denn nicht ſelten im Semitiſchen der Name einer Gottheit auf eine ihr geweihte Ortſchaft übergegangen iſt. Andere erklären das Wort von nésër, d. i. Sproß, Geſträuch. Vgl. Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" (Zürich 1867 fg.), I, 318 fg.; II, 421 fg., ſowie das Hauptwerk über Nazareth von Tobler, „Nazareth in Paläſtina" (Berlin 1868). Furrer.

Nea, genauer **Ne:a** (Joſ. 19, 13), wol einerlei mit dem ſüdwärts von Jiphta-El (ſ. Jephthael) liegenden Ne:iel (Negiel; Joſ. 19, 27), zu Sebulon gehörig, aber an der Grenze der beiden Stammgebiete Sebulon und Aſcher und vielleicht, gemäß einer Andeutung des Onomasticon, am öſtlichen Abhang des Karmel gelegen. Kneucker.

Neapolis, d. i. Neuſtadt, war der Name einer am Strymoniſchen Buſen gegenüber der Inſel Thaſos gelegenen Hafenſtadt, welche der Apoſtel Paulus auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe berührte (Apg. 16, 11), um ſich dann nach dem 12 röm. Meilen entfernten Philippi zu begeben. Die Stadt, deren alter Name Datos war (Strabo, VII, 330), gehörte zu Thrazien, bis ſie unter Veſpaſian zu der röm. Provinz Macedonien geſchlagen wurde (Sueton, Vita Vespas., Kap. 8; Dio Caſſius, XLVII, 35; Ptolemäus, III, 13, 9). Krenkel.

Nebajoth, ſ. Nabatäer.

Neballat, nach dem Exil von Benjaminiten bewohnt und zuſammen mit Lod, d. i. Lydda (ſ. d.), erwähnt (Neh. 4, 34. 35), ohne Zweifel das heutige Beit Nebâla, nicht ganz eine deutſche Meile nordoſtwärts von Ludd gelegen (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 239). Kneucker.

Nebo. 1) Berg Nebó, die Spitze oder höchſte Kuppe des Gebirges Abarim (ſ. d.), anderwärts des Gebirges Pisga, auf welche Moſe vor ſeinem Tode ſtieg, um von dort das Land der Verheißung, das er nicht betreten ſollte, wenigſtens mit Augen zu ſehen. Aus der vergleichenden Betrachtung der Stellen, in denen die Namen der Kuppe Nebo und der Gebirge Abarim oder Pisga erwähnt werden (5 Moſ. 34, 1; 32, 49; 3, 17; 4, 49; Joſ. 12, 3; 13, 20; 4 Moſ. 21, 20; 23, 14), geht hervor, daß Abarim oder Pisga (letzteres mag der nördliche Theil geweſen ſein) öſtlich vom Jordan, gegenüber Jericho und der Nordſpitze des Salzmeeres, lag, von dem es heißt, es habe unter den ihm öſtlich gelegenen Abhängen des Pisga (ašdot happísga, 5 Moſ. 3, 17) gelegen. Einen einzelnen Berg dieſes Höhencomplexes herauszufinden, den man für den Nebo in Anſpruch nehmen könnte, iſt bisjetzt nicht gelungen. Robinſon erklärte („Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 556) ſein Suchen für vergeblich, obwol er ſo reiſte, daß er die Jericho gegenüberliegenden Berge von allen Seiten ſah, unter denen aber keiner ſich durch eine beherrſchende Lage auszeichnete. Mit Recht verwirft er auch die Annahme Seetzen's (in der „Monatlichen Correſpondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde" [Gotha 1800—13], XVIII, 431), Burckhardt's („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 630) und Irby's und Mangles' (Travels in Egypte [London 1844], S. 464), die den Dſchebel Attarus ſüdlich vom Wadi Zerka Maîn bei Machärus für den Nebo nahmen, denn dieſe Kuppe liegt nicht Jericho gegenüber, und nicht 6 Meilen weſtlich von Heſbon, wie Euſebius (im Onomasticon u. d. W. Nabau) ſagt.

Das Dunkel glaubte indeß de Saulcy aufhellen zu können, der, durch eine Lautähnlichkeit verführt, das auf dem nordweſtlichen Ufer des Salzmeeres gelegene Vorgebirge Feſchha (Ras el feša) mit Pisga zu identificiren wagte, dadurch aber alle angeführten Texte in eine heilloſe Verwirrung brachte, die ſein eigener Herausgeber Warren bemerklich macht (vgl. Narrative of a Joureny round the Dead Sea, ed. Warren [London 1853], II, 77), und die Knobel (zu 4 Moſ. 21, 11) zu dem Gedanken brachte, anzunehmen, daß der Name Pisga von der Oſtſeite des Todten Meeres auf die Weſtſeite übertragen ſei.

Robinson beschreibt (a. a. O., II, 489) das Vorgebirge Feschha, meidet aber jene irrige Combination (s. Pisga). Zu Eusebius' Zeit hieß der Strich zwischen Livias und Hesbon Phasgo. In seiner zweiten Reise glaubt de Saulcy (Voyage en Terre Sainte [Paris 1865], I, 289) den Berg im Dschebel Nebâ jenseit des Jordans wiedergefunden zu haben. Er hat demnach die ältere Combination selbst aufgegeben.

2) Nebo, eine Stadt in Moab (4 Mos. 32, 3. 38), den Rubeniten gegeben, aber (Jes. 15, 2; Jer. 48, 1. 22) von Moabitern bewohnt. Eusebius (im Onomasticon u. d. W. Nabor) legt die Ruinen 8 Meilen südlich von Hesbon (s. „Bibel-Lexikon", IV, 185, Z. 14).

3) Nebo, eine Stadt in Juda (Neh. 7, 33; Esra 2, 29; 10, 43). Der etymologische Sinn des Namens ist Gipfel, Höhe, und daher nicht aus seinem Vorkommen auf einen Cultus des Nebo zu schließen.

4) Nebo (Jes. 46, 1), der Name eines Götzen der Chaldäer, den man gewöhnlich für Mercurius hält und als göttlichen Boten oder Sprecher (nabi') ansieht (Gesenius, „Uebersetzung des Propheten Jesaia mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar" [Leipzig 1820—21], II, 342). Bei den Mandäern ist er das dritte Gestirn und weiser Schreiber (Norberg, Onomasticon Codicis Nasaraei Adami [Lund 1817], S. 95). Mit Recht hat indeß Chwolson („Die Sabier und der Sabismus" [Petersburg 1856], II, 162) Bedenken gegen die semitische Deutung des Namens erhoben, weil die damit zusammengesetzten chaldäischen sich einer einleuchtenden Etymologie aus Mitteln der semitischen Sprachen nicht fügen wollen (s. Nebukadnezar, Nebusaradan, Nabopolassar u. a.). Hierzu kommt, daß der Gott bei den Sabiern Nebuk mit pers. Endung, nicht Nebo, heißt und auch in Armenien verehrt wurde. In seiner Eigenschaft als Mercurius war ihm der Mittwoch geweiht (Chwolson, a. a. O., u. a.). Merx.

Nebukadnezar, Sohn und Nachfolger des Nabopolossar, Königs von Babylonien, fiel in die Zeit, in der nach dem Sturze der assyr. Macht durch die Eroberung Ninives um das J. 606 v. Chr. Medien und Babylonien neben Lydien als die asiat. Großmächte hervortraten und in der zunächst zwischen Aegypten und Babylonien um Syrien, Phönizien und Palästina ein Kampf entstand, der für das Reich Juda verhängnißvoll und von weltgeschichtlicher Bedeutung werden sollte.

König Josia von Juda hatte durch seine scharfe religiöse Reaction einen Gärungsstoff in das Volk geworfen, der zu Parteiungen führte, die, zumal bei unbedeutenden und haltlosen Königen und bei von außen drohenden Gefahren, die Kraft des Reiches lähmen mußten. Die nächste Gefahr drohte von Aegypten. Als König Necho zur Eroberung Syriens heranzog, trat ihm Josia entgegen, aber in der unglücklichen Schlacht bei Megiddo (Magdalos, Herodot, II, 159) im J. 608 v. Chr. tödtlich verwundet, starb er in Jerusalem. Zwar wählte nun das Volk den zweiten, mit der Hamutal gezeugten Sohn des Josia, den dreiundzwanzigjährigen Joahas, zum König, aber nach drei Monaten setzte Necho an dessen Stelle den ältern, mit der Zebudah gezeugten Sohn des Josia, den fünfundzwanzigjährigen Jojakim, ein, der nach 2 Kön. 23, 34 eigentlich Eljakim hieß und Jer. 22, 11; 1 Chron. 3, 15 Šallum genannt wird. Joahas wurde als Gefangener nach Aegypten abgeführt. Jojakim war nur ägypt. Vasall und den Aegyptern tributpflichtig; er regierte elf Jahre (2 Kön. 23, 30—37). Doch wendete sich die Sachlage bald. Als Necho weiter vordringend sich in den nächsten drei Jahren Syrien unterworfen hatte, wandte er sich von Damaskus aus im J. 605 v. Chr. dem Euphrat zu. Da er somit die aufstrebende chaldäisch-babylonische Macht bedrohte, ward ihm der Erbprinz Nebukadnezar entgegengesandt, der durch die siegreiche Schlacht bei Karkemisch (Circesium) den Necho zurückwarf und Syrien unter seine Botmäßigkeit brachte. Der Tod des Vaters im J. 605 v. Chr. hemmte den Siegeslauf des Erbprinzen, sodaß dieser zur Thronbesteigung nach Babylon zurückkehrte und das bedrohte Reich Juda verschont blieb (vgl. Jer. 25, 1—3; 36, 1. 9. 22; Josephus, „Alterthümer", X, 6, 1).

Es war deutlich, daß sich das für Juda bedrohliche Gewitter vorläufig nur verzogen habe, und daß Nebukadnezar, der, mit Medien in Frieden (seine Gattin Amytis war die Tochter des med. Königs Kyaxares; vgl. Duncker, „Geschichte des Alterthums" [Berlin 1855—60], I, 487), zunächst von Medien nichts zu fürchten hatte, seine Eroberungspläne weiter über Syrien hinaus gegen Aegypten richten werde. Man fühlte in Jerusalem, daß von dem neuen Eroberer nur eine neue Knechtschaft zu erwarten sei, aber uneinig war man, welche Haltung man anzunehmen habe. Während die große Mehrzahl des Volks

die Selbständigkeit über alles ſetzte und, ſich an Aegypten anlehnend und von dorther Hülfe hoffend, den Widerſtand bis aufs Meſſer wollte, fühlte eine Minderheit das Vergebliche des Widerſtandes und fand, vom religiöſen Standpunkte aus, im Propheten Jeremia (ſ. d.) den beredteſten und thatkräftigſten Vertreter. Im Hinblick auf das ſündige Volk überzeugt, daß ein ſchweres göttliches Strafgericht über daſſelbe hereinbrechen müſſe, weiſſagte dieſer unausgeſetzt, Verfolgung und Lebensgefahr nicht achtend, daß aller Widerſtand vergeblich ſein und Nebukadnezar das Reich Juda zerſtören und das Land verheeren werde, eröffnete aber auch die frohe Perſpective, daß nach 70 Jahren die Chaldäer ihr Schickſal erreichen, und daß einſtens Gott mit ſeinem Volk einen neuen Bund der Wahrheit ſchließen werde, der nicht wieder gebrochen werden würde.

Nach einigen Jahren nahm Nebukadnezar ſeinen Eroberungsplan wieder auf. Nachdem er eine Stadt nach der andern niedergeworfen, drang er um das J. 600 v. Chr. in Judäa ein; Jojakim mußte ſich unterwerfen und ihm tributpflichtig werden (Joſephus, „Alterthümer", X, 6, 1). Wenn dieſer nach drei Jahren, im J. 597 v. Chr., von ſeinem neuen Oberherrn abfiel (2 Kön. 24, 1), ſo handelte er im Sinne der Mehrheit ſeines Volks und offenbar im Vertrauen, von den Aegyptern, die noch immer Gaza in Beſitz hatten, Unterſtützung zu erhalten. Unſicher iſt, ob Nebukadnezar zunächſt einen Kampf mit den Aegyptern beſtand (vgl. 2 Kön. 24, 7 und dagegen Joſephus, „Alterthümer", X, 6, 2), genug, ſehr bald brachen chald. Scharen, die von den den Juden feindlichen Nachbarvölkern Zuzug erhalten hatten, in Judäa ein. Da ſtarb Jojakim, vielleicht eines gewaltſamen Todes (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 790), und an ſeine Stelle trat ſein achtzehnjähriger Sohn Jehojakin (Konjahu, Jer. 22, 24. 28; 34, 1; 36, 1 genannt). Nur drei Monate vermochte dieſer dem Eroberer zu widerſtehen. Nach dem Fall Jeruſalems, deſſen Belagerung Nebukadnezar perſönlich leitete, griff der letztere zu ſtrengen Maßregeln. Da er wohl erkannte, daß er es mit einem ſehr eigen gearteten, auf ſeine Selbſtändigkeit eiferſüchtigen und immer empörungsluſtigen Volk zu thun habe, ſuchte er daſſelbe völlig wehrlos zu machen. Nicht zufrieden daher, den König mit ſeiner Mutter Nechuſchta, ſeinen Hofleuten, ſeinen Schätzen und vielen Tempelſchätzen und Tempelgeräthſchaften nach Babylon abführen zu laſſen, ließ er nur das geringere Volk im Lande verbleiben, ſodaß auch die Vornehmen und die kräftige Mannſchaft ſammt Schmieden und Schloſſern, in runder Summe etwa 10000, gefangen weggeführt wurden (2 Kön. 24, 2—16; über die irrige Angabe Dan. 1, 1. 2 vgl. Hitzig zu dieſer Stelle). Unter den Weggeführten befand ſich auch Ezechiel, der nach einigen Jahren unter den Exulanten als Prophet auftrat. Zum König ſetzte Nebukadnezar den einundzwanzigjährigen Mattanjah ein, dem er den Namen Sidkijahu (ſ. Zedekia) gab. Es war dies der Oheim Jehojakin's, der dritte Sohn Joſia's von Hamutal (2 Kön. 24, 17—20). Noch ein vierter Sohn Joſia's, Johanan, wird 1 Chron. 3, 15 und zwar als der älteſte genannt.

Der neue König hatte einen ſchweren Stand, und es läßt ſich begreifen, daß er unſicher hin und her ſchwankte. Durch das Volk, das ſchwer gedemüthigt und der Beſten und Kräftigſten beraubt war, ging eine tiefe Gärung; überwiegend drängte es zur Empörung, aber die Beſonnenern ſchreckte neben der Unſicherheit der Menge der gewaltige Arm des Eroberers. Jeremia blieb trotz ſchwerer Verdächtigungen und Verfolgungen ſeiner Anſchauung treu und ſein Verdienſt iſt es, beſchwichtigend eingegriffen zu haben; aber freilich klagt er bitter (Kap. 11, 18 fg.; 15, 10—21; 20, 7—18), und in tiefem Unmuth fragt er Kap. 12, 1:

Warum iſt das Leben der Frevler glücklich,
Genießen der Ruhe alle Treuloſen?

Als Propheten im Sinne der Empörung redeten (Jer. 14, 13 fg.) und der Prophet Hananjah von Gibeon ſchon in zwei Jahren die Abſchüttelung des chald. Jochs prophezeite, trat dieſem Jeremia (Kap. 28) entgegen, und als im J. 593 die Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon zum Abfall aufforderten, drang Jeremia (Kap. 27) mit ſeiner Mahnung durch, der Verſuchung zu widerſtehen. Wenn Sidkihaju nach Jer. 51, 59 ſelbſt nach Babylon reiſte, ſo geſchah es, um etwaige Verdächtigungen zu zerſtreuen und bei dem Oberherrn gutes Wetter zu machen. Doch das Geſchick ſollte ſich erfüllen.

Aegypten war es wieder, welches verlockte, und es gelang dem Propheten Jeremia durch allen Eifer und trübe Prophezeiungen nicht, den Sturm zu beſchwören. Als nämlich

Necho's Enkel, Hophra (von Herodot Apries genannt), unternehmend seinen Blick wieder auf Syrien wandte, trat Sidkijahu mit ihm in Unterhandlung, um Unterstützung an Mannschaft und Pferden zu erhalten (Ez. 17, 15; Josephus, „Alterthümer", X, 7, 3), und da offenbar auch das transjordanische Land und Phönizien unruhig an Befreiung dachten, so empörten sich im J. 588 die Juden, den König an der Spitze. Der neue Kampf mußte hartnäckig, ein Kampf auf Leben und Tod werden. Bald erschien Nebukadnezar mit einem großen Heer, eine Stadt Judas nach der andern mußte sich ergeben, nur die festen Städte Lakis und Azekah hielten sich längere Zeit (Jer. 34, 7). Im zehnten Monat des neunten Jahres des Sidkijahu begann die Belagerung Jerusalems, die achtzehn Monate, bis zum vierten Monat des elften Jahres dieses Königs, bis zum J. 586, dauern sollte: eine schwere, furchtbare Zeit des Kampfes mit allen Widerwärtigkeiten, die eine Belagerung nach sich zieht (2 Kön. 25, 1 fg.; Jer. 34, 1 fg.; Ez. 24, 1 fg.). Wirklich rückte im J. 587 ein ägypt. Heer zum Entsatz heran und nöthigte die Chaldäer, sich gegen dieses zu wenden (Jer. 37, 5), aber als es zurückgetrieben worden (Ez. 30, 21), wurde die Belagerung Jerusalems wieder aufgenommen. Jeremia, weil auch jetzt sich treu, wurde als Verräther angesehen, kam in Lebensgefahr und wurde gefangen gehalten (Jer. 37, 6—38, 28). Jerusalem vertheidigte sich heldenmüthig, aber nachdem es durch den Feind, durch Hunger und Pest furchtbar gelitten, ward das Mittelthor unter Nergal Sarezer und Sarsekim erstürmt (Jer. 39, 3). In der folgenden Nacht schlug sich der König mit einer Schar durch, aber, von den Chaldäern verfolgt, wurden die Flüchtigen bei Jericho gefangen genommen. Jerusalem selbst ward nun vollends eingenommen und besetzt (Jer. 39, 4. 5; 2 Kön. 25, 4—6).

Die Rache des Siegers, der bei der Eroberung nicht zugegen war, sondern sich an der Nordgrenze Palästinas, in Riblah, befand, war furchtbar. Als der König sammt den Gefangenen vor Nebukadnezar geführt wurde, ließ dieser dessen Söhne vor seinen Augen hinrichten, ebenso die gefangenen Hauptleute, der König aber ward geblendet und gefesselt nach Babylon abgeführt, wo er bis zu seinem Tode gefangen blieb (Jer. 39, 6. 7; 52, 11; 2 Kön. 25, 6. 7). Einen Monat nach der Besetzung kam auch über Jerusalem das Strafgericht, denn es erschien Nebuzaradan, der Oberste der Leibwache Nebukadnezar's, und verbrannte den Tempel und den königlichen Palast, und alle größern Häuser der Stadt gingen in Feuer auf. Die Mauern wurden geschleift, die Kostbarkeiten und kostbaren Gefäße des Tempels, die sich noch vorfanden, genommen und die Hauptmasse des Volks nach Babylon versetzt. Wenn die Zahl der Fortgeführten Jer. 52, 28—30 auf 4600 angegeben wird, so scheint sie zu gering, und es mag sich in den Text ein Fehler eingeschlichen haben (vgl. Ewald, a. a. O., III, 794). Doch noch einen weitern blutigen Racheact verübte Nebukadnezar: den Oberpriester Serajah, den Unterpriester Sephanjah, außerdem 72 angesehene Männer ließ er nach Riblah vor sich führen und hinrichten (Jer. 52, 12—28; 2 Kön. 25, 8—21)! Ueber die zurückbleibende Bevölkerung setzte er den Gedalja (s. d.), den Sohn des Ahikam, als Statthalter ein, der, durch eine chald. Besatzung gedeckt, seinen Sitz in Mizpah nahm (2 Kön. 25, 22—24). Schon nach zwei Monaten wurde indeß dieser sammt seiner Umgebung auf Anstiften des Königs der Ammoniter von einem Ismael (s. Ismael) aus David's Stamm ermordet (Jer. 40, 14—43, 13; 2 Kön. 25, 25. 26). Wie schon vorher sich bei dem herannahenden Sturm Juden nach Aegypten gerettet hatten, so trieb jetzt die Furcht vor der Rache Nebukadnezar's einen Theil der Zurückgebliebenen eben dahin, und Jeremia, der bei der Eroberung aus der Gefangenschaft befreit und von Nebukadnezar freundlichst behandelt, bisher in Judäa geblieben war (Jer. 39, 11 fg.), mußte sich diesen anschließen.

Nebukadnezar hatte jetzt eine blutige, aber eine weltgeschichtliche Mission erfüllt, deren Bedeutung freilich den Augen der Gegenwart verschlossen blieb. Der jüd. Staat war zertrümmert, das Heiligthum ein Schutthaufen, das Volk zerstreut, und doch, trotz dieses namenlosen Ungemachs, verzweifelte dieses unsterbliche Volk nicht, sondern rankte sich im Glauben an die Hoffnung, daß Jahve wieder gnädig werden und Rettung wieder bringen werde (vgl. die Klaglieder des Jeremia).

Nach der blutigen Arbeit in Palästina wendete sich Nebukadnezar gegen Phönizien, wo nur das seemächtige Inseltyrus widerstand und unter König Ithobal eine dreizehnjährige Belagerung, vom J. 585—572 (vom zwanzigsten Regierungsjahre Nebukadnezar's an, nicht vom siebenten, wie Josephus, Contra Apion., I, 21 irrig steht; vgl. Movers,

„Die Phönizier“ [Berlin 1849—50], II, 1, 437 fg.), auszuhalten hatte. Hier erhebt ſich die Streitfrage, welches der ſchließliche Ausgang der Belagerung geweſen ſei. Da der Prophet Ezechiel (Kap. 26—28) im Anfang oder doch im Verlauf der Belagerung, und ebenſo das Orakel des Jeſaja (Kap. 23), das ſich auf die gleiche Belagerung beziehen wird (vgl. Hitzig, „Der Prophet Jeſaia“ [Heidelberg 1833], S. 270 fg.), die völlige Zerſtörung der Stadt weiſſagen, ſo hat ein falſches theologiſches Intereſſe die Eroberung der Stadt durch Nebukadnezar angenommen oder zu erweiſen geſucht, und namentlich hat Hengſtenberg (De rebus Tyriorum [Berlin 1832]) mit vielem Scharfſinn, aber auch mit Anwendung der möglichen advocatiſchen Künſte den Erweis zu führen ſich bemüht. Das Beginnen war um ſo unerſprießlicher, als jedenfalls die prophezeite Zerſtörung der Stadt nicht erfolgte, wenn ſich auch ihre Eroberung nachweiſen ließe. Uebrigens ſpricht es Ezechiel (Kap. 29, 17 fg.) nachher ſelbſt deutlich genug aus, daß der Erfolg der Belagerung ſeinen Erwartungen durchaus nicht entſprach. Da die Quellen zwar die Belagerung erwähnen, aber von dem Ausgang derſelben ſowol die phöniziſchen als die chaldäiſchen ſchweigen, ſo iſt deutlich, daß ſich keine Partei des Erfolgs recht freuen konnte, die Eroberung alſo nicht erfolgte. Es kommt dazu, daß Nebukadnezar nach der langjährigen Belagerung über Tyrus wie über Jeruſalem ein ſchweres Gericht würde haben ergehen laſſen, daß auf König Ithobal, deſſen Tod vielleicht mit der Aufhebung der Belagerung zuſammenfällt, ohne weiteres Baal auf zehn Jahre folgt, daß endlich Tyrus auch nachher noch die bedeutendſte Flotte und die Herrſchaft zur See hatte. In der That war auch ohne Flotte die Eroberung der auch durch ſeine große Flotte geſchützten Inſelſtadt ein ſchweres Werk, und wir dürfen wol der Tradition, die Wilhelm von Tyrus (Hist., XIII, 4) aufbewahrt hat, trauen, daß Nebukadnezar zur Bewältigung der Stadt einen Wall habe aufwerfen laſſen, den aber erſt Alexander der Große, der die Stadt wirklich eroberte, vollendet habe. Allerdings ließ ſich nur ſo die Eroberung bewerkſtelligen. Welches war aber der Ausgang der Belagerung? Mußte Nebukadnezar unverrichteter Sache abziehen (Hitzig, a. a. O., S. 273 fg.) oder erlangte er einen nicht ungünſtigen Vergleich und kam durch Uebergabe in den Beſitz der Stadt (Movers, a. a. O., II, 1, 427 fg.)? Bei dem Mangel an poſitiven Haltpunkten iſt hier der Vermuthung nach der einen oder andern Seite ein weiter Spielraum gegeben; wir wiſſen nur aus phöniz. Quelle (Joſephus, Contra Apion., I, 21), daß auf König Baal in Tyrus ſieben Jahre und drei Monate Richter regierten und dazwiſchen ein Jahr ein König, dann aber zwei Könige, Merbal und Heiromos (Hiram), nacheinander aus Babylon geholt wurden. Waren dieſe als Flüchtlinge oder als Geiſeln dort? Iſt es daneben richtig, daß (nach Herodot, II, 161) um dieſe Zeit König Apries von Aegypten gegen Sidon ein Heer führte und mit Tyrus zur See kämpfte (nach Diodor, I, 68 unterwarf er ſich ſogar Cypern und Phönizien), ſo ſcheint uns wahrſcheinlich, daß die Belagerung des Nebukadnezar mit einem Abkommen endigte, durch welches ſich Tyrus in ein gewiſſes Abhängigkeitsverhältniß von Babylonien ſtellte.

Das letzte Kriegsziel Nebukadnezar's mußte allerdings die Eroberung Aegyptens ſein, und wie dies vorher Jeremia (Kap. 41, 15 fg.; 43, 10 fg.; 46, 13 fg.) richtig erkannte, ſo nachher Ezechiel (Kap. 29, 17—30, 26); aber wenn dieſe Propheten auch den Aegyptern das Schlimmſte prophezeiten, ſo müſſen wir uns jedoch über die weitern Maßnahmen Nebukadnezar's nach feſtern Haltpunkten umſehen. Wenn Megaſthenes (Joſephus, Contra Apion., I, 20; „Alterthümer“, X, 11, 1; Georgius Syncellus, Chronicon, ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 419) bemerkt, daß Nebukadnezar den Hercules an Thaten übertroffen und den größten Theil Libyens und Iberien erobert habe, ſo hat ihn ſeine Panegyrik zu einer handgreiflichen Unwahrheit verleitet. Freilich bemächtigte ſich nach Beroſus (Joſephus, Contra Apion., I, 19) und Philoſtratus (Syncellus, a. a. O., I, 419) Nebukadnezar auch Aegyptens, aber die Angabe iſt blos hingeworfen, und da ſonſt über dieſen ägypt. Feldzug und deſſen Reſultat nichts verlautet, vielmehr wie feſtſteht König Apries mit andern Unternehmungen beſchäftigt war, ſo müſſen wir gegen Movers (a. a. O., II, 1, 451 fg.) dieſen Feldzug leugnen und annehmen, daß Nebukadnezar, durch die langjährigen Kriege ermüdet und geſchwächt, umſichtig ſich mit der Eroberung Meſopotamiens, Syriens, Paläſtinas und Phöniziens begnügt und das zunächſt kaum zu fürchtende Aegypten beiſeitegelaſſen habe. Was Joſephus („Alterthümer“, X, 9, 7) hinredet, daß Nebukadnezar im fünften Jahre nach der Zerſtörung Jeruſalems und im dreiundzwanzigſten ſeiner Regierung nach

Besitznahme Cöleſyriens und Besiegung der Ammoniter und Moabiter Aegypten niedergeworfen, den dortigen König getödtet, einen andern eingesetzt und die dort befindlichen Juden gefangen nach Babylon geführt habe, ist jedenfalls, soweit es Aegypten betrifft, völlig aus der Luft gegriffen.

Nachdem sich Nebukadnezar als tüchtiger Feldherr und maßhaltender Eroberer bewährt hatte, lebte er die letzten zehn Jahre seines Lebens Werken des Friedens. Vornehmlich beschäftigten ihn Bauten (Josephus, „Alterthümer", X, 11, 1). Das ohnehin schon große Babylon erhob er zur Weltstadt, die durch ihre Größe und Pracht die allgemeine Bewunderung erregte (s. Babel). Er schmückte die Tempel, namentlich den Belustempel, mit den erbeuteten Kostbarkeiten, umgab die Stadt mit gewaltigen Mauern, auf denen sich Thürme befanden und durch welche hundert eherne Thore führten, baute bei dem königlichen Palast einen prächtigen neuen, seiner Gattin den hängenden Garten, verschönerte die alte Stadt und legte auf der Ostseite des Euphrats eine neue an. Außerdem führte er große Flußbauten aus, um den Euphrat zu reguliren, und er wird auch die sogenannte med. Mauer aufgeführt haben, welche etwa 15 Meilen oberhalb Babylons vom Euphrat bis zum Tigris in der Dicke von 20 und der Höhe von 100 Fuß zum Schutz gegen Medien gezogen war (vgl. Duncker, a. a. O., I, 564 fg.).

An Werken reich starb Nebukadnezar nach einer Regierung von 43 Jahren im J. 561 v. Chr. Sein Nachfolger war sein unwürdiger Sohn Evilmerodach (s. d.). Sein Name lautete nach den Keilinschriften Nabu-ku-dur-ri-ussur, bei Strabo und andern griech. Schriftstellern (Herodot erwähnt ihn nicht) heißt er Nabokodrosoros. Wir nennen ihn nach dem Hebräischen Nebukadnezar, doch schreibt Ezechiel stets und Jeremia öfters Nebukadrezar (Nebucadrezor, Jer. 49, 28; Esra 2, 1), die LXX, und danach die Vulgata, geben Nabuchodonosor. Sein Bildniß hat sich auf einem Siegel erhalten (s. „Bibel-Lexikon", III, 511).

Noch ist auf Dan. 1—4 kurz hinzuweisen. Daß der Zerstörer Jerusalems und des Tempels bei den Juden im übelsten Ruf stand, war begreiflich, und so erscheint er im Daniel als Abbild des Pharao und Vorbild des Antiochus Epiphanes, und was von ihm erzählt wird, wird zu apologetischen und paränetischen Zwecken verwendet. Wenn er nach Dan. 4 sieben Jahre in Wahnsinn verfiel, sich für ein Thier hielt (Lykanthropie) und obdachlos herumirrte, bis er sich unter den Höchsten demüthigte und genas, so ist, soviel wir auch von Nebukadnezar wissen, von diesem Wahnsinn sonst lediglich nichts bekannt, denn in den Worten des Berosus (Josephus, Contra Apion., I, 20): „er fiel in eine Krankheit und starb", liegt selbstverständlich nur, daß er nicht plötzlich starb, sondern seinem Tode eine Krankheit voranging, und wir sind nicht berechtigt, hinter dem jüd. Phantasiegebilde irgendeine geschichtliche Substanz zu vermuthen. Fritzsche.

Nebuzaradan, der Oberste der Leibwache des Königs Nebukadnezar von Babylonien, wurde einen Monat nach der Einnahme Jerusalems im J. 586 v. Chr. dorthin geschickt, um die Rache des Königs zu vollziehen, vielleicht auch die Eroberung der Stadt erst zu Ende zu führen (vgl. Thenius, „Die Bücher der Könige. Nebst einem Anhange das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel" [Leipzig 1849], S. 459). Jerusalem wurde verbrannt und zerstört, der Oberpriester Serajah, der Unterpriester Sephanjah mit 72 angesehenen Männern nach Riblah zum König gebracht, der sie hinrichten ließ, der größere Theil des Volks sammt den noch vorhandenen Kostbarkeiten nach Babylon abgeführt und über die zurückbleibende Bevölkerung Gedalja als Statthalter in Mizpah eingesetzt (2 Kön. 25, 8—21; Jer. 39, 8. 9; 41, 10; 52, 12—30). Der Prophet Jeremia wurde aus dem Gefängniß befreit und freundlich behandelt (Jer. 39, 11—14; 40, 1; 43, 6). Fritzsche.

Necho. Pharao Necho (Nekao, die LXX: Nechao, Herodot: Nekós), Sohn Psammetich's I., regierte vom J. 611—595, und führte im Anfang seiner Regierung einen Krieg gegen Babel (Nabopolassar), bei dem ihm Josia von Juda den Weg zu verlegen suchte, aber bei Megiddo (s. d.) im J. 609 geschlagen und getödtet wurde (2 Kön. 23, 29; 2 Chron. 35, 20). Necho setzte hierauf Josia's Sohn, Eljakim, unter dem Namen Jojakim als tributpflichtigen Unterkönig ein, wurde aber später in dem J. 606—5 bei Karkemisch (Circesium) am Euphrat von Nebukadnezar geschlagen und auf Aegypten beschränkt (2 Kön. 24, 7), zu dessen Schutz es jedoch diente, daß er zuvor noch Gaza (Kadytis, Herodot, II, 159) erobert hatte (Jer. 47, 1).

Necho ſuchte den alten Suezkanal, der ſeit dem König Sethos I. vorhanden war, wieder ſchiffbar zu machen, allein viele Arbeiter ſtarben und ein Orakel verkündigte ihm, er arbeite nur zum Vortheil der Barbaren, ſodaß er das Unternehmen aufgab. Auf ſeine Veranlaſſung unternahmen phöniz. Schiffer auch die erſte bekannte Umſchiffung Afrikas (Herodot, IV, 42), die ſie im dritten Jahre nach ihrer Abreiſe vom Rothen Meer aus vollendet hatten.

Monumente von Necho exiſtiren nur wenige und unbedeutende, ſeine von Manetho um zehn Jahre zu kurz angegebene Regierungsdauer (wol Textfehler durch Ausfall eines Jota verurſacht) iſt nunmehr durch eine Apisſtele des Serapeums feſtgeſtellt. Vgl. Brugſch, Histoire de l'Égypte (Leipzig 1859), S. 252. Merx.

Nechpar, ſ. Nephthar.

Negiel, genauer **Neziel**, ſ. Nea.

Nehemia, der Sohn eines ſonſt nicht weiter erwähnten Mannes Hakalja, war ein am perſ. Hof einflußreicher Mann und der Mundſchenk des Artaxerxes Longimanus. Nach ſeinem Bericht in den von ihm verfaßten Denkwürdigkeiten erhielt er im 20. Jahre des Artaxerxes, d. i. im J. 445, als er mit dem königlichen Hof in der Winterreſidenz Suſa verweilte, durch ſeinen Bruder und einige andere Männer, welche aus Judäa gekommen waren, die Nachricht, daß es den Angehörigen der wiederhergeſtellten Gemeinde im Amtsbezirk Judäa ſchlimm ergehe, daß die Mauer Jeruſalems durchbrochen, die Stadt ſelbſt verwüſtet und die Thore verbrannt ſeien. In anſchaulicher Weiſe beſchreibt er den erſchütternden Eindruck, den dieſe Nachricht auf ihn machte, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es ſich um ein neues, der allernächſten Vergangenheit angehörendes Ereigniß handelt, von dem Nehemia bis dahin noch gar keine genauere Kunde erhalten hatte. Die Feinde, welche ein ſo ſchlimmes Geſchick über Jeruſalem verhängt hatten, werden nicht genannt. Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 291) weiſt auf den Aufſtand des perſ. Satrapen Megabyzus hin und nimmt an, daß er die Juden, welche dem ihnen wohlwollenden König Artaxerxes die Treue bewahrt hätten, angegriffen, Jeruſalem erobert und die Mauer der Stadt durchbrochen habe. Es liegt aber doch die Annahme näher, daß eben die feindlichen Nachbarn, welche zur Zeit des Nehemia den Wiederaufbau der Mauern und die Befeſtigung Jeruſalems mit Liſt und Gewalt verhindern wollten, auch ſchon früher den auf feſtere Geſtaltung und Abſonderung der Gemeinde in Jeruſalem gerichteten Beſtrebungen des Eſra entgegengetreten waren und einen erfolgreichen Angriff auf Jeruſalem unternommen hatten (vgl. meinen Commentar zu Neh. 1, 4). Als die einflußreichſten unter den Feinden der Juden, welche der Thätigkeit des Nehemia immer neue Hinderniſſe in den Weg legten, werden genannt Saneballat, ein angeſehener Mann, vielleicht perſ. Beamter oder Statthalter in Samarien, deſſen Tochter einen Mann aus der hohenprieſterlichen Familie in Jeruſalem geheirathet hatte (Kap. 13, 28), ſodann der Ammoniter Tobia oder Tobijjahu, der ebenfalls mit jüd. Familien in Jeruſalem verſchwägert war (Kap. 6, 17 fg.), eine eigene Zelle im Tempelraum hatte, und aus deſſen Namen ſchon hervorgeht, daß er ſich zur Religion Jahve's bekannte; endlich der Araber Gaſchmu, über den uns keine weitere Nachricht mitgetheilt iſt. Sie alle hielten zuſammen in dem Streit gegen die Juden, ja ausdrücklich wird (Kap. 6, 17 fg.) berichtet, daß mit dem Ammoniter Tobia auch angeſehene Juden in Jeruſalem gemeinſchaftliche Sache machten. Aus Kap. 2, 14 darf man entnehmen, daß ſie Theil, Recht und Gedächtniß in Jeruſalem haben und zu der jüd. Gemeinde gehören wollten. Sie waren alſo entweder ſelbſt Verehrer Jahve's wie jener Tobia oder Vertreter der in ihrem Bezirk wohnenden Verehrer Jahve's, und erhoben den Anſpruch, von der Gemeinde in Jeruſalem und ihrem Tempel nicht ausgeſchloſſen zu werden. Von den Anhängern der ſtrengern, jede Vermiſchung mit Fremden von ſich fern haltenden Gemeinde, an deren Spitze Eſra und ſpäter auch Nehemia ſtand, wurden ſie zurückgewieſen und wollten deshalb die ſelbſtändige Entwickelung dieſer Gemeinde nicht dulden und den Zuwachs an Macht und Bedeutung, welchen die Befeſtigung Jeruſalems zu verbürgen ſchien, ihr nicht gönnen. In ſolche Verhältniſſe mit Erfolg einzugreifen, konnte Nehemia, der angeſehene, der Gunſt des perſ. Königs ſich erfreuende Mann, wohl hoffen. Wir merken es ſeiner Erzählung an, wie gleich bei der Kunde von den traurigen Zuſtänden in Jeruſalem der Wunſch in ihm lebendig ward, ſich dorthin zu begeben und der ſchwer bedrängten Gemeinde Hülfe zu bringen. Erſt drei Monate ſpäter hatte er bei der Ausübung ſeines Amtes Gelegen-

heit, ſeinen Wunſch zur Kenntniß des Königs zu bringen. Während er ſonſt mit heiterm Geſicht dem König den Becher reichte, erregte er durch ſeine Trauer die theilnehmende Aufmerkſamkeit deſſelben, erzählte ihm auf ſeine Frage von dem Unglück der Stadt Jeruſalem, der Grabſtätte ſeiner Väter, und bat ihn, er möge ihm geſtatten, dorthin zu reiſen und die Stadt zu bauen. Der König und die Königin gaben ihm Urlaub nur auf eine beſtimmte Zeit, deren Dauer nicht angegeben wird. Er erhielt den Auftrag, als Landpfleger unter dem Geleit von Kriegsoberſten und Reitern nach Judäa zu ziehen; die Landpfleger der weſtlich vom Euphrat liegenden Diſtricte wurden durch Regierungsſchreiben angewieſen, ihm freien Durchzug zu geſtatten, und der Aufſeher der königlichen Waldungen in der Nähe Jeruſalems erhielt Befehl, ihm Holz ſowol für den Bau der Thore der Burg und der Mauer als auch ſeines Hauſes zu liefern (Kap. 2, 1—9; 5, 14). Im Anfang des Sommers des J. 444 kam Nehemia nach Jeruſalem; nachdem er drei Tage dort geweſen war, unterſuchte er in der Nacht und nur von wenigen Männern begleitet den Zuſtand der Mauer. Er muß ſich dabei wol überzeugt haben, daß eine Wiederherſtellung derſelben in kurzer Zeit ihm gelingen könne. Dann erſt berief er eine Verſammlung der Prieſter, der Edeln, der Vorſteher und des Volks, gab ihnen von dem ihm ertheilten Auftrag und dem Wohlwollen des Königs Kunde und forderte ſie auf, die Mauer Jeruſalems wieder zu bauen. Der Bau wurde beſchloſſen. Die Sache konnte nun nicht länger ein Geheimniß bleiben; die feindlich geſinnten Nachbarn hörten davon und glaubten ſich zu der höhniſchen Frage berechtigt, ob ſie ſich gegen den König empören wollten (Kap. 3, 19)? Nehemia wies ihre Einmiſchung in die Angelegenheiten Jeruſalems zurück und ging im Vertrauen auf den Gott, der ſeinen Knechten helfen werde, an das ſchwere Werk. Der Hoheprieſter Eljaſchib und ſeine Brüder, die Prieſter, die Bewohner von Jeruſalem, Zanoah, Jericho, Thekoa und andern Städten des zu Jeruſalem gehörenden Gebiets faßten die Arbeit friſch an, indem ſie einzelne Baugenoſſenſchaften bildeten, welche gleichzeitig die ihnen zugewieſenen Arbeitsloſe in Angriff nahmen; doch verweigerten einzelne, und gerade die angeſehenſten Männer, die Theilnahme an dem Werk (Kap. 3, 5). Als die Feinde der Gemeinde den Fortgang der Arbeit ſahen, meinten ſie, die elenden Juden würden doch nichts Dauerhaftes zu Stande bringen; ſpäter, als die unermüdlichen Arbeiter die Mauer bis zur Hälfte ihrer Höhe hergeſtellt hatten, verabredeten ſie ſich, Jeruſalem zu überfallen und den Bau der Mauer mit Gewalt zu hindern. Aber Juden, welche neben und unter dieſen Feinden wohnten, hatten von ihrem Vorhaben gehört; infolge ihrer oft wiederholten Anzeige, daß ein Ueberfall bevorſtehe, ließ Nehemia die Bauleute die Waffen ergreifen und ſtellte ſie ſo auf, daß ſie einen Angriff auf die Mauer abzuweiſen im Stande waren. Die Feinde wagten nun nicht, ihren auf Ueberraſchung berechneten Angriff auszuführen. Die Gefahr eines Ueberfalls dauerte fort. Nehemia traf daher ſolche Anſtalten, welche die Fortſetzung des Baues und zugleich ſchnellſte Verfügung der ganzen waffenfähigen Mannſchaft mit Einſchluß der Bauleute zur Vertheidigung der Stadt und ihrer noch unvollendeten Mauer ſicherzuſtellen geeignet waren. Während des Baues hatte er Veranlaſſung, ſich der armen Mitglieder der Gemeinde anzunehmen, welche über Mangel an Getreide und über die Hartherzigkeit der Reichen zu klagen hatten. Der öffentliche Dienſt, zu dem ſie angehalten wurden, hinderte ſie, ihrer eigenen Arbeit nachzugehen und für den Unterhalt ihrer Familien zu ſorgen, und da man ihrer bei dem Bau der Mauer bedurfte, konnten ſie Abhülfe ihrer Beſchwerden verlangen. Die Proletarier wollten Nahrung haben; Beſitzer von Grundeigenthum hatten, um Getreide kaufen zu können, ihre Weinberge, Felder und Häuſer verpfändet; noch andere hatten, um das Geld für die Steuer des Königs aufzubringen, Geld auf ihren Beſitz geliehen, ihn dann ihren Gläubigern abtreten müſſen und waren nahe daran, ihre Söhne und Töchter als Knechte und Mägde zu verkaufen, ja einzelne von ihnen hatten ſchon ihre Töchter verkauft. Nehemia machte den Reichen und Beamten ernſte Vorwürfe; ſodann hielt er ihnen in einer von ihm berufenen Volksverſammlung vor, welche Anſtrengungen er und ſie gemacht hätten, um ihre Brüder, die Juden, die an die Völker verkauft wären, loszukaufen, und nun ſeien durch ihre Härte die armen Mitglieder der Gemeinde ſo weit gebracht, daß ſie ihre Kinder verkaufen müßten! Er und ſeine Knappen, d. h. ſein kriegeriſches Gefolge, welches mit ihm nach Jeruſalem gekommen war, ſie wären bereit, auf Wiedererſtattung von Geld und Getreide, welches ſie den Armen geliehen hätten, zu verzichten, und ſo möchten auch ſie den Armen ihr Eigenthum zurückgeben und das monat-

liche Procent Zinſen von Geld, Getreide, Moſt und Oel erlaſſen. Die Reichen gaben das Verſprechen, der Forderung des Nehemia nachzukommen; er verpflichtete ſie, nicht nur durch einen Schwur vor den Prieſtern ihr Verſprechen zu halten, ſondern bekräftigte auch durch eine ſymboliſche Handlung den Wunſch, daß jeder, der ſich dieſem Verſprechen entziehen werde, von Gott aus ſeinem Hauſe und aus ſeinem Erwerb gleichſam ausgeſchüttet und ausgeleert werden möge. Und die ganze Verſammlung ſprach: „ſo ſei es“, und pries Gott, weil die wichtige Frage eine ſo befriedigende Löſung gefunden hatte. Bei dieſer Gelegenheit erwähnt Nehemia, daß er auf Lieferungen für ſeine Tafel, die er als Landpfleger hätte verlangen können, während ſeiner ganzen Amtsführung verzichtet, vom eigenen Vermögen ſeine und ſeiner Brüder Bedürfniſſe beſtritten und an jedem Tag für 150 von den Juden und den Vorſtehern und auch für Fremde von den Völkern ringsumher offene Tafel gehalten habe.

Fortan konnte der Bau der Mauer durch gemeinſchaftliche Arbeit raſch weiter gefördert werden. Als die Feinde der Juden hörten, daß die Mauer vollendet ſei und nur noch die Einſetzung der Thorflügel fehle, forderten ſie den Nehemia zu wiederholten malen zu einer Zuſammenkunft an einem etwa 6 Meilen nordweſtlich von Jeruſalem liegenden Ort auf, deutlich, um ihn in ihre Gewalt zu bekommen; er aber durchſchaute ihren Plan und ließ ihnen ſagen, daß er ſich nicht von Jeruſalem entfernen könne, weil eine Unterbrechung der Arbeit unſtatthaft ſei. Darauf ſchrieb ihm der mächtigſte Gegner, Saneballat, es gehe das Gerücht, daß Nehemia eine Empörung vorbereite, König der Juden werden wolle und ſchon Propheten, die ihn als König ausrufen ſollten, beſtellt habe; gewiß werde das Gerücht auch zu den Ohren des perſ. Königs kommen; es ſei nothwendig, dieſem Gerücht entgegenzuwirken, Nehemia möge daher mit ihm ſich berathen, wie das am beſten geſchehen könne. Nehemia merkte, daß es nur darauf abgeſehen ſei, ihn einzuſchüchtern, antwortete daher, das Gerücht ſei grundlos, und wies die Aufforderung zu einer Berathung zurück. Daran noch nicht genug, brachten Saneballat und Tobia durch Geld einen Propheten Namens Schemaja dazu, dem Nehemia zu verkündigen, man wolle ihn in der bevorſtehenden Nacht ermorden, und ihm eine Zuflucht im Innern des Tempels anzubieten, das kein Laie betreten durfte; man wollte ihn verleiten, zu ſündigen, das Geſetz zu übertreten, um ihn dann verläſtern und ſein Anſehen untergraben zu können; Nehemia wies auch dieſes Anerbieten mit den Worten zurück: „Ob ein Mann wie ich fliehen wird? Und wie könnte einer wie ich bin, ein Laie wie ich, in den Tempel gehen und am Leben bleiben; ich will nicht hineingehen.“ In ähnlicher Weiſe wollten auch noch andere Späher oder Propheten und eine Prophetin, Noadja, ihn in Furcht ſetzen, aber er verfolgte mit Feſtigkeit ſein Ziel und erreichte es trotzdem, daß auch angeſehene Verwandte des Tobia, die in Jeruſalem wohnten, und edle Juden gegen ihn Partei nahmen (Kap. 6, 17 fg.). In 52 Tagen ward die Mauer fertig. Die vollendete Thatſache machte einen gewaltigen Eindruck auf die Feinde der Gemeinde und alle Völker ringsumher; ſie mußten erkennen, daß ohne den Schutz und die Hülfe Gottes ein ſo großes Werk in ſo kurzer Zeit nicht hätte zu Stande kommen können. Nun ſorgte Nehemia für die Bewachung und Vertheidigung der Stadt durch die Einſetzung der Thorflügel, durch Beſtellung von Thorwärtern und durch den, ſeinem eigenen Bruder und einem treuen und gottesfürchtigen Oberſten zur Ausführung anvertrauten Befehl, die Thore nur am hellen Tage zu öffnen. Er war auch auf die Herbeiziehung einer größern Anzahl von Bewohnern Jeruſalems bedacht, da die Feſtungswerke einen im Verhältniß zu der geringen Bevölkerung zu großen Raum umſchloſſen, und berief eine Volksverſammlung, um durch eine Verzeichnung der Angehörigen der Gemeinde eine Grundlage für die auf eine Vermehrung der ſtädtiſchen Bevölkerung hinzielenden Maßregeln zu gewinnen. Bei den Vorbereitungen zu dieſer Verſammlung fand er das Verzeichniß derer, die zur Zeit des Serubabel (ſ. d.) und Joſua aus der Gefangenſchaft zurückgekehrt waren. In unſerm Buch Nehemia wird unmittelbar nach dieſem Verzeichniß, welches in den Denkwürdigkeiten des Nehemia einen Platz gefunden hatte, ein nicht aus dieſen Denkwürdigkeiten ſtammender Bericht mitgetheilt über die Vorleſung des Geſetzes durch Eſra und über die damit im Zuſammenhang ſtehende Bundſchließung (Kap. 8—10), worin Nehemia neben Eſra genannt wird; gemeinſchaftlich ordneten ſie an, daß der Tag der Vorleſung als ein Freudentag gefeiert werde (Kap. 8, 9—12), und unter denen, welche das bei der Bundſchließung aufgenommene Document unterſiegelten, kommt auch Nehemia vor (Kap. 10, 2). Ueber

den sonstigen Inhalt dieses Abschnitts ist hier nicht zu reden (s. Esra). Dann wird die durch diesen Abschnitt unterbrochene Erzählung in Kap. 11 durch die Angabe fortgesetzt, es sei (wahrscheinlich auf den Antrag des Nehemia) der Beschluß gefaßt, von den außerhalb Jerusalems wohnenden Juden je von zehn Mann einen durch das Los zu bezeichnen, der in der Stadt sich niederlassen sollte; andere nahmen freiwillig ihren Wohnsitz in Jerusalem (Kap. 11, 1. 2). Nachdem für eine zur Vertheidigung der Stadt ausreichende Bevölkerung gesorgt war, konnte die Mauer feierlich eingeweiht werden. Nehemia ordnete zwei Dankchöre an, welche beide von einem an der Westseite der Stadt befindlichen Versammlungsort ausgingen; der eine, in welchem Esra an der Spitze von Priestern und levitischen Musikern den Zug mitmachte (Kap. 12, 36), wandte sich rechts und umzog den nördlichen, der andere wandte sich links und umzog den südlichen Halbtheil der Mauer, beim Tempel trafen dann beide Chöre wieder zusammen, wo zahlreiche Opfer dargebracht und die freudig erregte Gemeinde in weithin schallenden Jubel ausbrach (Kap. 12, 27—43).

Nach der Angabe in Kap. 5, 14 hatte Nehemia, nachdem er zwölf Jahre hindurch als Landpfleger in Jerusalem thätig gewesen war, sich wieder an den pers. Hof begeben. Die Richtigkeit dieser Angabe kann in Frage gestellt werden, da sie, wie Hitzig (a. a. O., S. 297) nachweist, leicht aus einer auf einem Misverständniß beruhenden Berechnung, zu welcher das Kap. 13, 6 angegebene Jahr verleitete, hervorgehen konnte; ist sie richtig, so war Nehemia im 32. Jahre des Artaxerxes, d. i. im J. 433, zum Könige zurückgekehrt, hatte nach kurzem Verweilen am Hofe zum zweiten male um Urlaub angehalten und dann noch in demselben Jahre sich nach Jerusalem begeben. Es ist aber wahrscheinlich ein kürzerer als ein zwölfjähriger Aufenthalt in Jerusalem und ein längeres Verweilen am königlichen Hofe vor der zweiten Reise anzunehmen, schon wegen der Bemerkung in Kap. 13, 6. Während seiner Abwesenheit hatten Misbräuche allerlei Art Eingang gefunden und gewiß wird der Wunsch, Ordnung und strengere Zucht in der Gemeinde wiederherzustellen, ihn zu seiner zweiten Reise und zu der Wiederübernahme des Amtes eines Landpflegers veranlaßt haben. Sobald er in Jerusalem angekommen war, griff er mit kräftiger Hand in die Angelegenheiten der Gemeinde ein. Der Hohepriester Eljaschib, der wol die von Esra und Nehemia erstrebte strenge Absonderung der jüd. Gemeinde bedenklich finden mochte, hatte während der Abwesenheit des letztern dem alten Feind, dem Juden Tobia, seinem Verwandten, eine früher zur Aufbewahrung von Speiseopfern, Weihrauch, Geräthen und Zehntfrüchten gebrauchte große Zelle im Vorhofe des Tempels eingeräumt. Nehemia ließ alle Geräthe des Hauses Tobia, die wahrscheinlich zum Behuf einer ihm und seiner Partei zugestandenen Darbringung von Opfern im Tempel dort niedergelegt waren, aus der Zelle hinauswerfen und gab sie, nachdem sie gereinigt war, ihrem frühern Gebrauche zurück. Leviten und Sänger hatten sich, weil ihre Gebühren ihnen nicht geliefert waren, ein jeder auf sein Feld begeben, um es zu bebauen, und darüber ihren Dienst am Hause Gottes vernachlässigt; Nehemia tadelte solche Unordnung, sorgte für die richtige Ablieferung der Zehnten und veranlaßte die Leviten und Sänger ihr Amt wieder zu übernehmen. Es hatte sich der Unfug eingeschlichen, daß am Sabbat die Landleute Wein kelterten und Getreide einbrachten, und daß sie mit den Erzeugnissen der Weinberge und der Aecker, Händler von Tyrus mit Fischen und Waaren allerlei Art am Sabbat zum Markt nach Jerusalem kamen; Nehemia ergriff die strengsten Maßregeln, um dem Handelsverkehr am Sabbat ein Ende zu machen. Männern, welche fremde Weiber geheirathet hatten, fluchte er, einzelne von ihnen schlug er und raufte ihnen den Bart. Der Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, welcher eine Tochter des Saneballat geheirathet hatte und seine Frau nicht verstoßen wollte, mußte Jerusalem verlassen; aus Josephus („Alterthümer", XI, 8, 2) wissen wir, daß dieser Mann aus hochpriesterlicher Familie, welcher wegen Entweihung des Priesterthums aus der Gemeinde gestoßen ward, der Manasse war, der die samaritanische Gemeinde gründete und bei dem von seinem Schwiegervater auf dem Berg Garizim erbauten Tempel das Amt eines Hohenpriesters übernahm.

Die Denkwürdigkeiten des Nehemia schlossen wahrscheinlich mit den kurzen, auf vorhergehende Berichte zurückweisenden Worten, die auch in unserm Buch den passenden Schluß (Kap. 13, 30. 31) darbieten. Ob Nehemia im Lande seiner Väter gestorben ist oder ob er nach Persien noch einmal zurückkehrte, wissen wir nicht; auch über das Jahr seines Todes wird uns nichts gemeldet. In 2 Makk. 2, 13 wird erzählt, in den Aufzeichnungen und Denkwürdigkeiten des Nehemia finde sich die Angabe, er habe eine Biblio-

thek angelegt und die Bücher der Könige und der Propheten und die Schriften des David und die Briefe der Könige über die Weihgeſchenke zuſammengeſtellt. Es iſt kein Grund, die Glaubwürdigkeit dieſer Nachricht, welche für die Geſchichte der Entſtehung des Kanons von größter Bedeutung iſt, in Abrede zu ſtellen. Eine Sage über die von Nehemia befohlene Aufſuchung des zur Zeit der Eroberung Jeruſalems durch die Chaldäer von den Prieſtern in einem trockenen Brunnen verſteckten heiligen Feuers treffen wir 2 Makk. 1, 17—36 an.

Die von Nehemia verfaßten Denkwürdigkeiten, von denen bedeutende Bruchſtücke in dem ſeinen Namen tragenden Buche erhalten ſind, geſtatten einen ſichern Blick wie auf die Thätigkeit ſo auf die Art und Eigenthümlichkeit des Mannes. Von der reinſten Liebe zu der Stadt ſeiner Väter und zu ſeinen armen Volksgenoſſen getrieben, verließ er, der Günſtling des perſ. Königs und der reiche Mann, ſeine glänzende Stellung am Hofe, um das ſchwere Amt eines Landpflegers zu übernehmen und ſeine ganze Kraft der Gemeinde in Jeruſalem zu widmen. Von einem lebendigen Vertrauen zu Gott getragen, überwindet er mit unerſchütterlicher Beharrlichkeit und Tapferkeit alle Hinderniſſe, die ſich ihm bei dem Bau der Mauer entgegenſtellen. In der Furcht Gottes ſucht er den Armen den ſchweren Druck abzunehmen und verzichtet willig, um die auf ihnen liegende Laſt zu erleichtern, auf ihm zukommende Einkünfte. Aus eigenem Vermögen beſtreitet er ſeine und der Seinigen Bedürfniſſe, Einheimiſche in großer Zahl und Fremde finden gaſtliche Aufnahme und Bewirthung in ſeinem Hauſe. Er ſucht nicht Anerkennung und Lob der Menſchen; er bittet ſeinen Gott, daß er ſeiner Thätigkeit für die Gemeinde und für das Haus Gottes gedenken (Kap. 5, 19; 13, 14. 22. 30), und daß er die Feinde der Gemeinde und die, welche ihm zu ſchaden ſuchen, ſtrafen möge (Kap. 3, 36—38; 6, 14). Mit Entſchiedenheit erſtrebte er die Ausgeſtaltung einer rein jüd. Gemeinde, Ausſcheidung fremdartiger Beſtandtheile und Fernhaltung fremden Einfluſſes. Selbſtändige Stellung, Unabhängigkeit von den Nachbarn, Reinheit und ſtrenge geſetzliche Ordnung der Gemeinde galten ihm für Bedingungen ihres Beſtandes und ihres Glücks. So verfolgte er ein gleiches Ziel mit dem großen Schriftgelehrten Eſra, dem es aber an Macht fehlte, die feindlichen Nachbarn zurückzuweiſen (vgl. Eſra 8, 22). Nehemia, der einflußreiche Günſtling des Königs, konnte an der Spitze ſeiner Oberſten und Knappen entſchiedener den Feinden gegenübertreten, ſie von einem Angriff auf Jeruſalem abhalten, und ſo auch dem Eſra Raum ſchaffen für eine erfolgreichere Thätigkeit. Ein Zuſammenwirken beider Männer wird uns bezeugt durch Neh. 8, 9; 10, 2; 12, 37; ſie werden nebeneinander genannt Kap. 12, 26. Wir beklagen den Mangel genauerer Nachrichten über ihre gemeinſchaftliche Thätigkeit, aber die Anlage und Beſchaffenheit unſerer Bücher Eſra und Nehemia geben leider keine Veranlaſſung, darüber ausführlich zu reden. Bertheau.

Nehuſtan, ſ. Schlange, eherne.

Neid iſt die häßliche Geſinnung, welche dem andern nichts gönnt und es nicht ertragen kann, wenn ein anderer ſich eines Gutes erfreut. Der Neidiſche wird im A. T. als der Menſch mit böſem Blick (genau: böſe von Auge; vgl. den Ausdruck „ſchel ſehen") bezeichnet (Spr. 23, 6; 28, 22). Vor der Gemeinſchaft mit ihm wird gewarnt und Unglück wartet ſeiner. Im Buch der Weisheit (Kap. 2, 24) wird das Kommen des Todes in die Welt auf den Neid des Teufels zurückgeführt. Im N. T. erſcheint der Neid als Zugehör zu dem der Bekehrung vorangehenden Leben (Tit. 3, 3; Gal. 5, 20; Röm. 1, 29); er iſt daher von denen abzulegen, welche aus dem unvergänglichen Samen des göttlichen Wortes neu gezeugt ſind (1 Petr. 1, 23—2, 1).

Weiteres wäre hier über dieſen Begriff kaum zu ſagen, wenn er nicht in der Schrift theilweiſe mit einem andern zuſammenflöſſe. Im altteſt. Sprachgebrauch bezeichnet nämlich gin'ah Neid und Eiferſucht (auch Zorn) zugleich. Die Begriffe fließen dort noch ganz ineinander über, während wir bei aller Verwandtſchaft gewohnt ſind, ſie zu unterſcheiden; denn Eiferſucht iſt uns die leidenſchaftliche Erregung des Selbſtgefühls, welches die eigene Perſon nicht hinter der eines andern zurückgeſtellt ſehen will. Um des altteſt. Ineinanderfließens beider Begriffe willen iſt die Ueberſetzung von gin'ah mit Neid nicht falſch, wenn auch öfters die Wiedergabe mit Eiferſucht vorzuziehen wäre (wie Jeſ. 11, 13; Spr. 14, 30). Auch der an die altteſt. Sprüche ſo ſtark anklingende Jakobusbrief nimmt, wie aus Vergleichung von Kap. 4, 5 mit Kap. 4, 2 zu ſchließen iſt, zelos (Eiferſucht) und phthonos (Neid) als gleichbedeutend. Doch zeigt die Zuſammenſtellung mit der Streitſucht und die

Ableitung der Auflöſung der Ordnung aus beiden (Kap. 3, 14. 16), daß zelos beſſer mit Eiferſucht gegeben würde. Zum empfindlichen Mangel wird die Ueberſetzung von zelos mit Neid bei Paulus (Gal. 5, 20); denn hier finden wir beide ſittliche Gebrechen in die Reihe der Fleiſcheswerke aufgenommen; offenbar ſind ſie alſo im Sinne des Apoſtels voneinander zu unterſcheiden. Luther hat hier entſchieden fehlgegriffen. Gerade zeloi (Plural) überſetzt er mit Neid, phthonoi (Plural) mit Haß. Dadurch entgeht uns in der deutſchen Bibel ein ſchönes Wort apoſtoliſcher Warnung, deſſen auch unſere Zeit noch ſehr bedarf. Der Apoſtel, welcher mit dem Phariſäismus auch die Verfolgungswuth gründlich abgelegt und gelernt hat, allen alles zu werden, um jedenfalls etliche zu gewinnen, der die ſchwachen Brüder ſchonend tragen und nicht ärgern will, der ſich freut, wenn nur Chriſtus verkündigt wird, und wäre es auch von ſolchen, welche es mit unlautern Abſichten thun (1 Kor. 9, 20 fg.; Röm. 14, 1 fg.; Phil. 1, 15—18), zählt unter die Fleiſcheswerke auch das rechthaberiſche Eifern, auch dasjenige, welches ſich mit dem Titel des Eiferns um die Wahrheit im Namen Gottes ſchmückt, da es im Grunde doch nur der liebloſen Selbſtſucht entſtammt. Späth.

Nekromanten, ſ. Todtenbeſchwörer.

Nepheth, Naphetb (Joſ. 17, 11), nicht, wie Luther meint („das dritte Theil Naphetbs"), Eigenname einer Stadt, bedeutet „Höhe", „hohe Gegend", iſt alſo „die drei Höhenſtädte" zu überſetzen und der Ausdruck auf die drei unmittelbar vorhergenannten Städte Endor, Thaanach und Megiddo (ſ. d.) zu beziehen, welche auf Anhöhen lagen. Kneucker.

Nephilim, nephilim, auch gibborim, die LXX: γίγαντες, heißen 1 Moſ. 6, 1—4 die Abkömmlinge der Gottesſöhne (ſ. Engel), welche, nach uralter Sage, von der Schönheit der Weiber in der Vorzeit angelockt, ihre himmliſchen Behauſungen verließen, um ſich auf Erden mit Menſchentöchtern geſchlechtlich zu verbinden (vgl. auch Jud. 6). Jahve beſtrafte, nach der bibliſchen Urſage, nicht etwa die Engel für dieſe begriffswidrige, mit den Menſchen eingegangene Vereinigung, ſondern vielmehr die Menſchen für ihre hochmüthige Selbſtüberhebung, die in dem Abſchluß von Geſchlechtsverbindungen mit den Himmliſchen einen greifbaren Ausdruck gefunden hatte. Er erinnerte ſie aufs empfindlichſte an die ihnen durch ihre irdiſche Natur (das Fleiſch) geſteckten Grenzen dadurch, daß er ſeinen Lebensgeiſt von ihnen zurückzog und ihre Lebensdauer bis auf die Zahl von 120 Jahren kürzte. Als die Frucht der zwiſchen Engeln und Erdenweibern geſchloſſenen Ehen entſtanden, nach der Sage, die Nephilim, ein Rieſen- und Heldengeſchlecht, welches noch zur Zeit der Auskundſchaft Kanaans durch die von Moſe abgeſandten Spione (zufolge einer Angabe der jahviſtiſchen Urkunde) daſelbſt aufgefunden worden ſein ſoll (4 Moſ. 13, 33 fg.; ſ. Rephaim und Enakiter). Die Bezeichnung Nephilim erklärt ſich nicht ſowol von der Wurzel naphal, d. i. fallen, abfallen, ſodaß ſie als vom Himmel Gefallene, ihrer himmliſchen Behauſung abtrünnig Gewordene, als Ausreißer aus dem Himmel bezeichnet würden, als vielmehr von der Wurzel pala'. Es ſind damit Wunderbare, Außerordentliche, Heroen, Rieſen gemeint, mit denen gewöhnliche Menſchen keine Vergleichung aushalten. Sie erzeigen ſich jedoch infolge ihrer Körperkraft ſo roh und gewaltthätig, daß Jahve wegen der durch ſie verurſachten Verderbung des Menſchengeſchlechts die Erſchaffung der Menſchen bereut und die Vertilgung der ganzen herkömmlichen Generation, mit Einſchluß des Thierreichs und alleiniger Ausnahme des Noah (ſ. d.), beſchließt (1 Moſ. 6, 5—8). Im Widerſpruch mit der Erzählung von der durch die Sintflut erfolgten Vernichtung dieſer Rieſengeſchlechter ſteht die Annahme, daß dieſelben noch ſpäter, namentlich unter den Kanaanitern, fortgedauert hätten. Noch zur Zeit des Deuteronomikers (5 Moſ. 2, 10 fg.; vgl. 2, 20 fg.) und des Propheten Amos (Kap. 2, 9) lebt die Sage im Munde des Volks, daß die Landſtriche von Edom, Moab u. ſ. w. nach der großen Flut mit Bewohnern von rieſenhaftem Körperbau bevölkert geweſen ſeien. Zur Zeit Moſe's ſoll in der Perſon des Königs Og (ſ. d.) ein ſolcher Rieſenmenſch entdeckt worden ſein; ſeine eiſerne Bettſtelle (oder ſein Sarkophag) waren ſprichwörtlich geworden (5 Moſ. 3, 11; Joſ. 12, 4; 13, 12). Es lag im Intereſſe der Volksſage, die Leibesſtärke der Bewohner der erwähnten Länder zu übertreiben, da infolge deſſen ihre Beſiegung durch die Iſraeliten in ein glänzenderes Licht trat. Joſua ſoll ſie beinahe gänzlich vertilgt haben (Joſ. 11, 21 fg.), ſodaß ſpäter nur noch in den philiſtäiſchen Städten Gaza, Gath und Asdod Nachkömmlinge der Nephilim zurückblieben. Als ein ſolcher erſcheint z. B. der Rieſe Goliath (ſ. d.).

Von menſchenfreſſeriſchen Urvölkern und durch Körpergröße und Leibesſtärke ausgezeichneten Rieſen berichtet übrigens die Sagengeſchichte faſt aller Nationen (vgl. insbeſondere auch Plinius, VII, 2, 2 fg.). Die hebr. Sage von vorgeſchichtlichen Rieſengeſchlechtern ſteht daher keineswegs vereinzelt da. Wir erinnern nur an die Giganten und Titanen der griech. Mythologie (Preller, „Griechiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 36 fg.). Der Himmel erfüllt und durchdringt ja mit ſeinen Zeugungskräften die Erde, und aus dieſen fruchtbaren Umarmungen entſpringen höhere Weſen, in der griech. Mythologie zunächſt Göttergruppen, aber auch unholde und furchtbare Geſtalten, wie z. B. die Cyklopen. Am nächſten ſtehen die Nephilim den griech. Halbgöttern oder Heroen. Wie ſie, ſo ſind auch die Heroen zwar Götterſöhne (nach Herodot, II, 143 leitete der Geſchichtſchreiber Hekatäus von Milet ſeinen Stammbaum noch im 16. Glied von einem Gott ab), aber zugleich auch irdiſch Geborene und darum ihrem Weſen und ihrer Erſcheinung nach doch Menſchen, vor den übrigen Menſchen nur durch größere Stärke, Schönheit, Tapferkeit u. ſ. w. ausgezeichnet (vgl. Homer, Odyssee, X, 120; Virgil, Aen., XII, 887 fg.; Juvenal, Satyr., XV, 65 fg.). Allerdings hat die hebr. Nephilim-Sage auf dem Boden der Offenbarungsgeſchichte einen tiefern Sinn als die heidniſchen Titanen- oder Giganten-Sagen. Die Offenbarung (ſ. d.) Gottes gegenüber den Menſchen entſpringt innerhalb des Hebraismus einem ſittlichen Bedürfniß; der von Gott abgefallene Menſch vereinigt ſich wieder mit Gott zur Wiederherſtellung des durch die Sünde getrübten Gottesbildes. Die Nephilim-Sage ſtellt, im Gegenſatz zu der offenbarungsgeſchichtlich veranſtalteten Wiedervereinigung Gottes mit dem Menſchen, das Bild des menſchlichen Strebens nach falſcher und ſündiger Gleichſtellung mit Gott vor Augen; ſie deutet die Entſtehung der paganiſtiſchen Naturreligionen an, woran ſich, nach der ihr zu Grunde liegenden Vorſtellung, ein zweiter Sündenfall des Menſchengeſchlechts und die darauf folgende offenbarungsgeſchichtliche Erneuerung des Menſchengeſchlechts knüpft.

Nach der ſpätern, im Buch Henoch enthaltenen Vorſtellung (bei Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853], S. 3 fg., 9 fg., 35, 92 fg., 110 fg., 170 fg.) verbanden ſich die Gottesſöhne, d. h. die Engel insgeſammt, durch einen feierlichen Eid dazu, die Sünde der geſchlechtlichen Vermiſchung mit den Menſchentöchtern auf ſich zu nehmen. Die Uebertreibung geht hier ins Fabelhafte. Die Abkömmlinge jenes ſündhaften Geſchlechtsverkehrs waren 3000 Ellen lange Rieſen, die infolge ihrer Leibesgröße alles, zuletzt die Menſchen ſelbſt, auffraßen. Die Verſündigung fällt hier, ganz gegen den Sinn der Schriftſtelle 1 Moſ. 6, lediglich auf Seite der Engel. Dieſer ſpätern Tradition folgt nun auch der Verfaſſer des Judasbriefs (ſ. d.). In Uebereinſtimmung mit der griech. Mythologie (Heſiod, Theogonia, V. 729 fg.) werden jener zufolge die gefallenen Engel, ähnlich wie die Titanen, „unter den Hügeln der Erde" bis zum Endgericht aufbewahrt (Jud. 6; Hen. 10, 10 fg.; vgl. Dillmann, a. a. O., S. 100 fg.). Die tiefere religionsgeſchichtliche Bedeutung der Nephilim-Sage, als Andeutung der Entſtehung des Heidenthums, iſt innerhalb dieſer ſpätern Engel-Mythendichtung gänzlich verloren gegangen. Vgl. noch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), I, 330, Note 4, und ſ. Rephaim.

Schenkel.

Nephthar. In der Legende vom heiligen Feuer, das vor dem Exil von den frommen Prieſtern verborgen, ſpäter aber von Nehemia als dickes Waſſer aufgefunden worden ſei, welches ſich in der Sonne entzündet habe (2 Makk. 1, 18 fg.), wird ſchließlich 2 Makk. 1, 36 bemerkt, daß dieſes, der aufgefundene Stoff, nicht der Ort, wo er gefunden (Vulgata), von der Umgebung des Nehemia Nephthar, was überſetzt Reinigung bedeute, genannt worden ſei, gewöhnlich aber Nephthaei heiße. Letzteres Wort iſt nach der Sachlage offenbar identiſch mit dem griech. Naphtha, wie das weiße, leicht entzündbare Erdöl genannt wird. Die Etymologie des wol nicht urſprünglich griech. Wortes bleibe dahingeſtellt. Davon könnte auch Nephthar (der Syracide gibt Gunaphtar) eine dialektiſche Nebenform ſein, aber Schwierigkeit macht, daß der Verfaſſer es für ein ſemitiſches Wort nimmt, das Reinigung bedeute. Da hier keine der verſuchten Etymologien irgend genügen will (vgl. Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1857], zu 2 Makk. 1, 36), ſo meinen wir, daß der des Hebräiſchen nicht mehr oder wenig kundige Verfaſſer willkürlich dem Nephthar die Bedeutung Reinigung beilegte, weil er dem Naphtha hier eine reinigende Kraft zuſchrieb (vgl. 2 Makk. 1, 18).

Fritzſche.

Nephtoach. In den „Waſſern Nephtoachs" an der Grenze der beiden Stammgebiete Juda und Benjamin (Joſ. 15, 9; 18, 15) vermuthet Hitzig („Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], S. 272, und „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 176) Naphthaquellen (vgl. auch 2 Makk. 1, 20. 33. 36 und ſ. Nephthar). Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 588) möchte die Oertlichkeit in Ain Jâlo im Wadi el-Werd oder auch in Ain Kârim nahe bei dem St.-Johanneskloſter in der Wüſte wiederfinden. Wahrſcheinlicher iſt die alte Ortslage weiter nordwärts, und zwar mit van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 336) bei dem heutigen Dorf Liftah (Lefteh), 1 Stunde nordweſtlich von Jeruſalem zu ſuchen, an der Seite eines Wadi, der von Südoſten herkommt und ſogleich in den ſüdweſtwärts ziehenden Wadi Beit-Hanîna ausläuft. Bei dieſem Dorf befindet ſich eine reiche Quelle mit gutem, ſüßem Waſſer und mit Waſſerbehältniſſen. Die Quelle bewäſſert einen Strich lachender Gärten und ihr treffliches Waſſer wird auch nach Jeruſalem geführt. Von Naphtha ſcheint ſich freilich heutzutage daſelbſt keine Spur mehr zu finden. Vgl. Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 758 fg.; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 208.

Kneucker.

Nereus, nebſt ſeiner Schweſter von Paulus (Röm. 16, 15) gegrüßt, wahrſcheinlich Mitglied der Gemeinde zu Epheſus, wenn anders, aller Wahrſcheinlichkeit nach, Kap. 16 des Römerbriefs (ſ. d.) ein oſtenſibles Empfehlungsſchreiben der Phöbe (ſ. d.) enthält, das insbeſondere auch für die Chriſtengemeinde zu Epheſus beſtimmt war. Den Gruß verdankten die beiden Geſchwiſter wol dem Umſtand, daß ſie ſich um die aufblühende Gemeinde in bemerkbarer Weiſe Verdienſte erworben hatten. Schenkel.

Nergal iſt der Name eines Gottes der Kuthäer 2 Kön. 17, 30, wo das τὴν Ἐργελ der LXX in τὴν Νεργελ mit Verdoppelung des n zu beſſern iſt, wie die ſyr. Hexapla zeigt. Welche Geſtalt und Bedeutung dieſer Gott gehabt hat, iſt bisjetzt vollkommen dunkel; Raſchi und Kimchi machen ihn zu einem Hahn, daſſelbe thun ſie aber auch mit den daneben ſtehenden Sukkot benôt, ſodaß man ſieht, ſie wußten nichts. Von den Neuern hat v. Bohlen (vgl. Geſenius' Thesaurus) das Wort aus dem Sanskrit als nṛigala = nara + gṛ̂, das hieße „Menſchenfreſſer", deuten wollen; Geſenius zollte dem Beifall, aber wo hat ein Volk ſeinen Gott Menſchenfreſſer genannt? Auch Norberg's Deutung nach dem mandäiſchen Nerig, das den Mars bezeichnet, und das er mit dem aram. neraga (d. i. Beil) combinirt, ſteht auf ſchwachen Füßen, da das l unerklärt bleibt. Iſt das Wort ſemitiſch, ſo wäre das n Präfix und die Wurzel rgl, allein der ſemitiſche Urſprung iſt noch zweifelhaft und daher von Deutungen zur Zeit abzuſehen. Merx.

Neriah, Nerija, d. h. deß Leuchte Jahve iſt, war der Vater des Baruch (Jer. 32, 12; 36, 4. 14; Bar. 1, 1) und eines andern Sohnes, Seraja, der sar menuḥá, d. h. Karavanenlageraufſeher, Reiſemarſchall (wol des jüd. Königs), geweſen iſt (vgl. Rich, Narrative of a Residence in Koordistan [London 1836], I, 5). Daß Seraja und Baruch Brüder waren, ergibt ſich aus dem Namen ihres Großvaters Maḥsejah, deſſen Sohn war Neria, deſſen Söhne Baruch und Seraja, beide mit Jeremia verbunden (Jer. 51, 59; 32, 12).

Merx.

Neſſel (ḳimoš). Auf Ruinenfeldern, auf vernachläſſigten und doch fruchtbaren Aeckern gedeiht auch in Paläſtina die Brenneſſel in aller Ueppigkeit. Wer z. B. die Ruinen Kapernaums unterſucht, ſieht ſich oft durch mannshohes Neſſelgeſtrüpp aufgehalten, deſſen Blätter noch heftigeres Brennen auf der Haut verurſachen als die unſerer heimatlichen Neſſeln (Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 474 fg.). Oft genug wird in ſolcher Weiſe der Paläſtinawanderer an die düſtern Ausſprüche der Propheten (Hoſ. 9, 6; Jeſ. 34, 13) erinnert, vom Wuchern der Neſſeln an den Stätten ehemaliger Cultur.

Auch das Wort ḥarul wurde etwa als Neſſel gedeutet (Zeph. 2, 9; Spr. 24, 31; Hiob 30, 7). Aber unter Büſchen dieſer Pflanze lagerte ſich nach Hiob 30, 3. 7 armes Volk in der Steppe, und wer wollte dies thun unter Neſſeln! Doch kann auch kein holziger Strauch gemeint ſein, da ḥarul als Unkraut ſchnell den Acker des Faulen bedeckt (Spr. 24, 31). Triſtram (a. a. O., S. 475) denkt an die Bärenklaue (acanthus), die gewöhnlich etwa 2 Fuß, in Paläſtina aber oft 6 Fuß hoch wird, ſo beſonders in der Ebene Jiſreel. Dieſe Pflanze zeichnet ſich aus durch fußlange, tiefeingekerbte, weiche haarige

Blätter, ſteifen aſtloſen Stengel, weiße Blümchen und wird auch bei uns zuweilen in Gärten gezogen. Luther überſetzt ḥarul Zeph. 2, 9 mit Neſſel, Hiob 30, 7 mit Diſtel, erklärt aber dafür malluaḥ (Hiob 30, 4) als Neſſel, anſtatt als Melde (ſ. d.). Furrer.

Neſt. Wie die Adler ihre Neſter auf hohen Felszacken anlegen (4 Moſ. 24, 21; Hiob 39, 27; Jer. 49, 16) und die Schwalben im Schutz eines friedlichen Hauſes (Tob. 1, 11) oder gar des Tempels (Pſ. 84, 4), wie ſehr die Vögel an ihrem Neſt hängen (Hiob 29, 18), und wie ängſtlich ſie umherſchwirren, wenn ihnen daſſelbe zerſtört wird (Jeſ. 16, 2; Spr. 27, 8), das alles haben die Iſraeliten ſinnigen Auges wohl beobachtet und in poetiſchen Bildern verwoben. Furrer.

Netinim, eigentlich Hingegebene, d. i. Hörige, Leibeigene (vgl. 5 Moſ. 28, 31. 32), des Tempels, eine erbliche Klaſſe von Tempeldienern, die mit den niedrigſten Dienſten beauftragt waren (als „Holzhauer und Waſſerſchöpfer" der Gemeinde; Joſ. 9, 23. 27; vgl. 5 Moſ. 29, 10). Sie werden in den nacheriliſchen Schriften nicht blos von den Leviten (1 Chron. 9, 2; Neh. 11, 3), ſondern auch von den Sängern und Thorwärtern unterſchieden (vgl. Eſra 2, 43 fg.; 7, 7 mit Neh. 7, 46 fg.; Eſra 2, 70; 7, 24; Neh. 7, 73; 10, 29), und außerdem werden noch als eine beſondere, aber zu ihnen gehörende Genoſſenſchaft die „Knechte Salomo's" (vgl. Eſra 2, 55 fg. mit Neh. 7, 57 fg ; 11, 3) genannt. Wahrſcheinlich waren ſie die Nachkommen von Kriegsgefangenen, die zu verſchiedenen Zeiten neben andern Weihegeſchenken aus der Kriegsbeute dem Tempel zugewieſen wurden. In ähnlicher Weiſe gab es bei den griech. Tempeln Tempelſklaven oder auch freiwillige Hierodulen für die niedrigen Geſchäfte des Gottesdienſtes (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienſtlichen Alterthümer der Griechen" [3. Aufl., Heidelberg 1870], §. 20; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 381 Anm.). Die „Knechte Salomo's" ſtammten möglicherweiſe von einem Theil der kanaanit. Fronarbeiter (1 Kön. 9, 20 fg.) ab und hatten wahrſcheinlich beſondere, genau beſtimmte Dienſte zu leiſten, über welche uns aber nichts überliefert iſt. Auch die Gibeoniten ſcheinen zum Tempel in einem ſolchen Hörigkeitsverhältniß geſtanden zu haben, deſſen Entſtehung in ſagenhafter Weiſe auf Joſua (Kap. 9) zurückgeführt wird, über deſſen wirklichen Urſprung ſich aber aus der Erzählung 2 Sam. 21 und dem Umſtand, daß vor dem Tempelbau zu Salomo's Zeit in Gibeon das Hauptheiligthum war (1 Kön. 3, 4) nichts Genaueres erkennen läßt. Wenn früher zu den Netinim die Heiden gehörten, über deren Verwendung bei heiligen Geſchäften Ezechiel (Kap. 44, 7. 9) klagt, ſo finden wir ſie doch nach dem Exil ebenſo wol wie die übrigen Tempeldiener als Mitglieder der jüd. Gemeinde (Neh. 10, 29). Mit Serubabel kehrten 392 Netinim und Knechte Salomo's aus dem Exil zurück (Eſra 2, 58; Neh. 7, 60), und Eſra (Kap. 8, 20) brachte dann wiederum 220 mit. Sie wohnten zum Theil in den Landſtädten (vgl. Eſra 2, 70; Neh. 7, 73; 11, 3. 20), zum Theil in Jeruſalem auf dem ſchmalen Raum zwiſchen der Oſtſeite der Tempelarea und dem ſteilen öſtlichen Abfall des Tempelbergs nach dem Kidronthal hinab (Neh. 3, 26. 31; 11, 21; vgl. Bertheau, „Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſter" [Leipzig 1862], S. 36 fg., 161).

In den Geſetzesbeſtimmungen 4 Moſ. 3, 9; 8, 16. 19; 18, 6 ſcheint die Abſicht vorzuwalten, die Leviten, die ſich ihrerſeits gern den Prieſtern gleichſtellen mochten, im Gegentheil zum Rang der Netinim, der Hörigen und Diener der Prieſter, herabzuſetzen (vgl. Eſra 8, 17). Graf.

Netopha, der Name eines Dorfs in der Umgebung von Jeruſalem. Am nächſten muß es Bethlehem gelegen haben, werden doch Neh. 7, 26 die Männer von Bethlehem und Netopha geradezu als Eine Genoſſenſchaft behandelt. Es ſollen nämlich aus beiden Orten zuſammen 188 Bürger mit Serubabel aus dem Exil zurückgekehrt ſein (Eſra 2, 22; 3 Eſra 5, 32; vgl. 1 Chron. 2, 54). Von Netopha war Maharai gebürtig, einer der 30 vornehmſten Helden David's (2 Sam. 23, 28). Unter den Ueberreſten der jüd. Bevölkerung nach der Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier fand ſich auch ein gewiſſer Seraja von eben dieſem Dorf (2 Kön. 25, 23). Furrer.

Netz, ſ. Fiſche.

Neumond. Der Neumond, d. i. nicht die Conjunction des Mondes mit der Sonne, ſondern die am dritten Tage nach dem aſtronomiſchen Vollmond wieder neu erſcheinende Mondſichel, und die Beobachtung dieſer Erſcheinung war für die Iſraeliten, welche nach Mondmonaten und Mondjahren rechneten, ein Gegenſtand von hoher Wichtigkeit. Nach dem wieder erſcheinenden Neumond wurde der Beginn der Monate und ſomit auch der

Feier- und Festtage festgesetzt. Im Talmud (Menachot f. 29ª) und Midrasch (zu 2 Mos. 12, 2) findet sich die Agada, der Herr selbst habe Mose den Mond unmittelbar nach seinem Wiedererscheinen gezeigt und ihn gelehrt, daß er so gesehen werden müsse, um als Neumond geheiligt zu werden. Ueber die Art und Weise der jedesmaligen Festsetzung des Neumondtages s. Chronologie und Jahr.

Nach dem Talmud (Berachoth f. 59ᵇ) hat derjenige, welcher den Mond in seiner vollsten Klarheit sieht — wenn er nämlich beim Beginn eines Monats, in das Sternbild des Widders eintretend, seine Bahn verfolgt, ohne weder gegen Norden noch gegen Süden abzuneigen — die Benediction auszusprechen: „Gelobt sei, der das Werk der Schöpfung vollbracht!" Für jede Neumondserscheinung, beziehungsweise deren Betrachtung, ist folgende größere Benediction vorgeschrieben: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott! Der durch sein Wort die Himmel geschaffen und durch den Odem seines Mundes ihr ganzes Heer. Ordnung und Zeit bestimmt er ihnen, daß sie nicht weichen von ihrer Stelle. Freudig und froh erfüllen sie den Willen ihres Schöpfers, dessen Wirken Wahrheit und dessen Werke Wahrheit. Zum Mond aber sprach er, daß er in Pracht und Herrlichkeit sich erneuern solle für die von Mutterleib an Getragenen (Beiname Israels nach Jes. 46, 3), denn auch sie werden sich einst erneuern wie er, und ihren Schöpfer verherrlichen nach der Ehre seines Reichs. Gelobt seist du Herr, der die Monde erneuert!" (Synedr. f. 42ª).

In spätern Zeiten wurden dieser Benediction noch mehrere kabbalistische Sprüche und verschiedene Bibelverse, wie 2 Mos. 15, 16; HL. 2, 8. 9; 8, 5; Ps. 121, 150, beigefügt, und dieselbe wird nicht alsbald beim Sichtbarwerden des Neumondes, sondern erst, wenn dieser bereits mehrere Tage zugenommen hat, in der Regel bei versammelter Gemeinde, gesprochen.

Als das Erscheinen des neuen Lichts wurde der Neumond seit der Zeit Hiskia's im Königreich Juda wie ein Freudenfest mit religiösen Feierlichkeiten begangen und späterhin wurden auch die Vortage (Pronumenien) gefeiert (s. Kalender und vgl. 1 Makk. 10, 34; Gal. 4, 10; Kol. 2, 16; Macrobius, Saturn., I, 15). An den Neumondstagen sollten die heiligen Trompeten geblasen und zu den täglichen Opfern (s. d.) besondere Neumondsopfer hinzugefügt werden (4 Mos. 10, 10; 28, 11—15; Josephus, „Alterthümer", III, 10, 1); zwei Farren, ein Widder und sieben einjährige Lämmer wurden als Brandopfer dargebracht, nebst den (nach 4 Mos. 15, 3 fg.) dazu gehörigen Speise- und Trankopfern (s. d.). Diese Neumondsopfer werden im A. T. oft erwähnt (z. B. 1 Chron. 23, 31; 2 Chron. 2, 3; 8, 13; 31, 3; Esra 3, 5; Neh. 10, 34; Ez. 45, 17; 46, 6. 7). Obwol nicht ausdrückliche Vorschrift, war es doch Sitte, daß man sich am Neumondstage beim Heiligthum einfand, um daselbst zu beten und den Opfern anzuwohnen (Jes. 1, 13. 14; 66, 23; Ez. 46, 1. 3). Es wurde darum jeweilig auch ein Sündopfer (s. d.) dargebracht, damit die Erscheinenden entsündigt und Gott angenehm würden. Auch benutzte man, wie es scheint, diesen Tag mit Vorliebe, um sich zu den Propheten zu begeben und Belehrung einzuholen (2 Kön. 4, 23), woraus es sich erklärt, daß so manche prophetische Reden am ersten Tage des Monats gehalten worden sind (Ez. 26, 1; 29, 17; 31, 1; 32, 1; Hag. 1, 1; vgl. auch Jes. 47, 13). Die abgöttische Verehrung der „Himmelskönigin" auf den Dächern geschah oft auch an den Neumonden (s. Mond).

Als an einem Freudentag, wurde am Neumond das Fasten unterlassen (Jud. 8, 6; vgl. Taanith, II, 10); man hielt Mahlzeiten und lud Gäste (1 Sam. 20, 5. 18. 24. 27 [?]), und obwol nirgends in der Schrift als eigentlicher Sabbat geboten, wurde der Neumondstag dennoch durch Einstellung des Verkehrs und der Handelsgeschäfte (Am. 8, 5; vgl. Neh. 10, 32) als Ruhetag gefeiert (Hos. 2, 13; Kol. 2, 16). Im Talmud (Chagiga f. 18ª; Erachin f. 10ᵇ) ist die Verrichtung von Arbeiten an den Neumondstagen ausdrücklich gestattet; aber nichtsdestoweniger hat namentlich unter den Frauen die Sitte Eingang gefunden, daran wie an Halbfeiertagen zu ruhen. Als Grund für diese Bevorzugung der Frauen wird in der Agada (Pirke Rabbi Elieser, Kap. 44; Thosephoth zu Rosch hasschana, f. 23ª) deren standhafte Weigerung, ihr Geschmeide zum Goldenen Kalb herzugeben, angeführt. Im Verlauf der Zeit ist übrigens der Brauch, an den Neumondstagen zu feiern, verschwunden.

Am siebenten Neumond des Jahres, welcher als eigentlicher Sabbat betrachtet und in späterer Zeit auch als Neujahrstag begangen wurde (3 Mos. 23, 23—25; 4 Mos. 29, 1 fg.;

ſ. Jahr und Kalender), feierte man unter Theilnahme des Volks ein beſonders großes Feſt. Von den Prieſtern wurde es am Heiligthum laut verkündigt und zu dem gewöhnlichen Neumondsopfer ward noch ein Brandopfer hinzugefügt.

Abgeſehen von Mondfeſten im allgemeinen (ſ. Mond), wurde die Wiederkehr des erfreulichen Mondlichtes auch bei vielen andern Völkern mit Feſtlichkeiten begrüßt und gefeiert. Den Griechen und Römern war der Neumondstag der „heiligſte der Tage" (Plutarch, De vitando aere alieno, Kap. 2). Schon Homer (Odyssee, XX, 276 fg.; XXI, 258) kennt die Opfer- und Feſtſchmäuſe, welche man da dem Apollo anſtellte. In Athen zog man am Neumond auf die Akropolis, um für die Stadt und ſich ſelbſt zu beten; man widmete an dieſem Tag den Göttern, am folgenden den Untergöttern Verehrung; man bekränzte und ſchmückte ihre Bilder und gab Weihrauch, Libationen und Kuchen, „Neumondsbrote" genannt, betete auch zum Neumond; man ſalbte ſich, hielt Gaſtmähler und ſtellte auch Spiele an. Ebenſo war bei den Römern der Neumond ein gewöhnlicher Feſttag. Im alten Rom brachte man an demſelben ein Opfer dar und berief das Volk auf das Capitol; man putzte und ſchmückte die häuslichen Laren und opferte; man betete zu den Göttern (Macrobius, Saturn., I, 15; Virgil, Eclogae, I, 43; Horaz, Od., III, 23, 2). Vgl. Knobel zu 3 Moſ. 23 und 4 Moſ. 28 und Herzog's „Real-Encyklopädie", X, 302 fg.

Kneucker.

Nezib, eine Stadt in der Ebene Juda (Joſ. 15, 43), nach Hieronymus 7, nach Euſebius 9 röm. Meilen von Eleutheropolis gegen Hebron zu gelegen, ohne Zweifel der heutige Ruinenort Beît-Nuſib (Naſib, Nezîb), nicht weit von dem Wadi es-Sûr, wo ſich noch alte Grundmauern und größere geränderte Blöcke eines verfallenen Thurmes zeigen. Vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), II, 600, 665, 671; III, 218; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" (Gotha 1859), S. 150. Kneucker.

Nibhas, der Name eines Götzen der Avviter (1 Kön. 17, 31), der in andern Texten auch Nibḥan geſchrieben wird; in den LXX findet ſich aber neben der in dieſem Fall wol verwerflichen Lesart, Naibas, die dem Griechiſchen aus dem hebr. Text interpolirt iſt, ein anderer Name für Nibhas überliefert, Eblazér. Daß hier, wo man nicht einmal weiß, ob die Form des hebr. Textes, Nibhas, oder die des griechiſchen, Eblazér, die echte iſt, bei der gegenwärtigen Sachlage gar kein Deutungsverſuch gemacht werden kann, liegt auf der Hand, es bleibt alſo nur übrig, die, wie man bisjetzt annehmen muß, grundloſen ältern Erklärungen anzuführen. Die Rabbinen deuten Nibḥaz als Hund, ſichtlich, weil ſie an nabáḥ, d. i. bellen, dachten; Kimchi greift, um dann noch das ḥaz zu deuten, auf ḥazá, d. i. ſehen, zurück, beides iſt gleich unmöglich. Der mandäiſche Nebaz, ein böſer Dämon, iſt von Norberg (Onomasticon Codicis Nasaraei Adami [Lund 1817], S. 99) herbeigezogen, doch iſt damit keine Erklärung gegeben, die, wenn ſie aus ſemitiſchen Mitteln geleiſtet werden ſoll, analog dem Nergal, das Wort in das Präfix n und die Wurzel bḥz zu zerlegen und dann einen weitern Verſuch zu machen hat. Eine beſondere Abhandlung ſchrieb Iken, De idolo Nibhas (in ſeinen Dissertationes philol.-theol. [Bremen 1749], I, 145).

Merx.

Nibſchan, eine Stadt in der Wüſte des Stammgebiets Juda (Joſ. 15, 62), bisjetzt noch unbekannt.

Kneucker.

Niederfallen, ſ. Anbetung.

Niedrigkeit, ſ. Demuth.

Nieren, die in der Bauchhöhle liegenden und zur Harnabſonderung dienenden Organe bei Thieren und Menſchen. Wegen des daran befindlichen feinen Fettes bei den Iſraeliten geſchätzt, gehören ſie zu den Theilen des thieriſchen Körpers, welche beim Opfer vorzugsweiſe Jahve dargebracht wurden (2 Moſ. 29, 13; 3 Moſ. 3, 10; Jeſ. 34, 6), und bezeichnen an einer Stelle (5 Moſ. 32, 14) bildlich den fetten Weizen. Außerdem werden ſie neben dem Herzen (ſ. d. und vgl. Pſ. 7, 10; 73, 21; Jer. 11, 20) als Centralorgan der leiblichen und phyſiſchen Thätigkeit betrachtet. Sie erſcheinen gleich dieſem als der Sitz des Lebens (Hiob 16, 13; KL. 3, 13), der Empfindung, der Erkenntniß und des Willens. Die Nieren vergehen (vgl. Hiob 19, 27 mit Pſ. 119, 81, wo ſtatt derſelben „Seele" ſteht) vor Sehnſucht im Buſen (im Innern), d. h. ſie werden aufgerieben durch die Heftigkeit des Affects, es ſticht (Pſ. 73, 21) den Menſchen darin vor Aerger, die Nieren frohlocken (Spr. 23, 16), ſie ermahnen (Pſ. 16, 7) nachts den Sänger, ſie ſind (Jer. 11, 20; 12, 2; 20, 12; Pſ. 7, 10; Weish. 1, 6; Offb. 2, 23) der Sitz der Geſinnung, daher Jahve auch

ſie ſieht und ſie prüft oder behufs dieſer Prüfung ſchmelzt (Vergleich mit dem Metall in Pſ. 26, 2; vgl. Pſ. 12, 7), wie er ſie denn auch gleich dem ganzen Menſchen bereitet hat und daher durch und durch kennt (Pſ. 139, 13). An einen blos ſinnbildlichen Gebrauch des Wortes iſt hier ebenſo wenig wie bei Herz zu denken, vielmehr hat der Hebräer beide ohne Zweifel als Sitz und Organ der genannten ſeeliſchen Functionen angeſehen. Wahrſcheinlich führt ihn bezüglich der Nieren hierauf die Wahrnehmung, daß heftige Affecte auch die Organe des Unterleibs erſchüttern. Mit Nieren wird nach ältern Auslegern auch ein hebr. Ausdruck in Pſ. 51, 8 (vgl. Röm. 2, 29) und Hiob 38, 36 überſetzt, wo an der erſten Stelle richtiger Verborgenes, Inneres (Herz, Gemüth), an der letztern Gewölk ſteht. Wittichen.

Nikanor, d. i. Siegmann, ein beſonders nach Alexander dem Großen häufig vorkommender griech. Mannesname. 1) Ueber den ſyr. Feldherrn dieſes Namens, nach 2 Makk. 8, 9 der Sohn eines Patroclus, haben wir zwei voneinander unabhängige, aber auch erheblich abweichende Berichte. Nach dem ältern 1 Makk. 3, 38—4, 25 (und danach Joſephus, „Alterthümer", XII, 7, 3) wurde er, während der ſyr. König Antiochus IV. Epiphanes in Perſien war (im J. 164 v. Chr.), vom Reichsverweſer Lyſias mit Ptolemäus, dem Sohn des Dorymenes, und Gorgias (ſ. d.) mit 40000 Fußgängern und 7000 Reitern gegen Judäa geſandt; er ſchlug das Lager bei Emmaus auf, erlitt aber vom Makkabäer Judas eine ſchwere Niederlage. Von dem gleichen Feldzug wird offenbar 2 Makk. 8, 8—29. 34—36 berichtet. Nach dieſem Bericht veranlaßte der Befehlshaber Philippus in Jeruſalem den Feldzug, indem er gegen den glücklich vorſchreitenden Judas den Statthalter Cöleſyriens und Phöniziens, Ptolemäus, um Hülfe anging. So wird Nikanor mit 20000 Mann entſendet und ihm der erfahrene Feldherr Gorgias beigeordnet. Nikanor iſt ſeines Sieges ſo gewiß, daß er durch den Verkauf der Juden als Sklaven (vgl. auch 1 Makk. 3, 41) den Tribut von 2000 Talenten, den der König den Römern ſchuldete, decken zu können hofft. Judas ſtellt ſich dem Feind mit 6000 Mann entgegen, die er unter ſeiner und ſeiner Brüder Simon's, Joſeph's (ſo auch 2 Makk. 10, 19, aber nach 1 Makk. 2, 2; 9, 36. 38 hieß er Johannes) und Jonathan's Führung in vier Schlachthaufen zu je 1500 Mann theilt. Der Ort der Schlacht wird nicht genannt, aber ſie ſei am Tage vor einem Sabbat geſchlagen worden, der Feind habe 9000 Todte verloren, die übrigen ſeien verwundet oder in die Flucht geſchlagen worden, Nikanor ſelbſt habe ſich nach Antiochia geflüchtet. Wenn dieſes Buch mit dieſem Sieg die Laufbahn des Judas hervortretend beginnen läßt, ſo ſteht dahin, ob der Verfaſſer die frühern (1 Makk. 3, 10—26) nicht kannte oder der Epitomator ſie überging.

Hierauf wird Nikanor erſt unter König Demetrius I. wieder erwähnt. Es ſcheint, daß er ſich nach des Antiochus IV. Epiphanes Tode, den Dingen nicht trauend, nach Rom zum Demetrius I. begab, wenigſtens nennt Polybius (XXXI, 22) unter den Freunden des Demetrius I. in Rom einen Nikanor, der mit ihm floh, und auch Joſephus („Alterthümer", XII, 10, 4) hält dieſen für den unſerigen. Nach 1 Makk. 7, 26—49 (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XII, 10, 4, 5) erhielt Nikanor, der Iſrael haßte, vom König Demetrius I. den Auftrag, das jüd. Volk auszurotten. Als er mit großer Streitmacht nach Jeruſalem gekommen war, ſuchte er ſich vergeblich des Judas durch Liſt zu bemächtigen.

In der Schlacht bei Chapharſalama, in der er gegen 500 Mann verlor, geſchlagen (irrthümlich läßt Joſephus den Nikanor ſiegen), begab er ſich auf den Berg Sion, wo er die Prieſter höhniſch behandelte und zornig ſchwur, den Tempel zu verbrennen, wenn ihm Judas und ſein Heer nicht überliefert würde. Die feindlichen Heere traten ſich nun gegenüber, Nikanor, zu dem ſyr. Truppen ſtießen, lagerte bei Bethoron, Judas mit 3000 Mann bei Adaſa. Es kommt den 13. Adar zur Schlacht, Nikanor fällt zuerſt (nach Joſephus zuletzt und glänzend kämpfend), ſein Heer wird aufgerieben und, da ſich nun das Volk in Maſſe erhebt, werden die Flüchtigen alle getödtet. Das Haupt und die rechte Hand des Nikanor werden abgehauen und bei Jeruſalem aufgehangen, der Siegestag wird zum jährlichen Feſt erhoben. Der Angabe des Joſephus, daß das Feſt zu ſeiner Zeit noch gefeiert werde, möchten wir nicht groß trauen (übrigens vgl. Grimm, „Das erſte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], zu Kap. 7, 49).

Von dieſem Bericht weicht in mehrern Punkten der andere 2 Makk. 14, 12 — 15, 37 ab, der in ſeiner breiten Ausführung den Charakter des Tendenziöſen trägt. Nach dieſem entſandte im J. 151 der ſeleucidiſchen Aera König Demetrius I., vom Alcimus aufgereizt,

den Nikanor, den er zum Befehlshaber der Kriegselefanten bestellt hatte (der Verfasser wußte also nicht [vgl. auch 2 Makk. 15, 21], daß der röm. Gesandte Cnejus Octavius die königl. Elefanten getödtet hatte; vgl. Polybius, XXXI, 12; XXXII, 6 fg.), als Feldherrn gegen Judäa mit dem Befehl, den Judas aus dem Wege zu räumen, seine Mannschaft zu zerstreuen und den Alcimus als Hohenpriester einzusetzen. Nachdem Nikanor bei Dessau ein Treffen geliefert, machte er im Hinblick auf die Tapferkeit der Juden mit Judas Frieden, und lebt nun mit ihm in Jerusalem auf freundlichem Fuß. Deshalb vom Alcimus beim König verdächtigt, wird ihm befohlen, den Judas gefesselt unverzüglich nach Antiochia zu bringen. Obwol widerwillig, will er den Befehl vollziehen, aber Judas entzieht sich, und so droht Nikanor gotteslästerlich den Juden, den Tempel zu zerstören, wenn sie den Judas nicht auslieferten. Judas befindet sich im Gebiet Samarias. Es kommt am 13. Adar zu einer großen Schlacht, in der Nikanor 35000 Mann verliert und selbst fällt. Seiner Leiche werden das Haupt und die Hand mit dem Arme abgehauen und nach Jerusalem gebracht; hier wird die Zunge ausgeschnitten und stückweise den Vögeln gegeben, das Haupt und die Hand dem Tempel gegenüber aufgehängt. Einsetzung des Nikanor-Tages.

2) Ein Nikanor, der unter dem syr. König Antiochus V. Eupator als Feldherr in Judäa stand, wird 2 Makk. 12, 2 genannt und durch den Zusatz „Statthalter von Cypern" näher bezeichnet. Wenn, was doch wahrscheinlich, der von Polybius unter den Freunden des Demetrius I. in Rom genannte Nikanor der bekannte Nikanor war, so konnte er sich damals nicht in Judäa befinden. Wahrscheinlich meinte der Verfasser einen andern, und machte dies durch den Zusatz bemerklich.

3) In 4 Makk. 3, 20 wird der syr. König Seleukus mit dem Beinamen Nikanor genannt, unter dem die Bedrückung der Juden begonnen habe. Nach 4 Makk. 4, 15 war er der Vater des Antiochus IV. Epiphanes. Hier hat der Verfasser den Seleukus I. Nikator, den Gründer der syr. Dynastie (vom J. 312—281 v. Chr.), mit Seleukus IV. Philopator (vom J. 187—176 v. Chr.) verwechselt, der aber nicht der Vater, sondern der Bruder des Antiochus IV. Epiphanes war.

4) Nikanor hieß einer der ersten sieben Diakonen, welche die christl. Gemeinde zu Jerusalem wählte (Apg. 6, 5). Daß er zugleich mit Stephanus (Apg. 7, 59) gesteinigt worden und nach Dorotheus einer der Siebzig (Luk. 10, 1) gewesen sei, ist nichtige Sage.

Fritzsche.

Nikodemus. Der Name desselben kann jedenfalls nur auf gezwungene Weise mit dem Nikolaus der Apokalypse (Offb. 2, 14. 15) combinirt werden (vgl. dagegen Späth in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XI, 335). Mit mehr Grund hat Freytag („Die heiligen Schriften des Neuen Testaments" [Berlin 1861], S. 221 fg., und „Die Symphonie der Evangelien" [Neu-Ruppin 1863], S. 248 fg.) in dem Johanneischen Nikodemus eine Nachbildung des heilsbegierigen Reichen in Mark. 10, 17 erblickt. Dafür spricht, daß Johannes der Frage nach dem ewigen Leben (Mark. 10, 17) gleich nach dem Joh. 3, 3 reproducirten Spruch von der Nothwendigkeit des Umkehrens zum Kindersinn (Mark. 10, 15) begegnete (vgl. Volkmar, „Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 486). Ja, sogar die Frage selbst muß aus dem synoptischen Bericht ergänzt, d. h. die an sich als Motivirung der Antwort Jesu nicht ausreichende Anrede des Nikodemus Joh. 3, 2 muß im Sinne von Mark. 10, 17 verstanden werden, wenn die von den Exegeten versuchten Kunststücke, um einen Uebergang von Joh. 3, 2 zu V. 3 zu ermöglichen, überflüssig gemacht werden sollen. Wenigstens Meyer erkennt dies an, indem er behauptet, Jesus habe die Frage Matth. 19, 16 beantwortet, noch ehe Nikodemus dazu gekommen war, sie zu thun. Ebenso kehrt die Betrachtung über die Schwierigkeiten des Eingehens in das Gottesreich (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), welche Jesus an den Fall anknüpft (Mark. 10, 23—25), in anderer Form Joh. 3, 3. 5, und die verwunderte Frage der Jünger über die Möglichkeit der Aneignung des Heils (καὶ τίς δύναται σωθῆναι, Mark. 10, 26) in dem πῶς δύναται und μὴ δύναται (Joh. 3, 4) wieder (vgl. Schweizer, „Das Evangelium Johannes" [Leipzig 1841], S. 33 fg.). Vielleicht, daß Johannes auch aus der Rede des Reichen (Mark. 10, 20: ἐκ νεότητός μου) auf sein Alter (Joh. 3, 4: γέρων ὤν) geschlossen hat, was jedenfalls richtiger wäre als der entgegengesetzte Schluß des Matthäus (Kap. 19, 20: ὁ νεανίσκος). Daß endlich bei Matthäus in diesem Zusammenhang (Kap. 19, 28) auch von Wiedergeburt (παλιγγενεσία) die Rede ist, und daß der Betref-

fende bei Lukas (Kap. 18, 18) Oberſter (ἄρχων) heißt wie Joh. 3, 1, verſtärkt den Eindruck, daß der vierte Evangeliſt auch hier auf Grund von ſynoptiſchem Material arbeitet. Zur weitern Ausfüllung ſeines Nikodemus-Bildes bedient er ſich einer andern Partie des ſynoptiſchen Berichts, und gibt dadurch Anlaß, den Nikodemus geradezu mit Joſeph von Arimathäa zu identificiren (Krenkel in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", VIII, 438 fg.). Erſcheint bei Johannes (Kap. 7, 50) Nikodemus als Rathsherr, ſo auch bei den Synoptikern (Mark. 15, 43; Luk. 23, 50) Joſeph (βουλευτής); iſt jener (Joh. 3, 2) den meſſianiſchen Intereſſen zugewandt, ſo auch (Mark. 15, 43) dieſer (προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ); wird jener (Joh. 3, 2; 7, 50; 19, 39) als ein heimlicher Jünger charakteriſirt, ſo auch (Matth. 27, 57) dieſer (ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ, ganz beſonders aber Joh. 19, 38); iſt jener (Joh. 7, 51. 52) mit dem ganzen Verfahren des Hohen Raths nicht einverſtanden, ſo wird dies (Luk. 23, 51) auch dieſem ausdrücklich bezeugt, und das Ehrenprädicat, das ihm Lukas (Kap. 23, 50: ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος) beilegt, erſcheint wie durch das eben berührte Verfahren des Nikodemus verdient; wie Nikodemus (Joh. 19, 39) nach dem Tode Jeſu ſeiner Menſchenfurcht Herr wird, ſo wird es (Mark. 15, 43: τολμήσας) auch von dieſem angedeutet. Joſeph von Arimathäa geht (Matth. 27, 58; Luk. 23, 52) zu Pilatus, um ſich den Leichnam Jeſu zu erbitten; dann (Matth. 27, 59. 60; Mark. 15, 46; Luk. 23, 53) wickelt er ihn in Leinwand und legt ihn bis zur Einbalſamirung in ein ihm gehöriges Felſengrab. Wie er ſich ſchon dadurch als ein Mann von Wohlſtand charakteriſirt, ſo heißt er (Matth. 27, 58) auch ausdrücklich ein Reicher. Daſſelbe iſt aber auch die Vorausſetzung, wenn (Joh. 19, 39) Nikodemus hundert Pfund koſtbare Arome herbeibringt. Nur daß im vierten Evangelium (Kap. 19, 40) die bei den Synoptikern nur beabſichtigte Einbalſamirung wirklich vollzogen wird. Hier mag die ſynoptiſche Relation im Recht ſein; aber ſchwerlich hätte ſie, die ſogar den Liebesdienſt des Simon von Cyrene verewigte, den Nikodemus vergeſſen, wenn derſelbe doch, wie es Joh. 19, 38. 39 dargeſtellt wird, neben Joſeph thätig geweſen wäre (Baur, „Kritiſche Unterſuchungen der kanoniſchen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 143).

Nach Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leiden 1864], S. 286 fg.) käme daher die Perſon des Nikodemus lediglich auf Rechnung der combinirenden Kunſt des Evangeliſten. Er wäre erfunden, um Jeſu auch vornehme Anhängerſchaft zu vindiciren, an welcher ſich die der jüd. Schriftgelehrſamkeit überlegene Geiſtesmacht des Chriſtenthums offenbaren ſoll. Dazu ſcheint die Joh. 3, 4. 9 hervortretende Schwerfälligkeit des Verſtändniſſes (vgl. Meyer) zu ſtimmen, welche von Jeſus ſelbſt an einem „Lehrer Iſraels" (Joh. 3, 10) auffällig befunden wird. Zwar iſt dieſer Beweis theilweiſe ſchon von Schweizer (a. a. O., S. 31 fg.) erſchüttert worden, aber die Thatſache bleibt, daß das Joh. 3, 2 fg. berichtete Geſpräch alle Spuren Johanneiſcher Sprache und Redaction darbietet. Daß Nikodemus, was von Chriſtus offenbar geiſtlich gemeint und in dieſem Sinne auch ausdrücklich feſtgeſtellt war (Joh. 3, 3: ἄνωθεν), mit einer Berufung auf die fleiſchliche Unmöglichkeit anficht, entſpricht nur dem durchgehenden Typus der Johanneiſchen Wechſelrede. Schließlich läuft das ganze Geſpräch bekanntlich geradezu in eine Reflexion des Evangeliſten aus.

Dennoch aber fehlt es nicht an einem geſchichtlich gegebenen Nagel, an welchem das Gewinde der Joh. 3, 2—21 mitgetheilten Redegänge aufgehängt iſt. Schon Wetſtein hat gezeigt, daß der Name Nikodemus bei den Griechen vorkommt, und Lightfoot und Alting haben nachgewieſen, daß er in der Form Nakdimon auch in das Judenthum übergegangen iſt. Die betreffenden Stellen der Talmudliteratur hat Delitzſch (in der „Zeitſchrift für die geſammte lutheriſche Theologie und Kirche", Jahrg. 1854, S. 643 fg.) zuſammengeſtellt. Es ergibt ſich daraus, daß Nakdimon, Sohn Gorion's, mit ſeinem hebr. Namen eigentlich Buni (Neh. 9, 4; 10, 16; 11, 15) hieß, ſehr fromm war, ſodaß Gott auf ſein Gebet Regen und Sonnenſchein kommen ließ, aber auch ſehr reich, ſodaß ſeine Magazine, wären ſie nicht von den Zeloten in Brand geſteckt worden, die Belagerung Jeruſalems durch die Römer 21 Jahre hinausgezogen hätten. Seinen ungeheuern Reichthum verlor er durch den Fall der Stadt, ſodaß man auf den Trümmern Jeruſalems ſeine Tochter Gerſtenkörner zwiſchen den Hufen des arab. Zugviehs aufleſen ſah. Da nun Buni wenigſtens in den nicht unter ſtrenger Cenſur erſchienenen Talmudausgaben (Sanhedrin, f. 43) auch unter vier Namen von Jüngern Jeſu genannt iſt, dürfte es unſern, anderswo (ſ. Johannesjünger) entwickelten Vorausſetzungen bezüglich der geſchichtlichen Grundlagen des

vierten Evangeliums am entſprechendſten ſein, die real geſchichtliche Erinnerung, von welcher die Ausleger zu Joh. 3, 1 fg. reden, auf die Thatſache zu beſchränken, daß es in dem ſpätern Rabbinenthum eine Richtung gab, welche geneigt war, ſich mit der Meſſianität Jeſu zu befreunden, dabei aber erſt allerhand Rückſichten und Scheu zu überwinden vorfand (vgl. Kap. 3, 2). Als ihr Repräſentant erſcheint Nikodemus, weshalb er auch im Plural (οἴδαμεν) redet. Dagegen kann der ſchon als bejahrt (Kap. 3, 4) vorausgeſetzte Mann unmöglich von den Tagen Jeſu bis in die der Zerſtörung Jeruſalems gelebt haben.

Holtzmann.

Nikolaiten werden in der Apokalypſe (Offb. 2, 6) Leute genannt, deren Werke der Apokalyptiker und die Gemeinde zu Epheſus gemeinſam haſſen, was der erſtere der Gemeinde zum Ruhm anrechnet. Dagegen ſchreibt der Verfaſſer (Offb. 2, 14 fg.) von der Gemeinde zu Pergamus: „Du haſt, die an der Lehre Bileam's halten, welcher den Balak lehrte ein Aergerniß anzurichten vor den Kindern Iſrael und zu eſſen Götzenopfer und zu huren. Alſo haſt auch du, die an der Lehre der Nikolaiten halten gleicherweiſe. Thue nun Buße. Wo aber nicht, ſo komme ich dir bald und werde mit ihnen kriegen mit dem Schwert meines Mundes.“ Klar iſt, daß in letzterer Stelle eine Vergleichung gezogen wird zwiſchen dem Vorbild der Bileamitiſchen Sünde, des Genuſſes von Götzenopfer und der Hurerei, und ihrer Nachahmung durch die Nikolaiten (οὕτως ἔχεις καὶ σύ κτλ.). Die Nikolaiten waren demgemäß Leute in Kleinaſien, die das Eſſen von Götzenopfer und außerehelichen Geſchlechtsgenuß für unverfängliche Dinge erklärten. Dieſe Lehre nennt der Verfaſſer eine Lehre Bileam's, weil nach 4 Moſ. 25, 2; 31, 8. 16 Bileam den Moabiterkönig Balak lehrte, die Iſraeliten durch Verführung zum Opferdienſt des Baal Peor und zu den damit verbundenen Gelagen von Jahve abwendig zu machen.

Die Anſicht, daß der Genuß von Götzenopfern, und was dem in natürlichen Dingen indifferenten Alterthum auf einer Linie ſtand, die Hurerei, dem Menſchen erlaubt ſei, war in den heidenchriſtl. Gemeinden des apoſtoliſchen Zeitalters allerdings vertreten, wie Paulus 1 Kor. 8, 7 fg.; 10, 28 fg.; Röm. 14, 13—23 beweiſt. Der Apoſtel warnt dort nämlich davor, Götzenopferfleiſch zu eſſen, wenn chriſtl. Brüder daran Aergerniß nehmen, und ebenſo hat er 1 Kor. 6, 12 fg. gegen die Meinung zu kämpfen, als ob die außereheliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes eine ebenſo unverfängliche Sache ſei als die Befriedigung des Magens. „Die Speiſen ſind für den Bauch, der Bauch für die Speiſen. Der Leib aber iſt nicht für die Hurerei, ſondern für den Herrn.“ Die hier bekämpfte Anſicht war im Grunde die des geſammten heidniſchen Alterthums, das nur vom Weib Keuſchheit verlangte. So war den Judenchriſten an vielen Mitgliedern der heidenchriſtl. Gemeinſchaften eben das anſtößig, was der Apokalyptiker die Werke der Nikolaiten und die Lehre Bileam's nennt, und unter die Bedingungen, welche die Apoſtelgeſchichte den Heidenchriſten auferlegt, gehört in erſter Reihe eben die, ſich zu enthalten von der Befleckung mit Götzen und der Hurerei (Apg. 15, 20). In Kleinaſien hat nun der Apokalyptiker (Offb. 2, 6) zu Epheſus zu loben, daß hier die Werke der Nikolaiten nicht geduldet werden in der Gemeinde, in Pergamus dagegen droht er (Offb. 2, 20 fg.) für die Ausübung derſelben die Rache des Meſſias und, der Sache nach, ſetzt er denſelben Unfug in der Gemeinde zu Thyatira voraus, wo gar ein Weib es iſt, die Prophetin Iſebel, wie ſie von dem Verfaſſer genannt wird, welche die Knechte Gottes verführt, zu huren und Götzenopfer zu eſſen. Dieſe letztern Anhänger der laxen heidniſchen Sitte aber müſſen dieſelbe auch theoretiſch gerechtfertigt haben, indem ſie behaupten, „daß ſie die Tiefen des Satans erkannt hätten“ (Offb. 2, 24).

Es fragt ſich nun aber, warum der Apokalyptiker dieſe Anhänger eines unordentlichen heidniſchen Lebens gerade Nikolaiten nennt. Die Kirchenväter führen einſtimmig (Irenäus, Contra haer., I, 26; Hippolyt, Refutatio omnium haeresium, ed. Duncker et Schneidewin [Göttingen 1859], S. 408; Tertullian, De praescript. adv. haeret., Kap. 46; Clemens von Alexandria, Strom., II, 20, 490; III, 4, 522; Hieronymus, Adv. Luciferianos, Kap. 23; Auguſtin, De haeresibus, Kap. 5) die „Sekte“ der Nikolaiten auf den Apg. 6, 5 genannten Diakon Nikolaus zurück, den die Apoſtelgeſchichte als einen Proſelyten von Antiochia bezeichnet. Insgemein wird dabei vorausgeſetzt, daß jener Diakon Nikolaus durch ſein ſchlechtes Beiſpiel etliche Chriſten zu einem laxen Leben verleitet habe. Bei Clemens von Alexandria (Strom., III, 4; vgl. Euſebius, „Kirchengeſchichte“, III, 29) finden wir dagegen einen Verſuch, die tadelfreie Erwähnung

des Nikolaus in der Apostelgeschichte auszugleichen mit dem schlechten Betragen seiner angeblichen Anhänger.

Nach Clemens von Alexandria war Nikolaus eifersüchtig auf seine schöne Frau, und infolge dessen gaben die Apostel ihm einen Verweis, worauf er seine Frau in die Versammlung der Christen führt und erklärt, es stehe jedem frei, sie zu heirathen, das sei dem von ihm angeführten Wort: ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ, gemäß. Dieses Wort hätten die Anhänger seiner Sekte misverstanden und sich der Unzucht ergeben, indem sie es dahin auffaßten, daß man die Lüste, indem man sich ihnen hingebe, tödte und damit besiege, statt von ihnen fort und fort bedrängt zu werden. Während also Nikolaus auf sein Weib verzichten wollte, um seine Lüste zu überwinden, verstanden die Anhänger ihn dahin, daß er jedem rathe, seine Lüste zu büßen und so zu tödten (παραχρᾶσθαι = διαχρᾶσθαι). Nikolaus selbst aber begnügte sich, nach des Clemens von Alexandria Zeugniß, mit einer Frau, und ließ sogar seine Töchter sich nicht verheirathen, wie er auch seinen Sohn gut erzog. Eusebius (a. a. O., III, 29) meint, die Sekte sei nur von kurzer Dauer gewesen und sei verschwunden „schneller als ein Hauch".

In der That ist die Erbschaft heidnischen Schmuzes in der christl. Gemeinschaft überhaupt nicht Sache einer Sektenstiftung gewesen, wie der erste Korintherbrief sattsam beweist. Um Leute der untersten Volksklasse zum Kauf des wohlfeilsten Fleisches, eben des Götzenopferfleisches, zu verführen und sie bei den alten übeln Gewohnheiten griech. Lebensweise zu erhalten, bedurfte es keines eigenen Sektenstifters. Man nimmt darum heute in der Regel an, daß es einen Sektenstifter Nikolaus gar nie gegeben habe, sondern daß der Apokalyptiker mit dem Namen Nikolaiten die Unzüchtigen als Bileamiten bezeichnen wollte, da Bileam (von bala, perdidit, und am, Volk) dem Sinne nach der Volksverderber ist, wie Nikolaus der Volksbesieger. Wie er also jene tonangebende Christin zu Thyatira Isebel nennt, weil nach 1 Kön. 16, 31 die Gemahlin Ahab's den Baaldienst beförderte, so nennt er die Leute, die heidnisch leben, Nikolaiten oder Bileamiten, weil sie wie Israel in den Tagen Bileam's sich mit Götzenopferfleisch und Tempeldirnen bemengen. Dann also hätten erst Spätere, welche die symbolische Bedeutung des Namens verkannten, ihn mit dem einzigen Nikolaus der Apostelzeit, der im N. T. vorkam, combinirt, und so wäre die Meinung entstanden, die Nikolaiten seien die Schule des Diakons Nikolaus, eines Heidenchristen und Presbyters aus Antiochia.

Augenscheinlich ist wenigstens der Verfasser von Offb. 2, 14. 15 sich bewußt, daß Bileam und Nikolaus gleichbedeutende Namen sind, und nur die Möglichkeit bliebe noch offen, daß etwa ein hervorragender, libertinistisch gesinnter Heidenchrist Nikolaus dem Apokalyptiker Anlaß ward, das Vorbild Bileam's herbeizuziehen. Es läßt sich dafür geltend machen, daß der Apokalyptiker den Namen Nikolaiten schon Offb. 2, 6 braucht, ohne ihn durch Bezugnahme auf Bileam zu erklären. Daß die Kirchenväter den Zusammenhang zwischen dem Nikolaus der Apostelgeschichte und dem Libertinismus ihrer Tage wol beschönigen, nicht aber leugnen, und daß es mit dem Nikolaus der Apostelgeschichte auch seine besondere Bewandtniß gehabt haben kann, da diese ihn (Apg. 6, 5) am Schluß der sieben Diakonen aufzählt und von ihm allein des Nähern bemerkt, er sei ein heidnischer Proselyt aus Antiochia gewesen, also gerade daher, wo später die heftigen Kämpfe über die Verpflichtung der Heidenchristen zum jüd. Gesetz entbrannten. So sicher also der Verfasser den Namen Nikolaus mit dem Namen und den Thaten Bileam's in symbolische Beziehung setzt, schlechthin ausgeschlossen ist die Ansicht nicht, daß ein Christ mit Namen Nikolaus die Freiheit vom jüd. Gesetz im weitesten Umfang verfochten habe und dadurch erst dem Apokalyptiker die Vergleichung mit Bileam nahe legte, gerade so wie eine bestimmte Person zu Thyatira ihn veranlaßte, von einem Weib Isebel zu reden.

Andere sehen in Nikolaus vielmehr einen Pseudonym für den Apostel Paulus (vgl. Volkmar zu Offb. 2, 2; 6, 14). Dann enthalte auch Kap. 2, 24 (die „Tiefen des Satan") eine ironische Bezugnahme auf Röm. 11, 33, wie denn nach Volkmar auch der falsche Prophet (Offb. 13, 11—18) der Apostel Paulus sein soll. Daß die Nikolaiten aus dem Kreis der Paulinischen Gemeinschaften hervorgegangen sind, ist allerdings das Wahrscheinliche. Denn abgesehen davon, daß die Werke der Nikolaiten, Werke der Heiden und nicht der Juden sind, läßt sich für den Zusammenhang dieser Leute mit den Paulinern in Kleinasien geltend machen, daß in Offb. 2, 2 die Schlechten, welche die Gemeinde Ephesus nicht tragen kann, offenbar dieselben sind, deren Werke die Gemeinde nach V. 6 haßt.

Jene Schlechten ſind mithin die Nikolaiten. Nun wird aber von dieſen Schlechten (Offb. 2, 2) geſagt, die Gemeinde habe ſie geprüft, „die ſagen, ſie ſeien Apoſtel und ſind es nicht, und habe ſie als Lügner erfunden“. Eben das aber war nach 1 Kor. 9, 2; 2 Kor. 3, 1—3; 5, 12 fg.; 10—13 dem Apoſtel Paulus von den Judenchriſten oft vorgeworfen worden, daß er mit Unrecht ſage, er ſei Apoſtel, und ein Hauptſitz dieſer Feindſchaft gegen ihn ſcheint allerdings Epheſus geweſen zu ſein (vgl. Apg. 19, 33; 21, 29; 2 Tim. 2, 14). Sicher ward nach ſeinem Tode die antipauliniſche Partei dort Herr, weshalb die Apoſtelgeſchichte auch dem Paulus, den Aelteſten von Epheſus gegenüber, die Weiſſagung in den Mund legt, es würden reißende Wölfe in ihre Gemeinde einfallen und aus ihrer eigenen Mitte würden Männer aufſtehen, die Verkehrtes reden, um die Jünger mit ſich fortzuziehen.

Unter dieſen Umſtänden wird man nicht umhin können, in einem judenchriſtl. Buch, unter denjenigen, die ſich Apoſtel nennen und es nicht ſind und welche die Gemeinde nicht getragen, deren Werke vielmehr ſie gehaßt hat, eine Anſpielung auf Paulus und ſeine Schüler zu finden (vgl. Holtzmann, „Judenthum und Chriſtenthum im Zeitalter der apokryphiſchen und neuteſtamentlichen Literatur“ [Leipzig 1867], S. 710; Hilgenfeld, „Der Kanon und die Kritik des Neuen Teſtaments“ [Halle 1863], S. 228). Es ſind mithin allerdings Heidenchriſten und Pauliner, in deren Kreiſen jene Ausſchreitungen vorkommen, vor denen das judenchriſtl. Haus durch die Geltung des Geſetzes geſichert war. Daß Paulus ſelbſt dieſe Unſitten bekämpfte, hält den Verfaſſer nicht ab, ſie dennoch dem Pauliniſchen Princip zur Laſt zu legen, daß die Heiden frei ſeien von dem Geſetz. Was der That nach ein Misbrauch, das hält er für eine ganz erklärliche Conſequenz des von ihm bekämpften Grundſatzes. Die Leute ſelbſt aber bezeichnet er als Nikolaiten, ſei es in rein ſymboliſcher Beziehung auf die Verführung der Iſraeliten durch Bileam, ſei es, daß wirklich ein Nikolaus hervorragender Vorſprecher einer radicalen Geſetzesfreiheit geweſen iſt, der dann allerdings mit den Kirchenvätern in Nikolaus von Antiochia zu ſuchen wäre. Im Mittelalter bediente ſich das Papſtthum ſeit Gregor VII. des Namens „Nikolaiten“ zur Bezeichnung der Kleriker, die dem Cölibat in praxi oder thesi Oppoſition machten. Hausrath.

Nikolaus, ſ. Nikolaiten.

Nikopolis, d. i. Siegesſtadt, hießen im Alterthum mehrere Städte, z. B. in Epirus, von Auguſtus zum Andenken an den Seeſieg bei Actium erbaut (Strabo, VII, 325; Dio Caſſius, LI, 1; Ptolemäus, III, 14, 15), eine zweite am Neſtus in Thrazien (Ptolemäus, III, 11, 13), eine dritte im Nordoſten von Cilicien (Strabo, XIV, 676; Ptolemäus, V, 8, 7). Nach Tit. 3, 12 wollte Paulus in Nikopolis überwintern. Es entſteht nun die Frage, welche Stadt dieſes Namens hier gemeint ſei. Die Antwort auf dieſe Frage iſt abhängig von der Auffaſſung der in den Paſtoralbriefen vorausgeſetzten Zeitverhältniſſe, und mußte nach den verſchiedenen Standpunkten, welche die Erklärer dieſer Briefe einnahmen, verſchieden ausfallen, daher unter den drei obengenannten Städten keine iſt, an die man nicht ſchon gedacht hätte. Die aus ſpäterer Zeit herrührende und für uns unverbindliche Unterſchrift des Briefs an Titus von dem macedon. Nikopolis (ἀπὸ Νικοπόλεως τῆς Μακεδονίας) läßt die Wahl zwiſchen dem epiriſchen und thraz. Nikopolis, irrt aber in der Annahme, daß Paulus zur Zeit, als er den Brief ſchrieb, ſich ſchon in einer dieſer beiden Städte befunden habe, denn ἐκεῖ (Tit. 3, 12) weiſt wie das deutſche „dort“ auf einen dem Sprechenden fern liegenden Ort hin. Wenn freilich, wie neuere Kritiker annehmen (ſ. Paſtoralbriefe), Paulus gar keinen Antheil an den Paſtoralbriefen hat, ſo iſt es eine müßige Frage, welches Nikopolis ihr Verfaſſer im Sinne gehabt haben möge. Indeß trägt wenigſtens die Stelle Tit. 3, 12. 13 ganz pauliniſches Gepräge und könnte recht wohl ein Billet ſein, das Paulus auf der Reiſe, von welcher Apg. 20, 1—3 berichtet, an einen entfernten Miſſionsgehülfen geſchrieben hat, in welchem Fall er Nikopolis in Epirus im Auge gehabt hätte (vgl. hierüber meine Schrift „Paulus, der Apoſtel der Heiden“ [Leipzig 1869], S. 108). Krenkel.

Nil. Weit im Süden vom Aequator liegen die fernſten Quellen des Nils, über denen auch heute noch der Schleier des Geheimniſſes nicht ganz gelüftet iſt. Findlay (in dem Journal of the Royal Geographical Society [London 1867], S. 193 fg.) macht es wahrſcheinlich, daß wir dieſelben zwiſchen dem 10. bis 12.° ſüdl. Br. zu ſuchen haben. Von den dortigen Bergen und Plateaux ſtrömt eine Menge von Bächen und Flüſſen,

durch die tropiſchen Regengüſſe hoch anſchwellend. Auf ihrem Laufe füllen ſie große Seebecken, unter denen wir aber nur von den gewaltigen Aequatorialſeen Victoria Nyanza und Albert Nyanza genauere Kunde beſitzen. Unfern der Mündung in den letztern See nimmt der Strom auch ſeinen Ausgang und bahnt ſich ſeinen Weg durch ein kaum 2 Stunden breites Thal, das ſich einige Tagereiſen weiter nördlich faſt zur Schlucht zuſammenzieht. Unter dem 5.° nördl. Br. verläßt der Strom die hohe Gebirgswelt und durchfließt ein ſumpfiges unabſehbar weites Flachland, wobei er von Weſten her eine Reihe bedeutender Zuflüſſe erhält. Wir heben aber nur den Bahr el-Ghazal hervor, den ſchilferfüllten, in der Regenzeit zum „uferloſen" See ausgedehnten Strom. Von der Einmündung des Bahr el-Ghazal an läuft der Nil in direct öſtlicher Richtung, als wollte er dem Sobat entgegenkommen, der, von den Bergen des ſüdlichen Aethiopien herſtrömend, bei ſeinem höchſten Stand 180 Fuß breit und 28 Fuß tief unter gleichem Breitengrade wie der Bahr el-Ghazal in den Nil einmündet, der vereinte Wogenſchwall von ſieben oder acht verſchiedenen Flüſſen (Journal of the Royal Geographical Society [London 1866], S. 1 fg.). In ſchroffer Wendung nimmt von da ab der Nil wieder den Lauf nach Norden und behauptet dieſe Richtung mit vielen Krümmungen bis Chartum, alſo bis zum 16.° nördl. Br. Hier empfängt der Strom, bisher wegen ſeiner milchig trüben Fluten Bahr el-abiad, d. i. Weißer Fluß, geheißen, ſeinen berühmteſten Nebenfluß, den ſein bisheriges Waſſervolumen um die Hälfte vergrößernden Blauen Fluß, den Bahr el-azrek. Dieſer entſpringt im Herzen des abyſſin. Alpenlandes. 9000 Fuß über dem Meer ſprudelt ſeine höchſte Quelle aus den Felſen hervor, um ſich in den noch von vielen andern Zuflüſſen genährten tiefblauen Zanaſee zu ergießen, deſſen Niveau 6270 Fuß über dem Meer liegt. 600 Fuß breit, 9 Fuß tief fließt der Azrek von dieſem See aus zuerſt ſüdſüdöſtlich, dann in großer Curve nach Südweſten, worauf er in mäandriſchen Krümmungen nordweſtlich ſtrömt, auf ſeinem Wege fort und fort von Bergbächen und auch größern Flüſſen wie dem Dender, Tumat, Rahad u. ſ. w., verſtärkt.

Die von Chartum an vereinten Ströme erhalten nur noch einen bedeutenden Zufluß, den großentheils von hohen, nackten Steinwänden eingerahmten Atbara (Aſtoboras der Alten), der ebenfalls vom abyſſin. Alpenland herkommt, indem er die meiſten Waſſer des nordöſtlichen Habeſch in ſich aufnimmt.

Der Nil fließt von Chartum in einer nach Oſten ausgebogenen Linie reißenden Laufes nordwärts, bis er unter dem 19.° nördl. Br. eine Wendung nach Südweſten macht. Nach einem Lauf von etwa 40 deutſchen Meilen in dieſer Richtung wendet er ſich wieder nordwärts, in weiter Curve Nubien weſtlich umgrenzend. Am Ende dieſer Curve ſchlägt er für eine Strecke von etwa 30 Stunden einen faſt mit dem Meridian übereinſtimmenden Lauf ein, bildet darauf wieder zwei größere Curven, die erſte nach Weſten, die folgende nach Oſten, und ſtrömt dann bis Siut an der Nordgrenze von Oberägypten nordweſtwärts. Von dort windet ſich der Fluß direct nördlich dem Delta zu.

Unweit nördlich von Kairo ſpaltet er ſich in zwei Hauptarme, den weſtlichen von Roſette, den öſtlichen von Damiette, von denen ſich aber zahlloſe Nebenkanäle abzweigen. Noch zur Römerzeit (Virgil, Aen., VI, 800; Strabo, XVII, 788, 801 u. a.) hatte der Nil ſieben theils natürliche, theils künſtliche Rinnſale, durch die er ſeine Fluten dem Meer zuwälzte und von denen ſeitdem die äußerſten, das kanopiſche im Weſten und das peluſiſche im Nordoſten, eingegangen ſind. Dagegen führt heute noch ein ſchiffbarer Kanal Nilwaſſer nach Alexandria. Infolge der Suezkanalbauten iſt auch jenes Rinnſal im Wadi Tumilat (dem ehemaligen Goſen) wiederhergeſtellt worden, durch welches ein Theil des Nils nach dem Temſachſee ausſtrömte.

Nur ein geringes Quantum des Fluſſes fließt heutzutage unmittelbar ins Meer, indem ſeine Kanäle meiſt in den zahlreichen Lagunen längs der Küſte ſich verlieren (vgl. de Leſſeps, Percement de l'isthme de Suez, exposé et documents officiels [Paris 1856], I, 11).

Vom Vereinigungspunkt des Weißen und Blauen Nils bei Chartum bis zur Südgrenze des eigentlichen Aegyptens unweit Syene zählt man 10 Stromſchnellen, die bei niederm Waſſerſtand das Befahren des Fluſſes ſehr gefährlich oder gar unmöglich machen. Nachdem ſich dieſer aber bei Syene durch die letzten engen Granitthore donnernd und ſchäumend den Weg gebahnt, ſtrömt er fortan durch das ganze ägypt. Thal in einer Länge von 300 Stunden ſehr ruhig dahin; hat er doch in Oberägypten nur $1\frac{1}{4}$ Fuß

Gefälle auf die Meile, in Unterägypten ſogar nur einen halben Fuß, weshalb denn auch Segelſchiffe bei gutem Nordwind, kaum merklich gehindert von der Strömung, raſchen Laufes ſüdwärts ziehen können. Der Fluß hat ſich übrigens nicht in der Mitte des ägypt. Thales ſein Bett gegraben, ſondern er hält ſich mehr gegen die öſtlich daſſelbe begrenzende Bergreihe. So ruhig er dahinfließt, arbeitet er doch unaufhörlich an ſeinem Bett, zerbröckelt hier das Ufer, ſchwemmt Sandinſeln weg, um anderwärts neue Landanlagen zu machen. Da und dort hat er die Fundamente alter Bauwerke unterſpült, ſodaß unaufhaltſam Mauer um Mauer in das naſſe Grab ſinkt.

Die Scenerie des Nilthals trägt vom oberägypt. Ort el-Kab an, wo der Fluß ſeine ſegensreichen Wirkungen an breiten Ufern zu entfalten beginnt, den Charakter ernſter großartiger Einförmigkeit. Schweift der Blick im Delta, deſſen Flächeninhalt man zu 1375 Quadratſtunden berechnet hat, über eine unabſehbare Ebene, ſo iſt dagegen von Kairo ſüdwärts die Ausſicht nach Oſt und Weſt eng begrenzt. Die grünen Fluren des 3—4 Stunden breiten Thales werden von gänzlich nackten Höhenzügen gleichwie von Armen des Todes eingeſchloſſen. Majeſtätiſch wälzt der Strom ſeine trägen Fluten in einer Breite von 4000 Fuß zwiſchen hohen, in der Vorzeit von ihm ſelbſt aufgeſchichteten Uferbänken dahin, die er nicht zu überfluten vermag. Es müſſen daher die Felder nächſt dem Uferſaum mit Hülfe von Brunnen bewäſſert werden, die denn auch als charakteriſtiſcher Zug keinem Bild ägypt. Nillandſchaft mangeln. Hinter dieſer Uferſtrecke ſenkt ſich die Thalſohle in kaum merklichen Undulationen gegen den Fuß der Berge hin, zu Anfang des Jahres prangend in einer reichen, aber nicht mannichfaltigen Pflanzenfülle. Ueber weit ausgedehnten Feldern von Getreide, Baumwolle, Gemüſe erheben ſich Haine ſchmächtiger Dattelpalmen, in deren ſpärlichem Schatten die aus Nilſchlamm erbauten Bauerhütten ſich bergen. Kein Wald, kein ſprudelnder Quell unterbricht das einförmige Landſchaftsbild. Nur etwa auf Inſeln oder in den Gärten der Reichen entfaltet der Boden größere Mannichfaltigkeit an tropiſchen wie ſubtropiſchen Bäumen und Sträuchern. Ueber der ernſten Landſchaft, an deren Saum Leben und Tod aufs ſchroffſte ſich ſcheiden, leuchtet die Sonne aus faſt nie umwölktem tiefblauem Himmel. Südwärts von Theben in Oberägypten wird das Leben am Strom bewegter. Hier ſonnen ſich noch Krokodile wie ehedem auf den kleinen Schlamminſeln, und durch das hohe Schilf der Ufer kommt das Flußpferd zu baden und zu trinken. Den Reiz der Natur erhöhen die vielen Denkmale einer längſtvergangenen Cultur.

Ohne den Nil würde die Libyſche Wüſte ihre Herrſchaft unbeſtritten bis zum Rothen Meer erſtrecken. Mit Ausnahme der nördlichen Küſtenſtriche kennt Aegypten keine Winterregen, ſodaß es nur vom Strom das allbelebende Waſſer für ſeine Fluren empfängt. Während aber in Nubien die hohen felſigen Ufer dem Nil eine Ueberflutung des angrenzenden Bodens faſt überall wehren und ſeine Thätigkeit mit Ausnahme des breiten Thales bei Dongola auf ſchmale Niederungen beſchränken, ſodaß Nubien großentheils nur ein armſeliges Steppenland iſt, ſind in Aegypten alle Bedingungen zu ſegensreichen Ueberſchwemmungen der ganzen Thalſohle vorhanden: niedrigeres Terrainniveau und langſamere Strömung des Waſſers. Es bedürfte nur noch einſichtiger Ackerbauer, die den Segen der Natur durch Anlegung von Kanälen und Dämmen vervielfältigten, um das Thal zu einer der fruchtbarſten Gegenden der Erde zu machen.

Im Mai ſinken die Waſſer des Nils auf ihren tiefſten Stand und nehmen dann häufig eine lauchgrüne Färbung an infolge der vielen in ihrem Schos faulenden und gärenden Organismen und der Entwickelung von Algen und Conferven; auch hören ſie begreiflich in dieſer Zeit, die etwa 10—20 Tage andauert, auf, ein geſundes und labendes Getränk zu ſein (vgl. Hartmann, „Naturgeſchichtlich-mediciniſche Skizze der Nilländer“ [Berlin 1865—66], S. 89). Gegen Ausgang des Mai oder im Beginn des Juni fängt der Strom in ſeinem obern Lauf an zu ſteigen, in Aegypten durchſchnittlich gegen Ende Juni, ohne ſich an einen beſtimmten Tag zu kehren.

Das Anſchwellen geſchieht zuerſt nur allmählich, verwandelt ſich aber zwiſchen dem 15. bis 20. Juli in ein reißend ſchnelles, was wol daher rührt, daß nunmehr die großen Waſſermaſſen aus beiden vereinigten Hauptſtrömen zu gleicher Zeit Aegypten erreichen. Es gehört mit zu der wunderbar weiſen Einrichtung der Natur, daß die vielen Flüſſe, aus denen der Nil ſich bildet, nicht gleichzeitig anſchwellen, indem auf dieſe Weiſe die Flut nur allmählich ſteigen und fallen kann. Der Bahr el-abiad z. B. ſchwillt bei Gon-

dokoro oft ſchon Ende Februar, der Bahr el-Ghazal dagegen Mitte Auguſt; der Bahr el-azrek ſteigt Mitte Mai in Sennaar während des Tages mehr als 1 Fuß u. ſ. w. Einzelne Nebenflüſſe erreichen ihren höchſten Stand, während andere ſinken. Dazu dienen jene Tropenſeen als ungeheuere Reſervoirs, in denen die Waſſer ſich ſammeln zu langſamerm geregelterm Abfluß.

Unaufhaltſam ſteigt der Strom während der Monate Juli, Auguſt, September, bis er in der erſten Hälfte des October ſeine höchſte Schwellſpitze erreicht hat, um gegen Ende dieſes Monats wieder zu ſinken. Letzteres geſchieht zuerſt ganz langſam, dann ſchneller und wieder langſamer bis zum Mai. Bei Syene erhebt ſich der Fluß mit ſeiner Schwellſpitze 53—57 Fuß über den niederſten Stand, bei Kairo 20—27 Fuß, in Delta, wie ſich bei der zunehmenden Vertheilung der Waſſer von ſelbſt verſteht, noch weniger. Nicht alle Jahre ſteigt der Nil gleich hoch, ja, es kann die Differenz bis ein Drittel der Waſſermaſſe betragen, wodurch auch im Ernteertrag ſehr bedeutende Unterſchiede ſich ergeben (de Leſſeps, a. a. O., I, 14 fg.). Wenn aber das Jahr ein recht geſegnetes iſt, dann führt der Strom in den erſten Tagen des October zwanzigmal mehr Waſſer als Mitte Mai (Ritter, „Afrika" [2. Aufl., Berlin 1822], I, 1, 849).

Die vordem lauchgrüne Farbe des Stromes verwandelt ſich bei deſſen Steigen oft mit einem mal in ein trübes Roth, eine Folge der Sättigung aus erdigen Theilen der Sennaarterraſſe, um ſpäter wieder in ein lehmiges Gelb überzugehen (Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 21; Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 208; Ritter, a. a. O., I, 1, 849). Nie zeigt der eigentliche Nil eine klare Flut wie der Bahr el-azrek im abyſſin. Hochland. Darum tränkt er aber auch das Land nicht blos mit Waſſer, ſondern er düngt es zugleich mit zarter, leichtfettiger, grauröthlicher Schlammſchicht. Im Laufe der Jahrtauſende wurde auf ſolche Weiſe die Thalſohle erhöht, gleichzeitig aber auch das Strombett (Ritter, a. a. O., I, 1, 840).

Große Kanäle, wie der Bahr Juſef, ziehen ſich als Parallelarme von Süd nach Nord durchs Thal. Von ihnen zweigt ſich eine Menge kleinerer Kanäle ab. Da ſich nun das Thal ſowol gegen die Berge als nach Norden hin ſenkt, ſo kann man leicht das Waſſer bei der Hochflut überall verbreiten. Zu dieſem Zweck ſind alle Bewäſſerungskanäle von Diſtanz zu Diſtanz mit Querdämmen verrennt, welche die Thalſohle ſchief durchſchneiden und ſich gegen den Strom anlehnen. Die Waſſer, welche nun der Kanal gegen einen ſolchen Damm führt, ſtauen ſich da bis zum Niveau des Hauptſtromes auf, ſodaß zwiſchen dem Damm und dem Nil ſich ein See bildet. Iſt dieſer Raum hinlänglich bewäſſert, ſo öffnet man den Damm, gegen den die Waſſermaſſe ſich ſtützte, und dieſe ergießt ſich nun erſt in die Fortſetzung des Kanals unterhalb des Dammes, bis ſie durch einen zweiten Damm ſich aufs neue gehemmt ſieht. So wird allmählich das ganze Thal bis zur größten Ferne vom Hauptſtrom bewäſſert. Die Querdämme, welche ſo diſtanzenweiſe aufeinander dem Nil abwärts folgen, gehen von einem Dorf zum andern und dienen in der Flutzeit als einzige trockene Verbindungswege zwiſchen den unter Waſſer geſetzten Landestheilen. Städte und Dörfer ragen alsdann wie Inſeln aus der Menge der Teiche und kleinen Seen heraus, die ſtufenweiſe aneindergereiht liegen (vgl. Ritter, a. a. O., I, 1, 790 fg., 838 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 93). Die Entwäſſerung geſchieht dadurch, daß die Dämme, welche das Waſſer aufſtauten, nachdem das Land gehörig mit ſchlammigem Waſſer geſättigt worden, durchbrochen werden, ſodaß die trübe Flut nach dem Delta abfließen kann. Kehrt der Strom in ſein Bett zurück und beginnt die Eintrocknung der Thalſohle, ſo ſtarrt ganz Aegypten von ſtehenden, immer moraſtiger werdenden Lachen und Gräben, deren faulendes Waſſer peſtilenzialiſche Gerüche von ſich gibt.

Der Nil wird in den Büchern des A. T. unter verſchiedenen Namen (je'ór, 2 Moſ. 1, 22; 2, 3; Jeſ. 7, 18 u. a.; vgl. Tuch zu 1 Moſ. 41, 1; šiḥór, Jeſ. 23, 3; Jer. 2, 18; jam, Jeſ. 18, 2; 19, 5; Nah. 3, 8) ſehr oft erwähnt, hatten doch die Iſraeliten von der Urzeit an zu Aegypten enge und mannichfaltige Beziehungen. Wir wiſſen, daß wenigſtens die ſpätern Juden den Strom Gichon (ſ. d.), der aus dem Paradies floß, für den Nil hielten (1 Moſ. 2, 13). Thatſächlich reichte die Kunde Jeſaja's (Kap. 18, 2 fg.) über das Nilgebiet bis nach dem vom Weißen und Blauen Nil ſowie dem Atbara durchſtrömten Sennaar. Schon in der Patriarchenzeit aber ſpürten die angrenzenden Länder den Einfluß ſtarker oder geringer Anſchwellung des Fluſſes; denn ſchon damals war Aegypten

eine Kornkammer für die Nachbarn wie ſpäterhin, als ſein Getreide auf den Markt von Tyrus kam (1 Moſ. 12, 10; 41, 54; Jeſ. 23, 3). In dem Röhricht des Nils lag die Schilfwiege des Moſe (2 Moſ. 2, 3) und am Kanal des Wadi Tumilat angelten die geknechteten Kinder Iſraels Fiſche in reicher Fülle (4 Moſ. 11, 5). Voll Staunens und Schreckens beobachtete der iſraelitiſche Exulant das Treiben des horngepanzerten Krokodils und des ungeſtalten Flußpferdes (Hiob 40, 10—41, 25). Der Befreiung Iſraels aus Aegyptens hartem Joch kamen Landesplagen zu Hülfe, die mit der eigenthümlichen Natur des Nils aufs engſte zuſammenhängen, und von denen die Erzähler im Pentateuch noch eine mehr oder weniger klare Kunde hatten (ſ. Moſe). Ihrer Neigung gemäß ſteigerte die Sage einfache Naturvorgänge ins Wunderhafte, wir erinnern an die raſche Umwandlung der lauchgrünen Farbe des Waſſers in trübes Roth, an den Peſtgeruch, den der Nil bei ſeinem tiefſten Stand ſowie die Kanäle und Dammteiche bei ihrer Eintrocknung aushauchen, und welcher ſo oft die Erzeugung von Epidemien hervorruft, während das trockenere, an die öſtliche Wüſte angrenzende Goſen von dieſem Uebel weniger heimgeſucht wird (2 Moſ. 7, 14 fg.). Wir erinnern ferner an die Wolken von Mücken und Stechfliegen, die ein heißer Südwind aus den ungeheuern Sümpfen am Bahr el-Ghazal oder dem überſchwemmten Flachland bei Roſeres am Blauen Nil etwa herbringt, an die zahlloſe Menge von Fröſchen, die aus den verdunſtenden Schmuzlachen bei Abnahme der Hochflut in die Häuſer dringen (2 Moſ. 8). Dem Lande gegenüber, wo man oft blos mit mühſam geſchöpftem Brunnenwaſſer den Boden tränken kann, preiſt der Iſraelit ſeine quellen- und regengeſegnete Heimat (5 Moſ. 11, 10). Oftmals kehrt das Bild wieder vom Anſchwellen, Ueberfluten und Sinken des Stromes (Am. 8, 8; 9, 5; Sir. 24, 24. 28. 30). Wohl wiſſend, daß der Nil die Lebensader des Landes, drohen die Propheten (Jeſ. 19, 5 fg.; Ez. 30, 12) den ſündigen Aegyptern: „Verſiegen wird das Meer (aus dem Theben ſonſt wie eine Meeresfeſte hervorragte; Nah. 3, 8). Der Strom vertrocknet, Geſtank verbreiten die Kanäle. Seicht und trocken werden die Flußarme. Rohr und Schilf erkranken. Die Auen am Nil, alle Saaten am Nil verdorren, verſtieben. Da klagen die Fiſcher, es trauern alle, die in den Nil die Angel werfen.“ Durch Trägheit und Roheit nachkommender Geſchlechter ſind dieſe Drohungen wenigſtens theilweiſe in Erfüllung gegangen. Furrer.

Nilpferd, ſ. Behemoth.

Nimra und Nimrin, ſ. Beth-Nimra.

Nimrod. In der Völkertafel 1 Moſ. 10 iſt Genealogie bekanntlich nur die Form, um den Oberbegriff zu beſondern. Von den Söhnen Noah's „erzeugt“ werden die Völker, welche einer der drei Raſſen eignen, und ſo einem der drei Erdgürtel; im weitern ſind die Söhne, welche ein Vater erzeugt, die Stämme oder Gebiete, in die ein Volk, beziehentlich Land, zerfällt oder welche als benachbart, vielleicht als Colonie, von ihm abhängen. Den Schleier lüftet der Verfaſſer einigemal dadurch ſelbſt, daß er das Volk nicht im Singular als Sohn, ſondern in der Mehrzahl aufführt, z. B. die Rhodier (1 Moſ. 10, 4), die Libyer (1 Moſ. 10, 13) u. ſ. w.; es liegt am Tage, daß er keine einzelnen Perſonen im Auge hat. Eine Ausnahme bildet Nimrod. Nachdem andere Söhne und auch Enkel von Kuſch erwähnt worden, holt der Verfaſſer 1 Moſ. 10, 8 nach, Kuſch habe den Nimrod erzeugt u. ſ. w. Deſſen Sonderſtellung mit neuer Wendung des Ausdrucks, und was ſofort von ihm ausgeſagt wird, beweiſt, daß er dem Schreiber als eine wirkliche Perſon gilt; und gekennzeichnet wird er als ein Gewaltiger, d. i. als Krieger oder Rieſe, als ein gewaltiger Jäger, als König und Städtebauer. Derſelbe ſei zuerſt König von Babel geweſen und von da nach Aſſur weiter gezogen, habe hier namentlich auch Ninive gebaut. Daß er aber einſt wirklich gelebt habe, daß das über ihn Berichtete wahre Geſchichte ſei, unterliegt gewichtigem Zweifel. Als Enkel des Ham rückt er in eine Zeit der Anfänge hinauf, welche nicht als eine hiſtoriſche gelten kann, die Berichterſtattung über ihn iſt jedenfalls keine gleichzeitige, ſondern um Jahrhunderte jünger, und in dem betreffenden Abſchnitt würde er die einzige wirkliche Perſon ſein. Nimrod iſt hervorgegangen aus dem Südlande, aus dem Bereich der dunkelfarbigen Menſchen. Dies iſt die Meinung der Worte „Kuſch hat den Nimrod erzeugt“, gleichwie Gilead den Jephtah (Richt. 11, 1). Daß der angebliche Vater kein Menſch iſt, ſtände ſomit nicht im Wege, obgleich „Gilead“ dort beſagen will: ein weiter nicht bekannter Mann aus Gilead. Kuſch iſt jedoch nicht einmal wie Gilead ein beſtimmtes Land, ſondern Collectiv einer Völkerfamilie, und es werden von Nimrod auch weder Mutter noch Brüder, kein Sohn und keine Tochter an-

geführt, noch ein Nachfolger auf dem Throne. So ſteht Nimrod vereinzelt, gleichſam in der Luft aus der Zahl der andern Kuſchiten ausgemuſtert, wie Jephta von ſeinen Brüdern. Zugeben mag man immerhin, es überſteige, was von ſeinem Thun erzählt wird, nicht nothwendig die Kraft Eines Mannes, und der Jäger ſchließt den Städtebauer nicht aus. Auch tritt ſein Bild aus einem realen Hintergrunde hervor; denn wenn die Sage ihn ſowol in Babel wie auch in Ninive, dort zuerſt, anſiedelt, ſo iſt ja Babylonien nur ein Theil Aſſyriens (ſ. d.), Babylon und Ninive ſind die zwei Augen des Reichs, und in der That iſt das Culturvolk dieſer und der andern Städte von Babylon aus an den beiden Strömen hinaufgegangen (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 269). Vorzuziehen inſofern iſt dieſe Sage der an die Griechen und Römer gebrachten, welche nämlich Ninive zuerſt von Ninus, Babylon nach des Ninus Tode von der Semiramis gebaut ſein läßt (Strabo, XVI, 84, 737; Diodor, II, 3—7; Juſtinus, I, 2; vgl. Tacitus, Annal., XII, 13). Wenn der Bibel aber Ninus und Semiramis unbekannte Größen ſind, ſo wiſſen die Griechen u. a. nichts von Nimrod. Der Widerſpruch erklärt ſich daraus, daß vorgeſchichtliche Zeiten in Rede ſtehen, und iſt Ninus mythiſch, ſo bleibt Nimrod deshalb nicht aufrecht ſtehen, ſondern wird um ſo mehr verdächtig, gleichfalls eine Dichtung des Mythus zu ſein.

Auffällig iſt die Hervorhebung ſeiner Eigenſchaft als eines gewaltigen Jägers. Jagd iſt eine der älteſten menſchlichen Beſchäftigungen; aber warum hängt ſich jene Kategorie an ihn und keinen andern? Mit Nachdruck wird er als gibbor bezeichnet, aber gibbor in arabiſch-aram. Form gabbâr, iſt der Name des Sternbildes Orion. Und ſiehe da, auch Orion iſt ein Gewaltiger (Heſiod, Opera et dies, V. 598, 615), ein Jäger noch in der Unterwelt (Homer, Odyssee, XI, 572 fg.), venator immensi corporis (Servius zu Virgil, Aen., X, 763), und ſein Hund mit ihm an den Himmel verſetzt (Homer, Ilias, XXII, 29). Nun ſteht der Grundſatz feſt, wenn dieſelbe Perſon des grauen Alterthums unter den Menſchen verweilte und am Himmel haftet, ſo iſt letztere Bedeutung die urſprüngliche; das Geſtirn wurde nachgehends als Perſon auf die Erde herabgezogen. Buttmann („Ueber die Entſtehung der Sternbilder auf der griechiſchen Sphäre" in den „Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin", Jahrg. 1826, S. 55) drückt dieſen Gedanken alſo aus: „Wenn ein Bild wirklich zugleich in den Geſtirnen und in den Mythen iſt, ſo ſind die Geſtirne ſein Urſprung; denn die Alte Welt verſetzte nicht unter die Sterne, ſondern ſah in den Sternen und beſprach dann, was ſie ſah, und ſo kam es als Mythus auf die Erde." Nun aber befindet ſich zu Babel Nimrod auf dem claſſiſchen Boden der Aſtronomie und Aſtrologie.

Zufolge von 1 Moſ. 10, 10. 11 herrſchte Nimrod zuerſt über Babel und andere Städte des Landes Sinear, und ging dann weiter nach Aſſur; aber erſt 1 Moſ. 11 wird Babel gebaut. Er iſt alſo ſchon vorher auf dem Plan, und ſo erſchloſſen die Spätern (Joſephus, „Alterthümer", I, 2, 4), er ſei überhaupt der erſte König Babels geweſen, und unter ſeiner Leitung die ungeheuere Stadt gebaut worden wie auch ihr himmelhoher Thurm. Wer nun hierin eine Auflehnung wider Gott erblicken wollte, der ſah ſeinen Gedanken durch den Namen Nimrod, vermeintlich Aufrührer, beſtätigt, und das Unternehmen ſelbſt war eine Handlung thörichten Hochmuthes. Das Geſtirn Kĕsil halten die LXX (Hiob 38, 31; Jeſ. 13, 10) für den Orion, womit der „Rieſe" des Targums (an den angeführten Stellen und Hiob 9, 9) und des Syrers (in den zwei Stellen Hiob's) übereinkommt. Sein hebr. Name aber Kĕsil, d. i. Hochmuthsnarr, übermüthiger Thor, wurzelt in der Thatſache, daß er kein anderer iſt, als der an den Himmel gefeſſelte Nimrod; die Bande des Kĕsil (Hiob 38, 21) bedeuten den Gürtel des Orion. Jeſ. 13, 10 ſteht Kĕsil in der Mehrzahl, denn es wurden außer ihm noch andere Männer der Vorzeit, Verächter Gottes, gefeſſelt (Hiob 22, 15—17); auch nach der Sintflut gab es auf der Erde Rieſen (gibborim; 1 Moſ. 6, 4), welche den Thurm gebaut haben eben mit Nimrod im Verein (Euſebius, Praep. evang., IX, 14).

Das Ergebniß, welches wir bis hierher mühſam ringend gewonnen haben, iſt uns ſchon vom Chronicon Paschale (ed. Dindorf [Bonn 1832]) in der Ausſage S. 64 entgegengebracht: „Nebrod, von welchem die Perſer behaupten, er ſei ein Gott geworden, und unter den Geſtirnen des Himmels dasjenige, welches man Orion nenne"; Cedrenus (Chronicon, ed. Bekker [Bonn 1838], S. 14) berichtet weſentlich daſſelbe. Die nächſtliegende Frage, ob denn die damaligen Perſer den Nimrod mit dieſem ſeinem Namen gekannt haben, nehmen wir deshalb leicht, weil derſelbe nicht ſemitiſch zu ſein ſcheint, ſondern

eben mit einem perſ. Worte Neberd, d. i. Krieg, zuſammenhängen dürfte. Es war diesmal nicht von der Etymologie des Namens auszugehen, ſondern dieſe iſt erſt zu ſuchen mit Hülfe des Begriffs; das neuperſ. Neberd aber, ſelbſt ungewiſſer Ableitung, ſtellt uns nur den Krieg, nicht den Krieger. Wofern indeß letzterer ſich aus der Wortform entwickeln läßt, gebührt dieſer Erklärung der Vorzug vor derjenigen aus dem Semitiſchen, welche ſchon grammatiſch unhaltbar ſcheint. Nämlich Nimrod könnte ja nicht, als wäre die Form hebräiſch, „wir werden uns empören" bedeuten, ſondern würde als die dritte Perſon im Singular zu denken ſein, „er empört ſich", welcher ſich empört; allein dieſe lautet noch in den Zeiten Eſra's und Daniel's Jimrud, mitnichten Nemrud, wie im Syriſchen nach Chriſtus. Wir combiniren das Wort mit dem ſanskritiſchen Narmada. Narmân, d. i. Spiel, Scherz (vgl. χάρμα), iſt das phryg. Ἀρμὰν, d. i. Krieg (vgl. χάρμη); denn der Krieg wird als Aufſchwung aus der Gewöhnlichkeit, als Widerſtreit Zweier, des zufälligen Erfolgs etwa wie ein Spiel betrachtet (Horaz, Od., I, 2, 37; vgl. 2 Sam. 2, 14). Das Wort findet ſich noch in Narmâsîr, dem Namen einer Stadt Kermans; Narmada aber, d. i. „der Spiel gebende", wäre wol der Krieger; ein Fluß Indiens heißt ſo, vielleicht weil er ungeſtüm und reißend iſt. Narmad nun ſetzte ſich in Namrad um, gleichwie z. B. das ſanskritiſche marman im Lateiniſchen membrum lautet, und „der Spiel gebende" konnte nicht nur der Krieger (Nimrod, Nebrodes) heißen, ſondern auch der Krieg, perſiſch Neberd.

Schließlich wirft auf die Frage ein erwünſchtes Streiflicht die Angabe (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 270), Nimrod ſei Zoroaſter, alſo das Regengeſtirn, der aquosus oder nimbosus Orion (Virgil, Aen., I, 535; IV, 52). Wenn nun dergeſtalt im Krieg des Ninus mit Zoroaſter (Juſtinus, I, 1), des Apopis, d. i. des Rieſen, Bruders der Sonne, mit Zeus (Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 36), wiederum Ninus und Nimrod ſich begegnen, ſo wird letzterer als Bruder des Sonnengottes Belus zu denken ſein, d. h. der Mythus beſagt Kampf zweier Religionen, daß nämlich in Babel die Verehrung des Ninus (Minos) derjenigen des Orion gegenübertrat.

Als Seltſamkeit verdient aufbewahrt zu werden, daß v. Bohlen („Die Geneſis" [Königsberg 1835], S. 126) den Nimrod mit einer Perſon ſpäter geſchichtlicher Zeit, dem Merodach-Baladan (Jeſ. 39, 1; 2 Kön. 20, 12), zuſammenzubringen gewagt hat.

Hitzig.

Ninive, hebräiſch Ninĕvê, bei den Griechen, welchen jeweilig ein Lateiner folgt, Ninos, eine Stadt in der Landſchaft Aſſur (1 Moſ. 10, 11) und zwar im Gefilde Aturias (Strabo, XVI, 736, 737), wofür weniger genau Tacitus (Annal., XII, 13) und Ammianus Marcellinus (XXIII, 6; XVIII, 7) Adiabene ſchreiben. Ihr benachbart iſt Arbela (Diodor, XVII, 53); ſomit lag ſie nicht am Euphrat, wie ebenfalls Diodor (II, 3, 27) meldet, ſondern vom Tigris im Oſten, und kraft Herodot (I, 193; II, 150) an dieſem Strom ſelbſt; fälſchlich ſetzt ſie Plinius (VI, 16; vgl. VI, 30) an das Weſtufer. Wenn Ptolemäus ihren Ort auf ſeinen 78. Längegrad und $36^2/_3$ Grad der nördlichen Breite ſetzt, ſo beſtimmt ſich uns dieſe Angabe näher durch die einſtimmige der arab. Geographen ſowie des Barhebräus, ſie gedenken Ninives mit dieſem Namen ſehr häufig, als welches im Oſten gegenüberliege von Moſul.

Aus ſolcher Erwähnung Ninives allenthalben bei Spätern darf nicht geſchloſſen werden, die Stadt habe damals noch exiſtirt. Eine richtige Ueberlieferung wol, an welcher Stätte ſie gelegen, erhielt ſich; den Namen Ninive brauchen aber Byzantiner ſowol wie Araber für ihre Umgegend, und, was von dieſer galt, hat Tacitus irrig auf die Stadt gedeutet, wie wenn um das J. 50 n. Chr. die aſſyr. Hauptſtadt noch oder an ihrer Stelle ein neues Ninive geſtanden hätte. Die Stadt wurde von dem Meder (Cyaxares; Herodot, I, 106) im Verein (Tob. 14, 15) mit dem Chaldäer (Diodor, II, 24 fg., 28) ſo gänzlich zerſtört (Jeſ. 24, 10. 12; 25, 2. 12; 27, 10 fg.; Strabo, XVI, 737), daß Lucian (Charidemus, Kap. 23) nicht einmal den Ort, wo ſie einſt geweſen, anzugeben weiß, und ſie lag menſchenleer in Ruinen ſchon zur Zeit Xenophon's, des einzigen alten Schriftſtellers, der an Ort und Stelle hinkam. Seine verödete Stadt Meſpila entſpricht, wie längſt dargethan worden (Tuch, De Nino urbe animadversiones tres [Leipzig 1845], S. 42 fg.), der Trümmerſtätte Ninives (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 267). Daß Meſpila „die große Stadt" bedeutet, daß Ninive wie anderwärts auch 1 Moſ. 10, 11, welche Stelle zu emendiren, mit Betonung die „große Stadt" genannt wird, dieſe Kategorie aber nicht, ſie ſei die vor andern große, d. i. größte

Stadt gewesen, besage, sondern sie nur kennzeichne als Hauptstadt, dafür s. „Bibel-Lexikon", I, 333. Aus dem ständigen Beinamen „die große" wurde, daß Ninive viel größer als Babylon gewesen sei, erst erschlossen; und wenn Xenophon der Ringmauer Ninives 6 Parasangen, d. i. 180 Stadien, Umfang gibt, so bleibt er hinter der überlieferten Ausdehnung Babylons zurück, während er gleichwol das größte Maß, das sich rechtfertigen läßt, angelegt haben dürfte.

Nachdem verschiedentlich von neuern Reisenden, wie Tavernier und Niebuhr, Kinneir und Buckingham u. s. w., die Ruinen Ninives besucht und betrachtet worden, haben seit dem J. 1843 Rich und Ainsworth dieselben sorgfältig untersucht, sodaß wir nunmehr von deren Beschaffenheit und Erstreckung im Raum uns einen Begriff machen können. Auf einer Bodenfläche, welche ansteigt gegen Nordwest und außerhalb der Mauer nach dem Fluß hin schließlich abfällt, bildete die eigentliche Stadt ein ungefähres Viereck, dessen längere Seiten, die östliche und die westliche, südwärts näher zusammenlaufen, während von Nordwest die Mauer im rechten Winkel gegen Osten streicht. Auf 6000 Fuß Länge der Nordmauer kommen so nur 2620 der südlichen, indeß die westliche 10500 Fuß mißt. Von Osten her fließt mitten durch die Stadt, nordwärts ausbiegend, der Bach Chosar, um in den Tigris zu münden, welcher bei der Nordwestecke von der Mauer westlich zurückzuweichen anfängt und sich der Stadt erst an der Ecke im Südwesten wiederum nähert. Den Ort, wo jener Bach in den Bereich der Stadt eintritt, bezeichnet auf der Nordseite ein Hügel, wahrscheinlich vordem Stätte einer Deckung für das Thor, und ebenso, die Stadt verlassend, bespült er die Südseite des künstlichen Hügels von Kojundschik, welcher westlich in die Stadtmauer einläuft und sie in gerader Richtung fortsetzt. Ort und Umfang (7691 Fuß) des Hügels sowie das Ergebniß der Ausgrabungen, große behauene Steine, ein Grabmal, Schmucksachen u. s. w., weisen auf ein Bauwerk von ganz besonderer Wichtigkeit, und mit allem Fug erkennt man in dem Hügel, zumal er noch im Mittelalter das Castell Ninives heißt, die Burg, welche zugleich Gräberstätte (Diodor, II, 7) der assyr. Herrscher war. Der Bach Chosar diente, die Befestigung der Oertlichkeit zu verstärken. Im Süden des Chosar läuft die westliche Mauer zunächst bis zu einem andern Hügel, Nebbi Jûnes (Prophet Jonas), im Mittelalter „Hügel der Buße" genannt, woselbst nämlich auf des Jonas Predigt hin die Einwohner Ninives sich bekehrt haben sollen. Mannichfache Alterthümer finden sich hier in großer Zahl und deuten einen Palast an oder einen Tempel. Die Ostseite der Stadt hat nach Ainsworth 7800 Fuß Länge und ist von drei Wällen, beziehentlich Mauern, umschlossen, in deren erster sich zwei hohe Hügel markiren. Im Außenraum, welcher 2007 Fuß breit ist, fassen tiefe Gräben einen breiten Wall ein, und zwar beschreibt in der obern Hälfte der westliche einen Bogen, welcher in denselben zurückläuft, sodaß hier die Stadt durch drei Gräben geschützt erscheint. Von Thoren und Thürmen sind Reste noch sichtbar. Endlich die äußerste, sehr hohe Umwallung, welcher Felix Jones 16000 Fuß Länge zutheilt, biegt im Norden etwas östlich aus, um auf eine weite Strecke den Bach Chosar noch einzuschließen.

Der Umfang, welchen die zum Theil angeführten Maße ergeben, 28410 Fuß nach Ainsworth, rechtfertigt, auch wenn wir die 39600 Fuß, welche Jones herausbringt, gelten lassen, kaum die Bezeichnung als Großstadt, müßte also bedeutender sein, um dann so wie Jon. 3, 3, wie von Ktesias (bei Diodor) und Strabo übertrieben zu werden, und wird weit überboten durch die 6 Parasangen Xenophon's. Allein die Rede ging bisher nur über die innere Stadt, die zu vermuthenden Vorstädte sind nicht eingerechnet, und meilenweit nach Norden und Osten ist die Gegend mit größern und kleinern Schutthaufen, mit Töpferscherben u. s. w. bedeckt und übersäet. Die Mauer nächst der Stadt Mespila war dem Xenophon zufolge 50 Fuß breit und 100 Fuß hoch. Gewiß mit Recht erkennt Tuch dieselbe wieder in dem künstlichen Hügel bei Jaremdschi, im Süden Ninives, welcher jetzt noch 42 Fuß hoch sich 1150 Fuß in die Länge erstreckt und in seinem Innern ungeheuere Quadern und Backsteine birgt. Und auch der nordöstlich von da gelegene kegelförmige künstliche Hügel Sambil Tepessi dürfte zu dieser Ummauerung gehört haben.

Noch bleibt die Frage des Namens der Stadt, die Etymologie des Wortes Ninive übrig, deren Erörterung sich besonders fruchtbar erweisen wird.

Das jeweilige Monogramm, welches auf den Denkmalen Ninive bezeichnet, spricht man seit Hincks Ninua aus, und indem man die Assyrer für Semiten ansieht, wird dieses Ninua oder Ninĕvē durch Navĕ, d. i. Wohnung (wessen?), zu erklären versucht. Allein

Navĕ iſt ein hebräiſches, nicht etwa ein ſyriſches, wie man erwarten ſollte, oder arab. Wort; auch läßt ſich eine ſolche Wortbildung im Bereich des Semitismus ſchwerlich nachweiſen. Der Stadtname Gigartos ſcheint griechiſch zu ſein, und wollte ſich jemand auf Siſĕra (Richt. 4, 2. 7 fg.) oder Ṭiṭavâ (vgl. Jacut's „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], u. d. W. Ninavâ) berufen, ſo würde Dunkel durch Dunkel zu erhellen geſucht, und anſtatt einem Räthſel hätten wir drei. Ṭiṭavâ iſt das ſanskritiſche Tittibha, der Name einer Vogelart, und was bedeutet denn Siſĕra? Ḳiḳalon aber (Hab. 2, 16), in ſeiner Art einzig, ſoll in der Bedrängung des Aegypters an den ägypt. Ḳiḳajon (Jon. 4, 6) anklingen, und Ḳi iſt eigentlich Ḳi', d. i. Geſpei (Jeſ. 28, 8). Ferner wäre Niněvê eine Steigerung von Navĕ; aber was ſoll ein Steigern dieſes Begriffs? Und dergleichen Reduplication eignet wol indogerman. Sprachen (vgl. cicindela von candela; açîçilam, ſanskritiſch, von çîl). Endlich darf um ſo mehr, da bei den Griechen die Stadt Ninos heißt, wie auch ihr Erbauer, gefragt werden, was mit dem Ninos anzufangen ſei, wenn die Ninos Wohnung bedeutet? Der Name dieſer Stadt Niněvê hängt doch wol mit demjenigen ihres Gründers Ninus und ſeines Sohnes Ninyas zuſammen. Der Stadtname Ninos iſt aus dem orientaliſchen Niněvê erſt abgeſtumpft; zum Beweis deſſelben erſcheint auch der Name des Königs Ninos wieder in demjenigen ſeines Sohnes Ninyas. Wenn ſo den Claſſikern ein Femininum Ninos ſtatt Niněvê neben das Masculinum tritt, ſo wird vielmehr der König Ninos in Wahrheit eigentlich Ninyas, d. i. in ſanskritiſcher Form Ninavas, geheißen haben gegenüber dem Namen ſeiner Hauptſtadt Ninavâ. Wie das Land beim ind. Dichter Witwe des fernen oder geſtorbenen Königs iſt, ſo etwa auch ſeine Stadt (Jeſ. 47, 8. 9); Ninavâ iſt die Gemahlin des Ninavas. Die Deutung aber dieſes Wortes wird durch Ammianus Marcellinus (XIV, 7) und Philoſtratus (Vita Apollonii, I, 19) an die Hand gegeben, ſofern von ihnen das Hierapolis Syriens als Alt-Ninus bezeichnet iſt. Wie dieſe Schriftſteller zu einer ſolchen Notiz kommen, verlangt ſeinen Nachweis, und ſie iſt nicht leichthin zu verwerfen, denn in Hierapolis wurde die fiſchgeſtaltete Göttin Derketo verehrt, ſie, die Mutter der Semiramis Ninives (Lucian, De dea syria, Kap. 14). Wenn nun das ſanskritiſche Mina, d. i. Fiſch, von mu, d. i. „ſtumm ſein", ſemitiſch ſich zu Nûn abwandelte (ſ. Nadios im „Bibel-Lexikon", I, 272), ſo bedeutet Nînavâ eben die Fiſchgeſtaltete. Belegt wurde die Stadt mit dem Namen der Göttin, und wie dieſe mit der Urania Aphrodite Askalons identiſch iſt (Diodor, II, 4; Herodot, I, 105; vgl. I, 131), ſo Nînavas mit dem Dagon, d. h. Mînôs (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 270), von Asdod und Gaza. Mînôs iſt aus Minavŏs zuſammengezogen, und Gaza hieß auch Minoa, d. i. Ninive. Daß aber der ſyr. Name jenes Hierapolis, nämlich Mabug aus Mabul, d. i. vermeintlich Flut, entſtanden iſt (vgl. z. B. Boghos = Paulus), erhellt aus der Sage Lucian's (De dea syria, Kap. 12, 13); in der That jedoch hat ſich Mabul ſelbſt aus Mabura = Mahâpura, d. i. die „große Stadt", abgewandelt, und Hierapolis iſt alſo wirklich ein anderes Mespila. Die Rechnungsprobe des Geſagten liegt in einer Angabe des Stephanus Byzantinus über die Hauptſtadt Kariens. Dieſe hieß Ninoë, d. i. Ninive, aber auch Aphrodiſias, weil Ninavâ mit der Aphrodite übereinkommt, und endlich Megalepolis, d. i. die „große Stadt", wie unſer Ninive ſelbſt. Gleichwie zu Hierapolis hatte man auch hier Seewaſſer in einem Brunnen (Pauſanias, I, 26, 5). Die Stadt ſollen Leleger gegründet haben, dieſe aber ſind nach Herodot (I, 171) Unterthanen des Minos.

Vgl. Rich, Narrative of a Residence in Koordistan (London 1836), II, 29 fg.; Ainsworth, Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia (London 1842), II, 137—146; Felix Jones im Journal of the Royal Asiatic Society, XV, 297 fg.; Tuch, a. a. O. Hitzig.

Niſan, ſ. Monate.

Niſibis, ſ. Zoba.

Nisroch. Wie Nergal, Nibhas, Nimrod, Nineve, Nidbak, vielleicht auch Niſan, ſo zeigt auch Nisroch, der Name eines ninevitiſchen Idols (1 Kön. 19, 37; Jeſ. 37, 38), eine Bildung mit anlautendem n, dem dann drei Conſonanten folgen. Dies begünſtigt die Annahme, daß wir es hier mit ſemitiſchen Gebilden zu thun haben, freilich Gebilden eines öſtlichen Dialekts aus einer Zeit, über deren Wurzelvorrath wir nichts wiſſen. Nach Analogie des aram. Lautſtandes behandelt, würde Nisrok einem arab. Yašrok mit dem Sinne von šarîk, d. i. Freund, Genoſſe, entſprechen, was nicht ſinnlos iſt, aber über das

Weſen des Gottes nichts Genügendes ausgibt; daneben ſollte jedenfalls der aram. Sinn der Wurzel serak, d. i. verderben, nicht in Betracht kommen, da man den Gott ſicherlich nicht als Verderber (κατ' ἐξοχήν) bezeichnet hat. Solche Annahmen ſind in ſich unmöglich. Wahrſcheinlicher erſcheint mir indeß die Combination mit dem Dan. 6, 3 fg. und in den Targumen nach Buxtorf's Angabe vorkommenden Abkömmling der erſtgenannten Wurzel sark-â, sark-ân, welcher Aufſeher, Herr, bedeutet und keineswegs unſemitiſch ſein muß, wie Geſenius es aus dem indogermaniſchen çiras, d. i. Haupt, erklärte. Unter Zugrundelegung dieſer Wurzel würde Nisrok oſtſemitiſch Herr bedeuten, wie Baal, Adonis, und ſchon bei den heidniſchen Arabern Rabb; jedenfalls ein paſſender und durch die beigefügten Analogien empfohlener Sinn. Dabei iſt noch zu bemerken, daß ſich der Begriff „Herr" in der Wurzel serak, von dem Grundbegriff „Genoſſe ſein" aus, vollkommen analog entwickelt, wie, vom arab. ṣaḥaba, d. h. „Genoſſe ſein", ausgehend, das Particip ṣâḥib erſt Genoſſe, dann aber auch Beſitzer, Herr, bedeutet, und der ṣâḥib eines Landes ſein Gouverneur iſt, wovon in letzter Inſtanz der einfache Titel ṣâḥib abſteigt.

Die Rabbinen wiſſen über Sinn und Form des Gottes nichts und etymologiſiren auf ihre Art Nisrok, als Bret von Noah's Arche (nēsēr = Bret, Noaḥ = Noah, alſo Nsr / N..ḥ = Nisrok), während die Neuern meiſt an den nasr, d. i. Adler, denken, der nach dem Koran (Sura, LXXI, 23) ein arab. Idol, nach Beidawi ſpeciell eins der Himjariten geweſen iſt, bei denen es nach Abulfeda dem Stamm Kilâ; eigen war (Aſſemani, Bibliotheca orientalis [Rom 1719—28], III, 11, 587). Allein woher das ok ſtammen ſoll, kann man ohne ſprachliche Rabuliſterei dann nicht erklären. Die LXX haben neben Nasarach noch die Lesart Meserach, die ſyr. Hexapla Nesorak. Merx.

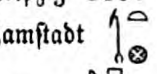
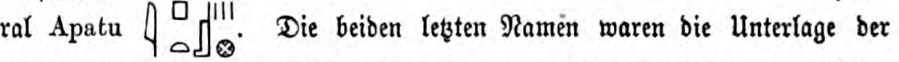
Niſſi, eigentlich jahve nissi, d. i. Jahve mein Panier, der Name eines Altars, den Moſe zu Raphidim zur Erinnerung an den über die Amalekiter erfochtenen Sieg errichtete (2 Moſ. 17, 15; vgl. noch 1 Moſ. 33, 20, den Altar, den Jakob zur Ehre Jahve's erbaute, und Joſ. 21, 10 fg. den von den dritthalb Stämmen errichteten Altar). Der Name des Altars Niſſi erklärt ſich aus dem damals eben in der Sinaiwüſte von Iſrael mit Jahve abgeſchloſſenen Bund. Der Name Jahve iſt das Feldzeichen, unter welchem Iſrael von jetzt an kämpfen wird. Die Stelle iſt zugleich ein Beweis dafür, daß das Geſetz in Betreff der Einheit der Opferſtätte (3 Moſ. 1—7) nicht von Moſe ſtammen kann; denn daß zu Ehren Jahve's nach dem Sieg auf dem zu deſſen Gedächtniß erbauten Altar Dankopfer dargebracht wurden, iſt nicht zu bezweifeln. Schenkel.

No, Jer. 46, 25; Ez. 30, 14 als Ort erwähnt, wird an letzterer Stelle von den LXX durch Diospolis überſetzt, wozu es ſtimmt, daß der Ort Nah. 3, 8 genauer No Amon heißt. Zugleich erhellt aus dieſer Stelle, daß wir es mit einer Hauptſtadt zu thun haben, die man füglich Ninive gegenüberſtellen konnte, ſodaß das Diospolis der LXX nicht die kleinere Stadt in Unterägypten, ſondern die große in Oberägypten war, alſo Theben ſelbſt, die heilige Stadt Amon's, wie die LXX Nah. 3, 8 auch No Amon durch Theil, Beſitz Amon's überſetzen. Daß die Stadt alsdann als eine Feſtung, die durch Waſſer geſchützt iſt, beſchrieben wird, erklärt ſich aus der Annahme von abgeleiteten Nilkanälen, da der Hauptſtrom die Stadt ſelbſt in der Mitte durchſchnitt.

Theben war die Hauptſtadt Aegyptens in ſeiner Glanzzeit, als nach Vertreibung der Hykſos die ſechzehnte Dynaſtie das einheimiſche Königthum wiederherſtellte. Herodot ſchilder die Stadt nicht; Strabo (XVII, 816), die alte Herrlichkeit mit Homer's Worten (Ilias IX, 383) beſchreibend:

> Theben, das hundert Thore beſitzt, durch jegliches mögen
> Wol zweihundert Männer mit Roſſen und Wagen hindurchgehn,

ſagt, daß ſie zu ſeiner Zeit (im J. 20 v. Chr.) in Trümmern liege, die eine Strecke von 2 Meilen (80 Stadien) in die Länge bedecken, und unter denen die Mehrzahl Tempel ſeien, die Kambyſes zerſtört habe. Innerhalb der Ruinenfelder ſeien dorfähnliche Anſiedelungen zu beiden Seiten des Fluſſes, auf dem linken Ufer ſtänden zwei Koloſſe, der eine unverſtümmelt, der andere verſtümmelte ſei die berühmte klingende Memnonſäule (vgl. noch Pauſanias, I, 42, 2; Plinius, XXXVI, 11). Diodor (I, 46) gibt den Umfang auf 140 Stadien (3½ Meilen) eher zu gering als zu groß an; Ruſſegger („Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], II, 1, 112) ſchließt aus den Ruinen auf einen Umfang von 5 geographiſchen Meilen.

Was die ägyptologiſchen Entdeckungen der neueſten Zeit über die Stadt gelehrt haben, iſt nach Brugſch („Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" [Leipzig 1857—60], I, 175) Folgendes. Die Stadt führte mehrere Namen, die Zamſtadt  oder Pa-Amen , d. h. Haus Amon's, oder den profanen Namen Apat  oder im Plural Apatu . Die beiden letzten Namen waren die Unterlage der griech. Benennungen, jener für Diospolis, und dem entſprechend für No Amon, dieſer, nach Lepſius, durch Vorſetzung des weiblichen Artikels t-ape = Thebe oder genauer im Plural Thebä, die Grundlage für die ältere griech. Benennung, die Brugſch indeß in einem demotiſch geſchriebenen Tepe ſieht. Die Stadt lag auf beiden Seiten des Nils und reichte öſtlich bis an die Wüſte, weſtlich bis zu dem Libyſchen Gebirge, das die Nekropolis bildete; es wurde in ihr ein Kreis von neun Göttern verehrt, ihr Nomosſchutzgott Mentu war der erſte derſelben, daneben aber war auch dem Oſiris un-nefr, und vor allem dem Amon-Ra und ſeiner Gemahlin Mut, nebſt ihrem Kind Chensu, der hier mit Thot identiſch iſt, ein Cultus geweiht. Die Hauptgruppen der Denkmäler finden ſich heute auf der Oſtſeite bei Luxſor (d. h. Burg, aus elḳaṣr entſtanden) und nördlich davon bei Karnak.

Der ſüdliche Theil der Tempelgruppe von Luxſor, von Amenophis III. (18. Dynaſtie, circa 1500) gegründet, iſt dem Amon mit Mut und Chenſu geweiht, eine Sphinxallee verband ihn mit dem Amontempel von Karnak, und faſt alle folgenden Könige haben an der Erweiterung dieſer Rieſenwerke gearbeitet. Weſtlich vom Nil lagen die Memnonien, dem Amon geweihte Bauten, die mit dem Todtencultus in Beziehung geſtanden zu haben ſcheinen. Südlich davon wohnten die Kolchyten, die Leichenbeſorger, die häufig in den griech. Contracten erwähnt werden. Nach Weſten zu geht ein Thal in das Libyſche Gebirge hinein und führt zu den berühmten Königsgräbern, ſüdweſtlich lag der Tempel des Ramſes II., den Diodor als Grabmal des Oſymandias beſchreibt. Von hier aus, nach Südweſten zu, finden ſich die beiden auch von Strabo erwähnten Koloſſalſtatuen, deren eine die klingende Memnonsſäule iſt. Im Süden des ganzen Ruinenfeldes liegt endlich auf der lib. Seite noch die verfallene Ortſchaft Medinet-Habu, mit wohl erhaltenen Ruinen von zwei Tempeln, die Thutmoſis III. (18. Dynaſtie) und Ramſes III. (20. Dynaſtie) erbaut haben. Ueber Genaueres vgl. Brugſch, a. a. O. Merx.

Noah, eigentlich **Noach**, in der hebr. Sagengeſchichte der Mann zweier Welten, welcher, aus der alten Menſchheit auf wunderbare Weiſe über das Vernichtungsgericht der Sintflut herübergerettet, Haupt und Anfänger der neuen jungen Menſchheit und in ſeinen drei Söhnen, Sem, Ham, Japhet, zugleich Stammvater der drei großen Völkerfamilien wurde, in welche das A. T. die ihm bekannten Bewohner der Erde zerfällt. So verbreitet die Flutſage (ſ. Sintflut) unter einem gewiſſen Kreis der alten Völker war, ſo kommt doch der Name Noah bei ihnen nicht weiter vor; die einzelnen Völker benannten die Helden ihrer Flutſagen auf ihre eigenthümliche Weiſe; den Babyloniern namentlich, deren Ueberlieferung ſonſt mit der bibliſchen am meiſten Aehnlichkeit hat, hieß der ihrige Xiſuthros. Nur bei den Phrygiern auf den Münzen der Stadt Apamea-Kibotos aus der Zeit des Kaiſers Septimius Severus und ſeiner Nachfolger (mit Abbildungen der Arche und anderer Embleme der Flut) findet ſich auch einigemal der Name Νωε (vgl. Eckhel, Doctrina numorum veterum [Wien 1792—98], I, III, 132 fg.; F. W. Madden im Numismatic chronicle, Jahrg. 1866, S. 173—209), aber dies beruht wahrſcheinlich auf der Neubelebung alter einheimiſcher Sagen aus der griech. Bibel, mit deren Ausſprache des Namens dieſes Νῶε zu auffallend übereinſtimmt. Der Name Noah ſcheint alſo recht eigentlich dem hebräiſchen oder wenigſtens einem ſemitiſchen Völkerkreis angehört zu haben, auch zugleich ſehr alt zu ſein, ſodaß er eine ſichere Deutung nicht mehr zuläßt. Denn die Deutung 1 Moſ. 5, 29 beruht mehr auf einem freien Spiel mit dem Namen; die Bedeutung „Ruhe", „Erholung", die ihm gewöhnlich gegeben wird, hat die conſtante Schreibweiſe des Wortes im Hebräiſchen (ohne Vav) gegen ſich; unter den vielen aufgeſtellten Vermuthungen iſt immer noch eine der annehmbarſten die von Ewald, daß der Sinn des Namens „neu", „friſch" wäre.

In dem Volkskreis, in welchem dieſer Name mit der Sage von ihm lebte, hat man gewiß, ähnlich wie über Henoch, einſt noch viel mehr über den Mann erzählt, als uns

jetzt überliefert ist, wie wir denn nur ganz gelegentlich aus 1 Mos. 9, 20 über ihn noch erfahren, daß er einst auch als Begründer des Ackerbaues und besonders des Weinbaues, also als Anfänger einer höhern Cultur unter der Menschheit galt und verehrt wurde, ähnlich wie bei den Griechen Dionysos. Aber sein eigenthümliches Gepräge und seine große Wichtigkeit für das altteſt. Religionssystem gewann sein Bild erst durch den ethischen Charakter, welcher der ganzen Flutsage sammt allem, was damit zusammenhängt, vom Mosaismus aufgedrückt wurde. Denn wenn schon die bessern heidnischen Religionen in einer so viele Geschöpfe dahin raffenden Flut nur ein Strafgericht der Gottheit über ein sehr verderbtes Geschlecht erblicken konnten, so mußte vollends im Mosaismus, welcher alle Vorkommnisse in Natur und Völkerwelt unter die Leitung eines nach Gesetzen und Zwecken der Heiligkeit wirkenden Gottes stellt, diese ethische Betrachtung der Sache die durchherrschende werden. Nur weil alles Fleisch seinen Weg verderbt und die anerschaffene Ordnung verkehrt hatte, weil die Menschen speciell unter Einwirkung dämonischer Kräfte zu einem wilden, gottvergessenen, in Sinnentaumel, Selbstsucht und Ungerechtigkeit versunkenen Geschlecht entartet waren (1 Mos. 6, 1—13; Hiob 22, 16 fg.; vgl. Jes. 24, 5. 18; Matth. 24, 38; 2 Petr. 2, 5), konnte und mußte vom Schöpfer die Vernichtung aller seiner Geschaffenen, zugleich eine Abwaschung der von Sünde und Schuld befleckten Erde (1 Petr. 3, 20) in der Wasserflut verhängt werden, und nur weil Noah, und zwar er allein mit den Seinigen, von diesem allgemeinen Sündenverderben sich noch rein gehalten hatte, konnte und mußte er mit seinen Söhnen und ihren Weibern in diesem allgemeinen Vernichtungsgericht gerettet und zum Anfänger eines neuen Geschlechts gesetzt werden, das auf neuen Grundlagen auf der rein gewaschenen Erde sich entwickeln sollte. In der That ist dies, daß er ein gerechter und unsträflicher Mann unter seinen Zeitgenossen war und mit Gott wandelte (1 Mos. 6, 9), und demgemäß auch den Verfügungen Gottes in Betreff der kommenden Wasserflut Glauben und Gehorsam leistete, der Kern dessen, was das A. T. über ihn zu erzählen weiß; aber dieses eine genügte auch, um ihn fortan unter Israeliten und Christen als ein mustergültiges Vorbild der Gerechtigkeit (Ez. 14, 14. 20; Sir. 44, 17; Weish. 10, 4) und des Glaubens (Hebr. 11, 7) oder auch eines Herolds der Gerechtigkeit und Predigers der Buße unter einem verderbten Zeitgeschlecht (2 Petr. 2, 5; Theophilus, Ad Autolycum; Sibyllinen) leuchten zu lassen. Alle weitern Einzelheiten über seine Rettung, wie er, von Gott belehrt, den großen Kasten (arca, Arche) zimmerte, von allen Thieren (mit Ausnahme der Wasserthiere) Paare nebst den nöthigen Nahrungsvorräthen darin aufnahm, während der großen Wasser mit ihnen darin erhalten blieb, sogar wie er zur Erkundung des Standes der abnehmenden Wasser den Raben und die Taube aussandte, sind Züge, welche bei jeder Vorstellung der Sache theils von selbst sich ergaben, theils in den Erzählungen der Völker ähnlich wieder vorkommen und längst so ausgebildet vorlagen. Nur die Angabe, daß er endlich mit seiner Arche auf dem Gebirge Ararat, d. h. dem Gebirge der ostarmen. Landschaft Ajrarat am mittlern Lauf des Araxes (wo unter andern auch der hohe isolirt aufsteigende Berg Masis ist), landete, ist eine in der hebr. Sage eigene Ortsbestimmung, welche mit einiger Sicherheit auf diese ostarmen. Gegend als den Entstehungsort dieser Gestalt der Sage hinzuweisen scheint. Um so eigenthümlicher und ganz und gar wieder aus dem Geist der biblischen Religion herausgeboren ist dagegen, was das A. T. über die Vorgänge mit Noah nach dem Ende der Flut zu erzählen weiß. Der gerechte Noah mit den Seinen ist nicht blos zum Lohn seiner Gerechtigkeit in dem allgemeinen Untergang verschont und gerettet worden, er soll zugleich Anfangs- und Ausgangspunkt einer neuen bessern Entwickelung im Leben der Menschheit werden, welche ein neues Verhältniß Gottes zu den Menschen in sich schließt. Beide Berichte über die Sintflut, welche im jetzigen Text ineinandergeflochten sind, sprechen sich über diesen Punkt aus, der eine ausführlicher, der andere kürzer; beide geben damit, nur jeder in seiner Weise, eine Darlegung der Gottesgedanken über die neue Menschheit. Nach dem ältern und längern Bericht (1 Mos. 9, 1—17) wird ausdrücklich der ursprüngliche Schöpfungssegen fruchtbarer Fortpflanzung und Vermehrung auch auf die Lebewesen dieser neuen Welt gelegt und dem Menschen sein Herrscherrecht über die Natur, das Recht freier Ausbeutung und Dienstbarmachung der niedern Formen des organischen Lebens für seine Zwecke, bestätigt, ja, in Anbetracht des einmal durch die Sünde in die Natur gekommenen Zwiespalts ihm sogar die Fleischnahrung, deren er im paradiesischen Stand der Unschuld nicht bedurfte (1 Mos. 1, 29), erlaubt. Aber eine geordnete dauernde Ent-

wickelung auf dieſen neuen Grundlagen iſt doch nur möglich und ein Rückfall in das Verderben der vom Geiſt wilder Mordluſt beſeelten alten Menſchheit nur zu vermeiden, wenn auch der Menſch bei aller ſeiner größern Freiheit, die er hat, doch gewiſſe Schranken nicht überſteigt, nämlich die Heilighaltung jedes auch des thieriſchen Lebens durch Nichteſſen des Blutes als des eigentlichen Trägers des Lebens, und insbeſondere die ſtrenge Heilighaltung des Lebens des Menſchen als des göttlichen Ebenbildes, und die unnachſichtliche Sühnung jeder etwa geſchehenen Antaſtung deſſelben. Will der Menſch dieſe unerlaßliche Schranke, als nothwendige Vorausſetzung jeder Lebensordnung, achten, ſo will auch Gott ſeinerſeits die jetzige regelmäßige Ordnung der äußern Natur unverbrüchlich aufrecht erhalten, nicht mehr durch Rückführung zum Chaos wie in der Flut ſie unterbrechen. Vielmehr was auch immer die weitere Geſtaltung der einzelnen Menſchheitskreiſe ſein und werden möge, der Schöpfer will ſtets in Gnade und Erbarmen ihrer gedenken und nicht mehr durch ein ähnliches Maſſengericht den Beſtand des ganzen Menſchengeſchlechts vernichten. Der freundliche ſchimmernde Regenbogen, wenn er auf dem dunkeln Hintergrund ſchwerer Wetterwolken zwiſchen Himmel und Erde ſich wölbt, ſoll für Gott und Menſchen das Erinnerungszeichen und Unterpfand des Gnadenbundes ſein, welches für ewige Zeiten zwiſchen der neuen Menſchheit und ihrem Gott geknüpft iſt. Dieſe Gedanken über das neue Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen werden hier in der ſinnigſten Weiſe nach einer auch ſonſt in der Bibel viel beliebten Darſtellungsweiſe (ſ. Bund) entwickelt in der Erzählung von dem Bund, den Gott mit dem aus der Arche getretenen Noah und in ihm mit der Menſchheit ſchloß, wobei jeder Theil Verpflichtungen übernahm und wovon eben der Regenbogen das Bundeszeichen iſt, ein Bund, der auf die Gnade Gottes gegründet und unverbrüchlich nur den Anfang und das Vorbild weiterer entwickelterer und inhaltsreicherer Bundſchließungen iſt (Jeſ. 54, 9), in die Gott mit ſeinen Menſchen einſt eintreten wird. Kürzer aber nicht minder tief und ſchön ſtellt der andere jüngere Erzähler (1 Moſ. 8, 20—22) das neue Verhältniß dar: Gott, von dem aus der Arche getretenen dankbaren und frommen Noah mit einem Opfer erfreut, verheißt ihm und ſeinen Nachkommen aus freien Stücken, die Verkehrtheit und Bosheit, welche nun einmal von den Anfängen des Menſchen in ihm ſteckt, nicht wieder zum Grund und Anlaß einer ähnlichen Verfluchung der Erde zu machen, ſondern (mit dem Vorbehalt, ihr auf andere Weiſe entgegenzuarbeiten) ſie in Geduld und Langmuth (Röm. 3, 25. 26) zu tragen, die Naturordnung aber von Himmel und Erde, welche die Vorausſetzung für das Leben der jetzigen Menſchheit iſt, unveränderlich zu bewahren. So ward nach beiden Erzählungen Noah Empfänger und Träger weitgehender Verheißungen göttlicher Langmuth und Barmherzigkeit als der neuen feſten Grundlage der Lebensentwickelung dieſer jungen Menſchheit.

Gegen die erhabene Würde eines einzigartigen Gottesmannes, eines reinen Werkzeugs der göttlichen Vorſehung und eines Vertrauten der ewigen Heilsgedanken Gottes, in welcher dieſe Erzählungen von der Flut den Noah erſcheinen laſſen, ſticht in ſeltſamer Weiſe ab die Erzählung von Noah's Trunkenheit, dem unkindlichen ſchamloſen Benehmen Ham's und dem pietätsvollen der beiden andern Söhne, Sem und Japhet (1 Moſ. 10, 20—27). Wie dieſe Erzählung deutlich an eine ganz andere Seite des Weſens dieſer alten Sagengeſtalt anknüpft, nämlich an Noah als Erfinder und Verbreiter des Weinbaues, ſo verfolgt ſie auch ganz andere, nämlich volksthümliche Zwecke; um das in allen geſchlechtlichen Dingen ſo leichtſinnige und ſchamloſe Volk der Kanaanäer oder Phönizier ſchon in ſeinem Urſtammvater Ham zu brandmarken, und das geiſtig edlere und für die Pflege höherer und reinerer Religion geſchicktere Weſen der Semiten und Japhetiten auf dieſem Hintergrund zu beleuchten, ſcheut ſich der naive Humor dieſer Volksſage nicht, ſelbſt dem alten Gotteshelden Noah einen Flecken anzuhängen, welcher auch dadurch nicht gelöſcht wird, daß er, zur vollen Beſonnenheit des Geiſtes wiedererwacht, in der Kraft eines gotterleuchteten Urvaters Segen und Fluch über die Söhne ſpendet, und dadurch die künftigen Geſchicke der ihm entſtammenden Völkerfamilien zum voraus entſcheidend beſtimmt. Bei den Spätern hat ihm namentlich auch dieſe Erzählung den Titel eines Propheten vor dem Geſetz eingebracht.

In den paar Jahrhunderten vor und nach Chriſti Geburt, als auf Grund fortwährender Leſung und Auslegung der heiligen Bücher auch die Erzählungen des Pentateuchs von den Männern der Urzeit neu aufgefriſcht, in farbigern und ſaftigern Ausfüh-

rungen viel wiedererzählt, um- und fortgebildet wurden, ſetzten ſich auch an die einfachen Worte der Bibel über Noah viele neue Dichtungen und Märchen an. Im Buch Henoch, welches gerade die Zeit vor der Flut, den Fall der Engel und die dadurch angerichtete Verderbniß unter den Menſchen zum Ausgangspunkt ſeiner Enthüllungen macht, und oft genug das noachiſche oder Flutgericht in Parallele ſetzt mit dem letzten Gericht am Ende des meſſianiſchen Weltlaufs, finden ſich auch noch Reſte einer unter dem Namen Noah's einſt in Umlauf geweſenen „Offenbarung des Noah" eingefügt, namentlich Kap. 60 und 65—69. Im „Buch der Jubiläen" (Kap. 6—10; aus dem 1. Jahrh. unſerer Zeitrechnung) wird neben vielem anderm Neuen dem Noah auch die Vertheilung der Erde unter ſeine Nachkommen und die Erfindung der Heilwiſſenſchaft ſowie der Beſitz einer Bibliothek, die er dem Sem übermittelte, beigelegt (ähnlich noch bei den ſpätern Juden; vgl. Jellinek, Bet ha-Midrasch [Leipzig 1853—57], III, 155—160), Märchen, die dann als baare Münze zu den ſyriſch-arab. Hiſtoriographen übergingen. In den Sibyllinen enthalten ſchon die ältern Stücke viele Anſpielungen auf die Noah- und Flutgeſchichten; bereits im älteſten jüd. Sibyllengedicht (Oracula Sibyllina, ed. Friedlieb [Leipzig 1852], III, 826) erſcheint die Sibylle als Schwiegertochter des Noah; eins der ſpätern chriſtl. Gedichte (Friedlieb, a. a. O., I, 120—282) enthält eine ausführliche Neuerzählung dieſer Geſchichten, worin die heidniſchen Mythen und Sagen über ähnliche Gegenſtände in ſeltſamſter Weiſe mit den altteſt. Anſchauungen verquickt werden. In der von mir überſetzten Schrift „Das chriſtliche Adambuch des Morgenlandes" (in den „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], V, 112 fg.) iſt Noah's wie der übrigen Urväter Geſchichte in chriſtlich-erbaulichem Stil aufs bunteſte ausgeſchmückt. Und ſo wucherte die freie Dichtung über ihn fort, bis die mohammedaniſche Verwüſtung der chriſtl. Länder des Morgenlandes auch dieſem Treiben ein Ziel ſetzte.

In der jüd. Synagoge, bei den geſetzauslegenden Rabbinen ſodann pflegte man nicht nur gern jeden gerecht lebenden Menſchen einen Noahſohn zu nennen, ſondern gewöhnte ſich auch, unter Zugrundelegung von 1 Moſ. 9, 1—17, eine Reihe von Geboten zuſammenzuſtellen, die eigentlich jeder Menſch vor und außer dem Geſetz halten ſollte, welche aber jedenfalls den an das Judenthum ſich anſchließenden halben Proſelyten, den ſogenannten Proſelyten des Thores, als wohl zu erfüllende Gebote vorzuſchreiben ſeien, und nannte ſie die noachiſchen Gebote. Es ſind deren ſieben, vom Talmud an oft erwähnt, aber in dieſer Zuſammenſtellung gewiß ſchon älter, nämlich Meidung 1) des Götzendienſtes, 2) der Gotteslästerung, 3) des Mordes, 4) des Eſſens von Blut und Erſticktem, 5) der Hurerei und Blutſchande, 6) des Raubes und Diebſtahls, 7) des Ungehorſams gegen die Obrigkeit. Dillmann.

Nob (bei den LXX Nombâ, bei Joſephus, „Alterthümer", VI, 12, 1, Nobâ), eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Neh. 11, 32), an der Heerſtraße vom Norden her nach Jeruſalem gelegen (Jeſ. 10, 32), ſo nahe bei letzterer Stadt, daß man von dort aus dieſe ſehen konnte (Hieronymus zu Jeſ. 10; Talmud, Tractat Sanhedrin, f. 94 a, 95 a). Zur Zeit Saul's fand ſich in Nob ein Heiligthum Jahve's ohne die Bundeslade (über deſſen Prieſter Ahimelech ſ. d.). Infolge der Unterſtützung des flüchtigen David durch Ahimelech wurde die Stadt ſelbſt gebannt, d. h. alles Lebendige an Menſchen und Vieh in derſelben niedergemacht (1 Sam. 21, 1—9; vgl. Matth. 12, 3; Luk. 6, 3; 1 Sam. 22, 9—19). Nach dem Exil erſcheint Nob wieder von Benjaminiten bewohnt (Neh. 11, 32; ſ. übrigens Nebo). Seitdem iſt das Gedächtniß dieſer Stadt aus der Geſchichte verſchwunden und ihre Lage unbekannt geblieben. Da der Abſchnitt 1 Sam. 21, 11—16 an unrechter Stelle eingeſchoben zu ſein ſcheint (vgl. Thenius, „Die Bücher Samuels" [1. Ausg., Leipzig 1842], S. 92), ſo verliert die auf 1 Sam. 21, 2. 11 geſtützte Vermuthung, Nob ſei auf dem Wege von Gibea Saul nach Gath, alſo nordweſtlich von Jeruſalem gelegen, ihre Wahrſcheinlichkeit. Andererſeits kann auch das heutige Dorf El-Iſawîjeh, welches ſüdweſtlich von Anâta, (Anathot) und 55 Minuten nordwärts von Jeruſalem am Anfang eines gleichnamigen nach Oſten verlaufenden ſchönen Thales liegt, nicht die Ortslage des alten Nob bezeichnen, weil man von da aus wol eine Ausſicht auf das Todte Meer, nicht jedoch eine ſolche auf Jeruſalem hat (Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen" [Berlin 1853—54] II, 719 fg.) Mit größerer Wahrſcheinlichkeit vermuthet Valentiner (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XII, 169 fg.) die Lage des alten Nob, von wo aus das aſſyr. Heer den unmittelbaren Angriff auf Jeru-

ſalem unternehmen ſollte (Jeſ. 10, 32), auf der nördlichen Anhöhe vor der Heiligen Stadt, von welcher der Weg ins Kidronthal hinabführt, und man in geringer Entfernung die zu den Füßen ſich ausbreitende Stadt überblicken konnte, wo ſich auch noch als ſichere Anzeichen alter Zeit Ciſternen und Gräber in den Felſen gehauen finden (ſ. Jeruſalem).

Abgeſehen von Nobah (Nobach), einer Stadt in Trachonitis, welche früher Kenath (ſ. d.) hieß, wird von Hieronymus noch ein anderes Nobe nicht weit von Lydda (Diospolis) erwähnt, welches ohne Zweifel einerlei iſt mit dem Beit-Nûba der Kreuzfahrer und unſerer Zeit, und nördlich bei Jâlo (d. i. Ajalon), an der Ebene Merdſch Ibn Omeir, auf dem Wege zwiſchen El-Dſchîb (Gibeon) und Ramleh gelegen iſt (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 368; III, 279 fg.; „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 189; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 518 fg., 543 fg.). Kneucker.

Nobach, ſ. Kenath.

Nod iſt das nach unſerer Urkunde öſtlich von Eden gelegene Land, in welches (1 Moſ. 4, 16) Kain nach dem Morde flieht. Der Name, von nud abgeleitet, bedeutet Flucht, Land der Flucht, und iſt ſymboliſch wie Eden, Land der Luſt. Das Land geographiſch nachzuweiſen, iſt ein verkehrtes Beginnen, wie bei Eden (ſ. d.), obwol ältere Gelehrte an Nyſa oder Parthien gedacht haben, und ſelbſt Knobel („Die Geneſis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 63) China ernſtlich in Betrachtung zieht, während v. Bohlen die dort erbaute Stadt Hanok (Henoch) mit der nordind. Stadt Kanoge (Kinauğ; vgl. Abulfedae historia anteislamica, ed. Fleischer [Leipzig 1831], S. 172; Marâṣid, ed. Juynboll [Leyden 1854—59], II, 456) gleichſtellen zu können glaubte (vgl. Tuch's „Commentar über die Geneſis", 2. Aufl., beſorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 88). Das Richtige über Nod bietet Tuch (a. a. O.): „Der bedeutſame Zug liegt in dem «öſtlich von Eden», der ſich durch die Tradition ergänzt, daß die geſegneten Nachkommen der erſten Menſchen ſich nach Weſten wenden. Im Oſten von Aſien läßt der Weſtaſiat ſich die Nachkommen Kain's ausbreiten und blickt im Selbſtgefühl ſeiner Würde herab auf jene Völker, die vom vertriebenen und verfluchten Brudermörder abſtammen. Iſt dies die Idee, ſo verliert die Bemühung, Nod in der bekannten Länderkunde nachzuweiſen, an Intereſſe." Merx.

Nobab, 1 Chron. 5, 19 neben den ismaelitiſchen Stämmen Jetur und Naphiſch (vgl. 1 Moſ. 25, 15; 1 Chron. 1, 31) genannt, und daher wahrſcheinlich Name eines zu dieſen gehörigen Stammes; er kommt aber in dem Verzeichniß der zwölf Söhne des Ismael (ſ. d.) nicht vor und iſt unbekannt geblieben. Schenkel.

Noomi, ſ. Naomi.

Noph (Jeſ. 19, 13), eine ägypt. Stadt, von den LXX hier und Jer. 2, 16; 46, 14; 44, 1; Ez. 30, 13. 16 (hier mit Textvariante im Hebräiſchen) als Memphis erklärt, was anzufechten kein Grund vorliegt, wofür hingegen alles ſpricht, da Noph Verkürzung aus nofre iſt und Memphis (ſ. d.) ſelbſt ägyptiſch Men-nophre, d. i. Wohnung des Glücks, hieß. Merx.

Nophach, eine Stadt der Moabiter jenſeit des Jordans (4 Moſ. 21, 30), vielleicht einerlei mit Nobach (4 Moſ. 32, 34; Richt. 8, 11), aber wahrſcheinlich verſchieden von einem andern Nobach (d. i. Kenath [ſ. d. und Karkor], 4 Moſ. 32, 42; vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 291, Anm. 4). Etwa zwei Stunden nordweſtlich von Ammân (d. i. Rabbath-Ammon = Philadelphia) liegen die Ruinenorte Dſchebeiha (ſ. Jogbeha) und Nowâkis (En-Naweikis; vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], I, 618 fg.; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 922). Das letztere könnte Nobach ſein. Kneucker.

Nordwind, ſ. Winde.

Nubien, ſ. Chub und Libyen.

Nüchternheit, diejenige Eigenſchaft, welche den Gegenſatz zur Berauſchung und der dadurch herbeigeführten phyſiſchen und moraliſchen Betäubung bildet. Daher kommt der Begriff im N. T. öfters im ſittlichen Sinne von der geiſtigen und gemüthlichen Klarheit und Beſonnenheit im Gegenſatz zur Verworrenheit und Schwärmerei vor. Jeſus hatte nicht nur für ſeine eigene Perſon ein Vorbild dieſer Klarheit und Beſonnenheit gegeben, indem er alle Verlockungen zum ſchwärmeriſchen Misbrauch ſeiner außerordentlichen Gaben entſchieden zurückwies (ſ. Verſuchung), ſondern er hatte auch ſeine Jünger noch kurz vor

ſeinem Hingang ernſtlich zum Beharren in derſelben ermahnt (Luk. 21, 34). Wie der letztere Ausſpruch zeigt, ſo empfahl Jeſus namentlich auch die leibliche Nüchternheit, d. h. die Vermeidung jeder körperlichen Erregung durch geiſtige Getränke und „Nahrungsſorgen", weil Uebermaß im Eſſen und Trinken leicht eine Quelle geiſtiger und gemüthlicher Ueberreizung wird. Bei der außerordentlichen Erregung, in welche die neue Ideenwelt des Chriſtenthums die erſten Chriſtengemeinden verſetzte, war die Ermahnung zu einer nüchternen, d. h. klaren und beſonnenen, Auffaſſung und Beurtheilung aller Verhältniſſe dringend nothwendig. Einen großen Mangel an Nüchternheit legte insbeſondere die Gemeinde zu Theſſalonich (ſ. d.) an den Tag hinſichtlich ihrer Erwartungen von der Wiederkunft Chriſti, welche ihre Mitglieder zur Arbeitseinſtellung veranlaßt hatten (2 Theſſ. 1, 2 fg.; 3, 6 fg). Daher die ernſtliche Mahnung des Apoſtels, daß ſie ſich „ernüchtern" möchten (1 Theſſ. 5, 6 fg.). Auch der Verfaſſer des 1. Petrusbriefs fand ſich bewogen, inſonderheit mit Rückſicht auf die geſpannte Erwartung der Wiederkunft Jeſu ſeine Leſer zur Nüchternheit zu ermahnen (1 Petr. 1, 13; 4, 7; 5, 8); eine erregte Stimmung war in den Empfängern dieſes Briefs vornämlich auch durch die über ſie ergangenen Verfolgungen hervorgerufen worden. Der Verfaſſer der Paſtoralbriefe (ſ. d.) fordert die Nüchternheit als unerlaßliche Eigenſchaft von dem Biſchof (Gemeindevorſteher), wol zunächſt im eigentlichen Sinne, da das ſittliche Verhalten der Gemeindevorſteher zu ſeiner Zeit vielfach ein ſehr anſtößiges war (1 Tim. 3, 2 fg.; Tit. 2, 2 fg.), wogegen der Ausdruck „ſich ernüchtern" 2 Tim. 2, 26 im bildlichen Sinne mit Beziehung auf die Irrlehrer zu verſtehen iſt, deren geiſtiger Zuſtand mit einem Rauſch verglichen wird, wozu jedoch das Bild von der Schlinge („ſich ernüchtern aus der Schlinge des Teufels") nicht paßt. Schenkel.

Numenius, d. i. Neumond, im Sinne „der am Neumond Geborene", iſt ein griech. Eigenname. So hieß ein Jude, der Sohn eines Antiochus, der mit einem Antipater, dem Sohn eines Jaſon, vom Hohenprieſter Jonathan und dem Synedrium nach Rom und Sparta geſchickt wurde, um mit beiden Staaten das Freundſchaftsbündniß zu erneuern. Die Geſandtſchaft wurde wohl aufgenommen (1 Makk. 12, 1—18; 14, 22 fg.; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 8). Nachher wurde Numenius vom Makkabäer Simon zu gleichem Zweck nach Rom geſchickt, wobei er einen goldenen Schild als Ehrengeſchenk überbrachte. Der Erfolg war günſtig (1 Makk. 14, 24; 15, 15). Fritzſche.

Nun, auch einmal **Non** geſprochen (1 Chron. 7, 27), war der Name des Vaters des Joſua, des Nachfolgers Moſe's in der Feldherrnwürde, der ſelbſt deshalb im Pentateuch, im Buch Joſua und ſonſt den Beinamen „Sohn Nun's" führt. Ueber ſeine perſönlichen Verhältniſſe iſt uns im übrigen nichts bekannt. Die LXX ſprechen den Namen **Naue** aus, was wol in letzter Linie nicht ſowol auf einen bloſen Schreibfehler, als vielmehr auf eine wirkliche andere Ausſprache des Namens, der ſie folgten, zurückgeht. Schrader.

Nuß ('ëgóz). Von einem Nußgarten im Thalgrunde redet der Dichter des Hohenliedes (Kap. 6, 11); ſonſt wird der Nußbaum in der Bibel nicht weiter erwähnt, während der Talmud dies häufig thut. Aus Miſchna (Maaseroth I, 2) erfahren wir, daß man den Ertrag an Nüſſen ebenfalls habe verzehnten müſſen. Haine von majeſtätiſchen, 40—70 Fuß hohen Nußbäumen ſind eine Hauptzierde der Thäler des Libanon. Ebenſo ſchmücken unabſehbar lange Alleen dieſer Bäume das Weichbild von Damaskus (vgl. meine „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 376). Als ich Ende April 1863 nach dieſer Stadt wanderte, ſtanden die Nußbäume, die als natürliche Colonnade an den Säumen des Weges ſich hinzogen, alle in Blüte. Die reife Frucht bricht man im Auguſt. In den höhern, rauhen Winden ausgeſetzten Gegenden Paläſtinas und Syriens vertritt die Juglans regia (d. h. eben der Walnußbaum) die Stelle des Oelbaumes. In Judäa beobachtet man den Baum ſeltener, und gänzlich iſt er aus der Ebene Genezareth verſchwunden, wo er nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 10, 8) einſt mit der Palme zugleich aufwuchs. Doch kommt er im benachbarten Hattin wie auch in andern galil. Bezirken noch vor, weit häufiger aber erſcheint er in Syrien. Unter dem Waldreichthum Gileads prangt ebenfalls mancher rieſige Walnußbaum mit großem dunkeln Laub an den weit ausgeſtreckten Aeſten. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 413 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 11, 218, 595 fg.; III, 87, 113, 203, 277, 1349 u. a. Furrer.

Nymphas, wol ſo viel als Nymphodorus, erſcheint Kol. 4, 15 als angeſehener Chriſt in Laodicea, in deſſen Wohnung Chriſtenverſammlungen abgehalten wurden. Aus der obigen Stelle geht hervor, daß ſolche chriſtl. Privatverſammlungen (vgl. auch 1 Kor. 16, 19; Röm. 16, 5; Phil. V. 2) neben den allgemeinen Gemeindeverſammlungen ſich gebildet hatten; denn Paulus entbietet zunächſt Grüße an ſämmtliche Laodicener und nachträglich erſt an die Hausgemeinde des Nymphas. Dabei iſt jedoch die Begrüßung keineswegs (wie Chryſoſtomus und andere zu Kol. 4, 15 annehmen) lediglich auf die Familie des Nymphas zu beſchränken; die Hausgemeinde umfaßte einen größern Kreis. Schenkel.

O.

Obadja (d. i. Diener Jahve's, ähnlich dem arab. Abdallah) kommt als Name verſchiedener Perſonen vor (1 Kön. 18, 3; 2 Chron. 17, 7; 34, 12), zu reden iſt hier aber nur von einer, nämlich vom Propheten dieſes Namens, deſſen Buch, blos aus einem Kapitel beſtehend, in der Reihe der Kleinen Propheten den vierten, beziehentlich (nach der Anordnung der LXX) den fünften Platz einnimmt. Gegenſtand ſeiner Weiſſagung iſt Edom, das an Juda gefrevelt, als Feind ſich bewieſen hat (V. 10 fg.) und für ſeinen Hochmuth gezüchtigt werden ſoll (V. 8 fg.), gleich den andern heidniſchen Völkern (V. 15, 16), während Iſrael zu Macht und Anſehen kommen wird (V. 17 fg.).

Ueber die Zeit, wann Obadja auftrat, findet ſich im Buch ſelbſt keine nähere Angabe, wir ſind alſo für die Beſtimmung derſelben auf den Inhalt des Buches ſelbſt angewieſen. Wenn wir nun V. 10—14 mit Jeſ. 34; 63, 1—6; Pſ. 137, 7. 8; Mal. 1, 4. 5 vergleichen, ſo kann kein Zweifel ſein, daß unſer Prophet die chald. Kataſtrophe als Vergangenheit hinter ſich hat. In jener für Juda ſo ſchrecklichen Zeit waren es die Edomiter, die mit den Chaldäern liebäugelten, über Jeruſalems Fall frohlockten, flüchtige Judäer mishandelten und aus dem Unglück des Nachbarvolkes Nutzen zogen, indem ſie entvölkerte Grenzgebiete Judas ſich aneigneten. Wir wiſſen aus den oben angeführten exiliſchen und nachexiliſchen Schriftſtücken, daß von jener Zeit an die alte Feindſchaft zwiſchen Juda und Edom ſich zum grimmigſten Haß ſteigerte, der auf ſeiten Judas ſich in gleich wilden Verwünſchungen und Flüchen Luft machte wie gegen Babel. Ebenſo kann für den Unbefangenen kein Zweifel ſein, daß Obadja der Stimmung und dem ſchriftſtelleriſchen Charakter ſeiner Weiſſagungen nach jünger iſt als Jeremia, daß er der Nachahmer Jeremia's (Kap. 49, 7—22) und Joel's iſt, nicht, daß umgekehrt Jeremia unſer Buch als ein ſchon vorhandenes benutzt hat. Wenn nun, als unſer Prophet ſchrieb, die Chaldäer (welche gar nicht genannt werden) offenbar ſchon beſtraft, Jeruſalem und Juda wieder bewohnt waren und nur einzelne Theile Iſraels noch in der Verbannung lebten (V. 19, 20), ſo kann unſer Prophet erſt längere Zeit nach dem babyloniſchen Exil aufgetreten ſein. Die Anſicht Hitzig's, daß er an das Ende des 4. Jahrh. v. Chr. gehöre, hat namentlich an V. 20 einen feſten Halt und kein entſcheidendes Argument gegen ſich. Steiner.

Obal war nach 1 Moſ. 10, 28 ein Sohn Joktan's, d. h. ein Völkerſtamm Südarabiens, deſſen Wohnſitz leider nicht mehr mit Sicherheit nachgewieſen werden kann. 1 Chron. 1, 22 wird der gleiche Name Ebal zugeſprochen. Steiner.

Obed, d. i. Diener, nämlich Gottes, iſt ein häufiger Name altteſt. Perſonen. Schon der Stammvater des Davidiſchen Geſchlechts führte denſelben (Ruth 4, 17). Sonſt begegnen wir ihm noch 1 Chron. 2, 37; 11, 47; 26, 7; 2 Chron. 23, 1. Schrader.

Obededom, d. i. Diener Edoms, Name eines Gathiters, in deſſen Hauſe David eine Zeit lang die Bundeslade beließ (2 Sam. 6, 10. 11; 1 Chron. 15, 24; 16, 38). Nach den letztern Stellen war derſelbe ein Levit; das Gath, woher er ſtammte, war alſo wol Gath-Rimmon, welches eine Levitenſtadt war (Joſ. 21, 24). Schrader.

Oberſter, ſ. Krieg, Kriegskunſt, Kriegsheer.

Oboth, d. i. Schläuche, eine Haltſtation der Iſraeliten auf ihrem Zug nach Kanaan, die ſich bisjetzt nicht näher beſtimmen läßt. Da jedoch die Iſraeliten vom Berge Hor und zunächſt von Punon (Phunon, ſ. d.) dahin und von da zu den „Steinhaufen der

Gegenhöhen" (ſ. Abarim) an der Oſtgrenze Moabs gelangten (4 Moſ. 21, 10. 11; 33, 41—44), ſo iſt Oboth jedenfalls nordöſtlich von Phunon, vielleicht ſchon nördlich vom „Bach der Heide", dem heutigen Wadi el-Aſcha, zu ſuchen. Kneucker.

Obrigkeit. Unter Obrigkeit verſteht man ſolche Perſonen, welche in irgendeiner Beziehung und in einem engern oder weitern Kreis zur Regierung des Staats mitwirken, und daher in dem Staat eine gebietende Stellung einnehmen. Das iſt auch der Sinn, in welchem dieſes Wort durchweg in der H. Schrift gebraucht wird, mit Ausnahme von wenigen Stellen, wo es in der Luther'ſchen Bibelüberſetzung als Bezeichnung einer der verſchiedenen Ordnungen, in welche ſich die Juden die Geſammtheit der Engel vertheilt dachten (Kol. 1, 16; 2, 10; 1 Kor. 15, 24), und des in der Welt wirkſamen und als perſönlich vorgeſtellten böſen Princips (Obrigkeit der Finſterniß, Kol. 1, 13) vorkommt.

Da ihrem Begriff zufolge die Obrigkeit den Staat zur Vorausſetzung hat, ſo konnte bei den Iſraeliten die Entwickelung eines obrigkeitlichen Standes nur inſoweit und inſofern ſtattfinden, als ſich die Genoſſenſchaft derſelben zu einem Staat ausbildete. In dem patriarchaliſchen Zeitalter iſt von Obrigkeiten bei ihnen noch nicht die Rede. Hier finden wir ſie noch in dem primitivſten Zuſtand als Familiengenoſſenſchaft. Der Hausvater concentrirt in ſeiner Perſon alle Gewalten: er iſt Oberhaupt der Familie und zugleich ihr Prieſter, Richter und Anführer im Krieg. Zur Zeit ihrer Niederlaſſung in Aegypten ſind die Hebräer bereits zu einem Stamm angewachſen, der aber aus einzelnen Familien zuſammengeſetzt iſt, von welchen jede unter ihrer eigenen patriarchaliſchen Autorität ſteht. Wie ſich ſpäter die geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Iſraeliten in Aegypten geſtalteten, iſt nicht genau bekannt. Bei dem Auszug aus dieſem Lande finden wir alle Gewalten des unterdeß zu einem Volk angewachſenen hebr. Stammes vereinigt in Moſe (ſ. d.). Der große Befreier dieſes Volkes iſt Mittler zwiſchen ihm und der Gottheit; er iſt Organ Gottes, daher Prophet, er iſt Geſetzgeber im Namen Jahve's, er iſt Richter und Anführer des Volkes auf ſeinen Wanderzügen und in ſeinen Kriegen. Schon finden wir aber in dem Volk das Inſtitut der Aelteſten (2 Moſ. 24, 1. 9), welches ſich naturgemäß aus der Ehrfurcht vor dem Alter entwickelt zu haben ſcheint. Unvermögend die ganze aus der Concentration aller Gewalten erwachſene Laſt zu tragen, wählte Moſe aus der Geſammtheit der Aelteſten 70 Männer, die ihm bei der Regierung des Volkes beiſtehen ſollten (4 Moſ. 11, 16). Außerdem wird ihm die Einſetzung von Ortsrichtern zugeſchrieben (5 Moſ. 16, 18), welche ſpäterhin, einigen Andeutungen zufolge, aus den Aelteſten der Städte beſtanden und unter den Thoren zu Gericht ſaßen (5 Moſ. 21, 19; 22, 15; 25, 7).

In der anarchiſchen Richterzeit verfielen mit der ganzen dem iſraelitiſchen Volk ertheilten Verfaſſung auch dieſe obrigkeitlichen Inſtitute. Die höchſte richterliche Gewalt ging auf diejenigen Männer über, welche in Zeiten ſchwerer Bedrängniß von gewaltigem Enthuſiasmus getrieben ſich an die Spitze des Volkes oder doch einzelner Stämme deſſelben ſtellten und ihm auf einige Zeit hin ſeine Unabhängigkeit erkämpften. Die meiſten von ihnen traten nach einiger Zeit wieder in den Privatſtand zurück, ſcheinen aber dennoch auch ſpäterhin ſich bei dem Volk in Anſehen erhalten und einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben. Unter den Rettern der Nation treffen wir merkwürdigerweiſe auch ein Weib, die auch als Dichterin ausgezeichnete Debora, an, deren richterliches Verdienſt (Richt. 4, 4) geprieſen wird. Eine geordnetere Rechtspflege trat indeß erſt durch die von Samuel eingeführten jährlichen Rundreiſen ein (1 Sam. 7, 16). Indeß kam es im Zeitalter der Richter noch nicht zur Entwickelung eines geordneten obrigkeitlichen Standes. Dieſer begann erſt mit der Einführung des Königthums (ſ. d.).

Die in frühen Zeiten ſchon bei den Iſraeliten aus der theokratiſchen Auffaſſung ihres Verhältniſſes zu Gott entſprungene Ueberzeugung, daß Jahve der höchſte Regent des Volkes ſei, erhielt ſich in allen folgenden Zeiten. Ihr entſprechend betrachteten ſie das ganze Inſtitut der Obrigkeit als ein auf göttlicher Anordnung beruhendes. Dieſe Vorſtellung ſpricht ſich in den altteſt. Stellen aus, wo geſagt wird, daß Gott befohlen habe, Richter einzuſetzen (5 Moſ. 16, 18) oder ſelbſt Richter eingeſetzt habe (5 Moſ. 1, 13). Niemand zweifelte daran, daß alle obrigkeitliche Gewalt eine von Gott verliehene ſei. Alle Gewalthaber des Volks, Moſe, Joſua, Samuel, Saul, David, galten als von Gott berufen. Man war überzeugt, daß er das Königthum verleihe, wem er will (Dan. 4, 14), und daß die Könige durch ſeine Weisheit regieren (Spr. 8, 15). Alle Fürſten und Richter der Nation erſchienen dem Iſraeliten als Repräſentanten Gottes, weshalb er keinen An-

ſtand nahm, das Gericht, das ſie zu halten hatten, als ein Gericht Gottes darzuſtellen (2 Moſ. 22, 9; 5 Moſ. 1, 17), ja, ſogar das Wort, mit welchem er die Gottheit bezeichnete, auf ſie zu übertragen (Pſ. 82, 6: „Ich habe geſagt: «Götter ſeid ihr, und Söhne des Höchſten ihr alle; doch wie Menſchen ſollt ihr ſterben und wie einer der Fürſten fallen»“; vgl. Joh. 10, 35). Aus dieſen Begriffen von der obrigkeitlichen Gewalt leitete man die Heiligkeit der Pflichten ab, welche Fürſten und Richter zu erfüllen hatten, namentlich bei ihren Entſcheidungen ohne Anſehen der Perſon zu Werke zu gehen (5 Moſ. 1, 17) und den Geſetzen der Billigkeit und Milde Rechnung zu tragen (Spr. 19, 12: „Wie Löwengebrüll iſt der Zorn des Königs, aber wie Thau auf Gras ſein Wohlgefallen (ſeine Güte).“ Allein ungeachtet dieſer erhabenen Vorſtellung von der obrigkeitlichen Würde und den aus ihr entſpringenden Verpflichtungen ſcheinen bei den Iſraeliten Gewalthaber und Richter ihre Obliegenheiten nur allzu oft ſchmählich verkannt zu haben. Bittere Klagen über die Parteilichkeit und Beſtechlichkeit der Richter kommen in den prophetiſchen Schriften jeden Augenblick vor (z. B. Jeſ. 1, 23; 5, 23; 10, 1 fg.; Jer. 22, 3; Am. 4, 1; 5, 12; 6, 12; Mich. 3, 11; 7, 3; Sach. 7, 9; vgl. Spr. 18, 10; 24, 23) und werden beſtätigt durch die vielen Erzählungen des A. T., die von der Ungerechtigkeit iſraelitiſcher Fürſten ein lautes Zeugniß ablegen.

Wenden wir uns nun von dem A. zu dem N. T., ſo begegnet uns in dieſem eine Stelle, welche für die Erkenntniß des chriſtl. Begriffs von dem Weſen der Obrigkeit als wahrhaft claſſiſch zu betrachten iſt. Es iſt der Abſchnitt des Römerbriefs Kap. 13, 1—8, in welchem es ſich Paulus zum eigentlichen Zweck ſetzt, den Chriſten eine gewiſſenhafte und willige Unterwerfung unter die beſtehende Obrigkeit aufs dringendſte ans Herz zu legen. Den hohen Ernſt, mit welchem der Apoſtel die Chriſten zur Erfüllung dieſer Pflicht ermahnt, begreifen wir leicht aus den Verhältniſſen der damaligen Zeit. Bekanntlich war damals die Stimmung der Juden gegen die röm. Obrigkeit eine ſehr gereizte. Wie leicht konnte es da geſchehen, daß die Judenchriſten, welche ſich ja noch nicht völlig von ihrer väterlichen Religion getrennt hatten, ſich zur Widerſetzlichkeit gegen dieſe Obrigkeit verleiten ließen. Ein ſolcher Ungehorſam war ſogar von allen Chriſten zu befürchten, weil das ganze Chriſtenthum vermöge ſeiner weſentlichſten Grundſätze und ſeiner auf die vollkommene ſittliche Umbildung des ganzen geſellſchaftlichen Zuſtandes abzweckenden Tendenzen mit der ſo tief in das Verderbniß der damaligen Zeit verſtrickten röm. Regierung in der entſchiedenſten Oppoſition ſtand, und außerdem die von Paulus ſo ſtark betonte Lehre von der chriſtl. Freiheit leicht zu einem den Geſetzen des Landes widerſtrebenden Verhalten misbraucht werden konnte.

Dieſe Pflicht der gewiſſenhaften Unterwerfung unter die beſtehende Obrigkeit motivirt Paulus zunächſt durch den Grundſatz, daß die Obrigkeit als Inſtitut auf einer göttlichen Anordnung beruht: „Wer ſich wider die Obrigkeit ſetzt, der widerſtrebt Gottes Ordnung“ (Röm. 13, 2). Dieſer Grundſatz, den wir bereits im A. T. angetroffen haben, verdient unſere volle Zuſtimmung, weil ja, gleichwie der Staat, ſo auch die Obrigkeit ein natürliches Erzeugniß des dem Menſchen unauslöſchlich inwohnenden und daher nothwendig auf den höchſten Urheber ſeiner Natur zurückzuführenden Bedürfniſſes der geſellſchaftlichen Coexiſtenz iſt. Erblicken wir in der Obrigkeit, wenn wir ſie von dieſer Seite her betrachten, ein in einer göttlichen Anordnung begründetes Inſtitut, ſo erſcheint ſie uns von einer andern Seite her als beruhend auf einer menſchlichen Ordnung, was Petrus anerkannte, wenn er (1 Petr. 2, 13) den Chriſten zur Pflicht machte, aller menſchlichen Ordnung unterthan zu ſein. (Dieſe von Luther befolgte Ueberſetzung der in dem griech. Text vorkommenden Worte kann ſprachlich gerechtfertigt werden und paßt auch allein in den Context. Sie iſt daher der von de Wette in Schutz genommenen „aller menſchlichen Creatur“ vorzuziehen; vgl. Huther zu 1 Petr. 2, 13.) Menſchlich iſt ja das Bedürfniß des geſellſchaftlichen Zuſammenlebens, aus welchem ſie entſpringt, und die ihr zuſtehende Macht nebſt der Beſtimmung der Kreiſe, innerhalb welcher ſie dieſelbe auszuüben hat, verdankt ſie dem, wenn auch anfangs nur einem dunkeln Drang folgenden Willen der Geſellſchaft, der ſie angehört.

An dieſen erſten, zur Begründung der Pflicht der gewiſſenhaften Unterwerfung unter die Landesobrigkeit angeführten Grund knüpft Paulus einen zweiten: „Es iſt keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit iſt (eigentlich die beſtehenden Obrigkeiten), da iſt ſie von Gott verordnet“ (Röm. 13, 1). Offenbar will er hiermit ſagen, daß die Obrig-

keit nicht nur im abstracten Sinn und als Institut von Gott ist, sondern, daß Gott es ist, welcher jeder concreten Obrigkeit, allen wirklich bestehenden obrigkeitlichen Personen, ihre höhere oder niedere Stellung im Staat angewiesen hat. Auch dieser Grund, der uns ebenfalls schon im A. T. begegnet ist, kann nicht bestritten werden. Er schöpft seine Wahrheit aus dem Begriff der göttlichen Vorsehung. Können wir nicht daran zweifeln, daß alle menschlichen Lebensereignisse unter der Leitung Gottes stehen, so müssen wir auch annehmen, daß ohne seinen Willen und seine Mitwirkung niemand zu einem obrigkeitlichen Amt gelangen kann. Mag es auch sein, daß man sich auf dem Wege der Gewalt, der Treulosigkeit und des Verraths in dieses Amt eingedrängt hat, und daß der Besitz desselben eine offenbare Usurpation ist, so müssen wir doch, wenn wir den Begriff der göttlichen Vorsehung nicht aufgeben wollen, an der Ueberzeugung festhalten, daß der Erfolg der zu diesem Zweck angewandten Mittel von einer göttlichen Fügung abhing, deren Absichten wir freilich in den meisten Fällen nicht zu enträthseln im Stande sind, von denen wir aber gewiß sein können, daß sie aus eben der unendlichen Weisheit und Güte Gottes fließen, die überhaupt das Princip seiner Vorsehung sind.

Aus den beiden angeführten Gründen schließt der Apostel, daß die Obrigkeit eine Dienerin Gottes und dazu bestimmt ist, die ihr verliehene Gewalt zur Handhabung der öffentlichen Gerechtigkeit zu gebrauchen. Nicht umsonst sei ihr die Strafgewalt (das Schwert) übertragen; sie äußere dieselbe aber nur gegen die Uebelthäter. Die, welche sich des Guten befleißigten, hätten von ihr nur Lob zu erwarten. Auf die casuistische Frage: ob auch solche Obrigkeiten, die ihre Gewalt auf eine ihrer Bestimmung widersprechende Weise und zum Verderben der Menschen gebrauchen, noch als Dienerinnen Gottes anzusehen seien, und welche Stellung der Christ ihnen gegenüber einzunehmen habe, läßt sich der Apostel nicht ein. Wir irren uns aber gewiß nicht, wenn wir vermuthen, daß er diese Frage, wenn er sie sich aufgeworfen hätte, dahin würde beantwortet haben, daß auch eine ungerechte, tyrannische Obrigkeit, solange sie die ihr angewiesene Stellung im Staat noch einnimmt und die ihr verliehene Gewalt besitzt, als Werkzeug Gottes anzusehen, und daß es auch in diesem Fall Pflicht des Christen sei, ihren Verordnungen Gehorsam zu leisten, daß er jedoch diese Pflicht des Gehorsams an die Bedingung geknüpft haben würde, daß sie nichts vorschreibe, was gegen die ausdrücklichen Gebote Gottes und das Gewissen ist. Denn solchen Geboten gegenüber, welche den heiligen Willen Gottes und das Gewissen verletzen, galt es bei den Aposteln als Grundsatz, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Apg. 4, 19; 5, 27).

Zurückblickend auf die angeführten Gründe bezeichnet der Apostel die Unterwerfung unter die Obrigkeit als eine sittliche Nothwendigkeit (Röm. 13, 5); aber mit der ihm eigenen Feinheit des moralischen Gefühls setzt er hinzu: Nicht blos aus Zwang und um der ihm angedrohten Strafe zu entgehen, solle der Christ sich gegen die Obrigkeit gehorsam erweisen, sondern um des Gewissens willen, d. h. aus schuldiger Ehrfurcht vor ihr als Dienerin Gottes und in aufrichtiger Anerkennung der ihr von Gott angewiesenen Bestimmung zur Handhabung der öffentlichen Gerechtigkeit.

Zur Bestätigung des aufgestellten Grundsatzes von der pflichtmäßigen Unterwerfung unter die bestehende Obrigkeit, als Werkzeug Gottes, erinnert Paulus (Röm. 13, 6) die röm. Christen daran, daß sie ja diese Pflicht selbst anerkennten, indem sie ohne Widerstreben die ihnen auferlegten Steuern bezahlten, und knüpft hieran die Ermahnung, auch fernerhin jedermann zu entrichten, was sie ihm schuldig wären, es seien Steuern oder Zoll oder Ehre, und niemand nichts schuldig zu bleiben als die Liebe, weil diese sich nie vollständig abtragen lasse, insofern sie eine permanente Pflicht ist und alle Gebote des Gesetzes umfaßt. (Die Luther'sche Uebersetzung von Röm. 13, 6: „Derhalben müsset ihr auch Schoß geben; denn sie sind Gottes Diener, die solchen Schutz sollen handhaben", ist sicherlich unrichtig. Der eigentliche Sinn des Textes ist: „Deswegen bezahlt ihr auch Steuern; denn sie sind Gottes Beamte, die eben dieses [ihres Amtes] warten"; vgl. de Wette zu Röm. 13, 6.)

Eine ganz ähnliche Ermahnung zur Unterwerfung unter die bestehende Obrigkeit findet sich 1 Petr. 2, 13; nur daß hier wie oben die obrigkeitliche Institution als menschliche Ordnung bezeichnet und als Motiv der schuldige Gehorsam gegen den Herrn angeführt wird.

Eine Erwähnung verdient noch die 1 Tim. 2, 1 fg. enthaltene Ermahnung an die Chriſten, wie für alle Menſchen ſo auch für alle Obrigkeiten Fürbitte bei Gott einzulegen, um unter ihrer Herrſchaft ein ruhiges und ſtilles Leben zu führen in aller Gottſeligkeit und Ehrbarkeit. Bruch.

Obſtbau. Dieſer ſtand bei den Iſraeliten in großer Blüte und war eine Hauptgrundlage ihrer bäuerlichen Wohlhabenheit. Baumgärten ſchmückten die Umgebung von Dörfern und Städten und durften nach dem ſpätern iſraelitiſchen Kriegsrecht nicht einmal bei Belagerungen feſter Plätze zerſtört werden (5 Moſ. 20, 19), während in frühern Zeiten die feindliche Wuth dieſelben nicht verſchonte (2 Kön. 3, 25). Den reichſten Gewinn brachte die Frucht der Oel- und Feigenbäume. Aber im Herbſt pflückte man auch Mandeln und Granaten, in kühlern Gegenden Walnüſſe, in den heißen Niederungen Maulbeerfeigen, im tropiſchen Jordanthal wie bei Engedi am Todten Meer Datteln. Sehr wahrſcheinlich pflegte man ſchon in vorexiliſcher Zeit an den milden Küſtenſtrichen Pomeranzen- und Citronenbäume, deren goldfarbige Früchte, weil nicht gleichzeitig reifend, vom Spätherbſt bis März zur Labung ſich darbieten (vgl. HL. 2, 5). Heutzutage fehlt es in Paläſtina auch nicht an Birn- und Aepfelbäumen, und zumal in den Hochthälern des Antilibanon gedeihen ſie in ungemeiner Menge. Die herrlichen Obſtbaumhaine rings um Damaskus beſtehen vorherrſchend aus Aprikoſenbäumen.

Von neugepflanzten Obſtbäumen mußte der iſraelitiſche Bauer die Frucht der drei erſten Jahre als Vorhaut behandeln, d. h. wegthun, und die Früchte des vierten Jahres als Erſtlingsgabe Jahve weihen (3 Moſ. 19, 23 fg.), ſodaß er erſt den Ertrag des fünften Jahres für ſich benutzen konnte. Die erſte Frucht gebührte nach allgemein religiöſem Grundſatz bei Iſrael dem allmächtigen Geber (ſ. Erſtlinge). Doch erſt im vierten Jahre tritt ein neugepflanzter oder oculirter Baum ins Stadium ſeiner Fruchtbarkeit; ja, beim Oelbaum geht es noch viel länger. Irrigerweiſe hat man die Vorſchrift des Geſetzes, anſtatt auf religiöſe, auf landwirthſchaftliche Gründe zurückführen wollen. Furrer.

Ochſe, ſ. Rindvieh.

Ofen. Obſchon das Land der Hebräer unter einem milden Himmel liegt, iſt in der kältern Jahreszeit eine künſtliche Erwärmung durch ein in der Wohnung angemachtes Feuer doch erwünſcht. Die vornehmen Hebräer, die ſchon früh beſondere Sommer- und Winterzimmer hatten (Richt. 3, 20; Jer. 36, 22; Am. 3, 15), heizten letztere mittels eines Feuertopfes ('Aḥ), der noch im heutigen Orient aus gebranntem Thon mitten im Zimmer in einer Vertiefung ſteht; wenn das Feuer abgebrannt hat, wird ein viereckiges Gerüſt mit einem Deckel darübergeſetzt und mit einem Teppich bedeckt, welcher die Wärme zuſammenhält. Der hebr. Ofen (Tanur, eigentlich Feuerherdſtätte, Hoſ. 7, 4), welcher zum Backen als Backtopf (3 Moſ. 2, 4) oder Backofen (3 Moſ. 26, 26) diente, beſtand aus einem krugartigen, etwa 3 Fuß hohen Gefäß, deſſen Seitenwände durch angemachtes Feuer erhitzt wurden, um Teigfladen daran zu kleben und ſie gar werden zu laſſen (ſ. Backen und Aſchkuchen).

Die Bibel bedient ſich häufig des Ofens als Sinnbildes der von Wein und Wolluſt erhitzten Menſchen (Hoſ. 7, 4. 6. 7), der Fieberhitze (KL. 5, 10), des Jüngſten Tages (Mal. 3, 19), der gänzlichen Vernichtung (Pſ. 21, 10), des Elends und Trübſals (5 Moſ. 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jeſ. 48, 10; Jer. 11, 4), der Prüfung und Läuterung (Pſ. 27, 21), mit Beziehung auf das Schmelzen und Läutern der Metalle (ſ. d. und Handwerke). Nach dem bibliſchen Sprachgebrauch iſt ein dampfender Ofen und Feuerflamme (1 Moſ. 15, 17) Symbol der Gegenwart Gottes. Als Lebensſtrafe benachbarter Völker wird das Verbrennen in einem Feuerofen (Dan. 3, 6 fg.; 8, 6 fg.; Geb. Aſ. 25, 46 fg.; St. z. Dan. 51, 88 fg.) erwähnt, was nach Chardin (Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient, ed. Langlès [Paris 1811], VI, 218) noch im neuern Perſien vorgekommen ſein ſoll.

Der Ofenthurm (Neh. 3, 11; 12, 38) iſt der Name eines Thurmes an den Mauern Jeruſalems, wo Backöfen ſtanden, die wahrſcheinlich zum öffentlichen Gebrauch dienten. Roskoff.

Offenbarung. Die Religion iſt an und für ſich etwas Geheimnißvolles, weil ſie auf der Gemeinſchaft des Endlichen mit dem Unendlichen beruht, und das Unendliche als ſolches von dem Endlichen nicht begriffen werden kann. In dieſer Thatſache iſt das Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes begründet, das an ſich nicht ſchlechterdings erkennbare

Göttliche wenigſtens beziehungsweiſe zu erkennen, d. h. ſoweit der menſchliche Geiſt mit ſeinem begrenzten Faſſungsvermögen darauf angelegt iſt. Nach der bibliſchen, auf Erfahrung beruhenden Vorausſetzung iſt die Erkenntniß Gottes und ſeiner Beziehungen zur Welt nicht von der Initiative des Menſchen abhängig, d. h. der Menſch vermag Gott nicht aus ſich ſelbſt, d. i. durch eigene Kraft, zu erkennen, ſondern Gott gibt ſich ihm vermöge ſeines Gnadenwillens zu erkennen; er erſchließt dem menſchlichen Geiſt beziehungsweiſe ſein Weſen und Wirken; er offenbart ſich ihm. Demzufolge iſt die göttliche Offenbarung Selbſtoffenbarung Gottes, bedingt durch einen freien göttlichen Rathſchluß, und hat einen beſtimmten geſchichtlichen Verlauf. Aus dieſem Grunde ſchreitet ſie von einem erſten Ausgangspunkt zu einem ſchließlichen Zielpunkt, von der Weltſchöpfung zur Weltvollendung, fort, innerhalb einer Reihe von Offenbarungsmomenten, die auf dem Standpunkt der menſchlichen Betrachtung als ebenſo viele Entwickelungsſtufen des religiöſen Geiſtes der Menſchheit erſcheinen. Die bibliſchen Urkunden legen nun die göttliche Offenbarungsgeſchichte in ihrem geſchichtlichen Entwickelungsproceß, insbeſondere im Anſchluß an das Volk der Hebräer und die Anfänge des Chriſtenthums, dar; ſie brechen der Natur der Sache nach an dem Punkte ab, wo die bibliſche Literatur ihren Abſchluß findet, und endigen im Dunkel der Apokalyptik (ſ. Apokalypſe) mit ſymboliſch-typiſchen und phantaſtiſchen, von ſubjectiver Stimmung eingegebenen Andeutungen über das Weltende und die daſſelbe vorbereitenden und bedingenden Ereigniſſe (die letzten Dinge).

Die gewöhnliche Annahme, daß die wirkliche Offenbarungsgeſchichte ſich auf den Zeitumfang der kanoniſchen Literatur beſchränke, iſt ſchon deshalb unzutreffend, weil ſie von einer Verwechſelung der Offenbarungskunde mit dem Offenbarungsinhalt ausgeht. Der letztere iſt nicht ein Product der literariſchen, ſondern der göttlichen Thätigkeit innerhalb der geſchichtlichen Vorgänge der Menſchheit; die Offenbarung kann daher ihr Ende lediglich mit der Menſchheit ſelbſt erreichen. Die bibliſchen Offenbarungsurkunden umfaſſen deshalb nur einen, jedoch den wichtigſten und für uns maßgebenden Theil der göttlichen Offenbarungsthätigkeit.

Nach der durchgängigen Vorſtellung der bibliſchen Schriftſteller iſt die Offenbarung eine Einwirkung des göttlichen Geiſtes auf den erkennenden menſchlichen Geiſt auf dem Grunde der Gewiſſenserfahrung (ſ. Gewiſſen). Hiernach iſt in der Vorſtellung von der bibliſchen Offenbarung zweierlei zu unterſcheiden: die unmittelbare göttliche Einwirkung und die vermittelnde menſchliche Mitwirkung, und in der letztern gleichfalls ein doppeltes, die religiös-ſittliche Thätigkeit des Gewiſſens und die intellectuelle ſymboliſirende der Vernunft. Nach der naiv-kindlichen bibliſchen Vorſtellung iſt auch die erkennende Thätigkeit des Menſchen, ſoweit ſie auf einen religiöſen Inhalt geht, ein Product der göttlichen Offenbarung, d. h. Gott gibt denjenigen, welchen er ſich offenbart, auch die Vorſtellungen, Begriffe und Urtheile ein, in welchen ſie ihre religiöſen Meinungen und Ueberzeugungen ausdrücken. Auf dieſer Vorausſetzung beruht das Dogma von der Eingebung (ſ. d.) der H. Schrift. Gott verkehrt demzufolge mit den Menſchen perſönlich, bedient ſich im Verkehr mit denſelben der ihnen verſtändlichen Ausdrucksweiſe, wird überhaupt als ein Weſen mit menſchlichen Gefühlen und Empfindungen vorgeſtellt (vgl. 1 Moſ. 12, 1 fg.; 13, 14 fg.; 15, 1 fg.; 18, 23 fg.; 2 Moſ. 3, 4 fg.; 4, 2 fg.; 6, 2 fg. u. a.). Unſtreitig liegt dieſer Vorſtellungsweiſe ein noch ſehr unvollkommener Begriff von der Religion zu Grunde. Nicht nur wird die freie menſchliche Thätigkeit in der Religion dabei ganz überſehen und der Menſch lediglich als ein Werkzeug der göttlichen Allmacht betrachtet, ſondern die Religion erſcheint weſentlich als ein Vorgang des erkennenden Geiſtes, nicht als eine unmittelbare auf Gott bezogene Thatſache im innerſten Punkt des Perſonlebens. Wenn z. B. in der Bibel der Dekalog lediglich als Ausſpruch Gottes dargeſtellt iſt (2 Moſ. 20, 1 fg.; 5 Moſ. 5, 6 fg.), wenn Moſe von Gott (Jahve) beauftragt wird, die theokratiſchen Geſetze in Gemäßheit ſeiner Anordnungen zu erlaſſen (3 Moſ. 1—7 u. a.), wenn lediglich Gott die Oberleitung des Volkes Iſrael hat und alle daſſelbe betreffenden Vorſchriften und Befehle in eigener Perſon ertheilt (5 Moſ. 1, 6 fg.), wenn Gott den Propheten unmittelbare Weiſungen gibt (Jeſ. 8, 1 fg.; 22, 15 fg.), die Weiſſagungen in den Mund derſelben legt und als ſeine Worte verkündigen läßt (Jeſ. 40, 1 fg.; Jer. 1, 4 fg.; Ez. 2, 3 fg. u. a.), ſo iſt in allen dieſen und in noch vielen andern Fällen der Begriff der Offenbarung über das religiöſe Gebiet, die Grenzen des unmittelbaren Gottesbewußtſeins, weithin ausgedehnt und die menſchliche Thätigkeit iſt gänzlich unberückſichtigt gelaſſen.

Durch dieſe Vermiſchung des religiöſen und des intellectuellen Factors iſt der bibliſche Offenbarungsbegriff unvermeidlich in Verwirrung gekommen. Derſelben kann nur dadurch begegnet werden, daß die offenbarende Thätigkeit als ſolche, als eine unmittelbar göttliche im innerſten Punkt des Menſchengeiſtes, d. h. im Gewiſſen, und nicht als eine durch das menſchliche Erkenntnißvermögen bedingte, erkannt und anerkannt wird. Sofern nun aber der durch die göttliche Selbſtmittheilung in das Gewiſſen übertragene Offenbarungsinhalt ein Gegenſtand des menſchlichen Erkennens wird, ſofern tritt infolge der göttlichen Einwirkung die menſchliche Mitwirkung ein; die menſchliche Gedankenbildung des göttlichen Offenbarungsinhalts kann jedoch keine abſolute Autorität mehr beſitzen, ſondern iſt abhängig von der Geiſtesentwickelung und Bildungsſtufe des den Offenbarungsinhalt aneignenden Menſchen. Je geringer der aufgenommene religiöſe Inhalt iſt, deſto weniger kann von Offenbarung die Rede ſein; dieſe findet ſich überhaupt im eigentlichen Sinne nur da wirklich vor, wo ein neues religiöſes Bewußtſein ſich dem Innern eines Menſchen erfahrungsgemäß erſchloſſen hat.

Der bibliſche Offenbarungsbegriff bedarf daher der Berichtigung und Begrenzung. Ein ſchwerer Irrthum wäre es dagegen, ihn leugnen zu wollen. Das bibliſche Gottesbewußtſein iſt nicht auf dem Wege der Reflexion, des verſtändigen Nachdenkens entſtanden. Es iſt als die unmittelbare Wirkung göttlicher Selbſtmittheilung an Offenbarungsträger, wie Abraham, Moſe, die Propheten u. ſ. w., und auf der Höhe der Offenbarungsgeſchichte, an Jeſus Chriſtus (ſ. d.) ſelbſt, zu betrachten. Dagegen ſind die Vorſtellungen und Begriffe, in welche der Offenbarungsinhalt von den Trägern des Offenbarungslebens gefaßt wurde, nicht gleichfalls geoffenbart, ſondern ein Ergebniß des menſchlichen reflectirenden Geiſtes, in welchem durch Vermittelung der Symbolik der Sprache die urſprüngliche fromme Erfahrung, als deren unbedingte Urſächlichkeit die Gottheit anzuerkennnen iſt, einen mehr oder weniger unangemeſſenen Ausdruck gefunden hat. Der Dekalog z. B. iſt in ſeiner ſchriftſtelleriſchen überlieferten Form nicht Offenbarung, ſondern ein Werk des reflectirenden Geiſtes des Geſetzgebers, und der beſchränkte religiös-ſittliche Standpunkt des Volkes Iſrael und ſeiner Zeit iſt darin unverkennbar vorausgeſetzt. Das an ſich reine und vollkommene Gottesbewußtſein, worin ſich Gott Moſe offenbarte, iſt durch die nachfolgende Reflexion getrübt. Wenn Gott die Vergehungen der Väter noch an der dritten und vierten Generation der Söhne zu rächen erklärt (2 Moſ. 20, 5; 5 Moſ. 5, 9), wenn er am ſiebenten Tage als ruhend dargeſtellt, wenn die Erfüllung der Pflicht der Ehrerbietung gegen die Aeltern durch die Ausſicht auf den Lohn eines langen irdiſchen Lebens annehmlich gemacht wird (2 Moſ. 20, 11 fg.; 5 Moſ. 5, 16), ſo zeigt ſich in ſolchen Vorſtellungen und Meinungen das urſprüngliche Offenbarungsbewußtſein getrübt, ja verdunkelt. Unmittelbar geoffenbart iſt aber das Bewußtſein von der göttlichen Heiligkeit, das den Geſetzgeber durchdringt; denn wenn daſſelbe auch auf die Stimme des Gewiſſens ſich ſtützt (Röm. 1, 19; 2, 14 fg.), ſo hat doch kein Volk ohne die Hülfe der Offenbarung demſelben in ſeinen religiöſen Einrichtungen Geltung verſchafft; die Gewalt des Naturtriebs und das Uebergewicht der Sinnlichkeit hat es vielmehr durchweg erſtickt (Eph. 2, 11 fg.), wo das Licht der Offenbarung mangelt.

Innerhalb der bibliſchen Offenbarungsgeſchichte gibt es nun beſtimmte Knotenpunkte in aufſteigender Linie, in denen das Offenbarungsbewußtſein ſich zuſammenfaßt, von denen ſodann neue religiöſe Impulſe, zunächſt auf das Offenbarungsvolk (Iſrael), im weitern, insbeſondere ſeit der Erſcheinung Chriſti, auf die geſammte Menſchheit ausgehen.

Das Volk Iſrael (ſ. d.) erſcheint in der Bibel ohne weiteres als das Offenbarungsvolk innerhalb der Menſchheit, daher als gotterwähltes Volk, als „erſtgeborener Sohn Gottes“ (2 Moſ. 4, 22 fg.). Die geſammte geſchichtliche Entwickelung dieſes Volkes iſt Offenbarungsgeſchichte, unter der Führung Jahve's (2 Moſ. 6, 6 fg.). Moſe (ſ. d.) iſt als Geſetzgeber Jahve's der Offenbarungsmittler (2 Moſ. 19, 3 fg.), das Geſetz das geoffenbarte Gotteswort (2 Moſ. 19, 7 fg.). Die Offenbarung hat deshalb im A. T. vorzugsweiſe den Geſetzescharakter; ſie erſcheint als ein Ausfluß des heiligen und gerechten Gotteswillens, der jedoch nicht ausſchließlich Geſetzeswille, ſondern auch noch Gnadenwille iſt, indem die Erwählung (ſ. d.) Iſraels nicht auf einem Verdienſt dieſes Volkes, ſondern auf einem freien göttlichen Rathſchluß beruht. Das Volk iſt vielfach mit der göttlichen Führung unzufrieden, dem göttlichen Rathſchluß widerſtrebend, und geht an ſeinem Eigenwillen und Ungehorſam zu Grunde. Es iſt eigentlich ein unangemeſſenes und unwürdiges

Werkzeug der göttlichen Offenbarung. Das Gesetz zeigt sich außerdem als solches im weitern Verlauf unfähig, den göttlichen Offenbarungszwecken zu genügen; die mangelhafte nicht geoffenbarte menschliche Form, in welche der ursprüngliche Offenbarungsgehalt nothgedrungen eingegangen ist, das theokratische Symbol und Institut, dient mehr zur Verdunkelung als zur Aufklärung des göttlichen Heilsplans. Die Offenbarung nimmt erst wieder im Prophetenthum einen adäquatern, den Geistescharakter, an. Allein auch der prophetische Geist vermag nicht, die ihm widerstrebende Wirklichkeit zu erfüllen, denn die theokratischen Formen bestehen neben ihm fort und werden von den Propheten selbst beobachtet, wenn auch nicht mehr als unentbehrliche Heilsbedingung behandelt. Die prophetische Offenbarung offenbart daher nicht sowol ein Gegenwärtiges als vielmehr ein Zukünftiges, das nur unter der Bedingung sich verwirklichen kann, daß die theokratischen Formen und Institutionen aufgelöst werden. Der wesentlich unvergängliche prophetische Offenbarungsgehalt, abgesehen von den mannichfaltigen unwesentlichen Formen, in welchen die prophetische Begeisterung ihren zeitweiligen vorübergehenden Ausdruck suchte, ist das Bewußtsein der menschheitlichen Heilsberufung, des allgemeinen Gottesreichs, infolge dessen auch eines allgemein menschlichen Priesterthums (Jer. 31, 31 fg.; Ez. 36, 22 fg.; Jes. 60, 21 fg.; 65, 17 fg.), der Berufung der Heiden zur Gemeinschaft mit dem Gottesvolk. Dadurch war der Höhepunkt aller Offenbarung in der Person Jesu Christi vorbereitet. In dieser hat die Offenbarung nach ihrer Unmittelbarkeit einen absoluten Charakter, da sich durch Christus das Bewußtsein der Einheit Gottes mit dem Menschen, der Freiheit des Menschen in Gott und der Allgemeinheit und Gleichheit der religiös-sittlichen Befugnisse und Pflichten für alle Menschen der Menschheit aufschloß. Die christl. Offenbarung war, obwol vorbereitet und eingeleitet durch die altt. Offenbarungsgeschichte, in ihrer Unmittelbarkeit darum ein völlig Neues, ein Einzigartiges und Einziges, nicht blos eine Offenbarungsstufe, sondern das Offenbarungscentrum und die Offenbarungsvollendung. Aber, wohlverstanden, nur — in ihrer Unmittelbarkeit, in der Persönlichkeit Jesu Christi selbst; denn die in Christo persönlich vollendete Offenbarung hatte erst einzutreten in die Menschheit; ihre menschheitliche Entwickelung konnte nur auf geschichtlichem Wege, vermittels eines langsamen Processes durch fortgesetzte sittliche Anstrengung und Arbeit, stattfinden. Das Christenthum ist als Offenbarungsreligion darum beides, sowol an sich die Religion der Vollendung als geschichtlich die Religion in ihrer höchsten und angestrengtesten Entwickelung. Nach der ersten Seite ist es von Gott gegeben, ein Werk der unbedingten göttlichen Gnade, nach der zweiten Seite wird es von den Menschen angeeignet, ein Product der stets bedingten menschlichen Freiheit.

In dieser Doppelgestalt erscheint die christl. Offenbarungsreligion im N. T. Im A. T. ist die Offenbarung noch einseitig, lediglich oder doch ganz überwiegend als Werk Gottes gefaßt, als absolutes Wunder. Im N. T. ist sie als beides, ein Werk der göttlichen Gnade und ein Product der menschlichen Freiheit, als göttlich und als menschlich, als übernatürlich und als natürlich, betrachtet und dargestellt. Wird die Offenbarung alttestamentisch, d. h. ausschließlich oder doch überwiegend als ein Werk Gottes, betrachtet, dann wird sie nothwendig zur übernatürlichen Veranstaltung, welcher der menschliche Verstand und Wille ohne weiteres sich zu unterwerfen hat; die altt. Offenbarungsreligion beruht in ihrer theokratischen Form auf der Voraussetzung einer solchen unbedingten Gehorsam fordernden absoluten Autorität. Die Gesetzesinstitution ist für diesen Standpunkt unumgänglich nothwendig. Wird die Offenbarung dagegen neutestamentisch, d. h. ebenso wol als ein Product der menschlichen Freiheit wie als ein Product der göttlichen Gnade, gefaßt, dann wird sie eine übernatürlich-natürliche, d. i. eine religiös-sittliche, Schöpfung hervorbringen und in einer freien Gewissens- und Glaubensgemeinschaft sich manifestiren. Von hier aus erhellt, warum Christus nicht als Gesetzgeber auftreten und keine priesterliche Anstalt begründen konnte. Die Priesterherrschaft, in welcher Form sie immer platzgreifen möge, ist mit dem Wesen der christl. Offenbarung unverträglich. Nur so ist der Ausspruch Christi zu verstehen, daß der Vater im Himmel „dieses", d. h. das Wesen seiner Reichsgottesstiftung, „den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe" (Matth. 11, 25 fg.; Luk. 10, 21 fg.). Unter den „Weisen und Verständigen" — in der religiösen Bedeutung des Wortes — sind die religiösen Particularisten, die eine Schule oder ein Gewerbe aus der Religion machen, d. h. die Schriftgelehrten und Priester, zu verstehen. Mit den „Unmündigen" sind diejenigen ge-

meint, die bis dahin (innerhalb der altteſt. Offenbarungsreligion wie der heidniſchen Naturreligionen) in religiöſen Angelegenheiten noch keine Stimme gehabt, der Autorität der Gelehrten und Prieſter ſchlechterdings unterworfen geweſen waren.

Das herkömmliche Verhältniß iſt durch die chriſtl. Offenbarung gewiſſermaßen auf den Kopf geſtellt. Die bisjetzt Alleinwiſſenden ſind die Unwiſſenden geworden, infolge eigener Schuld, weil ſie der neuen höhern Erkenntniß Auge und Ohr verſchließen (Matth. 23; vgl. insbeſondere V. 37 fg.; Luk. 13, 34), die bisjetzt Unwiſſenden ſind dagegen jetzt die Wiſſenden. Die neuteſtamentiſche Offenbarungsreligion verwirft allen Geheimnißkram, alles Dunkeln und Munkeln in der Religion, alle Zauberei; ſie iſt licht und klar (Matth. 5, 14 fg.), ſie ſchließt die Geheimniſſe des Himmelreichs auf, nicht zu (Matth. 23, 14). Das war der Fehler der altteſt. Theokratie, daß ſie den göttlichen Offenbarungsinhalt in ſeinen Formen mehr verhüllte als enthüllte. Jeſus machte jetzt die ſchmerzliche Erfahrung, daß viele Iſraeliten das Organ verloren hatten, um die Wahrheit aufzunehmen und zu verſtehen. Es darf uns dieſe Thatſache nicht befremden. Nachdem die Juden (von den Heiden nicht zu reden) jahrhundertelang aller Selbſtändigkeit und freien Bewegung auf dem Religionsgebiet entwöhnt worden waren, mußte ihnen die Bildung einer auf individueller Selbſtbeſtimmung und ſittlicher Arbeit beruhenden Religionsgemeinſchaft als eine Abenteuerlichkeit, ja, als ein Abfall von Gott erſcheinen (Mark. 4, 11 fg.; Matth. 13, 13 fg.; Luk. 8, 10 fg.). Daher der harte Widerſtand, auf welchen Jeſus in ſeiner eigenen Familie ſtieß (Mark. 3, 31 fg.). Wenn er der Menge gegenüber der paraboliſchen Rede ſich bediente, ſo geſchah dies nicht, weil er das Weſen ſeiner Stiftung nur einem erwählten Kreis offenbaren wollte, ſondern weil, zu ſeinem tiefen Bedauern, der weitaus größte Theil ſeiner Volksgenoſſen kein Verſtändniß für ſeine Offenbarungen zeigte und das neue Licht nur unter dem dämpfenden Schleier der verdeckten Rede zu ertragen vermochte.

Je weniger in den apoſtoliſchen Schriften das Licht des Evangeliums in voller Klarheit erſcheint, je mehr altteſt. Dämmerung noch darin vorherrſcht, deſto geringer iſt auch noch das Verſtändniß für die neue Ideenwelt Jeſu, deſto weniger „Offenbarung", deſto mehr Allegorik und Symbolik, theokratiſche Nachklänge und particulariſtiſche Härten finden ſich vor. Selbſt der geiſtesfreie Paulus, der mit der theokratiſchen Geſetzesautorität in kühnem Ringen gebrochen hat, bedient ſich altteſt. Vorſtellungen und Begriffe zur Verbreitung der neuen chriſtl. Offenbarungsideen, alſo einer mangelhaften beſchränkten Form für einen abſoluten Inhalt (Röm. 1, 17; 3, 25, an welchen Stellen der Apoſtel ſich des Begriffs der göttlichen „Gerechtigkeit" bedient, um die Idee der in Chriſto vollzogenen Einheit des Göttlichen und Menſchlichen auszudrücken). Mit dem neuen durch Chriſtus erſchloſſenen Offenbarungsbewußtſein macht er aber inſofern vollen Ernſt, als er auf jede weitere prieſterliche Vermittelung verzichtet und das chriſtl. Offenbarungbewußtſein (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ, die er von der φανέρωσις, der bloſen göttlichen Kundgebung, unterſcheidet) an das Moment des Natürlichen (Schöpfungsoffenbarung, Röm. 1, 19) und Menſchlich-Sittlichen (Gewiſſensoffenbarung, Röm. 2, 14 fg.) anknüpft. Zwar geht auch er noch von der Annahme aus, daß die göttliche Offenbarungsmittheilung nicht nur unmittelbar, in der Gewiſſensregion, durch urſprüngliche religiöſe Erfahrung, ſondern auch in der Sphäre des Denkproceſſes vor ſich gehe, d. h. daß Gedanken, Vorſtellungen, Begriffe und Thatſachen geoffenbart werden, wie z. B. die Vorſtellung, daß die, bei der in nächſter Nähe bevorſtehenden Paruſie, noch am Leben befindlichen Chriſten nicht im Vortheil ſein werden vor den bereits Verſtorbenen (1 Theſſ. 4, 15 fg.). Allein im allgemeinen faßt der Apoſtel den Offenbarungsbegriff richtig als ein neues, alle frühern Bewußtſeinsmomente umfaſſendes und abſchließendes, durch Jeſus Chriſtus vermitteltes, religiös-ſittliches Centralbewußtſein von der Verwirklichung des menſchheitlichen Heils im Gottesreich (Röm. 16, 25 fg.). Damit wird die altteſtamentiſche Offenbarungsſtufe ſachlich zur bloſen Vorſtufe herabgeſetzt, wenn auch noch der altteſt. Vorſtellungskreis formell beibehalten wird und als, unſtreitig unadäquater, Träger für die Bewußtſeinsfülle der chriſtl. Ideen dienen muß. Auf dem Standpunkt des vierten Evangeliſten iſt der altteſtamentiſche Vorſtellungskreis ſo weit überwunden, daß ihm keine weſentliche Wahrheit mehr zugeſchrieben wird, denn erſt in der Perſon Chriſti iſt die „Wahrheit" erſchienen (Joh. 1, 14. 17; 14, 6). Auf dieſem Standpunkt kann der Grundbegriff des A. T., die Gerechtigkeit, nicht mehr als Ausdruck für das chriſtl. Bewußtſein dienen; denn das Eigenthümliche der in Chriſtus der Welt zutheil gewordenen höchſten Offenbarung iſt die abſolute Selbſtmittheilung der gött-

lichen Liebe (1 Joh. 4, 8 fg.). Selbſt die Erfüllung des göttlichen Geſetzes wird nicht mehr als eine Befriedigung der göttlichen Rechtsforderungen anzuſehen ſein, ſondern als eine Kundgebung der Liebe zu Gott, welche in dem Menſchen durch die Offenbarung der Liebe Gottes geweckt wird (1 Joh. 5, 2; 2 Joh. 6). Iſt auf dem Standpunkt des Paulus das Misverſtändniß, daß die Offenbarung in einem beſtimmt formulirten Lehrbegriff beſtehe, noch immer möglich, ſo iſt dagegen auf dem Standpunkt des Johannes einem ſolchen Misverſtändniß vorgebeugt, das Chriſtenthum offenbart ſich hier lediglich in dem Bewußtſein der abſoluten Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, in unbedingter Liebe Gottes zu dem Menſchen und unbedingter Liebe des Menſchen zu Gott, einer Liebe, die eins und daſſelbe iſt mit dem weltüberwindenden Glauben (1 Joh. 5, 4 fg.).

Im übrigen iſt der Offenbarungsbegriff in der Bibel nicht nur nirgends beſtimmt erörtert, ſondern auch nirgends (mit Ausnahme der Johanneiſchen Schriften) in ſeiner religiöſen Unmittelbarkeit ſcharf erkannt und von der ſymboliſirenden und dogmatiſirenden Thätigkeit der Reflexion und Gedankenproduction deutlich geſondert. Es wird alſo zunächſt eine erſt zu löſende Aufgabe der noch ſo vielfach im argen liegenden bibliſchen Theologie bleiben, den Offenbarungsbegriff in ſeiner Reinheit zu faſſen und, indem die Offenbarung als ſolche als ein Werk des göttlichen Geiſtes begriffen wird, die menſchliche Aneignung derſelben in ihrer, immer nur annähernd adäquaten, geſchichtlich fortſchreitenden Gedankenform von ihrem ewigen Weſen zu unterſcheiden, damit nicht mit unbedingter göttlicher Autorität bekleidet wird, was unverkennbar den Mangel der menſchlichen Unvollkommenheit an ſich trägt. Schenkel.

Offenbarung des Johannes, ſ. Apokalypſe.

Og, ein rieſiger Amoriterkönig von Baſan (ſ. d.) zu Moſe's Zeit, deſſen Reſidenzen zu Aſtaroth oder Aſtaroth-Karnajim und Edrei geweſen ſein ſollen (ſ. das Nähere darüber bei Aſtaroth und Edrei). Er allein war, nach der Ueberlieferung, von dem früher in jener Gegend angeſiedelten Rieſengeſchlecht noch übriggeblieben (Joſ. 12, 4; 13, 12). Zum Beweis für ſeine Abſtammung von den Rieſen (ſ. Nephilim) führt der Deuteronomiker ein damals noch vorhandenes Monument von ihm an, worunter man gewöhnlich ſeine eiſerne Bettſtelle verſteht, die, in einer Länge von 9 und einer Breite von 4 Ellen, als ein Beuteſtück von den Ammonitern in Rabbath-Ammon aufbewahrt wurde. Andere (vgl. v. Lengerke, „Kenáan" [Königsberg 1844], I, 181; Knobel zu 5 Moſ. 3, 11) denken bei dem eiſernen Lager des Helden an einen Sarkophag aus Eiſenſtein oder Baſalt, in welchem ſein Leichnam nach Rabba gebracht und dort beigeſetzt worden wäre. Unter dieſer Vorausſetzung hätte aber die Größe des Monuments nichts Auffallendes, da ſich gewöhnlich noch größere Sarkophage finden, und man begreift auch nicht, wie die Ammoniter dazu gekommen ſein ſollen, ihren Feind mit königlichen Ehren in ihrer Hauptſtadt beizuſetzen. Außerdem bedeutet ʿĕrĕs nicht Sarg, ſondern Lager, insbeſondere Luſtlager (Am. 3, 12; 6, 4; HL. 1, 16). Uebrigens ſchützte den Og ſeine Rieſengeſtalt nicht gegen die überlegene Kriegführung Moſe's. Bei Edrei ſtellte er ſich den heranrückenden Iſraeliten in den Weg, wo er eine vollſtändige Niederlage erlitt und ſein ganzes Heer und 60 befeſtigte Städte nebſt vieler Habe, namentlich an Vieh, verlor (4 Moſ. 21, 33 fg.; 5 Moſ. 3, 3 fg.; 29, 7 fg.; Joſ. 2, 10). Das von Og eroberte Land gelangte, nach Moſe's Anordnung, in den Beſitz der Manaſſiten (5 Moſ. 3, 13; Joſ. 13, 30). Schenkel.

Ohim (ʿohim) einzig Jeſ. 13, 21 erwähnt unter den Thieren, welche gänzlich verödete Trümmer bewohnen. Der Name bedeutet „Aechzende", „Heulende", und man hat ihn bald auf den Marder (ſ. d.), bald auf den Uhu bezogen. Ein ſicherer Entſcheid iſt nicht möglich. Furrer.

Oholiab, einer der Werkmeiſter, deſſen Moſe, nach der Ueberlieferung, bei der Herſtellung der Stiftshütte (ſ. d.) theils zur Ausführung von Arbeiten in Metall, Stein und Holz, theils zur Verfertigung von Kunſtwirkereien in Purpur, Karmoiſin u. ſ. w., ſich bedient hatte (2 Moſ. 35, 30 fg.; 36, 1 fg.). Er ſoll dem Bezaleel (ſ. d.), welcher die Oberaufſicht führte, ohne Zweifel als der vorzüglichſte Arbeiter, namentlich in feinern Kunſtarbeiten, ſowol in Metall und Holz als in Webereien (2 Moſ. 38, 23), beigeordnet worden ſein. Schenkel.

Ohrringe, ſ. Schmuck.

Okina wird Jud. 2, 28 (3, 1) als eine Seeſtadt Phöniziens oder Paläſtinas aufgeführt. Der Text iſt jedoch fehlerhaft und es iſt, abgeſehen von andern Lesarten in den Handſchriften, unzweifelhaft Akko (ſ. d.) zu leſen, wie ſchon Grotius erkannte. Als ganz verfehlt darf die Textverbeſſerung von Geſenius (in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1832, Nr. 2, S. 10), welcher „Damaskina" leſen wollte, angeſehen werden. Vgl. noch Movers in der „Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie", Jahrg. 1835, S. 38. Kneucker.

Oel. Bei dem großen Reichthum Paläſtinas an Oelbäumen ſpielte das Oel im öffentlichen wie im privaten Haushalt der Iſraeliten eine große Rolle. Es galt neben Wein und Korn als Hauptproduct des Landes (5 Moſ. 28, 40; 7, 13; 11, 14; Joel 1, 10 u. a.) und wurde zu den unentbehrlichen Lebensbedürfniſſen gerechnet (Sir. 39, 26), führte man ja ſogar auf Reiſen ein Krüglein mit Oel bei ſich (Jud. 10, 5; 2 Kön. 9, 1; Luk. 10, 34). Iſraelitiſche Händler exportirten Oel nach Aegypten (Hoſ. 12, 2) und Tyrus (Ez. 27, 17), und mit Oelſendungen löſte ſeinerzeit Salomo theilweiſe ſeine Verpflichtungen gegen den Phönizierkönig Hiram ein (1 Kön. 5, 25). Oel brannte man in den Lampen des Hauſes wie im Leuchter des Tempelheiligthums (Matth. 25, 3 fg.; 2 Moſ. 25, 6; 27, 10). Es diente als Arznei für mancherlei Gebrechen, beſonders goß man es in Wunden, nachdem man ſie mit Wein gereinigt hatte (Luk. 10, 34; Jeſ. 1, 6; Mark. 6, 13; Jak. 5, 14) oder man nahm ſelbſt zu Bädern in Oel Zuflucht (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 5). Am Tag der Freude machte man mit Oel das Antlitz glänzend oder es wurde mit wohlriechenden Spezereien vermiſchtes Oel über das Haupt ausgegoſſen, daß es in goldig leuchtenden Tropfen über den Bart herunterrann, während man in trüben Zeiten ſich mit Aſche, anſtatt mit Oel, beſprengte (Pſ. 104, 15; Luk. 7, 46; Matth. 26, 7; Pſ. 23, 5; 133, 2; 5 Moſ. 28, 40; 2 Sam. 14, 2; Pſ. 92, 11; Hiob 2, 12; KL. 2, 10).

Auch beim Gottesdienſt fand das Oel die reichlichſte Verwendung. Nicht nur, daß man es einfach vor dem Herrn ſprengte (3 Moſ. 14, 16) und zur Bereitung des heiligen Salböls benutzte (2 Moſ. 25, 6; 30, 24), es war zugleich für alle Speiſeopfer eine unentbehrliche Beigabe, ſei es, daß man es mit Semmelmehl mengte (3 Moſ. 14, 10; 2 Moſ. 29, 40) oder es auf Mehl oder geröſtete Körner goß (3 Moſ. 2, 1; 2, 14 fg.), oder den mit Oel durchwirkten ungeſäuerten Teig zu Kuchen buk, oder auch ungeſäuerte Fladen nachträglich mit Oel beſtrich (2 Moſ. 29, 2; 3 Moſ. 7, 12; 8, 26; vgl. Knobel zu 2 Moſ. 2, 1). Die Erſtlinge des Oels gehörten den Prieſtern, die zehnte Maß, wenigſtens in ſpäterer Zeit, dem Tempelſchatz (4 Moſ. 18, 12; 5 Moſ. 18, 4; 2 Chron. 31, 5; Neh. 10, 37; 13, 12). Mit Oel ſalbte man in der Patriarchenzeit geweihte Steine, rohe Symbole der Gottheit (1 Moſ. 28, 18; 35, 14). Ein Horn voll heiligen Oels bewahrte man in der Stiftshütte auf, um gelegentlich damit Auserkorene zu Königen zu ſalben (1 Sam. 6, 13; 1 Kön. 1, 39).

Oelglatte Worte gleiten über die Zunge der Heuchler und Dirnen (Pſ. 55, 22; Spr. 5, 2). Salböl fehlte auch im Hauſe des Weiſen nicht. Wer aber zu viel deſſen gebraucht, d. h. zu viel Luſtbarkeiten nachjagt, der wird nicht reich werden (Spr. 21, 17. 20). Furrer.

Oelbaum. Wie in Aegypten die Dattelpalme, ſo gehört in Paläſtina der Oelbaum zum charakteriſtiſchen Schmuck des Landſchaftsbildes. An den langgeſtreckten verödeten Bergabhängen ſind es oft ausſchließlich Oelbaumhaine, die etwas Leben in die einförmige Scenerie bringen. Ungleich reicher aber als heutzutage mochten ſolche Haine in der Blütezeit Iſraels geweſen ſein, wo Oelbäume in allen Marken des Landes waren (5 Moſ. 28, 40), wo „Aſſer ſeinen Fuß in Oel tunkte" (5 Moſ. 33, 24), wo die Kufen von Oel überfloſſen (Joel 2, 24) und dieſes aus „den harten Felſen ſtrömte" (5 Moſ. 32, 13; Hiob 29, 6), wo das glückliche Jeruſalem „an Semmel, Honig und Oel ſich ſättigte" (Ez. 16, 14). Die Olivenernte war dem iſraelitiſchen Bauer ſo wichtig wie die von Korn und Wein, und ſehr oft wird auch mit dieſer Dreiheit der Reichthum des Landes bezeichnet (5 Moſ. 28, 40; 7, 13; 11, 14; 12, 17; Joel 1, 10; 2, 19. 24 u. a.). Darum beſaßen auch die Könige Oelbaumwälder und große Vorräthe an Oel (1 Chron. 27, 28; 2 Chron. 32, 28).

Man pflanzt den Oelbaum meiſt durch Reiſer fort, die, wenn ſie rechte Wurzel gefaßt haben, gepfropft werden, andernfalls ſie zu wilden Bäumen aufwachſen und nur geringe Frucht bringen. Auf dieſe landwirthſchaftliche Regel ſpielt Paulus an, wenn er

(Röm. 11, 24) davon ſpricht, daß die wilden Reiſer der Heiden gegen die Natur dem edeln Oelbaum Iſrael eingepfropft wurden. Unter dem wilden Oelbaum iſt nicht etwa der Oleaſter (oleagnus angustofolius) zu verſtehen, der wol viel äußerliche Aehnlichkeit, aber keine eigentliche Verwandtſchaft zum Oelbaum beſitzt. Ehe ein neugepflanzter Baum Frucht bringt, dauert es etwa zehn Jahre, noch dreißig Jahre mehr, bis er ſeine volle Tragkraft gewinnt.

Ueber dem knorrigen, mit grauer riſſiger Rinde umkleideten und ſelten höher als 30 Fuß ſteigenden Stamm breitet ſich die vieläſtige, mit mattgrünen, lanzettförmigen Blättern geſchmückte Krone. Im Frühling ſproſſen traubenartige Blütenſtände zwiſchen den Blättern hervor. Die reifen Früchte ſind von ſchwarzgrüner Farbe und umſchließen mit eirunder öliger fleiſchiger Hülle einen harten Kern. In den Herbſtmonat oder den Anfang October fällt die Ernte. Mit Stöcken wurden bei den Iſraeliten die Oliven vom Baum geſchlagen, daher man für dieſe Ernte geradezu den Ausdruck „Abſchlagen der Oliven“ brauchte (Jeſ. 17, 26; 24, 13). Blieben dann etwa einige Beeren oben im Wipfel, ſo hatten die armen Leute das Recht, Nachleſe zu halten (5 Moſ. 24, 20).

Die geſammelten Oliven wurden geſtoßen oder mit den Füßen auf der Kelter zertreten (Mich. 6, 15). Gleichwie beim Wein iſt die Flüſſigkeit, welche von der nur zerſtoßenen, noch nicht gepreßten Frucht abläuft, die feinſte, daher denn auch ausdrücklich für gewiſſe Cultuszwecke „geſtoßenes“ Oel vorgeſchrieben war (2 Moſ. 27, 20; 29, 40; 3 Moſ. 24, 2; im gleichen Sinne ſagte man auch šĕmĕn razanán, d. h. friſches Oel, Pſ. 92, 11). Eine Oelkelter befand ſich am Fuß des Oelbergs, jedermann unter ihrem hebr. Namen Gethſemane wohlbekannt. Reſte von Oelkeltern, nämlich in den anſtehenden Fels gehauene Rinnen und Tröge, hat man auch in Gegenden entdeckt, wo man heutzutage keine Spur von Oelbäumen mehr ſieht, wie z. B. weit im Süden von Hebron, zum deutlichen Beweis der großen Verbreitung der Oelbaumcultur in alter Zeit. Neben den Keltern waren aber nach dem Talmud zugleich Preſſen im Gebrauch, ja ſelbſt Mühlen, da begreiflich durch das bloſe Zerſtampfen der Oliven deren Oel nur ſehr unvollſtändig gewonnen werden konnte. Ein Oelbaum ergibt in ſeiner beſten Zeit 30—45 Maß Oel, doch bringt er nur alle zwei Jahre Frucht (vgl. Tobler, „Denkblätter aus Jeruſalem“ [1. Ausg., St.-Gallen 1852—53], S. 101), und bei ſchlimmer Witterung wird der Ertrag verkümmert durch Abfall der Beeren in unreifem Zuſtand (5 Moſ. 28, 40). Von Miſernten des Oelbaums wußte auch der Prophet zu reden (Hab. 3, 17).

Ein Baum, der ſo vielen Segen brachte, deſſen Blätterſchmuck in der Hitze des Sommers wie in den rauhen Stürmen des Winters grün blieb, deſſen Lebenskraft den Wechſel vieler Generationen überdauerte, mußte auch die poetiſche Empfindung des Iſraeliten viel beſchäftigen. Den grünen Oelzweigen vergleicht er die friſche Kinderſchar (Pſ. 128, 3). Der Oelbaum in den Vorhöfen des Tempels war ihm ein geweihtes Symbol für das unvergängliche Glück des Frommen (Pſ. 52, 10; 92, 14 fg.). Iſrael wird aufwachſen zu neuer Schönheit gleich dem weitſchattigen Oelbaum (Hoſ. 14, 6 fg.), und einen dichtbelaubten Oelbaum, ſchön von ſtattlicher Frucht, nannte in beſſern Tagen Jahve ſein Volk (Jer. 11, 16).

Vom Olivenbaum wird ausdrücklich der Baum des Oels (ʿeṣ šĕmĕn) unterſchieden (Neh. 8, 15), nämlich der Oleaſter, kenntlich durch ſeine ſchmalen, kaum 2 Zoll langen, unten ſilberweißen Blätter, kleinen, in den Blattwinkeln zuſammengedrängten Blüten und öligen, ſehr bittern Beeren. Das Holz dieſes ſchmächtigen Baumes iſt fein und ſehr hart und wurde daher z. B. im Salomoniſchen Tempel zur Herſtellung der Cherubimſtatuen und einiger Thüren verwendet (1 Kön. 6, 25. 31). Oleaſter findet ſich in ganz Paläſtina reichlich verbreitet, beſonders aber bei Hebron, in Samaria und am Tabor.

Zweige vom Oleaſter wie vom Olivenbaum dienten zur Herſtellung von Hütten für das Laubhüttenfeſt (Neh. 8, 15). Wie die Griechen, ſo kannten auch die Iſraeliten den Oelzweig als Symbol des Friedens und der Freude (1 Moſ. 8, 11; 2 Makk. 14, 4). Vgl. Strumpf, „Syſtematiſches Handbuch der Arzneimittellehre“ (Berlin 1845—53), I, 112; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 371 fg.).

Furrer.

Oelberg. Die Ausſicht von Jeruſalem aus wird nach Oſten hin durch den nahen Oelberg beſchränkt, den nur die ſchmale Kidronſchlucht vom Plateau der Stadt trennt. Steigt man vom Oſtthor zum Kidronbett hinunter und von dort am Gethſemanegarten

vorbei zur mittlern Kuppe des Berges hinauf, ſo wird man bei mäßigem Schritt in etwa 20 Minuten auf der Höhe anlangen. Der Berg beſteht aus verſchiedenen Schichten Kreidekalks, dem an einzelnen Stellen quaternäre Felsgebilde auflagern. Der Bergrücken, durch flache Einſattelungen in mehrere Kuppen zertheilt, ſteigt von Süd nach Nord allmählich an, um dem Weichbild der Stadt nordöſtlich gegenüber ſeine höchſte Erhebung zu gewinnen. Die ſüdlichſte Kuppe wird von der Legende als Berg des Aergerniſſes bezeichnet, indem ſie hierher die Stätte verlegt, wo Salomo dem Moloch opferte (1 Kön. 11, 7), ſie hat eine Höhe von 2409 engl. Fuß über dem Meer. Die mittlere Kuppe, unmittelbar dem Tempel gegenüber, erhebt ſich 2641 Fuß (200 Fuß höher als die Tempelarea), die höchſte weiter nördlich 2724 Fuß, während der höchſte Punkt des bibliſchen Jeruſalem nur 2550 Fuß über dem Meer liegt.

Auf der Höhe des Oelberges genießen wir eine Ausſicht von ſeltener Schönheit und Großartigkeit. Weſtwärts breitet ſich gleichſam zu unſern Füßen Jeruſalem aus, im Vordergrunde die weite von Oelbäumen, Cypreſſen und einzelnen Palmen geſchmückte Tempelarea, in deren Mitte die Moſchee; jenſeit des Tempelraumes in aufſteigender theatraliſch geſchweifter Linie der Kranz der Häuſer und Paläſte, von der hochragenden thurmbewehrten Stadtmauer umſchloſſen. Südwärts dehnen ſich die Höhenzüge Judäas aus mit den ſcharf begrenzten Gipfeln von Herodium und Thekoa, während nach Norden die Berge von Benjamin ſich erheben, unter ihnen der erhabenſte Nebi Samuil, die alte Höhe von Mizpa. Nach Morgen ſchweift der Blick über eine ſchaurige, von tiefen Schluchten zerriſſene Gebirgswüſte bis zum Thal des Jordan, deſſen Wellen unter einem mitten durch das Thal ſich ſchlängelnden Streifen Grüns geborgen ſind. In voller Schönheit ſtrahlt die blaue Fläche des Todten Meeres zwiſchen den rieſigen düſtergelben Felswänden aus der Tiefe herauf. Am Horizont zeichnen ſich, vom Duft der Ferne leicht umſchleiert, die ammonitiſchen und moabitiſchen Bergketten.

Auf den an reiches Grün gewöhnten nordiſchen Wanderer macht der Oelberg den Eindruck großer Verödung; doch unter dem Einfluß der modernen chriſtl. Cultur gewinnt der Berg von Jahr zu Jahr mehr von der Anmuth, die in Iſraels guten Tagen mit ſchattenreichen Oelbäumen ihn geſchmückt. Zu allen Zeiten mochte übrigens der öſtliche Abhang arm an Vegetation geweſen ſein. Um ſo lieblicher erſcheint darum das Dörfchen Bethanien mit dichten Obſtbaumhainen am Fuß des Berges.

Wenn noch jetzt die jüd. Bewohner Jeruſalems es lieben, ihre Todten am Weſtabhang des Aergernißberges zu begraben, ſo folgen ſie nur einer Väterſitte; denn in jener Gegend ſieht man eine große Menge von Felſengräbern uralten Stils. Von der Mariaquelle (dem öſtlichen Ausgang des Gichon) nach Gethſemane hinaufwandernd, kommt man rechterhand an den vier, großentheils aus dem anſtoßenden Fels ausgehauenen Denkmalen vorbei, die ihre gegenwärtige Geſtalt, wie ihr Stil annehmen läßt, in der griechiſch-röm. Periode erhalten haben mögen, was nicht ausſchließt, daß wenigſtens eins derſelben, das Denkmal Abſalom's, in einer primitivern Form ſchon Jahrhunderte zuvor beſtand (ſ. Kidron).

Auf dem Oelberg gab es zu David's Zeit eine Stätte der Anbetung (2 Sam. 15, 32). Hier zog der vor Abſalom fliehende König vorüber (2 Sam. 15, 32). Der Prophet, wahrſcheinlich Augenzeuge eines gewaltigen, von tiefen Erdriſſen begleiteten Erdbebens zur Zeit von Uſia's Königthum, weiſſagte, daß unter der Laſt des die Heiden richtenden Gottes der Oelberg ſich von Weſt nach Oſt bis auf den Grund ſpalten werde (Sach. 14, 5; Am. 1, 1). Den Chriſten iſt der Oelberg vorausgeweiht durch die innig mit ihm verwobenen Erinnerungen an die letzten Erdentage des Herrn (Mark. 13, 3; 14, 3. 26 fg.; Luk. 19, 29. 37).

Vgl. Tobler, „Die Siloahquelle und der Oelberg" (St.-Gallen 1852); Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 40 fg.; meine „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich 1865), S. 57 fg.; Fraas, „Geologiſche Karte Jeruſalems" (Winterthur 1869).

Furrer.

Omri hieß der ſechſte König des nördlichen Reichs, der Vater Ahab's. Seine Thronbeſteigung war eine revolutionäre; zum König ausgerufen wurde er nämlich (ohne prophetiſche Mitwirkung) vom Heer, an deſſen Spitze er gerade vor Gibbethon ſtand, als Ela und mit ihm das ganze Haus Baeſa's durch Simri aus dem Wege geräumt wurde. Er war alſo zunächſt der Gegenkönig Simri's (ſ. d.), wurde aber mit dieſem bald fertig. Er rückte mit dem Heer alsbald vor Tirza, drang in die Stadt ein, und Simri, keinen Aus-

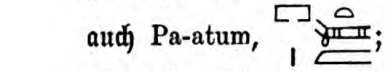
weg mehr ſehend, wählte den Tod in den Flammen ſeines Palaſtes. Auch jetzt noch wurde Omri nicht vom ganzen Volk als König anerkannt; die eine Hälfte erhob einen gewiſſen Tibni (ſ. d.) auf den Thron, doch war des letztern Anhang ſchwächer als derjenige Omri's, und Tibni ſtarb bald (1 Kön. 16, 16 fg.). Von der Regierung Omri's wird nichts Näheres berichtet. Das Wichtigſte, was unter ihm geſchah, war die Verlegung der Hauptſtadt von Tirza nach Samaria, welches von nun an Hauptſtadt blieb. Wenn bei Omri die Bemerkung „es war Krieg zwiſchen ihm und dem König Judas" nicht gemacht wird, ſo dürfen wir daraus ſchließen, daß er die Nutzloſigkeit einer ſteten Fehde mit Juda einſah und der vernünftigern Politik, mit dem Nachbarſtaat in gutem Frieden zu leben, folgte. Von Syrien-Damaskus wurde er theilweiſe geſchädigt, glich ſich aber nachher mit deſſen König friedlich aus (vgl. 1 Kön. 20, 34). Beſonders bemerkt wird noch, daß die religiöſen Verhältniſſe im nördlichen Reich unter ihm nicht beſſer, vielmehr ſchlimmer wurden als unter ſeinen Vorgängern (1 Kön. 16, 25 fg.). Ueber die chronologiſchen Verhältniſſe, im beſondern, daß die ihm zugeſchriebenen 12 Regierungsjahre auf 7 zu reduciren ſeien, ſ. „Bibel-Lexikon", III, 402, 403. Steiner.

On, ſo 1 Moſ. 41, 45. 50; 46, 20, aber Ez. 30, 17 fälſchlich Awen genannt, iſt eine ägypt. Stadt, die von den LXX in den angeführten Stellen griechiſch Heliopolis genannt wird. Ebenſo wird von ihnen 2 Moſ. 1, 11, wo es der hebr. Text nicht hat, On erwähnt und in einer Gloſſe als Heliopolis erklärt. Die Richtigkeit dieſer Erklärung wird durch die hieroglyphiſche Bezeichnung von Heliopolis,  oder , d. h. Anu oder An, außer Zweifel geſtellt; die zwei verſchiedenen An, die es im alten Aegypten gab, wurden nach ihrer Lage als Nord-An, Anu-mh'it, d. i. Heliopolis, und Süd-An, An-res, , d. h. Hermonthis, unterſchieden. Heliopolis war in allen Zeiten der ägypt. Geſchichte ein durch ſeine religiöſe Bedeutung wichtiger Ort, indem dort die Sonne als Atum, Mu und Tafnut, d. i. die löwenköpfige Sonnentochter, ihren Cultus hatte, was ja auch der griech. Name andeutet. Daneben wurden auch Oſiris, Iſis und vornehmlich Hathor verehrt. Eine Beſonderheit von Heliopolis war der Dienſt des ſchwarzen Stieres Mnevis, der in einer Hürde ernährt (Strabo, XVII, 803, 805) und in einer Kapelle göttlich verehrt wurde. Der hieroglyphiſche Name des Stieres war Ur-mer oder Ur-mer-ti. Auch der Phönix iſt in Heliopolis heimiſch, der nach Brugſch unter dem Namen Bennu, d. i. die Seele der Sonne, den Planeten Venus repräſentirt und mit der ſich verjüngenden Zeit in Beziehung ſtand, da ſich Oſiris in den Phönix verwandelte und dieſer ſich ſelbſt erzeugte oder, wie die Griechen melden (Herodot, II, 73), aus ſeiner eigenen Aſche von neuem belebt emporſchwang (vgl. Lepſius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 180; Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], I, 30, 83; Tacitus, Annal., VI, 28).

Die Stadt Heliopolis lag auf einem großen Damm, vor dieſem waren Teiche, zu Herodot's Zeiten (II, 3, 59, 63) war ſie noch bewohnt, in Strabo's Zeit aber war ſie gänzlich verlaſſen, ihr Sonnentempel zeigte die Spuren der Verwüſtung durch Kambyſes, auch die Wohnungen der ehemals berühmten Prieſterſchaft, die zuerſt die wahre Jahresdauer berechnet hat, und bei der Plato und Eudoxus in die Schule gegangen ſein ſollen, wurden dem Strabo noch gezeigt, aber ſtatt der alten Gelehrten fand er nur Opferhandwerker und Fremdenführer.

Die altteſt. Erwähnungen der Stadt beziehen ſich auf Joſeph's Schwiegervater, Potiphera, der Prieſter zu On war, und auf eine Bedrohung Aegyptens durch Nebukadnezar (Ez. 30, 17), eine Vorausſagung, die auch Jeremia (Kap. 43, 13; die LXX: Kap. 50, 13) ausſpricht. In letzterer Stelle reden die LXX von den Säulen von Heliopolis in On, während der hebr. Text nicht On, ſondern Bet šemeš bietet, welches durch Heliopolis ebenſo ſprachlich wie geographiſch richtig überſetzt iſt, wie die Araber ſpäter den Ort ʿAin samš, d. i. Sonnenquell, überſetzt haben, der in der Zeit Omar's wieder bewohnt war (vgl. Al-Beládſori, Liber expugnationis regionum, ed. de Goeje [Leyden 1863—67], II, 216; Edrîſî, Description de l'Afrique et de l'Espagne, ed. Dozy et de Goeje [Leyden 1866], S. 141 [169 der Ueberſetzung], 145 [174 der Ueberſetzung; hier wird es nahe bei Memphis richtig verſetzt], 164 [195 der Ueberſetzung, wo karyat et matariye davon unterſchieden wird]; Abulfeda, Géographie, ed. Reinaud et Guckin

de Slane [Paris 1837—40], I, 118 [166 der Ueberſetzung]; Jacut, „Moſchtarik", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1845—46], S. 321; Arnold, Chrestomathia arabica [Halle 1853], S. 56; Jeſ. 19, 18 [arab. Ueberſetzung]).

Endlich weiſe ich für die Notiz der LXX 2 Moſ. 1, 11, wo neben Pithom und Ramſes noch „On, welches iſt Heliopolis" genannt wird, auf die Möglichkeit hin, daß in On, wozu Heliopolis Gloſſe iſt, möglicherweiſe nur eine Doppelüberſetzung von Pithom zu ſuchen iſt. Denn Heliopolis, wo die Sonne als Atum verehrt wurde, hieß ägyptiſch auch Pa-atum, ; die heutigen LXX und ſo ſchon der Aethiope hätten dann für das hebr. P-t-m noch zwei Auffaſſungen: nach einer Anſicht wäre Pithom als Heroopolis, wie es der Kopte wiedergibt, nach einer andern als Heliopolis verſtanden, letzteres aber falſch.

Auch Jeſ. 19, 18 will eine Anzahl von Auslegern unter ʿIr haḥĕrĕs Heliopolis verſtehen, worin Symmachus in ſeiner Ueberſetzung voranging; die beglaubigtere Lesart iſt aber ʿIr haheres, was dann am leichteſten als Leontopolis zu deuten iſt, wo Onias den Tempel gebaut hatte (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 71, wo ich Leontopolis nach Joſephus [„Alterthümer", XII, 9, 7; „Jüdiſcher Krieg", I, 1, 1] fälſchlich in den heliopolitiſchen Gau verlegt habe).

Der Name On bedeutet nach Cyrill (Ad Hosp., Kap. 145) Sonne, man vergleicht dazu das koptiſche Uîn, d. i. Licht. Vgl. überhaupt Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" (Leipzig 1857—60), I, 254. Merx.

Onan, d. h. etwa der Starke, als Adjectiv von ʾon, d. i. Kraft, Reichthum, iſt der zweite Sohn Juda's und der Kanaaniterin Suah (1 Moſ. 38, 4; 46, 2; 4 Moſ. 26, 19; 1 Chron. 2, 3). Er nahm nach dem Gebrauch der Schwagerehe ſeines Bruders Ger kinderloſe Witwe Thamar zum Weibe, verhinderte aber beim Beiſchlaf muthwillig und aus Misgunſt die Empfängniß, wofür er durch unzeitigen Tod beſtraft wurde (1 Moſ. 38, 8). Nach ihm iſt das Laſter benannt. Merx.

Oneſimus, ein von dem Apoſtel Paulus bekehrter Sklave, der ſeinem Herrn, dem Philemon, einem Mitglied der Chriſtengemeinde zu Koloſſä, entlaufen war (Phil. V. 10 fg.). Die Veranlaſſung zu ſeinem Entweichen ſcheint dem Apoſtel nicht ganz genau bekannt geworden zu ſein, da er unentſchieden läßt, ob ſie in einer Beleidigung ſeines Herrn oder einer Geldſchuld beſtanden habe (Phil. V. 18). Die Annahme eines gemeinen Diebſtahls verbietet nicht nur der Umſtand, daß der Apoſtel den Vorgang auf ſeine Rechnung nehmen will (Phil. V. 19), ſondern auch die von Paulus bezeugte Ehrenhaftigkeit des Charakters ſeines Schützlings. Deſſen Bekehrung fand in Cäſarea, nicht in Rom, ſtatt, wo derſelbe Zutritt zu dem gefangenen Apoſtel gefunden, der ihn ſehr lieb gewann (Phil. V. 12, 16) und gern bei ſich zurückbehalten hätte (Phil. V. 13), aber aus Pflichtgefühl unter die Botmäßigkeit ſeines Herrn zurückzukehren bewog. Für die Bekehrung des Oneſimus in Cäſarea (ſ. Epheſer- und Koloſſerbrief) ſpricht eine Reihe von Umſtänden: daß derſelbe ohne Schwierigkeiten ins Gefängniß des Paulus zugelaſſen wurde (vgl. Apg. 24, 23), daß dieſer auf baldige Befreiung und Ausführung ſeiner projectirten Romreiſe hoffte (Röm. 1, 13 fg.; 15, 23 fg.), ja, daß er in dem, dem Tychikus an Philemon (ſ. d. und Brief des Philemon) nach Koloſſä mitgegebenen Sendſchreiben bereits eine Herberge bei dem letztern beſtellte (Phil. V. 22). Die kirchl. Sage hat den Oneſimus zum Biſchof von Beröa und zum Märtyrer gemacht (Can. apost., 73; Const. apost., VII, 46; Nicephorus Kalliſti, „Kirchengeſchichte", III, 11); eine Schweſter des Kaiſers Trajan, Matidia Auguſta, ſoll ſogar ſeine Gebeine in ein ſilbernes Gefäß geſammelt haben (vgl. Rettberg in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 3. Sect., III, 457). Die Ignatianiſchen Briefe erwähnen (Epist. ad Ephes., I, 6) einen Oneſimus als Biſchof in Epheſus. Abgeſehen von der Unechtheit derſelben findet ſich keine Andeutung darin, daß der erwähnte Oneſimus dieſelbe Perſon mit dem koloſſiſchen Sklaven geweſen ſei. Auch würde zwiſchen der Bekehrung des Oneſimus und der angeblichen Deportationsreiſe des Ignatius mindeſtens ein Zeitraum von 45—50 Jahren liegen. Schenkel.

Oneſiphorus, nach 2 Tim. 1, 16 fg. ein dem Apoſtel Paulus nahe befreundeter Chriſt, der ſich deſſelben ſowol während ſeines frühern Aufenthalts in Epheſus, als wäh-

rend ſeiner röm. Gefangenſchaft aufs dienſteifrigſte durch leibliche und geiſtige Erquickung angenommen haben ſoll. Paulus erwähnt in ſeinen anerkannten Sendſchreiben den Oneſiphorus nirgends. Auch im 2. Timotheusbrief (ſ. Paſtoralbriefe) gelten die Segenswünſche und Grüße des Verfaſſers nur dem „Hauſe" deſſelben (2 Tim. 1, 16; 4, 19), woraus die Ausleger meiſt gefolgert haben, daß er zur Zeit der Abfaſſung des Briefs ſich nicht mehr am Leben befunden habe. Der ſpätere unpauliniſche Urſprung der Paſtoralbriefe läßt vermuthen, daß der Name Oneſiphorus dem Namen Oneſimus nachgebildet iſt, und den „Förderer" des Evangeliums bedeutet, wogegen Phygelus und Hermogenes (der „Flüchtige" und der „Hermesentſtammte", d. h. der „Täuſcher") die vom Evangelium Abtrünnigen repräſentiren (2 Tim. 1, 15). Das „Haus des Oneſiphorus" erſchiene demzufolge als ein Typus für den Kern der Gläubigen in Aſien, welche der verderblichen, in den Paſtoralbriefen bekämpften Irrlehre treuen Widerſtand geleiſtet haben. Die ſpätere Sage erhebt den Oneſiphorus zum Biſchof von Korone in Meſſenien.

Schenkel.

Oniares ſoll nach der herkömmlichen Lesart (1 Makk. 12, 20) der König der Spartaner geheißen haben, der an den jüd. Hohenprieſter Onias eine freundliche Zuſchrift gerichtet habe (1 Makk. 12, 20—23). Es liegt indeß hier eine alte Textverderbniß vor, die ſich in den Textausgaben bis auf unſere Tage fortpflanzen ſollte! Es iſt zu leſen: (und dies iſt die Abſchrift des Briefs, welchen man ſandte) an Onias (Ὀνίᾳ). Areios (König der Spartaner grüßt —). Das Richtige hat unter den Zeugen nur die alte lateiniſche Ueberſetzung bewahrt. Der König wird zwar 1 Makk. 12, 7 nach der gewöhnlichen Lesart Dareios genannt, aber die alte lateiniſche Ueberſetzung und Joſephus („Alterthümer", XII, 4, 10. 5, 8) bieten dafür ohne Widerrede das richtige Areios. Der wirkliche Name des Königs war Areus, und zwar regierte Areus I. vom J. 309—265 v. Chr., wogegen deſſen Enkel Areus II. ſchon im J. 257 als Kind von acht Jahren ſtarb (vgl. Palmer, De epistolarum, quas Spartani atque Judaei invicem sibi misisse dicuntur, veritate [Darmſtadt 1828], S. 17 fg.; übrigens ſ. Onias). Ueber die Vermuthung Hitzig's („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 347), der Oniaris feſthalten will, ſ. Spartaner.

Fritzſche.

Onias, ein jüd. Name ſpäterer Zeit, iſt unſicherer Ableitung (vgl. meinen Commentar, „Die Weisheit Jeſus-Sirach's" [Leipzig 1859], zu Kap. 50, 1; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 351; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 344). Es gab drei Hoheprieſter dieſes Namens. Da über die Zeit ihrer Amtirung die Angaben der Gelehrten auseinandergehen, ſo iſt dieſe zunächſt ſoweit möglich feſtzuſtellen, was nur in Verbindung der übrigen Hohenprieſter unter dem zweiten Tempel bis zur Abſetzung Onias' III. geſchehen kann. Ein ſicherer chronologiſcher Haltpunkt iſt die Abſetzung Onias' III. im J. 174 v. Chr. Wir ſtellen die Hohenprieſterverzeichniſſe des Chronicon Paschale (ed. Dindorf [Bonn 1832], I, 356 fg.) und des Georgius Syncellus (Chronicon, ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 480—525) nebeneinander (vgl. Scaliger, Thesaurus temporum, Complectens Eusebii Pamphili chronicon [2. Ausg., Amſterdam 1658], I, 53, 54, 64, 67):

Chronicon Paschale.	Jahre	Syncellus.	Jahre
1) Jeſus, Sohn des Joſedek, mit Zorobabel	32	1) Jeſus, Sohn des Joſedek, mit Zorobabel	—
2) Joakim	30	2) Joakim	—
3) Eljaſib	40	3) Eljaſib	—
4) Jodä	36	4) Jodä	36
5) Jannäus	32	5) Johannes	32
6) Jaddus	20	6) Jaddus	20
7) Onias I.	21	7) Onias I.	21
8) Eleazar	15	8) Simon der Gerechte	19
9) Simon der Gerechte	14	9) Eleazar	32
10) Onias II.	32	10) Manaſſe	26
11) Manaſſe	26	11) Onias II.	14
12) Simon II.	22	12) Simon II.	20
13) Onias III.	24	13) Jeſus, Sohn des Sirach	6
		14) Onias III.	24

Zu Nr. 1—6 vgl. Neh. 12, 10. 11. 22. Bei Eusebius ist die Reihenfolge der Hohenpriester wie bei Syncellus, aber nicht angegeben ist die Amtsdauer des Jesus, Jodä und Onias III. Wenn er dem Joakim 36 und dem Eljasib 34 Amtsjahre zutheilt, so stimmt er wenigstens in der Gesammtzahl 70 mit dem Chronicon Paschale. Da im übrigen in den Jahren Syncellus mit Eusebius stimmt, nur daß Syncellus Simon dem Gerechten 19 Jahre gibt, Eusebius 9 (Θ'), so wird der Fehler bei Eusebius in der handschriftlichen Ueberlieferung liegen und für Θ' zu bessern sein ιΘ' (19).

Was das Chronicon Paschale betrifft, so steht I, 357, Nr. 9, 10 fälschlich Onias, Simon für Simon, Onias (vgl. I, 324, 325). Es zählt vom 8. Jahre des Darius, Sohn des Hystaspes, d. i. vom J. 513 (Olympiade LXIII, 2?), bis zur Absetzung Onias' III. 13 Hohepriester auf mit zusammen 344 Jahren. Da die Absetzung Onias' III. im J. 174 v. Chr. feststeht, so trat der erste Hohepriester, die Richtigkeit der Amtsjahre vorausgesetzt, nicht im J. 513, sondern im J. 518 sein Amt an. Syncellus hat die Amtsjahre der drei ersten Hohenpriester nicht angegeben, berechnen wir sie nach dem Chronicon Paschale zusammen mit 102 Jahren (vgl. auch Eusebius), so beträgt die Zahl der Jahre bei ihm zusammen 352; kommen hiervon die 6 Jahre des sicher fälschlich eingeschobenen Jesus, Sohn des Sirach, in Wegfall, so rechnet Syncellus zusammen 346 Jahre, also zwei mehr als das Chronicon Paschale. In Betreff der Differenz der Amtsjahre von Nr. 8—12 muß unser Urtheil dahingestellt bleiben; was aber die Reihenfolge der Hohenpriester Nr. 8—11 anlangt, so spricht für Syncellus die Angabe des Josephus („Alterthümer", XII, 4, 1. 2, 5. 4, 10). Halten wir uns hiernach mit Beseitigung der 6 Jahre des Jesus Sirach an Syncellus und gehen wir vom J. 174 als dem der Absetzung Onias III. aus, so amtirte nach Syncellus und dem Chronicon Paschale Onias III. vom J. 198—174 v. Chr., Onias II. vom J. 232—218 (nach dem Chronicon Paschale vom J. 278—246) und Onias I. vom J. 330—309 (nach dem Chronicon Paschale vom J. 328—307). Die große Differenz bei Onias II. beruht darauf, daß er im Chronicon Paschale vor Manasse gestellt wurde.

Noch besitzen wir ein Verzeichniß der Hohenpriester in dem Breviarium Philonis de temporibus, das der berüchtigte Schwindler, der Dominicaner Annius von Viterbo, ans Licht brachte, mit dessen Commentar es zu Antwerpen im J. 1552 gedruckt erschien (vgl. Herzfeld, „Geschichte des Volkes Israel" [Braunschweig 1847], S. 264). Das Machwerk ist durchaus apokrypher Natur. Nach demselben amtirte Jesus 64 Jahre, Jojakim 48, Eljaschib 21, Jojada 23, Joatham 23, Jaddus 10, Onias 27, Simon 13, Eleazar 20, Manasse 27, Simon der Gerechte 28, Onias 39, dem der Hasmonäer Judas folgte. Die Reihenfolge ist dieselbe wie bei Syncellus, nur nennt der Chronist Nr. 5 Joatham, nimmt Simon II. für den Gerechten, übergeht Onias II. und mit Recht den Jesus Sirach, endlich läßt er irrig nach Onias sofort den Makkabäer Judas folgen! Dagegen weichen die Amtsjahre total ab. Nach diesem Chronisten kam Jesus im ersten Jahre des Cyrus nach Jerusalem und ging nach sechsunddreißigjährigem Pontificat im zwölften Jahre des Ahasverus zu diesem, um die entzogene Erlaubniß zum Tempelbau zu erwirken. Als er sie nach acht Jahren, während deren sein Sohn Jojakim in Jerusalem für ihn fungirte, im ersten Jahre des Darius Langhand erlangt, kehrte er nach Jerusalem zurück und amtirte noch 20 Jahre, also zusammen 64 Jahre! Sein Sohn Jojakim war 48 (!) Jahre Hoherpriester, bis zum 12. Jahre des Ahasverus. Schon diese Angaben kennzeichnen diesen Chronisten hinlänglich, sodaß es nicht gerathen erscheint, ein paar weitere geschichtliche Andeutungen, daß Eleazar ein Feind des Antiochus Theos, Manasse ein Freund des Seleucus Callinicus gewesen, Simon der Gerechte von Antiochus dem Großen geehrt worden sei, ernstlich zu berücksichtigen. Dennoch haben Herzfeld („Geschichte des Volkes Israel" [Nordhausen 1854—55], II, 368 fg.) und Hitzig (a. a. O., S. 310 fg.) durch mancherlei Vermuthungen zweifelhaften Werthes ihn in Ordnung zu stellen und geschichtlich zu verwerthen gesucht.

1) Onias I. war Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Jaddus und Vater des Hohenpriesters Simon I. des Gerechten (Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 7; XII, 2, 5). Unter Jaddus, der nach Obigem vom J. 350—330 amtirte, soll Alexander der Große nach der Eroberung von Tyrus (im J. 332) Jerusalem besucht haben (vgl. Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 2—5). Ist 1 Makk. 12, 20 Areios die richtige Lesart (s. Oniares),

ſo kann mit dem dort genannten Hohenprieſter Onias, der vom Spartanerkönig Areios (Areus) eine Zuſchrift erhalten habe, chronologiſch nur Onias I. gemeint ſein.

2) Onias II. war der Sohn des Hohenprieſters Simon I. des Gerechten und der Vater des Hohenprieſters Simon II. (Sir. 50, 1; ſ. „Bibel-Lexikon", III, 254). Nach Joſephus („Alterthümer", XII, 4, 1—10) war er ein Mann geringen Geiſtes, der aus Habſucht dem König Ptolemäus III. Euergetes von Aegypten den üblichen Tribut von 20 Talenten in Silber verweigerte. Den hierdurch erregten Zorn des Königs wußte ein Neffe des Onias, Joſephus, zu beſchwichtigen und dabei zu einer bedeutenden Stellung zu gelangen.

3) Onias III. war der Sohn und Nachfolger des Hohenprieſters Simon II. (Joſephus, „Alterthümer", XII, 4, 10). Während Joſephus („Alterthümer", XII, 5, 1) nur noch bemerkt, daß nach ſeinem, im Anfang der Regierung des ſyr. Königs Antiochus IV. Epiphanes erfolgten Tode das Hoheprieſterthum vom König ſeinem Bruder Jeſus (Jaſon) übertragen worden ſei, weil er einen unmündigen Sohn, Onias, hinterlaſſen, der ſpäter den Tempel zu Leontopolis erbaut habe (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 3, 1—3), gibt das 2. Buch der Makkabäer folgenden ausführlichen Bericht, der im ganzen glaubwürdig ſein wird.

Onias, ein frommer, geſetzestreuer, ehrwürdiger Mann (2 Makk. 15, 12—14), gerieth mit einem Tempelvogt, Simon, in Streit. Da dieſer ſeine Meinung nicht durchſetzen konnte, begab er ſich zum Statthalter Cöleſyriens und Phöniziens, Apollonius, und machte ihm die Mittheilung, daß ſich im Tempel zu Jeruſalem ein überreicher Tempelſchatz befinde, deſſen ſich der König bemächtigen könne. Der ſyr. König Seleucus IV. Philopator, vom Apollonius hiervon benachrichtigt, entſendet ſeinen Miniſter Heliodorus (ſ. d.), um ſich des Schatzes zu bemächtigen, doch wird der Tempelraub, gegen den ſich der Hoheprieſter nach Kräften wehrt, auf wunderbare Weiſe verhindert. Als hierauf Simon wegen des unglücklichen Ausgangs der Expedition des Heliodorus den Onias als Anſtifter verleumdet und auch ſonſt Unfrieden ſtiftet, begibt ſich Onias zum König, um durch das Dazwiſchentreten deſſelben den Frieden und die Ordnung im Lande wiederherzuſtellen (2 Makk. 3, 1—4, 6; vgl. 4 Makk. 4, 1—17; Syncellus, a. a. O., I, 526 fg., 528 fg., 543). Nach dem Tode des Königs wird unter deſſen Nachfolger, Antiochus IV. Epiphanes, Onias von ſeinem Bruder Jaſon dadurch vom Hoheprieſterthum verdrängt, daß dieſer große Geldverſprechungen macht und bei ſeinem Volk griech. Weſen einzuführen verſpricht (2 Makk. 4, 7—10). Onias ſcheint hierauf in Antiochia verblieben zu ſein. Nach drei Jahren ward Jaſon vom Menelaus verdrängt (2 Makk. 4, 23—25). Als dieſer wegen nicht geleiſteter Zahlung nach Antiochia beſchieden wird, weiß er dort in Abweſenheit des Königs den Reichsverweſer Andronicus durch Geſchenke, die er dem Tempel geraubt, auf ſeine Seite zu bringen. Onias rügt dieſen Frevel, begibt ſich aber zur Sicherheit ins Aſyl von Daphne. Aus demſelben auf Anſtiften des Menelaus vom Andronicus durch Liſt hervorgelockt, wird er von dieſem getödtet. Dieſe Schandthat erregt allgemeine Entrüſtung, der König aber läßt nach ſeiner Rückkehr den Mörder nach öffentlicher Beſchimpfung hinrichten (2 Makk. 4, 26—38). Fritzſche.

Ono, eine Stadt der Benjaminiten vor und nach den Zeiten des Exils (1 Chron. 8, 12 [9, 12]; Esra 2, 33; Neh. 7, 37; 11, 35; vgl. 3 Esra 5, 22), wird in Verbindung mit Lod (Lydda) genannt und alſo auch in deſſen Nähe gelegen haben. Reland (Palaestina [Utrecht 1714], S. 913) ſetzt Ono 3 (röm.) Meilen von Lydda. Man hat darum daſſelbe ſchon an der Stelle des heutigen Kefr-Ana (;Auna) in der Provinz Ludd, $1^3/_4$ Stunden nördlich von Lydda, etwa 2 deutſche Meilen öſtlich von Jâffa, vermuthet. Abgeſehen von dem Namen und den Spuren des Alterthums, die ſich daſelbſt finden, ſpricht auch die Lage in der Ebene für dieſe Zuſammenſtellung, da Neh. 6, 2 auch von einer Ebene Onos die Rede iſt (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 869; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 337). Der Orthographie nach wäre die Vergleichung des alten Ortsnamens mit dem jetzigen Beit-Unia, nordweſtlich von Jeruſalem, öſtlich bei Beth-Horon (ſ. d.), wahrſcheinlicher (Robinſon, a. a. O., II, 349, 351, 369; Rödiger in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1842, Nr. 71, S. 566). Doch dürfte dieſe Ortslage gar zu weit von Lydda entfernt ſein, und deshalb Kefr-Ana für das alte Ono gehalten werden, wenn man daſſelbe nicht mit Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 447) bei dem

Weli Nebi Rûbîn, d. i. „Grab des Propheten Ruben“ (der 1 Moſ. 49, 3 Reſit 'Oni, d. i. „Erſtling meiner Stärke“, heißt), ſüdweſtlich von Ludd bei dem Nahr Rûbîn, ſuchen will. Kneucker.

Onyx, ſ. Edelſteine.

Opfer. I. In jeder nur einigermaßen ausgebildeten Religion des Alterthums finden wir das Opfer als ein Hauptſtück des Gottesdienſtes. Nichts liegt dem Menſchen näher, als dem höchſten Weſen, von dem er ſich abhängig fühlt, ſeine Huldigung in ähnlicher Weiſe darzubringen, wie einem irdiſchen Herrſcher, nämlich in Form eines Geſchenks, indem er einen Theil ſeines Eigenthums freiwillig abtritt, um damit ſowol die Dankbarkeit gegen den Geber wie die Anerkennung ſeiner Macht zu bezeugen, und auf ſolche Weiſe die Wirkung eines an Gott zu richtenden Gebets zu verſtärken. Leicht knüpft ſich daran dann die Vorſtellung, daß eine derartige Gabe wie dem Menſchen ſo auch Gott eine Freude, ein Genuß ſei, alſo auch materiell ihm nahe gebracht werden müſſe, und dieſes ſchien auf die einfachſte Weiſe geſchehen zu können, wenn man die Gabe auf einen erhöhten Ort, den Altar (ſ. d.), legte und anzündete, damit das Feuer ihre Beſtandtheile zum Himmel emportrage und Gott das Opfer gleichſam zu riechen bekomme. Wir dürfen uns nicht etwa einbilden, daß dieſe auf einer ſtarken Vermenſchlichung Gottes beruhende Vorſtellung nur heidniſchen Völkern eigen geweſen ſei; auch die Hebräer ſcheuten ſich nicht, das Opfer geradezu eine „Speiſe Gottes“ zu nennen (3 Moſ. 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17; 22, 25) oder von ihm als einem „lieblichen Duft für Jahve“ zu reden (1 Moſ. 8, 21; 3 Moſ. 1, 9; 2, 12; 3, 5; 4 Moſ. 28, 2 u. a.). Man wählte daher zum Opfer vorzugsweiſe Nahrungsmittel, und zwar ſolche, die auch für den Menſchen die beſten, wichtigſten und ſchmackhafteſten waren. Dieſe naiv ſinnliche Auffaſſung führte dann zu dem weitern, daß man meinte, mit ſolcher Gabe auch einen Eindruck auf Gott ſelbſt machen, z. B. ein Gut, das man wünſchte, von ihm erlangen oder ſeinen Zorn beſänftigen zu können. Das letztgenannte Motiv, welches der Ausgangspunkt für das Sühnopfer wurde, konnte in letzter Linie auch die ſchaurige Conſequenz erzeugen, daß der göttliche Zorn ſich nur durch das höchſt denkbare Opfer, nämlich das eines Menſchenlebens, beſänftigen laſſe. Die Erzählung 2 Sam. 21, 1—14 gibt uns ein Beiſpiel hiervon aus der Zeit David's; ein anderes iſt (Richt. 11) die Opferung der Tochter Jephta's, infolge eines unvorſichtig geſprochenen und abergläubiſch feſtgehaltenen Gelübdes. Dagegen ſpricht ſich ſchon die Erzählung 1 Moſ. 22 beſtimmt dahin aus, daß Gott das Menſchenopfer zwar verlangen könnte, aber nicht wolle; der humane Sinn der Hebräer ſträubte ſich immer mehr gegen ſolchen Eingriff in geheiligte Menſchenrechte von ſeiten einer krankhaft überſpannten Religioſität. Das Geſetz ſelbſt ſpricht vom Menſchenopfer ſtets als von einem heidniſchen Greuel (3 Moſ. 18, 21; 20, 2 fg.; 5 Moſ. 12, 31; 18, 10).

II. Das Opfer als ſolches iſt keine ſpecifiſch moſaiſche Einrichtung, ſein Urſprung reicht in viel frühere Zeiten zurück. Das läßt ſich aus der vergleichenden Religionsgeſchichte leicht beweiſen; daſſelbe lehrt auch die Darſtellung der Geneſis, nach welcher ſchon die Erzväter, ſchon Noah, ja, ſchon das erſte Bruderpaar, Kain und Abel, opferten. Auf der andern Seite gehört die detaillirte Opfergeſetzgebung (3 Moſ. 1—7 u. a.) nicht ſchon dem moſaiſchen, ſondern früheſtens erſt dem Salomoniſchen Zeitalter an, ſofern ſie den regelmäßigen und einheitlichen Tempelcultus und ein in ſeinen Rechten und Befugniſſen bereits feſtſitzendes Prieſterthum zur Vorausſetzung hat. In der Richterzeit und bis auf David waren die Cultusverhältniſſe noch ganz anderer Art. Das Geſetz über die Einheit der Cultusſtätte und gar, daß es bei Todesſtrafe verboten ſei, anderswo als beim Nationalheiligthum zu opfern (3 Moſ. 17; 5 Moſ. 12), exiſtirte damals noch nicht (Richt. 2, 5; 6, 26; 13, 19; 1 Sam. 7, 17; 9, 13; 13, 8 fg.; 15, 21 u. a.; ſ. Altar und Höhen), ebenſo wenig das Geſetz, daß nur die Nachkommen Aaron's berechtigt ſeien, zu opfern (4 Moſ. 3, 10; 16, 40; 18, 7). Die patriarchaliſche Sitte, daß der Hausvater, beziehentlich das Oberhaupt eines Stammes, in eigener Perſon opferte, erhielt ſich noch lange Zeit hindurch (Richt. 6, 19 fg.; 13, 19 fg.; 17, 5; 1 Sam. 1, 3. 5; 7, 9. 17; 9, 13. 19; 14, 35; 13, 9 fg.; 2 Sam. 6, 13. 14). Man zog wol gern einen Leviten herbei, wenn einer zu finden war (Richt. 17, 7 fg.; 18, 30), aber ein ausſchließliches Privilegium zu gottesdienſtlichen Handlungen erkannte man den Leviten oder ſpeciell den Nachkommen Aaron's nicht zu, und die Stellung dieſes Stammes, ohne erblichen Grundbeſitz und ohne regelmäßige Einkünfte wurde daher als keineswegs beneidenswerth angeſehen (1 Moſ. 49, 5—7). Sodann war in

jener Zeit das Opferritual offenbar noch viel einfacher und freier als ſpäter (Richt. 6, 19. 20. 25; 1 Sam. 2, 12 fg.; 7, 6; 2 Sam. 23, 16). Als beſondere Arten des Opfers begegnen uns neben dem Brandopfer nur noch das Erſtatt- oder Dankopfer und das Trankopfer, vom Sünd- und Schuldopfer wußte jene Zeit noch nichts (vgl. beſonders Richt. 20, 26; 21, 4; 2 Sam. 24, 18 fg.), und als Trankopfer kommt mehrmals die einfache Waſſerlibation vor (1 Sam. 7, 6; 2 Sam. 23, 16). Ebenſo läßt ſich das unzweifelhaft von Moſe eingeſetzte Paſſahopfer keiner der ſpäter ſcharf unterſchiedenen Opferarten völlig gleichſtellen. Sein Ritus hat in einzelnen Stücken Aehnlichkeit mit dem Dankopfer, in andern mit dem Sündopfer; Opferhandlungen, die von der ſpätern Geſetzgebung genau auseinandergehalten werden, ſind hier noch in eins verſchmolzen, und der Opfernde iſt auch hier der Hausvater ſelbſt, die Opferſtätte das Haus jeder Familie (erſt ſpäter wurde, um die Abweichung vom ſonſtigen Opfergebrauch auszugleichen, verfügt, daß das Paſſahlamm beim Heiligthum geſchlachtet werden ſollte, vgl. 5 Moſ. 16, 5 fg.; das Schlachten überließ man dann den Leviten und das Blutſprengen den Prieſtern, 2 Chron. 35). Schon mit dieſen wenigen Daten dürfte der Beweis geleiſtet ſein, daß die ausgebildete Opfergeſetzgebung im Pentateuch als Reſultat einer allmählichen Entwickelung und im beſondern erſt als Folge des nach dem Tempelbau reicher und complicirter werdenden Cultus anzuſehen iſt. Moſe ſelbſt hat nur die wichtigſten Grundlinien dazu gezogen.

III. Das Weſentliche dieſer Opfergeſetzgebung, die wir nunmehr als Ganzes ins Auge faſſen wollen, iſt Folgendes.

1) Dem Stoff nach wird unterſchieden zwiſchen zĕbaḥ und minḥā, d. h. blutigem und unblutigem Opfer (der allgemeinſte Name für Opfer iſt im Hebräiſchen ḳorbān, d. i. Darbringung). Nämlich als zu Opfern geeignete Stoffe boten ſich in erſter Linie die Nahrungsmittel dar, einmal aus dem ſchon unter I. angeführten Grunde, ſodann weil ſie überhaupt den beſten und unentbehrlichſten Theil des Eigenthums ausmachen, weil in den einfachen Naturzuſtänden die Arbeit und Sorge des Menſchen vor allem auf deren Gewinnung gerichtet iſt, und weil er dabei, zumal als Ackerbauer, ſich am meiſten von Gott abhängig fühlt. Naturgemäß entſpricht der Inhalt des Opfers weſentlich dem, was der Menſch von Gott erlangt zu haben ſich bewußt iſt und fernerhin erlangen möchte. Aus den zwei Hauptarten der Nahrungsmittel (pflanzlichen und thieriſchen) ergibt ſich jene Zweitheilung von ſelbſt, und wenn nach hebr. Anſchauung die Nahrung des Menſchen urſprünglich nur in Pflanzenkoſt beſtand (1 Moſ. 1, 29; 9, 3), ſo war das unblutige Opfer das urſprüngliche und älteſte, wie es denn auch einen Namen führt (minḥa, d. i. Gabe, Geſchenk), der an ſich das Opfer überhaupt bezeichnen könnte (ein Analogon dazu iſt, daß lĕḥem, d. i. Speiſe, im Hebräiſchen ſpeciell Brot bedeutet, während der Araber Fleiſch darunter verſteht). Mit der Zeit kamen die Schlachtopfer hinzu, indem die religiöſe Energie die natürliche, dem Hebräer als urſprünglichem Nomaden faſt angeborene Scheu vor dem Blutvergießen überwinden half. Sehr leicht erklärlich iſt, daß, als das Schlachtopfer einmal in Uebung gekommen war, man in ihm das höhere, feierlichere und werthvollere Opfer ſah, vor welchem das unblutige ſtark zurücktrat. Nur in wenigen Fällen (3 Moſ. 5, 11; 6, 13 fg.; 23, 10. 17; 4 Moſ. 5, 15) kommt letzteres ſelbſtändig vor; namentlich gehört hierher der uralte Gebrauch, je am Sabbat zwölf ungeſäuerte Weizenbrote vor dem Herrn auszubreiten, ſie auf einem dazu beſtimmten Tiſch ihm gleichſam als Mahlzeit vorzulegen (ſ. Schaubrote). Sonſt aber erſcheint das Speiſeopfer in Verbindung mit dem Trankopfer durchaus nur als Beigabe zum Schlachtopfer, und der ganz entwickelte Tempelcultus dreht ſich hauptſächlich um dieſes. Als zum Opfer tauglich galt indeß nicht jedes beliebige Nahrungsmittel, ſondern auserkoren wurden dazu nur die wichtigſten und vorzüglichſten. Das waren unter den Producten des Pflanzenreichs Korn, Oel und Wein; von den Thieren waren zum voraus die nach hebr. Begriffen unreinen (ſ. Speiſegeſetze) ausgeſchloſſen, ſodann aber auch die, welche für ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk weniger werthvoll waren, nämlich alle wildlebenden und ebenſo alle Waſſerthiere. Nur die an den Dienſt des Menſchen gewöhnten, zu ſeinem wirklichen Eigenthum gewordenen, eigentlichen Hausthiere wurden als opferbar angeſehen, nämlich Rinder, Schafe und Ziegen, und unter den zahmen Vögeln die Tauben und Turteltauben; letztere wurden indeß nur für gewiſſe Opfer niederer Art (3 Moſ. 15, 14. 29; 4 Moſ. 6, 10), oder wenn einer nicht in der Lage war, ein koſtſpieligeres Opfer bringen zu können, zugelaſſen. Auch über die Qualität des zu Opfernden werden genaue Beſtimmungen gegeben, z. B., daß

das Thier keinen Leibesfehler haben, nicht zu jung ſein und nicht von einem Fremdling gekauft werden dürfe (3 Moſ. 22, 20 fg.; 25, 27; Mal. 1, 8. 14). Dem allem liegt der Gedanke zu Grunde, daß als Gabe für Gott das Beſte, Vollkommenſte, Werthvollſte auszuwählen ſei. Ein gar zu junges, kaum eine Woche altes Thier hat noch keinen Werth und ſein Fleiſch keinen geſunden Geſchmack; am geeignetſten erſchienen ein- bis dreijährige Thiere (3 Moſ. 12, 6; 23, 12. 18; 4 Moſ. 6, 14; 28, 9 fg.; Mich. 6, 6; 1 Moſ. 15, 9), als die geſundeſten, kräftigſten und noch nicht im Dienſte des Menſchen abgenutzten (vgl. 4 Moſ. 19, 2). Demgemäß wurde auch dem männlichen Thier der Vorzug gegeben, und für gewiſſe beſonders feierliche Opfer, wie namentlich für das Brandopfer, war dieſes allein zuläſſig. Die Wahl der Thierart ſtand beim Brand- und Erſtattopfer dem Opfernden frei (3 Moſ. 1, 3), in andern Fällen beſtimmte ſie das Geſetz; das Schuldopfer beſtand allemal aus einem Widder, als Sündopfer diente vorzugsweiſe die Ziege männlichen oder weiblichen Geſchlechts. Für das Speiſeopfer war die wichtigſte Beſtimmung dieſe, daß kein Sauerteig und kein Honig dazu genommen werden durfte (2 Moſ. 23, 18; 3 Moſ. 2, 4 fg. 11), weil jener bereits im Zerſetzungsproceß begriffen iſt, dieſer leicht in denſelben übergeht; durch beide alſo die Reinheit und Unverſehrtheit der Gott dargebrachten Gabe gefährdet wird (über die Ausnahmen 3 Moſ. 7, 12 fg.; 23, 17 ſ. Dankopfer und Pfingſten). Als Zugabe kam zu jedem Speiſeopfer etwas Salz und mit wenigen Ausnahmen auch Weihrauch (3 Moſ. 2, 13). Auch die Feueropfer wurden wenigſtens in der ſpätern Zeit mit Salz beſtreut (Ez. 43, 24; Mark. 9, 46), weil das Salz (ſ. d.) die Speiſen ſchmackhafter macht und friſcher erhält.

2) Die Unterſcheidung von Brand- (richtiger Ganz-), Dank- (beſſer Erſtatt-) und Sühnopfern (mit den Unterarten des Sünd- und Schuldopfers) beruht auf der beſondern religiöſen Stimmung, aus der das Opfer entſpringt. Das Brandopfer hat die allgemeinſte Bedeutung, es ſoll überhaupt die Ehrfurcht vor Gott, die unbedingte Hingabe an ihn, die fortdauernde Bereitſchaft zu ſeinem Dienſt ausdrücken; demgemäß iſt es auch das weitaus häufigſte. Das Dankopfer hat den beſondern Zweck, für eine von Gott empfangene oder gehoffte Wohlthat menſchlicherſeits eine Gegenleiſtung zu bieten. Das Sühnopfer dagegen geht hervor aus dem Gefühl einer eingetretenen Störung der Gemeinſchaft mit Gott und wird in der Abſicht gebracht, dieſe Störung auszugleichen, einen vom Menſchen aus Unvorſichtigkeit oder Unwiſſenheit begangenen Fehltritt durch Sühnung zu tilgen, damit Gott durch gnädige Annahme des Opfers ihm keine Folge gebe. Das Nähere über dieſe einzelnen Arten des Opfers gehört in die betreffenden Specialartikel. Die Unterſcheidung von öffentlichen und privaten Opfern, von obligatoriſchen und freiwilligen, kann hier ebenfalls erwähnt werden; der Opferritus modificirte ſich danach beſonders beim Dank- und beim Sündopfer (ſ. d.). Als öffentliches Opfer diente ganz beſonders das Brandopfer, in deſſen regelmäßiger Darbringung die Idee des ununterbrochenen Bundesverhältniſſes zwiſchen Gott und ſeinem Volk zur Darſtellung kommen ſollte. Jeder Tag mußte mit einem ſolchen im Namen des Volkes gebrachten Opfer begonnen und geſchloſſen werden und für die Sabbate und Feſttage waren jeweilen wieder beſondere Brandopfer höherer Ordnung vorgeſchrieben (4 Moſ. 28, 29).

3) Das Opferritual kann hier nicht in allen Einzelheiten beſchrieben werden; wir begnügen uns, die Hauptſtücke, wie ſie ſich bei jeder beſondern Opferhandlung wiederholten, kurz aufzuzählen. Der Opfernde führte ſein Thier ſelbſt zum Heiligthum und weihte es daſelbſt, indem er ſeine Hände auf deſſen Kopf legte, zum Opfer (3 Moſ. 1, 4; 3, 2; 4, 4 u. a.). Durch dieſe Handauflegung ſollte weiter nichts als der perſönliche Wille in Bezug auf das Thier bezeugt, dieſes gleichſam zum Organ deſſelben gemacht werden; an eine Ueberleitung menſchlicher Schuld und Strafe auf das Thier dachte der Hebräer dabei gar nicht. Der Schlachtung ſelbſt ging eine Unterſuchung von ſeiten des Prieſters voraus, ob das Thier zum Opfer tauglich ſei; wurde es angenommen, ſo ſchlachtete es in der ältern Zeit der Opfernde ſelbſt (meiſt auf der Nordſeite des Altars), ſpäter ſcheint man das Schlachten den Prieſtern und Leviten überlaſſen zu haben (2 Chron. 29, 21 fg.; 30, 15—17; 35, 1—14). Das Nächſte nach dem Schlachten war das Auffangen des Blutes, was Leviten beſorgen konnten (2 Chron. 30, 16). Dagegen das Sprengen des Blutes, ein beſonders wichtiger Theil der Opferhandlung, war nur Sache des Prieſters. In den meiſten Fällen wurde das Blut an die Seitenwände des Altars geſprengt und am Fundament ausgegoſſen; an die Hörner deſſelben kam nur das Blut von den Sünd-

opfern. Auf die Blutsprengung folgte die Zerstückelung des Thieres, die Reinigung der Fleischstücke und das Auflegen derselben auf den Altar. In letzterm Punkt war der Ritus bei den einzelnen Opferarten verschieden, indem bald das ganze Thier, bald nur Theile desselben, wie namentlich gewisse Fettstücke, dem Feuer übergeben und die zurückbleibenden Theile wiederum verschieden behandelt oder auch ganz vernichtet wurden (s. Brand-, Dank- und Sündopfer; über die für einzelne Opfer und Opferstücke besonders vorgeschriebene Ceremonie des Emporhebens und Hin- und Herbewegens vor dem Altar s. Heben und Weben). Beim Speiseopfer war das Verfahren natürlich viel einfacher. Der Priester nahm einfach eine Hand voll Mehl und Oel, beziehentlich einen kleinen Theil des Backwerks und warf es mit dem ganzen zur Minha gehörenden Weihrauch in das Altarfeuer; das übrige war Priesterspeise. Das Trankopfer wurde um den Altar herum ausgegossen.

IV. Sofern den Opfern ein religiöses Gefühl zu Grunde liegt, welches in äußere Handlung übergeht, können wir sie im weitesten Sinne als symbolische Handlungen bezeichnen. Aber nach dem Gesagten sind sie nicht rein symbolische Handlungen, sondern das Materielle, Aeußerliche daran hat auch eine Bedeutung für sich, und hierin liegt das Unvollkommene dieser Cultusform. Eben dies war auch der Ausgangspunkt für einen gefährlichen Abweg, nämlich, daß man der Handlung als solcher, abgesehen von der religiösen Gesinnung, aus welcher sie fließen sollte, Werth beilegte, daß man meinte, das Opfer an und für sich sei eine verdienstliche Leistung und gleichsam ein magisches Mittel, um die göttliche Gunst zu erwerben oder zu erhalten. Daß in dieser Weise das Opfer vielfach verkannt und misbraucht wurde, zeigen jene Worte der Propheten, die gegen blosen Ceremoniendienst eifern und auf den wahren Gottesdienst des Herzens und der Gesinnung verweisen (Hos. 6, 6; Am. 5, 22 fg.; Mich. 6, 6 fg.; Jes. 1, 11 fg.; Jer. 6, 20; 7, 21 fg.; 1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; 50, 9 fg.; 51, 18 fg.). Auf Abschaffung des Opfers zu dringen, fällt übrigens keinem Propheten ein; alle jene Stellen sind nur gegen den Misbrauch und die Ueberschätzung des Opfers, nicht gegen dieses überhaupt gerichtet. Das gänzliche Aufhören desselben erschien als große Landescalamität (Joel 1, 2). Auch im Exil, wo der Opferdienst stillstehen mußte, wurde die Hoffnung auf seine Wiederaufnahme nicht aufgegeben. Selbst der weitestblickende Seher jener Zeit nennt zwar den Tempel mit Vorliebe ein „Bethaus", aber an ein Aufhören des Opferdienstes denkt er darum keineswegs (Jes. 56, 7; 60, 7), und das erste gemeinsame Werk, welches die aus dem Exil Zurückgekehrten vornahmen, war die Wiederaufrichtung des Brandopferaltars und die Wiedereinführung eines regelmäßigen Opfercultus (Esra 3, 1—6). Von dem Opfer sich loszusagen, wagten auf jüd. Boden nur die Essäer, und dieselbe weiter gehende Folgerung gab jenen prophetischen Worten Christus (Matth. 9, 13; 12, 7; Joh. 4, 21 fg. u. a.). Unter den neutest. Schriften ist es sodann der Hebräerbrief, der sich mit der Stellung des Christenthums zum altt. Opferdienst eingehend beschäftigt und sie in dem Satz formulirt: Der wahre Hohepriester ist Christus selbst, das größte und allein wirksame Sühnopfer sein Tod, durch den der levitische Opferdienst und das levitische Priesterthum ein für allemal aufgehoben sind. Thatsächlich aufgehoben wurden letztere übrigens auch für die Juden durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im J. 70 n. Chr., denn anderswo als auf dem Tempelberg durfte ja überhaupt nicht geopfert werden. An die Stelle des Opfercultus trat also von dieser Zeit an ausschließlich der in Gebet, Gesang, Vorlesung und Erläuterung der heiligen Schriften, vor allem des Gesetzes, bestehende Gottesdienst in den Synagogen (s. d.). Steiner.

Opfergeräthe. Als solche werden neben dem Brandopferaltar (s. d.) genannt: Schaufeln und Töpfe (zum Wegschaffen der Asche und des ablaufenden Fettes), Schalen (zum Auffangen und Sprengen des Opferblutes), Gabeln (zum Fassen und Transportiren der Fleischstücke) und Kohlenpfannen. Näher beschrieben werden diese Geräthe nicht; wir wissen nur, daß sie aus Kupfer bestanden (2 Mos. 27, 3; 38, 3; 4 Mos. 4, 14; 1 Kön. 7, 40. 45; die 1 Kön. 7, 50 genannten goldenen Gefäße gehörten zum Rauchaltar und Leuchter im Heiligen). Steiner.

Opfermahlzeiten kamen, wie im heidnischen Alterthum, so auch in Israel häufig vor. Wenn die Veranlassung zum Opfer eine rein freudige war, so pflegte man nicht das ganze Thier auf den Altar zu legen, sondern einzelne Stücke zurückzubehalten, um sich und den Seinigen damit eine fröhliche Mahlzeit zu bereiten. Diesen ohne Zweifel sehr alten Brauch (1 Sam. 1, 4 fg.; 9, 22 fg.; 16, 3. 5; vgl. 2 Sam. 6, 19) sanctionirte auch

das Geſetz für den Fall, daß eine Privatperſon ein Dankopfer (ſ. d.) brachte. Das nach Wegnahme der Fettſtücke und des prieſterlichen Deputats übrigbleibende Fleiſch mußte aber noch an demſelben, ſpäteſtens dem nächſtfolgenden Tage gegeſſen werden, damit es niemand zu ſonſtigem profanem Gebrauch entweihe oder verderben laſſe. Auf ſolche Opfermahlzeiten legt namentlich das Deuteronomium Gewicht, mit der ſpeciellen Weiſung, daß man dabei auch der weniger Bemittelten, der Leviten, Fremdlinge, Witwen und Waiſen gedenken und ſie dazu einladen ſolle (5 Moſ. 12, 12; 16, 11. 14; 26, 11). Beſonders anempfohlen werden ſolche Mahlzeiten auch für die Tage des Pfingſt- und Laubhüttenfeſtes (5 Moſ. 16, 11 fg.), und die Ablieferung des Zehnten wird 5 Moſ. 14, 23 fg; 26, 12 fg. geradezu in die Veranſtaltung einer derartigen gemeinnützigen Mahlzeit umgewandelt. An heidniſchen Opfermahlzeiten theilzunehmen war dagegen den Iſraeliten ſtreng verboten (4 Moſ. 25, 2 fg.), und die chriſtl. Gemeinde zu Jeruſalem machte daſſelbe Verbot auch den Heidenchriſten gegenüber geltend (Apg. 15, 29; 21, 25). Es gab freilich manche Gemeinden, in denen die Heidenchriſten der ſtets ſich bietenden Verſuchung und Veranlaſſung, an ſolchen Mahlzeiten mitzueſſen, ſchwer widerſtehen konnten. Auch Paulus ſah ſich (1 Kor. 8, 10) veranlaßt, vor ſolchem Misbrauch chriſtl. Freiheit zu warnen. Dagegen geſtattete er der korinthiſchen Gemeinde, ihr Fleiſch auf dem öffentlichen Fleiſchmarkt, wo gelegentlich auch Fleiſchſtücke von Opferthieren mit feilgeboten wurden, einzukaufen und am Tiſche von Heiden zu eſſen, nur ſtets mit billiger Rückſichtnahme auf Schwachgläubige. Steiner.

Ophel bedeutet im Hebräiſchen Hügel (Jeſ. 32, 14; Mich. 4, 8) und iſt mit dem Artikel Haophel (bei Joſephus [„Jüdiſcher Krieg", II, 17, 9; V, 4, 2. 6, 1; VI, 6, 3] Ophlas) Name der ſüdlichen Abdachung des Tempelberges in Jeruſalem, in der Nähe des Kidronthales. Die Könige Jotham und Manaſſe befeſtigten ſie (2 Chron. 27, 3; 33, 14), und nach Neh. 3, 26. 27; 11, 21 wohnten daſelbſt die Netinim (Tempeldiener). Nördlich vom Zion lag die Akra, d. i. Burg (übrigens vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42, II, 29). Den gleichen Namen Ophel führte vielleicht nach 2 Kön. 5, 24 ein Hügel in Samaria. Fritzſche.

Ophir. Von dem berühmten Goldlande der Hebräer ward ihnen die erſte Kunde vermuthlich aus Anlaß der Fahrten dorthin, welche die Phönizier und Dienſtleute Salomo's gemeinſam unternahmen (1 Kön. 9, 26—28), und in der Völkertafel 1 Moſ. 10, welche ſeit Salomo, nicht früher, zuſammengeſtellt wurde, erſcheint V. 29 Ophir als Sohn Joktan's, des arab. Stammvaters. Die Joktaniden aber bewohnten, heißt es V. 30, in der Richtung von Meſcha nach Sephâr das öſtliche Gebirge, d. h., welches, wenn wir von Meſcha gegen Sephâr eine Linie ziehen, von dieſer oſtwärts liegt. Arabien gilt als zweitheilig, die eine Hälfte weſtlich gegen Aegypten und nördlich Syrien zuliegend. Nun iſt Sephâr, d. h. das Uferland, ohne Zweifel, wie ſchon Bochart wußte, Tihâma, die Abdachung des Hidſchâz gegen den Arabiſchen Meerbuſen; Meſcha aber entſpricht dem arab. Meitha, einer Oertlichkeit Syriens. Demzufolge würde man unter dem öſtlichen Gebirge zunächſt Nedſchd, das arab. Hochland, d. i. alles Land im Oſten hinter der Bergkette Serât, welche vom Tiefland Jemens bis zur Syriſchen Steppe reicht, zu verſtehen haben (Jacut's „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 77). Allein zu jenen Söhnen Joktan's werden auch Hadhramaut und Uzâl, d. i. Sanaa, gerechnet, alſo haben wir zu Nedſchd das ſüdliche Hinterland noch hinzuzunehmen, und ſind nur deſſen vergewiſſert, daß das Ophir der Stelle 1 Moſ. 10, 29 in Arabien lag, wenn nicht im Hochland ſo doch davon ſüdlich. Daß von dieſem Ophir dasjenige, wohin Salomo's Schiffe fuhren, verſchieden und nämlich in Indien zu ſuchen ſei (nach Bochart, Reland u. a.) war eine Auskunft der Verlegenheit. Zwar wird 1 Moſ. 10 neben Ophir Hevila mit aufgeführt (vgl. auch 1 Sam. 15, 7), das 1 Moſ. 2, 11. 12 Indien bezeichnet und Kap. 10, 7 auf Kuſch zurückgeht, ebendaſelbſt wird auch Ophirs Nachbar Saba von Kuſch abgeleitet, gerade aber in ſolcher Zweiheit des Urſprungs liegt das Wort des Räthſels. Arabien, das übrigens ſemitiſche Land, war im Südoſten und Süden mit ind. Colonien bedeckt, welche als dieſſeits vom Gihon (Indus) feßhaft 1 Moſ. 2, 13 für öſtliche Aethiopier galten und mit ſemitiſcher Bevölkerung zuſammenwohnten. Durch zahlreiche Eigennamen jeder Art, zu welchen auch jenes Uzâl und das Goldland Uphâz (Jer. 10, 9) gehören, iſt die Thatſache erhärtet. Auch Ophir ſcheint von Hauſe aus kein arab. Wort, und vielmehr, zumal die LXX wiederholt (z. B. 1 Kön. 10, 11; Jeſ. 13, 12; 1 Chron. 29, 4; 2 Chron. 9, 10) Sophir oder Suphir ausſprechen, das ſanskritiſche Sauvîra

zu ſein, wofür auch Sindhusauvîra geſagt wird, der Name eines nichtbrahmaniſchen, am Indus (Sindhus) ſeßhaften Volkes (vgl. meine „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], S. 217; Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], I, 656, 822, 862; Weber, „Indiſche Studien" [Berlin 1849—67], I, 220). Laſſen ſelbſt hält (a. a. O., I, 538) vielmehr auf die ebenfalls am Indus im Pentſchâb wohnenden abhîra; aber ſelbſt, wenn man fälſchlich âbhîra ſchreibt, ſtimmt die Form nicht hinlänglich mit Ophir überein. Immerhin jedoch handelt es ſich um eine ind. Colonie, welche vom October bis April der Nordoſtmonſun nach Arabien führen konnte.

Durch die Unterwerfung Edoms hatte David die Herrſchaft Iſraels bis an die Nordoſtſpitze des Arabiſchen Meerbuſens ausgedehnt. Aber die Hebräer waren der Schifffahrt unkundig; die Phönizier, ihrerſeits unternehmende Seefahrer, konnten nur mit dem guten Willen Iſraels das Südmeer erreichen. Alſo verbanden ſich die beiderſeitigen Könige, daſſelbe gemeinſchaftlich zu befahren, wie zu vermuthen, auf Vorſchlag des Tyrers, und nämlich nach dem Goldlande Ophir (1 Kön. 9, 26—28). Daß Hiram durch ſeine Diener dem Salomo Schiffe geſandt habe (auf dem Landwege, meint Keil) (2 Chron. 8, 18) iſt nur Verkehrung der Worte 1 Kön. 9, 27. Vielmehr wurde vorerſt zu Ezjongeber, wie es ſcheint, nur ein „Tarſisſchiff" (nach den LXX) gebaut und mit phöniz. Seeleuten und Hebräern bemannt. Wenn indeß aus der Wendung Kap. 10, 11: „das Schiff des Hiram", nichts Sicheres folgt, ſo wird V. 22 dagegen neben dem Tarſisſchiff Salomo's dasjenige des Hiram erwähnt, ſodaß in alle Wege nachgehends zwei Schiffe gen Ophir fuhren. Der Ausdruck Tarſisſchiff hat ſchon den Chroniſten (2 Chron. 9, 21; vgl. 20, 36. 37) beirrt, als wären die Schiffe nach Tarſis (Tarteſſus) gegangen. Da dieſelben jedoch in Ezjongeber, dem heutigen Akaba, ausgerüſtet wurden, ſo müßten ſie, um nach Tarteſſus zu gelangen, um Afrika herumgeſegelt ſein, und wirklich hat man hieraus es zu erklären verſucht, daß die Schiffe erſt je im dritten Jahre wieder heimkamen (1 Kön. 10, 22). Allein das Ziel des Tarſisſchiffs iſt 1 Kön. 9, 28 Ophir; das Tarſisſchiff Salomo's fährt Kap. 10, 22 mit demjenigen des Hiram, dieſes aber Kap. 10, 11 nach Ophir, und Kap. 22, 49 baut Joſaphat in Ezjongeber Tarſisſchiffe, „um nach Ophir zu gehen". Würde man nach Tarteſſus nicht den nähern Weg von Joppe aus vorgezogen haben? Und warum ſollten von Ophir aus die Seefahrer nicht wieder auf dem nächſten ihnen bekannten Wege zurückgekehrt ſein? Tarſisſchiffe nannte man zwar zunächſt ſolche, die gen Tarteſſus fuhren, dann aber, wie jetzt allgemein anerkannt iſt, ihnen ähnliche große Seeſchiffe überhaupt. Schließlich folgt aus einer Entdeckungsreiſe noch nicht eine gewohnte Handelsfahrt, und doch iſt die um Jahrhunderte jüngere Umſchiffung Afrikas auf Befehl des Pharao Necho nicht über allen Zweifel erhaben. Das Auffällige der langen Zwiſchenzeit zwiſchen Abfahrt und Heimkehr läßt ſich unſchwer beſeitigen.

Noch zur Zeit des Hieronymus (in ſeinem 95. Briefe) brauchte ein Schiff, um den Arabiſchen Meerbuſen in ſeiner ganzen Länge zu durchmeſſen, im glücklichen Fall ſechs Monate, und wenn das Ophirſchiff, als die Jahreszeit günſtig ward, im Frühling die Anker lichtete, ſo doublirte es die Meerenge Bâb el-Mandeb mit dem Beginn des Nordoſtmonſuns, es mochte ein volles Jahr zu Erreichung ſeines Ziels brauchen, und fuhr es nach mehr denn einjährigem Aufenthalt mit demſelben Wind ſeit October zurück, ſo konnte es im Laufe des dritten Jahres wieder zu Hauſe eintreffen. Hätten ſie nun blos Waaren zu verſchleißen und Rückfracht einzutauſchen gehabt, ſo müßte ein Aufenthalt von einem Jahre und darüber billig zu lange ſcheinen. Allein wol Sandelholz, Elfenbein und Pfauen (1 Kön. 10, 11. 22) wurden aus Indien an die arab. Küſte gebracht und mochten erhandelt werden, weniger dies Affen, und Gold gar nicht. Es fehlt eine Ausſage, daß Hiram's oder Salomo's Knechte nach Ophir Waaren mitgenommen hätten, und ſie konnten dorthin keine werthvollen Natur- oder Kunſterzeugniſſe bringen, die Arabien nicht vorab oder von Indien her beſeſſen hätte. Die Bilanz des Handels mit Arabien und Indien ſtellte ſich noch zur Zeit des Plinius (XII, 41; VI, 26) ganz zu Ungunſten des Occidents: die Araber verkauften nur an Römer und Parther, kauften ihnen aber nichts ab. Das viele Gold, das von Ophir einkam, 420 (nach den LXX: 120; vgl. 1 Kön. 10, 10) oder 450 (wie 2 Chron. 8, 18 angegeben wird) Talente, war nicht durch Handel gewonnen, ſondern Segen eines Bergwerks. Solchen natürlichen Reichthum Arabiens an Gold hat man deshalb bezweifelt, weil ſich heutzutage daſelbſt kein Gold mehr finde. Allein Minen können ſich erſchöpfen, Bergwerke verlaſſen werden, und zahlreiche Ausſagen von allen

Seiten bezeugen das Gold Arabiens. Auch Saba (Pſ. 72, 15; Ez. 27, 22) und die Königin von Saba (1 Kön. 10, 10) waren im Beſitz von Gold; mit Diodor (II, 50) und Strabo (XVI, 778, 779) bekennt Plinius (VI, 150, 161) Goldbergwerke, und Gold im Sande Jemens, das der Regen bloslegt (vgl. auch Hamâsa, ed. Freytag [Bonn 1828—52], I, 506), iſt nicht nothwendig Katzengold. Gerade in Omân, wo wir Ophir ſuchen möchten, werden wenigſtens von Kupfer und Blei Minen ausgebeutet; angeblich ſoll auch Gold und Silber ſich finden (Niebuhr, Description de l'Arabie, trad. par Mourier [Kopenhagen 1773], S. 256, 257; Wellſted, „Reiſen in Arabien", deutſch von Rödiger [Halle 1842], I, 218; Palgrave, Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia [London 1865], II, 306). Das A. T. ſpricht wiederholt (Jeſ. 13, 12; Pſ. 45, 10; Hiob 28, 16) von Ophirgold, ja, metonymiſch wird (Hiob 22, 24) ſogar Ophir geradezu für ophiriſches Gold geſagt: ein Sprachgebrauch, der kaum entſtehen konnte, hätte man das Gold, um deſſen Fundort unbeſorgt, durch den Handel gewonnen. Auch würde in dieſem Fall der Erzähler ſich ſchwerlich alſo ausdrücken: „ſie holten von dort Gold", und „um gegen Ophir zu fahren nach dem Golde" (1 Kön. 9, 28; 22, 49).

Eine genauere Beſtimmung der Lage Ophirs muß auf einem Umwege verſucht werden. Statt des Goldes von Ophir gedenkt die Chronik (2 Chron. 3, 6) des Goldes von Parvaim. Dieſes Wort, ähnlich wie Sĕparvaim gebildet, ſcheint das ſanskritiſche Paru, d. i. Berg, mit Dualendung zu ſein, und würde ſomit „Doppelgebirge" bedeuten. Bochart hält Parvaim für mit Ophir identiſch, und der Chroniſt, welcher (1 Chron. 29, 4) ſchon dem David Ophirgold zutheilt, meinte ſchwerlich, Salomo habe zum Schmuck des Tempels anderes Gold verwendet, als welches zu dieſem Behuf ſein Vater ihm hinterlaſſen hat. Nun erwähnt Ptolemäus (VI, 7, 11, 12) in Arabien „Zwillingsberge" mit einer Lage da, wohin ungefähr Ophir zu ſetzen iſt. Sofern ſein Makkala (VI, 7, 41) noch exiſtirt, ſein ſchwarzer Berg dem Rabenſchloß entſpricht und ſein Vorgebirge Korodabon offenbar dem Râs el-Hadd — iſt mit ſeinen Angaben auch weiter zurechtzukommen. Er fixirt die Zwillingsberge auf $90^1/_4$ Grad der Länge zu $19^1/_3$ nördlicher Breite, alſo $5^1/_3$ Grad nördlich vom Vorgebirge Syagros, $^1/_4$ Grad mehr nach Oſten und $2^3/_4$ ſeiner Grade öſtlich vom Râs el-Hadd, alſo in das gebirgige, metallreiche Omân, in die Gegend des Dſchebel Achdhar. Die Exiſtenz dieſes Zwillingsgebirges wird von den arab. Geographen beſtätigt. Wenn ſie drei Städte Namens Tuâm, d. i. Zwillinge, erwähnen, ſo fällt uns eine in Jemâma vorab auf die Seite, diejenige in Bahrein, ein Ort der Perlenfiſcherei, deshalb, weil das Ophirſchiff keine Perlen mitbringt, und ſo bleibt Tuâm in Omân übrig. Aber ſie wiſſen auch von Bergen Tavâim, d. i. Zwillingen, jedoch nur den Namen, und es kommen die zwei gewaltigen Berge Ghuveir und Kuſeir (Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1848—49], I, 169) zwiſchen Basra und Omân, welche auf das Ende des Meeres von Omân herabſchauen, kraft dieſer ihrer Lage nicht in Betracht.

Seine Zwillinge eignet Ptolemäus dem Lande der Sachaliten, und den Arabern iſt Tuâm Hauptſtadt Omâns in Bezug auf das Sâhel, während das von Bergen umgebene Sohâr für das Gebirge. Von Sîb bis Sohâr erſtreckt ſich ein Uferland, Tihâma, was ungefähr mit Sâhel übereinkommt, und wenn Jacut meldet, es ſeien bei Tuâm viele Ortſchaften, ſo fand Wellſted (a. a. O., I, 158) dieſe Küſte von Suwêk bis über Sohâr hinauf mit ſo vielen Städten und Dörfern beſetzt, daß ſie zu den bevölkertſten Küſten der Welt gerechnet werden kann. Bedauern müſſen wir, daß die dortigen Berge, namentlich die Kuppen des Dſchebel Achdhar, noch nicht auf ihre Geſtalt und ihr gegenſeitiges Verhältniß angeſehen worden ſind. Wir denken, das Volk, und von ihm das Land, hieß Ophir, das metallreiche Gebirge, welches nicht allzu fern von der Küſte zu ſuchen iſt, Parvaim. Kunde von der Gegend und ihrem Goldreichthum konnte den Phöniziern durch die ſabäiſchen Zwiſchenhändler geworden ſein, wenn ſie nicht aus uralter Zeit ſich vererbt hatte. Ihre Coloniſirung Bahreins, zu welcher vielleicht die Ophirfahrt den erſten Anſtoß gab, trifft jedenfalls ſpäter.

Ueber keine bibliſche Oertlichkeit ſind die Anſichten weiter auseinandergegangen als über das Salomoniſche Ophir. Parvaim und damit Ophir hielt Poſtellus für Peru, Joſephus entdeckte es in Indien jenſeit des Ganges, wie auch einige Neuere in Siam, wogegen andere an Celebes, an Ceylon denken. Calmet rieth auf Armenien, van der Haardt auf Phrygien, und beſondern Beifalls erfreute ſich die Combination mit Sofâla

an Afrikas Südoſtküſte, indem man fälſchlich auch das Wort ſelbſt mit „Sophir“ zuſammenbrachte u. ſ. w. Vgl. die verſchiedenen Meinungen bei Bellermann („Handbuch der bibliſchen Literatur“ [Erfurt 1787—99], IV, 416—440), der ſelbſt ſich am liebſten für Sofâla entſcheiden möchte, und weiter Keil in den „Dorpater Beiträgen zu den theologiſchen Wiſſenſchaften“ (Hamburg 1832—33), II, 233—302; den Artikel Ophir bei Michaelis, Spicilegium geographiae Hebr. exterae (Göttingen 1769—70), in Geſenius' Thesaurus und in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encykopädie der Wiſſenſchaften und Künſte“. Zuverſichtlich nach Omân ſetzte Ophir ſchon Seetzen (in Zach's „Monatlicher Correſpondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde“ [Gotha 1800—13], XIX, 331—347). Hitzig.

Ophni (Luther: Aphni), eine Stadt Benjamins (Joſ. 18, 24), iſt vermuthlich einerlei mit dem befeſtigten Gophna, welches bei Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, I, 11, 2; III, 3, 5; „Alterthümer“, XIV, 11, 2. 12, 2) häufig erwähnt wird. Wie Lydda wurde auch Gophna von Caſſius eingenommen und die Einwohner in die Sklaverei verkauft, aus der ſie durch ein Decret des Antonius befreit wurden. Gophna wurde ſpäter der Hauptort einer Toparchie; Veſpaſian nahm es ein und Titus zog aus Samaria über Gophna und Gibea Saul's zur Belagerung Jeruſalems (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, III, 3, 5; IV, 9, 9; V, 2, 1). Nach Euſebius' Angabe lag daſſelbe 15 röm. Meilen von Jeruſalem auf dem Wege nach Neapolis (Sichem) und iſt ohne Zweifel das heutige Dorf Dſchifna, nordweſtlich von Bethel (ſ. d.), weſtlich von beiden Armen der großen Nâbulusſtraße, in einer kleinen fruchtbaren Ebene gelegen, von hohen Bergen umgeben. Noch finden ſich Spuren eines alten gepflaſterten Weges zwiſchen Dſchifna und Jeruſalem (Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841—42], III, 292 fg.). Kneucker.

Ophra. 1) Eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Joſ. 18, 23; ſ. Ephron). 2) Eine Stadt im Stammgebiet Manaſſe, Geburtsort, Wohnſitz und Begräbnißſtätte Gideon's (Richt. 6, 11. 15. 24; 8, 27. 32; 9, 5), welcher hier auch einen beſondern ungeſetzlichen Gottesdienſt eingerichtet hatte. Zum Unterſchied von Ophra in Benjamin wird dieſe Stadt auch „Ophra der Abiëſeriten“, nämlich eines manaſſitiſchen Geſchlechts von Abieſer (ſ. d.), deſſen Mittelpunkt ſie war, genannt. Und zwar ſcheint dieſelbe im Stammgebiet Manaſſe dieſſeits (weſtlich) vom Jordan gelegen zu haben, da Gideon (ſ. d.) dieſſeits die Schlacht liefert (Richt. 7, 1. 22) und dann über den Jordan die Feinde verfolgt (Richt. 8, 4). Joſephus nennt („Alterthümer“, V, 6, 5) die Stadt Ephra; aber nicht im entfernteſten iſt dabei an ein angeblich in Nordperäa gelegenes Ephron (1 Makk. 5, 46 fg.; 2 Makk. 12, 27) zu denken (ſ. Ephron). Van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 337 fg.) will Ophra in dem jetzigen Erfai bei Akrabeh ſüdſüdöſtlich von Sichem wiederfinden. Kneucker.

Oreb, d. i. Rabe, ſo hieß einer der Fürſten Midians (ſ. d.); er wurde nach der Beſiegung ſeines Heeres von den Ephraimiten gefangen und am Felſen Oreb's getödtet (Richt. 7, 25; 8, 3; Pſ. 83, 12). Dieſer „Rabenfels“ (Jeſ. 10, 26), der ſeinen Namen erſt von dem Midianiterfürſten erhalten zu haben ſcheint (ſ. Seeb und vgl. „Wolfskufe“ [„Wolfsſchlucht“?]), lag wol in der Nähe des Jordans, aber wahrſcheinlich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, jenſeit des Jordans (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 541, 545), ſondern dieſſeit (weſtlich) deſſelben; denn die Häupter der beiden Fürſten, Oreb und Seeb, ſcheinen von den Ephraimiten erſt, nachdem dieſe die Midianiter weſtlich vom Jordan geſchlagen und ſodann die Flüchtigen über den Jordan verfolgt hatten („ſie jagten Midian nach“), zu Gideon, der noch dieſſeits war (vgl. Richt. 8, 4), „von jenſeit des Jordans“ als Siegeszeichen zurückgebracht worden zu ſein. Ob bei dem „Rabenfelſen“ an jene Raben gedacht werden dürfe, welche dem Propheten Elia am Bach Chrith (ſ. d.) Nahrung gebracht haben ſollen (1 Kön. 17, 3 fg.), muß dahingeſtellt bleiben. Vgl. übrigens Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 913. Kneucker.

Orion. Von den im A. T. erwähnten Sternbildern wird Keſil ſchon durch ziemlich alte Zeugen für den Orion erklärt. So überſetzen die Alexandriner den Namen Jeſ. 13, 10 und Hiob 38, 31 (wo aber vielleicht eine Interpolation aus dem ſpätern Ueberſetzer Theodotion ſtattgefunden hat); und wenn andere alte Ueberſetzer Keſil mit „der Rieſe“ wiedergeben, ſo denken ſie dabei aller Wahrſcheinlichkeit nach an daſſelbe Geſtirn. Aber nicht

an allen Stellen folgen die Alexandriner und die andern alten Verſionen dieſer Auffaſſung, und wenngleich ſich ziemlich ſicher nachweiſen läßt, daß die abweichenden Ueberſetzungen des Wortes alle falſch ſind, ſo ergibt ſich doch ſo viel, daß eine ganz feſte Ueberlieferung über die Bedeutung deſſelben nicht exiſtirt. Es fragt ſich alſo, ob innere Gründe die übliche (auch von Luther angenommene) Erklärung des Keṣīl als Orion begünſtigen, und das iſt allerdings der Fall. In einem vortrefflichen Aufſatz (in Geiger's „Jüdiſcher Zeitſchrift für Wiſſenſchaft und Leben", Jahrg. 1865, Heft 4, S. 258—276) hat der auch als tüchtiger Orientaliſt bekannte Mathematiker Prof. M. A. Stern es ſehr wahrſcheinlich gemacht, daß die Hiob 38, 31 f. genannten Sternbilder Kīmā, Keṣīl, Mazzaroth und ʿAjiš gerade die vier einzigen ſind, an welche ſich wegen der Bedeutung ihres Erſcheinens und Verſchwindens für den Wechſel der Jahreszeiten bei den Griechen ſeit den älteſten Zeiten bedeutende aſtronomiſche Mythen knüpfen, nämlich die in einer Linie aufeinanderfolgenden Sirius, Orion, Hyaden und Pleiaden. Stern weiſt darauf hin, daß drei von dieſen, ʿĀš (unzweifelhaft alter Fehler für ʿAjiš, welches übrigens, nach den aramäiſchen Formen zu ſchließen, etwa ʿÎjûš zu vocaliſiren ſein möchte), Keṣīl und Kīmā in genau umgekehrter Reihe Hiob 9, 9 aufgezählt werden. Dadurch wird es höchſt wahrſcheinlich, daß die Anordnung der natürlichen Stellung der Sternbilder am Himmel entſpricht. Hierzu ſtimmt, daß Hiob 9, 9 auf Kīmā (d. i. Sirius) noch „die Kammern des Südens" folgen, d. h. die Sternbilder im tiefen Süden jenſeit des Sirius, wobei man wol zunächſt an den Kanopus zu denken hat. Ebenſo ſtehen Am. 5, 8 Kīmā und Keṣīl nebeneinander, wie Sirius und Orion am Himmel ſelbſt. Natürlich kann ich hier nicht Stern's Beweisgründe im einzelnen durchnehmen, ſondern muß den Leſer auf jenen Aufſatz ſelbſt verweiſen, zu dem ich allerdings wol hier und da noch einzelne Nachträge und Verbeſſerungen fügen könnte.

In der wichtigſten Stelle Hiob 38, 31 iſt die Rede vom Löſen der „Stricke" (oder „Seile") des Keṣīl. Als Appellativ bedeutet Keṣīl „Thor". Es liegt daher nahe anzunehmen, daß die Hebräer in dem Sternbild einen wegen ſeiner Thorheit oder Gottloſigkeit — denn der Gottloſe iſt nach dem A. T. ſchlechtweg ein Thor — an den Himmel gefeſſelten Menſchen ſahen. Griechen und orientaliſche Völker hielten den Orion für einen Rieſen. Johann von Antiochia (bei Müller, Fragmenta historicorum graecorum [Paris 1841—51], IV, 54) und andere Byzantiner erzählen, nach der Meinung der „Perſer" wäre Orion der an den Himmel verſetzte Nimrod. Dieſer galt den Juden als Urbild tyranniſcher Bosheit, aber mit Recht weiſt Geſenius (im Thesaurus u. d. W. Keṣîl) darauf hin, daß ſich dieſe Auffaſſung nicht vor Joſephus findet. Man darf alſo den Orion des A. T. nicht auf jene Angabe hin mit dem Nimrod identificiren, wie man denn überhaupt nur mit der größten Vorſicht daran gehen ſollte, die wenigen Andeutungen im Hiob über Sternmythen durch die beſſer bekannten anderer Völker zu ergänzen und zu erklären.

Jeſ. 13, 10 wird der Plural „(Sterne und) Keṣīlīm des Himmels" aller Wahrſcheinlichkeit nach zur Bezeichnung großer Sternbilder überhaupt gebraucht: „oriongleiche Geſtirne".

Noch erwähne ich zum Schluß, daß eine von jüdiſchen Auslegern des Mittelalters aufgeſtellte Erklärung des Kēsīl als des Kanopus (arabiſch Suhail) neuerdings in Delitzſch und Wetzſtein (in des erſtern Commentar zu Hiob 38, 31) Fürſprecher gefunden hat, ohne daß ſie entſcheidende Gründe dafür beigebracht hätten. Wenn man Kēsīl hier nach arabiſchem Sprachgebrauch als den „Säumigen", „Trägen" erklären will, und an arabiſche Vorſtellungen von dem zu ſpät kommenden Kanopus erinnert, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß die arabiſche Wurzel ksl (eigentlich „anſtoßen", „ſtraucheln", dann „langſam gehen", „träge ſein") im Hebräiſchen, wie das Aramäiſche zeigt, kšl (mit šîn, nicht mit samech) ſein müßte. Nöldeke.

Orthoſias, Orthoſia. Abgeſehen von einer Stadt dieſes Namens in Karien am Mäander, hieß ſo eine Seeſtadt in Phönizien, ſüdlich von der Mündung des Fluſſes Eleutherus, nördlich von Tripolis (Plinius, V, 17; XXXVII, 25, 29; Strabo, XVI, 753 fg.; Ptolemäus, V, 15, 4). Die Peutinger'ſche Tafel ſetzt ſie 30 (röm.) Meilen ſüdlich von Antaradus und 12 Meilen nördlich von Tripolis. Hierher floh einſt Tryphon vor Antiochus Euergetes (1 Makk. 15, 37). Südlich, nahe bei dem Nahr Arka, an welchem eine gute Stunde landeinwärts Arka (ſ. Arkiter) liegt, zeigen ſich etwa 4 Stunden nördlich

von Tripoli (Tarâbulus) die Ruinen einer ziemlich großen Stadt. Dieſes ſind wahrſcheinlich die Ueberreſte des alten Orthoſia, welches zwiſchen Tripoli und Arka gelegen zu haben ſcheint. Der alte Ortsname ſcheint ſich auf Artemis, die Göttin der befruchtenden Naturkraft, zu beziehen, deren Symbol der Mond war, und welche auch Orthia oder Orthoſia hieß, ähnlich wie der arab. Dionyſos Orotal (Herodot, III, 9), und der griech. Dionyſos den Beinamen Orthos, d. h. „aufrecht", trug, als Bezeichnung ſeines Symbols, des lebenzeugenden Phallus, unter welchem er verehrt wurde (ſ. Bacchus). Vgl. näher Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 759; Shaw, „Reiſen oder Anmerkungen, verſchiedene Theile der Barbarey und Levante betreffend" (Deutſche Ausgabe, Leipzig 1765), S. 235; Erſch und Gruber's „Allgemeine Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte" 3. Sect., VI, 195. Kneucker.

Osnappar, nach anderer Lesart Asnappar (Eſra 4, 10), Führer der Völkerſchaften, die unter Eſarhaddon (Eſra 4, 2; 2 Kön. 17, 24) aus dem Innern des Aſſyriſchen Reichs in das Land jenſeit des Euphrats verpflanzt wurden. Ihn für einen König Salmanaſſar (Grotius) oder Eſarhaddon (Hengſtenberg, „Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah" [Berlin 1831], S. 178) zu halten, der hier unter einem andern Namen erſchiene, liegt gar kein Grund vor; ſein Titel „der große und geehrte" ſpricht vielmehr dagegen, es würde dann heißen der König Osnappar (wie Eſra 5, 13: Kóreš malkâ, d. h. Koreſch der König; vgl. Kap. 6, 13 fg.). Winer's Bedenken, ob ſolche Titel in einem Schreiben an den König gebraucht wurden, erledigt ſich durch den Hinweis auf den heutigen officiellen Stil, wo der, dem es gebührt, die Titel Excellenz u. ſ. w. von dritten Perſonen bekommt; auffallend bleibt nur, daß der Titel einem ſchon lange Zeit Verſtorbenen ertheilt wird. Aehnlich urtheilt Bertheau (zu der Stelle). Merx.

Oſtern, ſ. Paſſah.

Oſtwind, ſ. Winde.

Othni (= Othnija, d. i. „Löwe Jahve's"), Luther: Athni, wird (1 Chron. 26, 7 [27, 7]) als ein Thorwächter aus dem Geſchlecht der Korahiter (ſ. Korah) erwähnt. Kneucker.

Othniël, d. i. „Löwe Gottes" (bei den LXX: Gothoniël), wird als Sohn des Kenaz, mithin als ein Keniſſit, bezeichnet, zugleich aber ein jüngerer Bruder des Kaleb genannt, der ſelbſt ein Keniſſit war (Richt. 1, 13; 3, 9; Joſ. 15, 17; 1 Chron. 4, 13; ſ. Kaleb und Keniſſiter). Von ihm wird erzählt, daß er bei der Eroberung Kanaans, nachdem Kaleb Kirjath-Arba (d. i. Hebron) in Beſitz genommen, die benachbarte Stadt Kirjath-Sepher, d. i. Debir, einnimmt, den dafür ausgeſetzten Heldenpreis, ſeines ältern Bruders Tochter Achſa, gewinnt und auch Ländereien bei Debir erhält, welche Achſa ſich von ihrem Vater erbittet (Richt. 1, 12 fg.; Joſ. 15, 16 fg.). (Ueber die Deuteleien, durch welche das Ungeſetzliche dieſer Ehe [vgl. 3 Moſ. 18, 6] zwiſchen Oheim und Nichte hat beſeitigt werden wollen, vgl. Roſenmüller, Scholia in Josuam [Leipzig 1833], S. 295 fg., und ſ. Ehe.) Dürfte übrigens die genealogiſche Sprache der Erzählung als ſymboliſche gefaßt und gedeutet werden, dann hätten wir die dem Keniſſiter Othniel zum Weib gegebene Tochter Kaleb's für die perſönlich aufgefaßte Beſitzung ſelbſt anzuſehen, welche dem Volk der Keniſſiter von den Kalebiten zugeſtanden wurde, und beide Bruderſtämme, genannt „Kaleb und Othniel", hätten ſich zu einer Geſammtheit, genannt „Kenaz (Keniſſiter)", vereinigt, um gemeinſchaftlich die Kanaaniter zu bekriegen (vgl. Bertheau, „Das Buch der Richter und Rut" [Leipzig 1845], S. 21 fg.). Später, einige Zeit nach Joſua's und Kaleb's Tode (ſ. Richter [Buch der]), trat Othniel als erſter Richter in Iſrael auf und befreite ſein Volk von der bereits acht Jahre dauernden drückenden Herrſchaft des Kuſchan-Riſchathaim (ſ. d.), infolge deſſen er das Richteramt über das Volk bis zu ſeinem Tode behielt und das Land 40 Jahre lang Ruhe hatte (Richt. 3, 9 fg.). Wenn Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 403 fg., 449 fg.) den Umſtand, daß Othniel, der ſich weit im Süden Judas angeſiedelt hatte und durch ſeine Verbindung mit Kaleb zu Juda gehörte, dennoch über den aus Nordoſten kommenden Kuſchan-Riſchathaim geſiegt und als Befreier Iſraels dauernden Ruhm erlangte, als ein Zeichen für die kriegeriſche Größe und Ueberlegenheit des Stammes Juda über die andern nordwärts wohnenden Stämme anſieht, ſo mag wol dieſer politiſche Vorrang Judas geſchichtlich begründet ſein und wird auch durch Stellen wie Richt. 1, 1. 2; 20, 18; 1 Moſ. 49, 8 fg. wahrſcheinlich, jedoch nicht durch das Thun Othniel's beſtätigt. Denn dieſes

ſcheint ſich (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], S. 109) darauf beſchränkt zu haben, daß er mit dem Beiſpiel der Abgabenverweigerung voranging und die Beamten des ausländiſchen Königs verjagte. Uebrigens wird das Geſchlecht Othniel's noch zu David's Zeit als ein bedeutendes erwähnt (1 Chron. 27 [28], 15; vgl. 13). Und aus der Zeit des zweiten Jüdiſchen Kriegs (um das J. 132 n. Chr.) wird ein angeblicher Oberſt der Stadt Bethulia als „Chabri, Sohn des Gothoniel“ aufgeführt (Jud. 6, 14. 15), ſymboliſche Bezeichnung des geheimen Treu- und Tugendbundes (Chabri, d. i. Genoſſe, Genoſſenſchaft), welcher an dem Aufſtand der Juden gegen die Römer ſich vorzugsweiſe betheiligte und als Bund des Eifers um Gott mit Fug und Recht ein Nachkomme des Gothoniel, jenes „Gotteslöwen“, genannt werden konnte, da er mit Löwenmuth jenem alten Führer Iſraels, Othniel, nachgeſtrebt hat. Vgl. Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen“ (Tübingen 1860—63), I, 1, 238 fg. Kneucker.

Otter, ſ. Schlange.

P.

Pachon war der neunte Monat des ägyptiſch-alexandriniſchen Jahres (3 Makk. 6, 38). Sein Anfang fiel auf den 26. April des Julianiſchen Kalenders. S. Epiphi und vgl. Ideler, „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie“ (Berlin 1825—26), I, 143 fg. Kneucker.

Pagu, auch **Pagi**, bei den LXX **Phogor**, wird als die Reſidenz eines edomitiſchen Königs erwähnt (1 Moſ. 36, 39; 1 Chron. 1, 50), hat aber bisjetzt nicht nachgewieſen werden können. Vergleichen läßt ſich wol der Ruinenort Phauâra (vgl. Seetzen, „Reiſen durch Syrien“ [Berlin 1854—59], III, 18).

Ein anderes Phagor oder Phogor, welches uns zwar nicht mehr der überlieferte hebr. Text des A. T., wol aber die LXX in einem urſprünglich hebr. Stück zu Joſ. 15, 59 als den Namen einer Stadt auf dem Gebirge Judas aufbewahrt haben, und welches auch von Euſebius und Hieronymus als in der Nähe von Bethlehem befindlich erwähnt wird, iſt noch zu erkennen in dem heutigen Beit-Fâghûr, ſüdweſtlich von Bethlehem, weſtwärts von der Hebronſtraße, auf einer nach Weſtoſt abfallenden Anhöhe zwiſchen zwei beinahe gleichlaufenden und in den Grund Wadi ei-Biâr übergehenden Thälern gelegen. Vgl. Seetzen, a. a. O., II, 46; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen“ (Berlin 1857), S. 359 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina“ (Gotha 1859), S. 91 fg. Kneucker.

Paläſte. Mit dem Luxus fand auch die Luſt benachbarter Völker an Prachtbauten unter den Iſraeliten Eingang, und die Wohngebäude der Fürſten, der Hohenprieſter (Matth. 26, 3. 58; Mark. 14, 54; Joh. 18, 13), oder vornehmer, reicher Privatleute, die ſich durch großartigere Anlage und architektoniſche Schönheit vor gewöhnlichen Häuſern auszeichneten und von uns Paläſte genannt werden, hatten auch im Alterthum beſondere Namen. Hebr. Ausdrücke dafür, außer Bait, welches zuweilen in dieſer Bedeutung gebraucht wird, ſind: 'Armon (Jeſ. 26, 2; Jer. 17, 27; Am. 1, 4), gewöhnlich mehrere Gebäude umfaſſend, daher neben Bait vorkommend (1 Kön. 16, 18; 2 Kön. 15, 25), wo erſteres (Bait) das Allgemeine bezeichnet; Hékal (1 Kön. 21, 1; Pſ. 45, 9; Jeſ. 13, 22; Am. 8, 3), auch vom Tempel als Palaſt Gottes gebraucht (Jeſ. 44, 28; Sach. 8, 9; Neh. 6, 10 u. a.), wie 'Armon (Jer. 30, 18). Hékal ſteht in dieſer Bedeutung auch von der Stiftshütte (1 Sam. 3, 3) und vom Hauptraum des Tempels (Ez. 41, 14. 15).

Die Paläſte waren aus Quadern oder behauenen Steinen (1 Kön. 7, 9; Jeſ. 9, 9), ſelbſt aus weißem Marmor (1 Chron. 29, 9), gewöhnlich im Viereck gebaut, welches den Hofraum bildete. Dieſer, mit Galerien und Säulen, ſelbſt marmornen, umgeben (HL. 5, 15) war gepflaſtert, mit Brunnen (2 Sam. 17, 18) und Bädern (2 Sam. 11, 2) verſehen, wol auch mit Bäumen bepflanzt und diente als Gaſt- und Geſellſchaftszimmer. Am Eingang durch das äußere Thor in den Palaſt ſtand ein Thürhüter oder eine Thürhüterin (Joh. 18, 16; Apg. 12, 13), um dem außen Pochenden (Luk. 12, 36; 13, 25; Apg. 12, 13;

vgl. Matth. 7, 7; Offb. 3, 20) und ſeinen Namen Rufenden (Apg. 12, 14; 18, 15; Offb. 3, 20) aufzumachen. Fürſten hatten Palaſtthorwachen (1 Kön. 14, 27). Durch das äußere Thor kam man in den Vorhof (Jer. 32, 2; Mark. 14, 68; Luk. 16, 20) und aus dieſem mittels Treppen (2 Chron. 9, 11) oder Wendeltreppen (1 Kön. 6, 8), die aus koſtbarem Holz verfertigt waren, auf das Dach und in den Söller, oder man konnte durch eine Thür in den Hof und von da in die untern Gemächer des Hauſes gelangen. Sowol auf dem flachen Dach als auch im Hof hielt man ſich gern auf. Die Mauern waren oft hellfarbig getüncht (Jer. 22, 14).

Wie die Treppen in Paläſten, ſo waren auch Gebälk, Thürpfoſten, Thüren, Fenſtergitter aus Oelbaum-, Cypreſſen-, Cedern- und Sandelholz gearbeitet (1 Kön. 7, 2; Jeſ. 9, 9; Jer. 22, 14). Paläſte wurden auch mehrſtöckig gebaut, ſo der Palaſt Salomo's am Libanon (1 Kön. 7, 2 fg.), die Ausbauten am Salomoniſchen Tempel (1 Kön. 6, 5 fg.). Im Innern der Paläſte waren die Wände mit Holzwerk und künſtlicher Schnitzarbeit getäfelt (1 Kön. 7, 7; Jer. 22, 14; Hag. 1, 4), wobei ſelbſt Elfenbein in Anwendung kam (1 Kön. 22, 39; Am. 3, 5; Pſ. 45, 9). Der Fußboden beſtand aus Eſtrich von Gips oder war mit bunten Steinplatten, auch gebrannten Ziegeln belegt (Eſth. 1, 6; Mark. 14, 15; Luk. 22, 12). Vornehme, welche in ihren Paläſten Sommer- und Winterzimmer hatten (Jer. 36, 22; Am. 3, 15), ließen letztere mittels eines Feuertopfs (ſ. Ofen) erwärmen. Die Geräthe in den Paläſten waren reichlicher und koſtbarer als in den gewöhnlichen Häuſern. Die Zimmer waren mit koſtbaren Teppichen belegt (Spr. 7, 16), mit weichen Kiſſen (Ez. 13, 18. 20) und Ruhebetten ausgeſtattet, die zugleich als Schlafſtellen dienten; man hatte aber auch Bettſtätten, die ſogar mit Elfenbein verziert waren (Am. 6, 4). Tiſche und Stühle, im hebr. Alterthum mehr im Gebrauch als im heutigen Morgenland (2 Kön. 4, 10; Spr. 9, 14), waren in Paläſten, wie andere Geräthe (ſ. d.), künſtlich gearbeitet, Eß- und Trinkgeſchirr von edelm Metall und mannichfach geformt.

Unter dem in der deutſchen Bibel erwähnten Palaſtvogt (Neh. 7, 2) iſt der Aufſeher über die Burg neben dem Tempel zu verſtehen (vgl. über die Beſchreibung eines königlichen Palaſtes Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 4, 4). Roskoff.

Paläſtina war urſprünglich nur der Name für die Philiſtäiſche Küſtenebene (vgl. Joſephus, „Alterthümer", I, 6, 2), wurde aber von griechiſchen und röm. Schriftſtellern (vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 37 fg.) auf die ganze Heimat Iſraels ausgedehnt, die ſich von Süd nach Nord vom 31. bis 33.° 20′ nördl. Br., von Weſt nach Oſt vom 52. bis 54.° öſtl. L. von Ferro ausdehnt und an Flächeninhalt dem heutigen Belgien (536 Quadratmeilen) gleichkommt. In der Bibel bleibt (2 Moſ. 15, 14; Pſ. 60, 10) dieſer Name (hebräiſch pĕlĕšet) auf das Gebiet der Philiſter beſchränkt. Dafür findet ſich in ihr eine Reihe anderer, das ganze Land umfaſſender Namen: Land der Hebräer (1 Moſ. 40, 15), Land Iſrael oder der Söhne Iſraels (1 Sam. 13, 19; Joſ. 11, 22), in der nacherileſchen Zeit Land Juda (Hag. 1, 1; 14, 2; 2 Chron. 9, 11; Sach. 1, 21). Ferner braucht die Bibel mehrere Ausdrücke, in denen ſich Iſraels theokratiſches Bewußtſein widerſpiegelt: Jahve's Land (Hoſ. 9, 3), Heiliges Land (Sach. 2, 12; Weish. 13, 2; 2 Makk. 1, 7), Land der Verheißung, Erbe Iſraels, Erbe Gottes, Land des Eigenthums Jahve's (Hebr. 11, 9; Richt. 20, 6; Pſ. 135, 12; 79, 1; 94, 5; Joſ. 22, 19). Der Name Kenaan (ſ. d.) wurde nur vom Land dieſſeit des Jordans gebraucht gegenüber Gilead, dem Gebiet öſtlich von dieſem Fluß (4 Moſ. 13, 29). Archaiſtiſch redet Amos (Kap. 2, 10) einmal vom Land der Amoriter für ganz Iſrael.

Bei unſerer Beſtimmung vom Flächeninhalt des iſraelitiſchen Landes haben wir uns für die Ausdehnung von Nord nach Süd an den in der Bibel ſo oft erwähnten Ausdruck gehalten „von Dan (am Fuß des Hermon) bis nach Beerſeba", in der Steppe, ſüdlich vom Gebirge Juda (Richt. 20, 1; 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11; 24, 2 u. a.), ferner an Stellen, wie 5 Moſ. 3, 8, wo der Hermon als Nordgrenze und der Bach Arnon als Südgrenze für das Beſitzthum Iſraels jenſeit des Jordans bezeichnet wird. Zur Weſtgrenze nahmen wir das Mittelmeer (nach 4 Moſ. 34, 6. 7; Joſ. 1, 4; 9, 1; 15, 12. 47; Ez. 47, 10 u. a.), zur Oſtgrenze, die in der Bibel nicht näher beſtimmt wird, mit Ausnahme des Punktes Salcha, ſüdlich der Haurankette, die Hamad, d. i. das Steppenland, deren käſeweißer Boden ſich deutlich vom röthlichen oder dunkeln Culturboden unterſcheidet. Doch reichte die eigentliche Heimat Iſraels nur theilweiſe ans Geſtade des Mittelmeeres, indem die Ebene von Gaza bis in die Gegend von Jafa und die Ebene

von Tyrus davon ausgeſchloſſen blieb (ſ. Philiſter und Phönizien). Auch der Arnon im Südoſten war, wie die Inſchrift des Meſa (ſ. d.) uns zeigt, mehr eine ideelle, denn in Wirklichkeit feſt beſtimmte Grenze (vgl. z. B. Hitzig, „Die Inſchrift des Meſha, Königes von Moab" [Heidelberg 1870], S. 4 fg.). Die Südgrenze des cisjordaniſchen Landes wird 4 Moſ. 34, 5; Joſ. 15, 4 u. a. über Beerſeba hinaus an den Wadi el-Ariſch, den „Bach Aegyptens", verlegt, an jenes große Rinnſal, welches die Regenwaſſer der ganzen Wüſte von et-Tih in ſich aufnimmt und zum Meer führt. Wol mochte der nomadiſirende Stamm Simeon (ſ. d.) ſeine Wanderzüge bis an jenen Wadi ausgedehnt haben. Nördlich ſchloß die ideelle Grenze (nach 4 Moſ. 34, 7; Joſ. 13, 5) noch den Libanon (ſ. d.) ein. Das Weſtjordanland hat ſeine größte Breite im Süden, nämlich 16 Meilen vom Todten Meer über Beerſeba nach der Küſte des Mittelmeeres, während die Breite an der Nordgrenze nicht ganz 5 Meilen beträgt. Die breiteſte Linie des jenſeitigen Gebiets geht vom Jordan nach dem Ort Salcha und mißt $12\frac{1}{4}$ Meilen. Vom Hermon bis zum Arnon iſt die directe Diſtanz 27, vom Leontes bis nach Beerſeba 33 Meilen. Glückliche Könige, wie David, Uſia, Jerobeam II., haben ihre Macht über die Grenzen ihrer Heimat bedeutend ausgedehnt und manches der umwohnenden kleinen Völker unter ihre Botmäßigkeit gebracht; doch wurde nur etwa in kühner Prophetenſprache (2 Moſ. 23, 31; 5 Moſ. 1, 7; 1 Moſ. 15, 18) der Begriff des Landes Iſrael vom Rothen Meer bis zum Euphrat ausgedehnt.

Der Patriotismus pries die Heimat als ein Land, „wo Milch und Honig fließt" (2 Moſ. 3, 8), als ein Land, darin Waſſerbäche, Quellen und Seen ſind, die von den Bergen und Thälern ausfließen, ein Land, darin Weizen, Gerſte, Weinſtöcke, Feigen- und Granatbäume ſind, ein Land voll Oelbäume und Honig (5 Moſ. 8, 7 fg.). Auf die ideale Zukunft ſeines Landes verweiſt der Prophet (Am. 9, 13; Joel 4, 18), die Berge werden von Moſt triefen, alle Hügel überfließen, alle Bäche in Juda Waſſer genug haben. Solche Schilderungen verallgemeinern die Fruchtbarkeit und Anmuth, durch welche einzelne Gegenden des Landes ſich auszeichnen, wie z. B. das Thal von Sichem, die Umgebung von der Hügelſtadt Samaria, das Gebiet von Beth-Schean, das Thal von Hebron, die Thäler und Plateaux von Gilead u. ſ. w. Es bietet die paläſtinenſ. Landſchaft zahlloſe Contraſte von melancholiſcher Oede und üppiger Vegetation. Die Bergrücken ſind meiſtens kahl, während weiter unten an den Abhängen und im Thalgrunde der Boden von Grün bedeckt iſt. Wo perennirende Quellen das Erdreich tränken, da entfaltet ſich tauſendfältiges Leben. Einſt mochte ein ſorgfältiges Bewäſſerungsſyſtem des Landes Fruchtbarkeit geſteigert und der Wüſte manches Gebiet abgerungen haben, während jetzt für Hebung der Bodencultur ſehr wenig geſchieht. Doch dürfen wir uns die Differenz zwiſchen einſt und heute nicht allzu groß denken. Schon im Alterthum war die Gegend öſtlich von der Waſſerſcheide Jeruſalems und Hebrons eine Wüſte (ſ. d.; vgl. 1 Sam. 23, 25; 24, 2 u. a.). Hungersnoth, die zur Auswanderung nöthigte, kam auch in der Richterzeit vor (Ruth 1, 1), wie im J. 1870 der Mangel an Spätregen die Hoffnung der Ernte zerſtörte und eine furchtbare Theuerung verurſachte (vgl. „Das heilige Land", Jahrg. 1870, S. 103 fg.; Jahrg. 1871, S. 21). Auf der andern Seite kann ich durch eigene Beobachtung bezeugen, daß auch heutzutage noch das Land im Stande wäre, eine zahlreiche Bevölkerung zu ernähren, vorausgeſetzt, daß nicht Regenmangel, Glutwinde oder Heuſchrecken die Saaten vernichten. In guten Jahren wird eine Maſſe Getreide (ſ. d.) von der Hauranebene exportirt. Für Cultur des Oelbaumes (ſ. d.) und Weinſtocks (ſ. Wein) bietet das Land immer noch einen überaus günſtigen Boden. Der ſpärliche Graswuchs auf dem Gebirge dieſſeit des Jordans geſtattet zwar nur Zucht von Schaf- und Ziegenheerden, in den Niederungen an der Küſte aber und auf den Hochebenen Gileads findet auch das Großvieh üppige Weide (vgl. Spr. 27, 27; 1 Chron. 27, 29). An Wald war das eigentliche Kenaan zu keiner Zeit reich; aber von den würzigen Wäldern Gileads brachte man ſchon in den Tagen der Patriarchen und der Propheten koſtbares Harz auf fremde Märkte (1 Moſ. 37, 25; Jer. 8, 22; ſ. Wälder; über die Flora Paläſtinas überhaupt ſ. Pflanzen).

Immer noch lohnt die Jagd auf Gazellen, Stachelſchweine, Haſen, Füchſe und Klippſchiefer, während der Hirſch (ſ. d.) ein ſeltenes Wild geworden iſt. Hyänen und Pardel, Schakale und wilde Hunde machen die dunkle Nacht zum Inbegriff des Schreckens. Doch die Löwen ſind in Paläſtina ausgeſtorben. Schwärme von Zugvögeln nehmen ihren Strich über dieſes Land, und eine Menge von Raubvögeln haben in ſeinen Fels-

klüften ihre bleibende Stätte (über die Fauna des Landes im allgemeinen ſ. Thiere). (Ueber die Configuration des Landes ſ. Gebirge, Thäler und Ebenen; über die Gewäſſer ſ. Bäche, Flüſſe, Quellen, Meromſee, Galiläiſches und Todtes Meer; über das Klima ſ. Regen, Winde und Witterung; über ſeine ſanitariſchen Verhältniſſe ſ. Krankheiten; über die früheſte Bevölkerung ſ. beſonders Kenaan; über Iſrael und ſeine Stammeseintheilung ſ. d.; über die ſpätere Provinzialeintheilung ſ. die Namen der einzelnen Provinzen.)

Was die Stärke der Einwohnerzahl betrifft, ſo beſitzen wir darüber aus keiner Zeit ſichere Nachrichten. Die überlieferten Zahlen leiden an echt orientaliſcher Uebertreibung. In 2 Sam. 24, 9 wird die Summe der waffenfähigen Männer zu David's Zeit auf 1,300000 angegeben. Nach 2 Chron. 14, 8 ſoll das Heer des Reiches Juda unter Aſa 580000 ſtarke Helden gezählt haben, eines Reichs, das mit Einſchluß der Wüſte Juda doch nicht größer war als der frühere Oberrheinkreis des Großherzogthums Baden! Gewiß wird kein unbefangener Forſcher annehmen, daß die Zahl der waffenfähigen Iſraeliten unter Moſe ohne den Stamm Levi auf 605500 ſich belaufen habe, wie die Ueberlieferung (4 Moſ. 1, 46) behauptet; doch möchte dieſe Angabe für die ſpätere Blüteperiode des Volkes in Paläſtina annähernd richtig ſein. Zu beachten iſt, daß die Beduinen, die am zäheſten die altſemitiſchen Sitten bewahren, ebenfalls nur die waffenfähigen Männer zählen, aber vor genauer Zählung ſich ſcheuen, wähnend, es ſchwäche Gott ſofort die Macht derer, die ſich ihrer Kraft genau bewußt werden wollen (vgl. Hörmann, „Die Beduinen" in „Das heilige Land", Jahrg. 1870, S. 133; vgl. auch 2 Sam. 24, 10). Um ſo mehr ſind dann dieſelben Leute geneigt, ihre oft kleine Schar mit dem Sand der Wüſte oder den Sternen des Himmels zu vergleichen. Auch Joſephus macht keine verläſſigen Angaben, wenn er z. B. („Jüdiſcher Krieg", III, 3, 2) behauptet, der kleinſte Ort in Galiläa habe über 15000 Einwohner gehabt. Immerhin dürfen wir die Bevölkerung Paläſtinas in ſeiner beſten Zeit auf etwa 4 Mill. Einwohner ſchätzen; denn daß es einſt ſehr ſtark bevölkert war, geht ſchon aus der überaus großen Zahl von Ortſchaften hervor, von denen heute theilweiſe nur noch der Name erhalten iſt. Für Galiläa führt Joſephus (vgl. beſonders „Leben", Kap. 37) eine Menge bedeutender Flecken mit Namen auf und verſichert („Leben", Kap. 45), die ganze Provinz habe 204 Ortſchaften gezählt.

So gewiß überall zwiſchen Heimat und Volk ein tiefer Zuſammenhang beſteht, ſo auch zwiſchen Paläſtina und Iſrael. Eingeſchloſſen im Weſten von einem Meer arm an Buchten, im Norden von den hochragenden Bergketten Libanon und Antilibanon, im Süden und Oſten von der Wüſte, war das Land vorzüglich geeignet zum Wohnſitz eines der Abſonderung bedürftigen Volks. Es bot nicht den vegetativen Reichthum vom ägypt. Delta, aber eine den reichbegabten Geiſt Iſraels um ſo mächtiger anregende Mannichfaltigkeit. Dort an der Grenze Steppe und Wüſte mit all dem Reiz des Nomadenlebens, hier das Meer mit ſeinem nie ruhenden Spiel der Wellen und Farben, der melodiſchen Brandung, mit den fernhinziehenden Tarſisſchiffen (ſ. d.). Auf dem Hermon die Alpenflora, im Jordanthal der ganze Zauber der tropiſchen Zone. Ein Land, ſo eng umgrenzt und doch wieder mit ſo weitem Horizont, den Sohn an die Heimat feſſelnd und ihn doch wieder hinausziehend mit wunderbarer Sehnſucht in alle Ferne; ein Land, arm an Exportproducten, und doch wieder reich genug, um alle Bedürfniſſe eines einfachen oder ackerbautreibenden Volks zu befriedigen. Der Boden lohnte zwar den fleißigen Arbeiter, aber ſo ungleich war der Jahresertrag, daß der Landmann ſeine Seele nur im Vertrauen auf den alle Mächte der Natur regierenden Einen unſichtbaren Gott beruhigen konnte. Die unſichere Ausſicht auf die Zukunft, die Erkenntniß, von wie viel Factoren (im Gegenſatz zu Aegypten, „dem Geſchenk des Nils") der Segen der Ernte bedingt war, nöthigte den Iſraeliten zu einer innigen Betrachtung des Naturlebens. Wie naturfriſch daher ſeine Sprache, wie farbenreich, lebenswarm ſeine poetiſchen Bilder! Weil alſo der Genius des iſraelitiſchen Volks, das unter tauſendjährigem Schmerz der Welt ihren Retter geboren, in Paläſtina das zu ſeiner Entfaltung angemeſſene Land gefunden, ſo iſt auch für uns dieſes Land ein geweihter Boden.

Die überaus reichhaltige Literatur über Paläſtina findet ſich in gründlichſter Weiſe zuſammengeſtellt bei Tobler, Bibliotheca geographica Palaestinae (Leipzig 1867). Das neueſte, den ganzen Stoff zuſammenfaſſende Werk iſt immer noch Raumer's „Paläſtina" (4. Aufl., Leipzig 1860), ein nun doch in vielen Stücken veraltetes Buch. Ueber

die Karten- und Bilderwerke von Paläſtina vgl. Tobler (a. a. O.). Schön, aber noch von ſehr vielen Fehlern behaftet, iſt die große „Karte von Paläſtina" (Gotha 1866) von van de Velde. Unter kleinen Karten iſt die beſte die von Petermann in Stieler's „Handatlas" (Gotha 1868). Für Ueberſicht der hiſtoriſch-politiſchen Geographie Paläſtinas bietet viel Treffliches Menke's „Bibelatlas" (Gotha 1868). Furrer.

Palme. Die Palmen, welche in der Bibel erwähnt werden, gehören ausſchließlich der Familie der Dattelpalme (ſ. d.) an, deren Früchte bei 21 ° Celſius oder 16 ° 48′ Réaumur mittlerer Jahrestemperatur noch reifen, alſo nicht mehr in Jeruſalem, deſſen Durchſchnittstemperatur nur 14 ° 16′ Réaumur beträgt. Die Dattelpalmen, die dort heutzutage den ehemaligen Tempelvorhof ſchmücken, können nur durch ihren ſchlanken Stamm und ihre zierliche immergrüne Blätterkrone das Auge erfreuen. Furrer.

Pamphylien (d. i. ein von allerlei Stämmen bewohntes Land) hieß eine kleinaſiat. Landſchaft, welche im Oſten an Cilicien, im Süden an das Mittelmeer, das hier den Pamphyliſchen Buſen bildete, im Weſten an Lycien und im Norden an Piſidien und den Taurus grenzte (Apg. 2, 10; 15, 38; 27, 5). Das meiſt hügelige Land wurde von mehrern ſchiffbaren Flüſſen durchſchnitten, unter denen der Eurymedon durch den hier von Kimon (im J. 469 v. Chr.) erfochtenen Sieg bekannt iſt. Die Einwohner waren, wie ſchon der Name beſagt, ein Miſchlingsvolk, das ſich aus ſemitiſchen, ciliciſchen und griech. Elementen zuſammenſetzte. Sie ſprachen ein ſehr verderbtes Griechiſch und trieben trotz der Fruchtbarkeit ihres Landes mit Vorliebe Schiffahrt und Seeraub. Von den zahlreichen Städten werden in der Bibel Perge, Attalia (Apg. 13, 13; 14, 24 fg.) und Side (1 Makk. 15, 23) erwähnt. Unter den ſyr. Königen bildete Pamphylien, das ſich damals viel weiter nordwärts erſtreckte, eine beſondere Provinz, nicht minder auch unter der Herrſchaft der röm. Kaiſer, die es bald durch eigene Statthalter, bald gemeinſchaftlich mit Galatien verwalten ließen. Wie allenthalben in Kleinaſien hatten ſich auch in Pamphylien Juden angeſiedelt (Apg. 2, 10). Das Chriſtenthum wurde dieſer Provinz durch Paulus gebracht, der auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe mit Barnabas in Perge und Attalia predigend auftrat (Apg. 13, 13; 14, 24 fg.). Krenkel.

Panier, ſ. Fahnen.

Panzer, ſ. Waffen.

Paphos. An der Südweſtküſte der Inſel Cypern (ſ. Cyprus) lagen zwei Städte dieſes Namens: Alt-Paphos, berühmt durch ſeinen Aphrodite-Cultus mit Tempel und Orakel (Homer, Odyssee, VIII, 362 fg.; Virgil, Aen., X, 51, 86; Pauſanias, VIII, 5, 2; Horaz, Od., I, 30, 1; III, 28, 14; Tacitus, Annal., III, 62; Hist., II, 2; Plinius, II, 97), 10 Stadien von der Küſte, an der es einen guten Hafen hatte; und das größere Neu-Paphos, eine griechiſch-arkadiſche Colonie, mehr landeinwärts, 3 ſtarke Stunden von der Küſte, und ebenſo weit nordwärts von Alt-Paphos, in einer fruchtbaren, ungefähr 5 Meilen langen und 1 Meile breiten Ebene gelegen. Letzteres war eine blühende Handelsſtadt, hatte gleichfalls einen Hafen an der Küſte und beſaß auch mehrere ſchöne Tempel (Plinius, V, 35; Ptolemäus, V, 14 fg.; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7, 5; Strabo, XIV, 683). Die frühere Benennung der Stadt ſoll nach Angabe des Stephanus von Byzanz Erythra geweſen ſein. Nach der Sage (vgl. Georgius Syncellus, Chronicon, ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 299) ſoll Paphos durch Männer gegründet worden ſein, die vor dem iſraelitiſchen Richter Othniel (ſ. d.) geflohen wären. Ehemals der Sitz eines eigenen Königreichs (Diodor, XX, 21) wurde die Stadt unter der röm. Herrſchaft Hauptort des weſtlichen Diſtricts der Inſel und Sitz des Proconſuls (vgl. Dio Caſſius, LIV, 4). Auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe kam der Apoſtel Paulus mit Barnabas und Johannes Markus von Salamis (ſ. d.) her nach Neu-Paphos, und durch ſeine Predigt wurde der Proconſul Sergius Paulus zum Glauben an Chriſtus bekehrt (Apg. 13, 4 fg.). Paphos litt öfters durch Erdbeben (Seneca, Epist. 91); beſonders ſchwer wurde es von einem ſolchen heimgeſucht zur Zeit des Kaiſers Auguſtus, welcher die unglücklichen Einwohner nicht nur unterſtützte, ſondern auch die wiederhergeſtellte Stadt nach ſeinem Namen „Auguſta (Sebaſte)" zu nennen befahl (Dio Caſſius, LIV, 23). Die alte Benennung ließ ſich aber nicht verdrängen. Noch jetzt erhält der Name des Dorfs Alt-Baffa das Andenken von Neu-Paphos und bedeutende Ruinen bezeichnen die Lage der berühmten Stadt. Vgl. Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von Wind-

heim (Erlangen 1754), II, 325 fg.; Engel, „Kypros" (Berlin 1841), I, 121 fg., 142 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 585 fg. u. a.
Kneucker.

Papier, ſ. Schreibkunſt.

Pappel (hebräiſch libneh). Die friſchen Aeſte dieſes Baumes wurden nach der Sage (1 Moſ. 30, 37) ſchon von Jakob (ſ. d.) benutzt. Unter Pappeln wie unter Eichen und Terebinthen trieben die Iſraeliten zu Hoſea's Zeit (Hoſ. 4, 13) Götzendienſt. Auf den Bergen Paläſtinas kommt die Weiße Pappel (populus alba) häufig vor, in den Niederungen und an den Ufern des Jordans iſt die ebenfalls weiß-grüne Euphratpappel (populus euphratica) verbreitet. An den Kanälen, welche das Weichbild von Damaskus bilden, iſt die Pappel der weitaus vorherrſchende Baum. Man hat libneh nach dem Vorgang der LXX (1 Moſ. 30, 37) ſchon mit dem Storaxſtrauch identificiren wollen, aber deutlich weiſt Hoſea auf einen hochgewachſenen, der Eiche coordinirten Baum hin. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 390. Furrer.

Para, eine Stadt des Stammgebiets Benjamin (Joſ. 18, 23), ohne Zweifel die heutige Ruinenſtelle Fârah weſtwärts von Jericho, bei einem Wadi gleichen Namens, der, nicht weit oſtwärts davon in den Wadi Tûwâr mündend, mit dieſem den Wadi el-Kelt bildet und dann unweit von Jericho ſeinen Ausgang in den Jordan hat (ſ. Chrith und vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 328, 534; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 338 fg.). Kneucker.

Paradies iſt in der griech. Ueberſetzung des A. T. daſſelbe, was der Garten in Eden (ſ. d.), der Aufenthalt der erſten Menſchen vor dem Fall. Aber im Zuſammenhang mit der Umbildung der ältern Vorſtellungen über das Leben nach dem Tode (ſ. Hades) und mit der Lehre von dem künftigen meſſianiſchen Reich hat auch die urſprüngliche Bedeutung dieſes Wortes eine Umgeſtaltung erfahren, und iſt hier darüber das Nöthige zu ſagen, weil im N. T. (Luk. 23, 43; 2 Kor. 12, 4; Offb. 2, 7) das Wort in dieſem neuen Sinn vorkommt. Im allgemeinen muß man bei den Juden um die Zeit Chriſti das irdiſche, das himmliſche und das künftige Paradies unterſcheiden. 1) Im Buch Henoch (ſ. d.), nämlich in den jüngern Henoch-Schriften und in der Noah-Schrift, wird das Paradies Adam's als auf Erden noch vorhanden vorgeſtellt und öfters erwähnt (Kap. 20, 7), als Garten der Gerechtigkeit (Kap. 77, 3), unter den geheimnißvollen Oertern der Erde (Kap. 65, 2; 106, 8), im Oſten derſelben; Henoch auf ſeinen Reiſen beſucht und beſchreibt es (Kap. 32); bei ihrer Wegnahme von der Erde werden Henoch ſelbſt und Elia dorthin verſetzt (Kap. 60, 8; 87, 3. 4; 89, 52); es werden auch andere Gerechte und Auserwählte in dieſem Garten der Gerechten wohnhaft gedacht (Kap. 60, 8. 23), ohne daß darum die Vorſtellung von der Unterwelt (im Weſten der Erde) als dem Sammelplatz der Seelen der Guten und Böſen mit verſchiedenen, der ſittlichen Würdigkeit entſprechenden Abtheilungen und Verwahrungsörtern (Kap. 22; vgl. Kap. 102, 11; 103, 7) aufgegeben wäre. Auch nach dem „Buch der Jubiläen" (Kap. 4) iſt Henoch als in das irdiſche Paradies aufgenommen gedacht. Noch in der chriſtl. Zeit bis ins Mittelalter hinein dachte man das Paradies auf Erden vorhanden und theilweiſe als mit abgeſchiedenen Seligen bevölkert (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 44 fg., und vgl. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti [Leipzig 1832], S. 748—755). 2) Von dieſem irdiſchen Paradies muß man aber ein außerirdiſches oder himmliſches unterſcheiden. Wenn nämlich der Gottesgarten in 1 Moſ. 2 und 3 weſentlich nur die Stätte des ungeſtörten Verkehrs Gottes mit dem Menſchen und der daraus für dieſen fließenden göttlichen Güter und Seligkeiten bezeichnet, ſo lag es nahe genug, nach dem Verluſt dieſer Stätte für den Menſchen fortan jene Güter im Wohnſitz Gottes ſelbſt, alſo im Himmel, zu ſuchen, ſodaß nun dem Begriff des Paradieſes ſich der Begriff des Himmels unterſchob oder umgekehrt der Himmel mit Rückſicht auf die Güter, die er enthält und gewährt, auch Paradies, Garten der Wonne, der Ruhe, des Lebens, genannt wurde. Bei den einen war, ſo von einem himmliſchen Paradies zu ſprechen, nur bildliche Redeweiſe, bei den andern lag die Vorſtellung zu Grunde, daß nach dem Sündenfall das irdiſche Paradies in den Himmel zurückgezogen worden ſei, und bei wieder andern hing ſie mit der Meinung zuſammen, daß alles Herrliche auf Erden (wie Stiftshütte, Tempel, Jeruſalem, Geſetz u. ſ. w.) nur ſchwaches Abbild des im Himmel befindlichen Urbildes ſei. Im ältern Theil des Buchs Henoch, wo

das künftige meſſianiſche Reich mit ſeinem Haupt, dem Meſſias (ſ. d.), als ein im Himmel verborgenes und einſt auf Erden zu offenbarendes dargeſtellt wird, iſt die Rede von den Wohnungen der Gerechten und den Lagerſtätten der Heiligen (Kap. 39, 4 fg.; 41, 1. 2; 48, 1 u. a.), wohin auch Henoch zu kommen beſtimmt iſt (Kap. 39, 8; 71), wo die erſten Väter und die Gerechten von uralter Zeit wohnen (Kap. 70, 4) und wohin alle, die in Zukunft auf ſeinen Wegen wandeln, gelangen, um da mit dem Menſchenſohn zuſammenzuwohnen (Kap. 71, 14—17); daneben aber heißt es auch: alle Auserwählten, welche im Garten des Lebens wohnen (Kap. 61, 12). Nach der ganzen Art dieſer Schrift müſſen himmliſche Wohnungen gemeint ſein, aber nach der naiven Anſchauung des Alterthums vom Himmel kann es nicht auffallen, daß auch von dieſen himmliſchen Wohnungen die Lage vermittels irdiſcher Raumbeſtimmungen angegeben wird, wenn ein Sturmwind den Seher von der Erde aufrafft und an das Ende des Himmels bringt, um ihn zu jenen Wohnungen zu führen (Kap. 39, 3), zwiſchen Nord und Weſt (Kap. 70, 3). Aber unklar bleibt dabei, wie die in der Auferſtehung neu zu belebenden Gerechten (Kap. 51) zu jenen Theilhabern der himmliſchen Wohnungen ſich verhalten. In dem 4. Buch Eſra (aus dem Ende des Titus oder Anfang des Domitian) kommt ſchon die Lehre vor, daß das Paradies, daſſelbe, in das einſt Adam geführt war, vor der Erde geſchaffen ſei (Kap. 1, 7; Vulgata: Kap. 3, 6). Dieſe Lehre, die auch dem talmudiſchen Judenthum geläufig und in dieſem zugleich auf die Gehenna ausgedehnt war (Targum, Jerusch. zu 3 Moſ. 3, 24; Talmud, Pesachim f. 24[a]; Nedarim f. 39[b]; Pirke Elieser, Kap. 3), obwol ſie urſprünglich nur auf einer falſchen Erklärung von dem Wörtchen miqqédem (1 Moſ. 2, 8) ruht, ſetzt doch die Vorſtellung voraus, daß das Paradies von Anfang an der überirdiſchen Welt angehört. In dieſes Paradies gelangen zwar die Seelen der Gerechten nach dem Tode nicht, vielmehr erhalten ſie nach einem vorläufigen Gericht ihre Aufenthaltsörter in der Unterwelt angewieſen (4 Eſra 6, 51—76), aber einzelne Menſchen ſind doch in dieſes Paradies und damit in die himmliſche Gemeinſchaft des künftig erſcheinenden Meſſias aufgenommen, Henoch, Elia und wol auch Moſe (4 Eſra 5, 29; 4, 30; 13, 55; Vulgata: 7, 28; 6, 26; 13, 52), und auch dem Eſra iſt dieſes Los beſtimmt (Kap. 14, 7; 8, 24; Vulgata: Kap. 14, 9; 8, 20). In dem ſpätern ſyſtematiſirenden talmudiſch-rabbiniſchen Judenthum iſt dann dieſe Unterſcheidung eines obern und untern Paradieſes ſehr gewöhnlich geworden (vgl. Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, Kap. 5). 3) Wie ſchon die Propheten des A. T. angefangen haben, die Herrlichkeiten und Seligkeiten des vollendeten Gottesreichs mit Bildern, die von den Vorſtellungen über das Paradies der Stammältern hergenommen ſind, zu beſchreiben (Jeſ. 11, 6—8; 65, 25; Sach. 14, 8—10; Ez. 47, 2—12), ſo wurde es gemeingültige Vorſtellung des jüngern Judenthums, daß die Güter des alten irdiſchen oder des himmliſchen Paradieſes in dem verklärten Gottesſtaat, zumal in ſeinem Mittelpunkt, in Zion, zur Erſcheinung kommen und den Theilhabern derſelben zum Genuß geboten werden, ſodaß nun das künftige Jeruſalem geradezu als das wiederhergeſtellte Paradies gedacht wurde. Nach der Auferſtehung und dem Gericht wird der Lebensbaum des Gartens nach Zion verpflanzt werden (Hen. 24 und 25); die Gemeinde der Himmliſchen mit ihrem Haupt kommt herab, um mit den Auferſtandenen zuſammenzuwohnen und ein Leben ewiger Seligkeit zu führen (Kap. 38 fg.; 61; vgl. auch Kap. 90, 31). Und wie das Paradies dahin verpflanzt wird, ſo wird die Gehenna dort, neben Zion, für die Verdammten eröffnet werden (Kap. 27; 54, 1. 2; 56, 4; 90, 26. 27). Ebenſo nach dem 4. Buch Eſra: das Paradies mit ſeinen unverwelklichen Früchten, worin Wonne und Leben, wird nach der Ankunft des Meſſias und dem Gericht erſcheinen (Kap. 7, 28; Vulgata: Kap. 7, 53); die Grube der Verdammniß wird eröffnet werden gegenüber dem Ort der Erquickung, und der Gehennaofen wird erſcheinen gegenüber dem Garten der Wonne (Kap. 6, 1—3); Männern wie Eſra iſt geöffnet das Paradies und gepflanzt der Baum des Lebens und bereitet die künftige Welt (Kap. 8, 62; Vulgata: Kap. 8, 52). Nach dem judenchriſtl. „Teſtament der 12 Patriarchen" wird der Meſſias einſt die Pforten des Paradieſes öffnen und den Heiligen zu eſſen geben von dem Baum des Lebens (Test. Levi, Kap. 18); Eden und das neue Jeruſalem wechſeln in zwei parallelen Versgliedern (Test. Dan., Kap. 5).

Aus der Vermiſchung der dreierlei hier auseinandergehaltenen Vorſtellungen ſind dann weiterhin die mancherlei ſich zum Theil geradezu widerſprechenden Ausſagen zu erklären, welche die ſpätern jüd. Schriften über das Paradies enthalten.

Unter den neuteſt. Erwähnungen des Paradieſes iſt die in der Apokalypſe (Offb. 2, 7), wonach Chriſtus den Obſiegenden von dem Baum des Lebens, der im Paradies ſeines Gottes iſt, zu eſſen (d. h. das ewige Leben) geben werde, am leichteſten zu verſtehen. Sie erläutert ſich aus der drittgenannten Vorſtellungsweiſe des damaligen Judenthums, und wegen des Ausdrucks „Paradies meines Gottes" iſt wahrſcheinlich, daß der Verfaſſer das himmliſche meint. In 2 Kor. 12, 4 kann wegen des Zuſammenhangs mit V. 1 fg. unter dem Paradies, in das Paulus verzückt wurde, und worin er unſagbare Worte hörte, nicht wol mit Irenäus und andern der ältern Ausleger das irdiſche, ſondern nur das himmliſche verſtanden werden, wobei freilich ſein näheres Verhältniß zu dem vorher erwähnten dritten Himmel mit Sicherheit nicht zu beſtimmen iſt. Aber auch Luk. 23, 43, wo der ſterbende Chriſtus dem Schächer, der ihn bat, ſeiner zu gedenken, wann er kommen werde in ſeinem Reich, die Antwort gibt: „Heute wirſt du mit mir im Paradieſe ſein", wird unter Paradies kaum etwas anderes als der Ort der Seligkeit und des Lebens verſtanden werden können, wie auch die ältern Ausleger annehmen. Zwar wollen jetzt die meiſten Erklärer weſentlich aus dogmatiſchen Gründen, um der Colliſion der Stelle mit der Höllenfahrt, Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti zu entgehen, unter dem Paradies hier die für die Seelen der Gerechten bis zur Auferſtehung beſtimmte Abtheilung des Hades (ähnlich wie unter dem Abrahamsſchos, Luk. 16, 23) verſtehen. Aber daß man je das Paradies in die Unterwelt verſetzt oder die Verwahrungsörter der Gerechten in derſelben Paradies genannt hätte, dafür fehlt jeder Beweis und iſt das ganz unglaublich. In Midraſch, Ruth 1, 1 (illi descendunt in Paradisum, hi vero descendunt in Gehennam) iſt das Hinabſteigen nicht von der Erde aus, ſondern von da aus, wo die Geiſter der Abgeſchiedenen den Urtheilsſpruch empfangen, von Gott aus (wie 4 Eſra 6, 51. 52), gedacht, und Midraſch, Koh. 7, 14, wonach Paradies und Gehenna einander gegenüber ſind, iſt nach 4 Eſra 6, 1—3 zu verſtehen. Vielmehr ſagt Jeſus, mit Anlehnung an die damalige Sprechweiſe, dem Schächer die Aufnahme in das himmliſche Paradies zu, in den Zuſtand der Seligkeit, wie er dieſſeits der Endvollendung des Gottesreichs den Gerechtfertigten zutheil wird, in den auch Chriſtus zunächſt eintritt, ohne daß darin für ihn der Abſchluß wäre. Dillmann.

Paraklet, paráclētos, talmudiſch peralit, ein Helfer, Beiſtand, insbeſondere von dem gerichtlichen Beiſtand, dem Advocaten oder Fürſprecher, Vertheidiger, gebraucht (das Nähere über den Sprachgebrauch bei Profanſchriftſtellern vgl. bei Knapp, Scripta varii argumenti [2. Ausg., Halle 1823], in der Abhandlung De Spiritu Sancto et Christo Paracletis, S. 117 fg.). Im N. T. kommt der Ausdruck nur in den Johanneiſchen Schriften vor, und zwar von Jeſus Chriſtus 1 Joh. 2, 1, vom Heiligen Geiſt, als dem Stellvertreter Chriſti, im vierten Evangelium (Kap. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7). Die Luther'ſche Ueberſetzung „Tröſter" iſt falſch (ſo heißt paraclētor bei den LXX Hiob 16, 2), ebenſo die Ueberſetzung „Lehrer" (nach Theodoret's und auch Hofmann's [„Der Schriftbeweis" [2. Aufl., Nördlingen 1857—60], II, 11, 17] gekünſtelter, durch Knapp gründlich widerlegter Erklärung). Es ſind namentlich zwei Fragen, welche hierbei einer Erledigung bedürfen: 1) wie es ſich mit der Auffaſſung Chriſti als des Parakleten verhält, und 2) inwiefern der Heilige Geiſt mit dieſem Ausdruck bezeichnet werden kann.

Der Umſtand, daß der Ausdruck Paraklet von Chriſtus und dem Heiligen Geiſt ausſchließlich in den Johanneiſchen Schriften ſich vorfindet, erhebt es von vornherein zur Gewißheit, daß Jeſus ſich ſelbſt nicht ſo bezeichnet hat. Derſelbe gehört einem ſpätern eng begrenzten dogmatiſchen Vorſtellungskreis an, der ſich erſt geraume Zeit nach dem Tode Jeſu ausbilden konnte. Ihm liegt die Vorausſetzung zu Grunde, daß von ſeiten Gottes gegen die Sünder ein Criminalproceß geführt wird, in welchem der Sünder unterliegen und für ſeine Schuld mit dem Tode bezahlen muß. Wenn Chriſtus in der Theologie des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalters als Sühnopfer, im vierten Evangelium (Kap. 1, 29; vgl. 1 Joh. 2, 5; 4, 10) auch als das die Sünden der Welt tragende Opferlamm aufgefaßt wurde, ſo bildete ſich außerdem in Beziehung auf ſeine Wirkſamkeit noch die Vorſtellung aus, daß er vor Gott, dem Weltrichter, als Anwalt die Sache der (an ihn gläubig gewordenen) Sünder führe und ihre Freiſprechung bewirke. Dieſe Vorſtellung war nicht neu, ſondern dem Keim nach ſchon im A. T. vorhanden. Es iſt dabei nicht ſowol an die öfters im A. T. vorkommende Annahme einer wirkſamen Fürbitte bei Gott von ſeiten der Frommen (vgl. die Stellen bei Lücke, „Commentar über

die Briefe des Evangeliſten Johannes" [3. Ausg., Bonn 1856], S. 236), als vielmehr an den Mittlerengel zu erinnern, den mal'ach melis (Hiob 33, 23), der unverkennbar die Beſtimmung hat, ſich bei Gott für den ſchuldbeladenen Menſchen zu verwenden (vgl. auch Hiob 5, 1), und an den Engel Jahve's, der dem Hohenprieſter Joſua als Beiſtand zur Seite ſteht (Sach. 3, 1 fg.). Ueberdies ward auch der Meſſias als ein Helfer und Beiſtand, ein Gottesheld und Friedensfürſt (Jeſ. 9, 5), und gewiſſermaßen als ein Mittler zwiſchen Jahve und den Heiden betrachtet (Jeſ. 11, 10). Der Ausdruck ſelbſt ſtammt jedoch aus dem alexandriniſchen Vorſtellungskreis, ähnlich wie der Ausdruck Logos (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie). Philo („Von der Weltſchöpfung", herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 54, 163) bemerkt zwar einmal, daß Gott bei der Weltſchöpfung keines Beiſtandes (οὐδενὶ παρακλήτῳ) bedurft habe; allein mit dieſer Anſicht ſcheint ſich bei ihm (De vita Mosis, II, 155) der Gedanke zu vertragen, daß der Logos als Sohn Gottes und „Paraklet" die Vergebung der Sünden und die Ertheilung der Gnadengüter den Menſchen vermittelt habe. Es iſt ganz die gleiche Vorſtellung, wie wenn der Logos als Mittler zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf, ja geradezu als Fürſprecher (ἱκέτης) für die hülfsbedürftigen Sterblichen bezeichnet wird (Philo, Quis rerum divinarum heres, I, 501); dadurch erhält er eine hoheprieſterliche (mittleriſche) Stellung zwiſchen Gott und der Welt (Philo, Quod a deo mittantur somnia, I, 653). Das vierte Evangelium folgte alſo nur dem Vorgang der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, wenn es (Kap. 1, 14) Jeſu Chriſto, als dem fleiſchgewordenen Logos, das Amt des Parakleten zuſchrieb, eines Helfers und Anwalts der in Sünde und Noth verſunkenen Welt bei Gott (Kap. 12, 47).

Ein erhebliches Bedenken in Betreff des parakletiſchen Berufs ihres Meiſters erhob ſich jedoch, dem vierten Evangelium zufolge, bei den Jüngern, als ihnen derſelbe ſeinen Entſchluß ankündigte, dieſe Welt zu verlaſſen und zum himmliſchen Vater zu gehen. Im erſten Johannesbrief (Kap. 2, 1 fg.) findet das Problem dadurch ſeine Erledigung, daß Jeſus Chriſtus auch jenſeits beim Vater das Amt eines Parakleten, d. h. wirkſamer Fürſprache und Fürbitte, welches er zum beſten ſeiner Gläubigen während ſeiner irdiſchen Wirkſamkeit führte, fortverwaltet als erhöhter ewiger Hoherprieſter ſeiner erlöſten, mit ſeinem theuern Blut erkauften Gemeinde. Die jenſeitige Verwaltung dieſes Sachwalteramtes iſt nicht etwa blos ein ſymboliſcher, ſondern ein wirkſamer Act und beſteht in der jenſeitigen Vollendung des im Dieſſeits begonnenen Verſöhnungsamtes (ἱλασμός), infolge deren der himmliſche Vater die Sünder in ſeine volle Lebens- und Geiſtesgemeinſchaft aufnimmt. Ganz dieſelbe Vorſtellung findet ſich bei dem Apoſtel Paulus (Röm. 8, 34), indem Chriſtus durch ſeine jenſeitige Fürbitte bei Gott, dem Vater, die Verdammniß von den Gläubigen abwendet, und auch im Hebräerbrief (Kap. 7, 25; 9, 24 fg.), wo Chriſto im Jenſeits eine fortgeſetzte hoheprieſterliche Thätigkeit, die Verwaltung eines ewigen Sühnopferamtes zum beſten der erlöſten Sünder, zugewieſen wird.

Von dieſer Anſchauung entfernt ſich das vierte Evangelium inſofern, als es neben Chriſtus noch einen „andern" Parakleten (ἄλλον παράκλητον, Kap. 14, 16) kennt, den „Geiſt der Wahrheit". Es beruhigt über das Bedenken, daß Chriſtus nach ſeinem Hingang zum Vater ſeine parakletiſche Thätigkeit nicht mehr fortſetzen könne, durch die Hinweiſung auf die, zur Zeit ſeiner Abfaſſung längſt bewährte, Thatſache, daß der Wahrheitsgeiſt, als Chriſti Stellvertreter auf Erden, die Gläubigen für die durch ſeinen Hingang erlittene Einbuße vollkommen entſchädige und die dadurch eingetretene Lücke völlig ausfülle. Die Differenz, welche dadurch anſcheinend zwiſchen dem erſten Johannesbrief und dem vierten Evangelium entſteht, löſt ſich bei näherer Prüfung im weſentlichen wieder auf. Alles hängt nämlich von der Beantwortung der Frage ab, wie ſich der Evangeliſt den Wahrheitsgeiſt vorgeſtellt habe? Bei näherer Prüfung erſcheint der letztere dem Evangeliſten als eins mit dem verklärten, in der nach ſeinem Hingang geſtifteten Gemeinde ſich manifeſtirenden Chriſtus. Chriſtus war wol nach ſeiner leiblichen Seite dem Tode verfallen und von den Seinigen abgeſchieden; nach ſeiner geiſtigen Seite aber war er wiedergekommen (ſ. auch Wiederkunft Chriſti), und ſo bleibt er auch auf Erden bei den Seinigen ewiglich (Joh. 14, 16 fg.). Demgemäß war ſein Hingang zum Vater nur ein ganz vorübergehendes blos ſinnliches Scheiden von den Seinigen; ſie blieben deshalb nicht verwaiſt, denn er kehrte ſofort (im Geiſt) zu ihnen zurück (Joh. 14, 18). Dadurch verwandelte ſich das ſinnliche Hinſcheiden Chriſti im Tode aus einer Veranlaſ-

ſung der Trauer in eine Veranlaſſung zur Freude (Joh. 16, 19 fg.); denn das geiſtig verklärte Sein Chriſti nach ſeinem Tode in und bei den Seinen iſt als das ewige auch das wahre, die letzte und höchſte Frucht der Verklärung ſeines an ſich göttlichen Weſens, des Logos, in der Schule der Leiden und des Todes (vgl. auch Joh. 7, 39). Wenn Jeſus ſagt, daß er den Paraklet ſenden werde vom Vater, oder wenn er behauptet, daß er vom Vater ausgehe (Joh. 15, 26), ſo iſt dies mithin nicht anders zu verſtehen, als wenn er ſagt, daß er ſelbſt vom Vater geſandt und ausgegangen ſei (Joh. 7, 28 fg.; 5, 37 fg.; 8, 26 fg.; 16, 28). Denn wie entſchieden auch das vierte Evangelium die Weſensgleichheit des Logos mit der Gottheit betont, nicht minder entſchieden betont es auch die Abhängigkeit Jeſu Chriſti von der oberſten Quelle alles Göttlichen, dem himmliſchen Vater. Der Paraklet iſt daher mit ſeinen Wirkungen in der Gemeinde, weil er die dieſſeitige Manifeſtation des himmliſch verklärten und vergeiſtigten Chriſtus iſt, auf den Vater im Himmel als ſeine höchſte Urſächlichkeit zurückzuführen. Seine Beſtimmung in der Welt kann darum keine andere ſein als die Fortſetzung und Vollendung des Werkes Chriſti ſelbſt. Beſtand nun das Werk Chriſti vorzugsweiſe in der Offenbarung und Bezeugung der Wahrheit (Joh. 18, 37; 8, 31 fg.), ſo kann auch der Paraklet keine andere Beſtimmung haben, als dieſe Offenbarung und Bezeugung zu vollenden (Joh. 16, 7 fg.), und zwar in dreifacher Hinſicht, indem er in der Welt die Wahrheit der Sünde (daß ſie nicht bloſer Schein iſt), die Wahrheit des Guten (daß in Chriſto die Gerechtigkeit offenbar geworden iſt), die Wahrheit des Gerichts (daß der Teufel und ſein Reich durch Chriſtum gerichtet und zerſtört iſt) endgültig offenbart und bezeugt (Joh. 16, 9 fg.). Der Paraklet vollzieht und vollendet daher das Amt Chriſti weltgeſchichtlich; er leitet die Gemeinde der Gläubigen in alle Wahrheit (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν iſt Joh. 16, 13 zu leſen). (Ueber die Frage, ob im vierten Evangelium und den Johannesbriefen außer der geiſtigen Wiederkunft Chriſti auch noch eine leibliche angenommen werde, ſ. Wiederkunft Chriſti.)

Hiernach iſt dem Parakleten, als dem dieſſeitigen geiſtigen Stellvertreter Chriſti, d. h. es iſt dem zum Gemeindegeiſt verklärten Chriſtus ſelbſt die irdiſche Vollendung des Werkes der Erlöſung und Verſöhnung übertragen. Der Heilige Geiſt erhält in der Vorſtellung vom Parakleten eine abſolute welt- und kirchengeſchichtliche Beſtimmung. Wenn auch nicht derſelbe Ausdruck, ſo findet ſich doch eine ähnliche Vorſtellung bei Paulus 2 Kor. 3, 17 („der Herr iſt der Geiſt"), lediglich mit dem Unterſchied vom vierten Evangelium, daß ſie in dieſem den Sinn hat: „der Geiſt iſt der Herr".

Schenkel.

Paralytiſche, ſ. Krankheiten.

Paran, ſ. Pharan.

Pardel (hebräiſch namér, griechiſch pardalis). Dieſes Raubthier, ausgezeichnet durch ſein ſchönes Fell, das unten weißlich erſcheint, auf dem Rücken und an den Seiten mit ſchwarzen ringförmigen Flecken auf gelbem Grunde geziert iſt, bewundernswerth in ſeiner gewaltigen Kraft, ſeiner elaſtiſchen, weichen und anmuthigen Bewegung, iſt bis auf heute ein nicht ſeltener Bewohner der einſamen Gegenden von Paläſtina und Syrien geblieben. Wie einſt (HL. 4, 8) durchſtreift es die Schluchten des Libanon und Hermon, lauert an den Wegen auf den wehrloſen Wanderer, die friedliche Heerde (Jer. 5, 6; Hoſ. 13, 7). Es lebt in den Wäldern Gileads, an dem Oſtgeſtade des Todten Meeres und drückt ſeine breite Tatze ab im Schlamm der Jordanufer (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 112 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 162, 195, 584, 715, 736; II, 11, 485; III, 119, 687). Oftmals kehrt in der Bibel das Bild vom Pardel wieder. Ihm ſind nach den Propheten (Hoſ. 13, 7; Jer. 5, 6) ſchreckliche Feinde zu vergleichen. Der Pardel dient zum Symbol des Perſiſchen Reichs im Buch Daniel (Kap. 7, 6), des Römiſchen Reichs in der Apokalypſe (Offb. 13, 2). Schneller als Pardel ſchildert Habakuk (Kap. 1, 8) die Roſſe der Chaldäer, und Verheerung, wie dieſes wilde Thier, richtet nach Jeſus Sirach (Kap. 28, 23) die böſe Zunge an. Unveränderlich wie die Flecken im Pardelfell bleibt nach Jeremia (Kap. 13, 23) der ſchlimme Charakter Iſraels. Noch iſt die Zeit nicht gekommen, daß der Pardel beim Bock lagert (Jeſ. 11, 7), wennſchon etwa durch jahrelange Zucht das Thier für die Gazellenjagd abgerichtet wird (vgl. Thomſon, The Land and the Book [London 1868], S. 444).

Furrer.

Parmenas, einer der Siebenmänner (ſ. Diakonen) in der chriſtl. Muttergemeinde zu Jeruſalem (Apg. 6, 5), den die ſpätere Sage zum Biſchof gemacht, von dem wir aber nichts Zuverläſſiges wiſſen. Schenkel.

Parpar, ſ. Damaskus.

Parther (Πάρθοι, Apg. 2, 9; Herodot, III, 93, 117 u. a.) oder **Parthyäer** (Παρθυαῖοι, Polybius, X, 31 u. a.) hießen die Einwohner von Parthien (Parthyäa bei Strabo, Parthyene bei andern), einer oſtwärts von Medien gelegenen Provinz (Parthyene im engern Sinne), von welcher aus ſich nach und nach das große Parthiſche Reich ausbreitete. Die nicht eben große Provinz grenzte gegen Oſten an die Hügelkette Masdoranus, welche das Land von Aria und der Karmaniſchen Wüſte trennte, gegen Norden an das Gebirge Labuta (jetzt Sobad-Koh, ein Theil des Albors-Gebirges), welches Parthien von Hyrkanien ſcheidet, gegen Weſten an Medien, gegen Süden an den Parachoathras (jetzt Elwend, Alwend oder Awas) und Perſis, und umfaßte den ſüdweſtlichern Theil des heutigen Khoraſan und faſt ganz Koheſtan mit einem Theil der großen Salzwüſte. Großentheils von rauhen Gebirgen, Wäldern und ſandigen Steppen durchzogen enthielt das Land nur ſehr wenige fruchtbare Thäler, bildete unter perſ. Herrſchaft auch keine eigene Provinz, ſondern war mit Hyrkanien verbunden, und wurde von den perſ. Königen auf ihren Rundreiſen gewöhnlich ſehr raſch durcheilt, weil die arme Gegend deren zahlreiche Begleitung nicht einmal auf kurze Zeit zu ernähren vermochte (Strabo, XI, 514). Unter dem Statthalter Arſaces (ſ. d.) machten ſich die Parther von der Seleucidenherrſchaft unabhängig und gründeten ein ſelbſtändiges Parthiſches Reich (im J. 256 v. Chr.), welches von Parthia aus, das als Hauptprovinz durch Theile von Medien und Hyrkanien vergrößert wurde, ſich durch Eroberungen ſchnell ausbreitete, bald die ſämmtlichen Provinzen des alten Perſerreichs, 18 an der Zahl (Plinius, VI, 25, 29), umfaßte, den Euphrat zur Weſtgrenze (gegen das Römiſche Reich) erhielt (Strabo, XI, 288, 748) und ſelbſt den Römern einige Zeit lang furchtbar wurde (Strabo, XI, 515 nennt die Parther deshalb Nebenbuhler der Römer, weil ſie mit dieſen um die Weltherrſchaft kämpften; vgl. noch Strabo, XVI, 748; Juſtinus, XLI, 4; Ammianus Marcellinus, XXIII, 6; Tacitus, Annal., XV, 17; Florus, III, 11; IV, 9, 11; Sueton, Vita Octav., Kap. 8. 21). Im J. 226 n. Chr. wurde es durch Artaxerxes II., den Gründer des Neuperſiſchen Reichs, wieder zertrümmert und auf den ehemaligen Stand einer perſ. Provinz zurückgebracht.

Die Parther gehörten nicht zum ſkythiſchen, ſondern zum großen iraniſchen Volksſtamm; ihr Name, Pardu, kommt aus dem Zend und bedeutet „die Guten" oder „die Reinen" (= ſanskritiſch Pârada; vgl. Benfey in der Recenſion von Wilſon's „Ariana" in den „Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik", Jahrg. 1842, Nr. 107, S. 850 fg.). Ihr Hoher Rath beſtand aus zwei Theilen, den Verwandten des Königs und den Magiern oder Weiſen; aus beiden ſollen die Könige gewählt worden ſein (Strabo, XI, 515). Ihre Sitten und Gebräuche glichen denen der Perſer (auch der Skythen), doch waren ſie noch kriegeriſcher und zeichneten ſich namentlich als Reiter und Bogenſchützen durch die beſondere Kunſt aus, auf der Flucht vortrefflich rückwärts zu ſchießen (Dio Caſſius, XL, 15, 22; Herodian, I, 15, 2; IV, 10, 2. 3; Plutarch, Vita Crass., Kap. 24, u. a.).

Die Provinz Parthia zerfiel in fünf Theile: 1) Komiſene (jetzt Komis) im Nordoſten derſelben mit der Hauptſtadt Tagä; 2) das eigentliche Parthyene ſüdweſtlich davon bis zu den Kaſpiſchen Päſſen mit Hekatonpylon, der Hauptſtadt der Provinz und des ganzen Reichs, in welcher anfangs auch die Arſaciden reſidirten, während die parth. Könige ſpäter, nach dem Vorgang der Perſer, im Sommer zu Ekbatana und Hyrkania und im Winter zu Seleucia und Kteſiphon ihren Aufenthalt nahmen. Hekatonpylon ſoll (nach Polybius, X, 25) ihre Benennung „hundertthorig" von der Menge der Straßen erhalten haben, welche hier aus den nördlichen, öſtlichen und weſtlichen Provinzen des Parthiſchen Reichs zuſammentrafen. Man ſucht dieſe Stadt gewöhnlich an der Stelle des heutigen Dameghan; die von den Alten angegebenen Entfernungen (1960 Stadien nordöſtlich von den Kaſpiſchen Pforten) aber führen eher auf das heutige Jah-Jirm; 3) Choarene (das heutige Khur in Koheſtan), ein fruchtbares Thal an der Grenze von Medien mit der Hauptſtadt Apamea-Rhagiana, ſüdlich von den Kaſpiſchen Päſſen und

der Stadt Rhagä, dem Rages (ſ. d.) im Buch Tobiä; 4) Apavarkticene im Südoſten des Landes mit der von Arſaces I. angelegten, feſten Stadt Dareium (wahrſcheinlich das heutige Dehi-Mohammed); 5) Tabiene, der ſüdlichſte Diſtrict Parthiens längs der Karmaniſchen Wüſte und des ſüdlichen Grenzgebirges, an deſſen Namen noch der heutige Ort Tabbus oder Tabs erinnert.

Bibliſche Beziehungen zu Land und Volk der Parther finden ſich nur wenige. Ob das prophetiſche Gemälde von den Feldzügen des Antiochus Epiphanes in der Stelle Dan. 11, 44 auf den Abfall der Parther vom Syriſchen Reich gedeutet werden darf, iſt zweifelhaft. In 1 Makk. 14, 2 fg. nimmt der parth. König Mithridates I., genannt „Arſaces VI., König von Perſien und Medien" (Bezeichnung des Partherreichs nach ſeinen beiden wichtigſten Provinzen), den Syrerkönig Demetrius II. Nikator (regierte vom J. 147—140 v. Chr.), welcher in die ehemals ſyriſchen, jetzt zu Parthien gehörigen Provinzen jenſeit (öſtlich) des Euphrats eingefallen war, gefangen (im J. 139 v. Chr.), und es erhalten infolge deſſen die Juden unter dem Makkabäer Simon wieder Ruhe (ſ. Arſaces). Apg. 2, 9 werden unter den fremden Juden, welche beim erſten Pfingſtfeſt zu Jeruſalem anweſend waren, auch ſolche aus Parthien genannt. Noch erzählt Joſephus („Alterthümer", XIV, 13, 3 fg.; „Jüdiſcher Krieg", I, 13), daß im J. 40 v. Chr. die Parther in Syrien einbrachen, dem Antigonus, Gegner des Hohenprieſters Hyrkan II. (regierte vom J. 68—40 v. Chr.), zu Hülfe eilten, Jeruſalem einnahmen und plünderten und Phaſaël, den ältern Bruder des Herodes des Großen (ſ. Herodes) und Strategen von Jeruſalem, und Hyrkan II. ſelbſt mitnahmen, von denen der erſtere ſich in der Verzweiflung den Kopf zerſchellte, der letztere, nach Seleucia gebracht, daſelbſt noch mehrere Jahre in allen Ehren unter ſeinen zahlreichen jüd. Glaubensgenoſſen verweilte. Ueberhaupt waren die Juden im Parthiſchen Reich zahlreich und ſtanden um der gemeinſamen Freundſchaft gegen die Römer willen in billiger Achtung. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), V, 1, 102 fg.; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 546 fg.; Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 128 fg.

Kneucker.

Parvaim wird 2 Chron. 3, 6 als eine Gegend erwähnt, aus welcher das „koſtbare Gold" (1 Kön. 6, 20 fg.) herkam, womit Salomo die Wände des Heiligen inwendig überziehen ließ. Wo dieſe Gegend zu ſuchen ſei, kann noch nicht ſicher angegeben werden. Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], S. 161) dachte aus höchſt precären etymologiſchen Gründen an die Inſel Taprobane, d. i. Ceylon, welche er zugleich für das Goldland Ophir hielt. Ebenſo unwahrſcheinlich iſt die Vermuthung von Caſtellus, welcher (in ſeinem Lexicon heptaglotton [London 1669], S. 3062) auf die durch den Tigris in zwei Theile getheilte Stadt Parbatia oder Barbatia (Plinius, VI, 32) hinweiſt. Geradezu abenteuerlich klingt es, wenn Arias Montanus, Vatablus, Oſiander u. a. in der Dualform Parvaim alles Ernſtes ein Doppelperu, nämlich Peru und Mexico in Amerika, finden zu dürfen glaubten. Abgeſehen von der gleichfalls nichtigen Meinung Harenberg's, welcher (in der „Bremiſchen und Verdenſchen Bibliothek" [Hamburg 1753—60], IV, 44) Parvaim kraft Dialektverſchiedenheit mit Separvaim (2 Kön. 17, 24) = Siphron (4 Moſ. 34, 8 fg.) = Sibraim (ſ. d.; Ez. 47, 16) vereinerleien will und an den Chryſorrhoas (den „Goldfluß") in Syrien verſetzt, denken die meiſten Neuern an das ſüdliche oder öſtliche Arabien. Knobel („Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 191) erinnert an das 1 Moſ. 10, 30 als ſüdlicher Grenzort der Joktaniden erwähnte Sephar (ſ. d.), welches in alten Ueberſetzungen Separvaim (ſ. d.) heißt. Da jedoch gemäß 2 Chron. 3, 6 Parvaimgold genannt wird, nach andern Stellen dagegen immer nur Gold von Ophir zum Salomoniſchen Tempel verwendet worden ſein ſoll, ſo hat man mit Recht Parvaim und Ophir in ein und derſelben Gegend (oder Land) geſucht. Nur ſcheint es ungegründet, beide Localitäten (nur) in Indien ſuchen zu wollen, nach dem Vorgang von Wilford und Geſenius, welche (vgl. des letztern Thesaurus, II, 1125) das ind. Wort pûrva, d. i. „vorn", „öſtlich", vergleichen, demgemäß Parvaim als einen allgemeinen Namen für Oſtgegend (wie Levante) faſſen und Ophir in Vorderindien, dagegen die Heimat des Parvaimgoldes noch über Vorderindien oſtwärts hinaus, etwa auf der Halbinſel Malakka (der Aurea Chersonesus), annehmen, wie auch ſchon ältere Ausleger gethan haben. Vielmehr wird man, wie Ophir, ſo auch Parvaim für eine indiſche, vielleicht mit Ophir identiſche, Colonie im ſüdöſtlichen Arabien anzuſehen haben, von woher ind. Gold, unter dem zwei-

fachen Namen Ophirgold und Parvaimgold, nach Paläſtina eingeführt wurde. Das Wort Parvaim ſelbſt ſcheint hebr. Dualform zu ſein, gebildet vom ſanskritiſchen paru, d. i. Berg, und alſo Zwillingsberge zu bedeuten. Solche Zwillingsberge (δίδυμα ὄρη) aber gibt Ptolemäus (VI, 7, 11, 12) in Arabien an; es ſind dies der hohe Dſchebel Okdah und die mit ihm parallel laufende Bergkette in Omân. Hier alſo wird ohne Zweifel Parvaim zu ſuchen ſein. Vgl. Hitzig zu Dan. 10, 5 und „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 156; ſ. auch Ophir. Kneucker.

Parvar, ſ. Damaskus.

Paſcha, ſ. Paſſah.

Pas-Dammim (1 Chron. 11 [12], 13), derſelbe Ort, welcher 1 Sam. 17, 1 unter dem Namen **Ephes-Dammim** (Luther überſetzt „Ende Damim") vorkommt, und ſo iſt auch 2 Sam. 23, 9 aus verderbter Lesart hărephâm (Luther hat: „da ſie Hohn ſprachen") herzuſtellen, wo zu leſen iſt: „er war mit David zu Pas-Dammim, und die Philiſter hatten ſich daſelbſt verſammelt". Die Ortſchaft lag zwiſchen Soko und Aſeka (ſ. d.), alſo in den weſtlichen Theilen des Stammgebiets Juda, und iſt wieder aufgefunden worden in dem Ruinenort Damûn, zwiſchen Jeruſalem und Eleutheropolis, nördlich beim Wadi Muſur. Kneucker.

Paſchur (paṧhur). 1) Ein Sohn Immer's, d. h. aus dem Prieſterhauſe abſtammend, welches nach Immer benannt wurde (1 Chron. 24, 14; Eſra 2, 37), bekleidete zur Zeit des Jeremia das Amt eines Oberaufſehers des Tempels, das nächſte nach dem des Hohenprieſters, und ließ kraft ſeiner polizeilichen Gewalt den Propheten wegen einer im Tempel ausgeſprochenen ſtrafenden Weiſſagung gegen Jeruſalem ſchlagen und ins Gefängniß werfen (Jer. 20, 1 fg.); er iſt vielleicht derſelbe, der auch Kap. 38, 1 als Vater Gedalja's genannt wird (vgl. meinen Commentar „Der Prophet Jeremia" [Leipzig 1862], S. 276). 2) Ein Sohn Malkia's, aus dem Prieſterhauſe Malkia (1 Chron. 24, 9), Hofbeamter und Vertrauter des Königs Zedekia (Jer. 21, 1; 38, 1). In den Verzeichniſſen Eſra 2, 38; 10, 22; Neh. 7, 41 ſcheint der Name Paſchur als Bezeichnung eines Prieſterhauſes ſtatt Malkia (1 Chron. 24, 9) zu ſtehen (vgl. 1 Chron. 9, 12; Neh. 11, 12), doch findet ſich Neh. 10, 4 auch Paſchur neben Malkia genannt. Graf.

Paſſah (genauer Pascha, die aramäiſche und griechiſch-lateiniſche Namensform für das hebr. Pésach) und „Feſt der ungeſäuerten Brote" im A. T. oder im N. T. minder genau „Feſt der ſüßen Brote", auch „Oſtern". Beide Feſte, über welche im allgemeinen ſchon im Artikel Feſte (ſ. d.) gehandelt iſt, ſollen im Folgenden zuſammen beſprochen werden, weil ſie innerlich zuſammenhängen und ſchon in den älteſten wie in den jüngſten Zeiten auch wol nur als ein einziges Feſt zuſammengefaßt und mit einem einzigen Namen benannt wurden.

I. Was zunächſt die geſetzlichen Beſtimmungen über dieſe Feſte betrifft, ſo liegen dieſelben in verſchiedenen Geſetzesſchriften der Bücher Moſe vor und zeigen allerlei Abweichungen voneinander. Der älteſte Codex (2 Moſ. 20—23) erwähnt das Pascha gar nicht ausdrücklich, ſondern befiehlt nur (2 Moſ. 23, 15), das Feſt der ungeſäuerten Brote (oder wie wir es, der Kürze halber, von hier ab mit dem hebr. Ausdruck nennen wollen, das Feſt der Mazzoth) zu halten, indem man ſieben Tage lang Ungeſäuertes eſſe, auf die beſtimmte Zeit des Aehrenmonats, weil in dieſem das Volk aus Aegypten ausgezogen ſei, und fügt die Beſtimmung hinzu, nicht mit leeren Händen vor Gott an ſeinem Heiligthum zu erſcheinen. Die Monatstage ſind hier freilich nicht genauer angegeben, aber der Ausdruck „auf die beſtimmte Zeit" deutet genugſam an, daß dieſelben ſchon irgendwie fixirt waren, und nicht der ganze Monat dem Volk für die ſiebentägige Feier zur Verfügung ſtand. In wenig veränderter Geſtalt kehrt dieſes kurzgefaßte Geſetz bei einem jüngern Schriftſteller (2 Moſ. 34, 18. 19) wieder, nur, daß hier noch einige Worte über die Heiligkeit der Erſtgeburten beigefügt ſind. Das Paſſah iſt auch hier nicht genannt, wohl aber in derſelben Geſetzesreihe an einem andern Ort (V. 25; wenn durch eine Gloſſe, ſo doch durch eine plauſible Gloſſe); ſchon fraglicher iſt es, ob auch in Kap. 23, 18 unter dem Feſtopfer das Paſſahopfer gemeint iſt. In viel größerer Ausführlichkeit verbreitet ſich das gewöhnlich als Grundſchrift bezeichnete große Geſetzbuch an verſchiedenen Stellen über beide Feſte. Nach ſeiner auch ſonſt (z. B. 1 Moſ. 17) bemerkbaren Art, die Geſetze bei Gelegenheit der geſchichtlichen Anläſſe, auf die ſie zurückgeführt wurden, zu erklären, läßt dieſes Werk den Moſe ſchon in Aegypten vor der Nacht des Auszugs das Paſſah- und Mazzothfeſtgeſetz kund-

thun (2 Moſ. 12, 1—28). Danach ſollten die Iſraeliten am 10. des erſten Monats (ſo nämlich, und nie Aehrenmonat, nennt es den Frühlingstag- und Nachtgleichemonat, den man etwa vom 6. Jahrh. an Niſan zu nennen pflegte) je für ein Haus, d. h. eine Familie, übrigens unter Hinzunahme eines Nachbarhauſes, wenn jenes zu wenig Mitglieder hatte, ein jähriges, männliches, fehlerloſes Schaf- oder Ziegenlamm auswählen und bis zum 14. des Monats bereit halten. An dieſem 14., zwiſchen den beiden Abenden, d. h. in der Abendzeit (nämlich am Schluß des 14., auf der Grenze des 15., nicht am Anfang deſſelben, auf der Grenze des 13.), ſollen ſie es ſchlachten, das Blut aus dem Becken mit einem Yſopbüſchel (V. 22) an die Pfoſten und die Oberſchwelle der Häuſer, in denen ſie verſammelt ſind, ſtreichen, und dann, ohne noch einmal bis zum Morgen aus den Häuſern zu gehen (V. 22), vom Lamm eine Mahlzeit halten. Nicht roh, auch nicht gekocht, ſondern gebraten ſollen ſie es eſſen; auch ſoll das Thier bei der Zubereitung nicht zerlegt, ſondern ganz, nebſt Kopf, Beinen und (gereinigten) Eingeweiden ſoll es gebraten werden; was bis zum Morgen von Fleiſch noch übrig ſei, ſoll (damit es nicht entweiht würde) verbrannt werden. Als Zukoſt ſollen ſie ungeſäuerte Brote und bittere Kräuter (Salat u. dgl.) dazu genießen; im Reiſeanzug, alſo die Lenden umgürtet, Sandalen an den Füßen, den Stab in der Hand, und in Zittern und Zagen oder in ängſtlicher Haſt, ſollen ſie das Mahl halten. In Anſchauung des Blutes an den Hauseingängen werde Gott, wenn er in ſeinem Würgengel während dieſer Nacht durch Aegypten gehe und die Erſtgeburten unter Menſchen und Vieh erſchlage, verſchonend an den Häuſern der Iſraeliten vorübergehen (hebräiſch pasách, daher der Name Peſach, d. h. Vorübergang, Verſchonung). Zum Andenken daran ſollen ſie dieſes Feſt jährlich feiern, nämlich ſieben Tage lang Ungeſäuertes eſſen, gleich anfangs allen Sauerteig aus den Häuſern entfernen, vom 14. abends an bis zum 21. in allen Häuſern und Wohnſitzen nichts Geſäuertes eſſen und keinen Sauerteig haben; am erſten und am letzten der ſieben Tage ſoll zugleich heilige Feſtverſammlung ſein und jede Dienſtbarkeit (wozu z. B. die Bereitung der Speiſen nicht gehört) unterlaſſen werden. Zu dieſem an ſich ſchon faſt vollſtändigen Geſetz wird dann, nach Erzählung des Auszugs aus Aegypten in jener Nacht, noch als nachträgliche Beſtimmung (Kap. 12, 43—51) hinzugefügt, daß die ganze Gemeinde das Paſſah eſſen müſſe, aber nur Beſchnittene es eſſen dürfen, alſo auch Sklaven und Fremdlinge, wenn ſie beſchnitten ſeien, ſowie, daß man je in einem Hauſe es eſſen und nichts vom Fleiſch aus dem Hauſe hinaustragen ſoll, auch, daß dem Thier kein Knochen gebrochen werden ſoll (letzteres auch 4 Moſ. 9, 12). Kürzer werden dann in demſelben Werk bei der Ueberſicht über ſämmtliche Feſte einige Hauptbeſtimmungen wiederholt (3 Moſ. 23, 5—14), nämlich am 14. zwiſchen abends Paſſah zu halten, dann ſieben Tage lang das Mazzothfeſt zu feiern, den erſten und ſiebenten derſelben als Ruhe- und Feſtverſammlungstage zu begehen, und an jedem derſelben Gott Feueropfer darzubringen. Außerdem aber wird hier gefordert, daß nach dem Einzug in Kenaan am Tage nach dem Sabbat, d. h. nach der älteſten und gewöhnlichſten, und wol auch richtigen Auslegung (ſ. darüber mehr unter Pfingſten), am Tage nach dem erſten Mazzothtag, der ein Ruhetag war, alſo am 16. des Monats, vom Volk oder in deſſen Namen eine Garbe von Erſtlingen der eben beginnenden Ernte, d. h. eine Gerſtengarbe (ſofern die Gerſte zuerſt reift; 2 Sam. 21, 9; Ruth 1, 22; 2, 23; Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 5), zum Prieſter ans Heiligthum gebracht und von dieſem durch Weben (ſ. Heben und Weben) Gott geweiht, zugleich aber damit ein jähriges fehlerloſes Lamm, ſammt Beigaben an Speiſe- und Trankopfer, als ein Brandopfer Gott dargebracht werde. Erſt nach dieſer Darbringung ſoll es erlaubt ſein, von dem neuen Getreide, ſei es in Form der friſchen Körner oder von Sangen (geröſteten Körnern) oder in Form von Brot, etwas zu genießen. Die in 3 Moſ. 23, 8 kurz erwähnten Feſtopfer für die ſieben Mazzothtage werden dann in demſelben Werk (4 Moſ. 28, 16—24) genauer beſtimmt, nämlich für jeden Tag 2 junge Stiere und 1 Widder und 7 jährige fehlloſe Lämmer ſammt den unblutigen Zugaben als Brandopfer, und 1 Ziegenbock als Sündopfer. Endlich wird gelegentlich der Erzählung von dem erſten in der Wüſte Sinai gefeierten Paſſah (4 Moſ. 9, 1—14) und der Anfrage von einigen durch Leichen verunreinigten Männern noch das Geſetz über das ſpäter ſogenannte kleine Paſſah oder Nachpaſſah verzeichnet, dahin lautend, daß jeder durch Verunreinigung an einem Todten oder durch eine Reiſe verhinderte iſraelitiſche Mann am 14. des zweiten Monats zwiſchen abends

das Paſſah ſammt Mazzoth und bittern Kräutern eſſen dürfe und müſſe, aber jeder nicht in dieſer Weiſe Verhinderte es zur rechten Zeit eſſen müſſe, ſowol Einheimiſcher als (beſchnittener) Fremdling, bei Strafe der Ausrottung. In der jüngern, prophetiſchen Erzählung der Moſe-Geſchichte findet ſich von einer Darſtellung der Stiftung des Paſſah jetzt nichts mehr. Wohl aber iſt aus dieſem Werk das Geſetz über die ſieben Mazzothtage noch erhalten (2 Moſ. 13, 3—10), wonach die Iſraeliten nach ihrem Einzug in Kenaan das Gedächtniß des Tags des Auszugs im Aehrenmonat dadurch feiern ſollen, daß ſie unter Entfernung von allem Sauerteig und Geſäuerten ſieben Tage lang Mazzoth eſſen, den ſiebenten aber als (Wallfahrts-)Feſt begehen, auch den Söhnen die Bedeutung dieſer Tage wohl erklären ſollen. Wenn hier nur der ſiebente (nicht auch der erſte) Tag als vorzüglicher Feſttag ausgezeichnet, auch die Monatstage des Feſtes nicht genauer beſtimmt ſind, ſo bekommt weiter auch das Gebot des Eſſens der Mazzoth bei dieſem Erzähler dadurch eine eigenthümliche Begründung, daß er kurz zuvor (Kap. 12, 29—36. 39) berichtet hatte, die Iſraeliten haben in jener Nacht des Auszugs ihren Backteig nicht mehr ſäuern können, weil ſie von den Aegyptern in aller Eile fortgedrängt worden ſeien, und haben nachher dieſen Teig ungeſäuert verbacken müſſen. Die Grundſchrift weiß von einer ſolchen Begründung nichts; ſie läßt vielmehr das Gebot, am Paſſah und den folgenden Tagen Ungeſäuertes zu eſſen, ſchon vor dem Auszug gegeben werden. Endlich in der letzten Geſetzesdarſtellung (5 Moſ. 16, 1—8. 16) wird befohlen, den Aehrenmonat zu halten, und (ohne genauere Beſtimmung des Tags) in demſelben, als dem Monat des Auszugs aus Aegypten, Paſſah zu feiern. Das Geſetz ſelbſt, über Paſſah- und Mazzothtage ſich verbreitend, aber nicht ſehr ausführlich, ſondern nur einzelne Beſtimmungen hervorhebend, und dabei im Wortlaut bald dem einen, bald dem andern der ältern Geſetze folgend, hat viel Eigenthümliches, zunächſt, daß es die ſchärfere Scheidung zwiſchen Paſſah- und Mazzothtagen nicht mehr innehält, vielmehr beide zuſammen (V. 1; vgl. V. 3) Paſſah nennt, jedoch dann (V. 16) Mazzothtage dafür ſetzt, ferner, daß es die ungeſäuerten Brote „Brot des Elends" nennt (V. 3) und ſie zum Andenken an die ängſtliche Haſt des Auszugs aus Aegypten zu eſſen befiehlt, weiter, daß es (wie 2 Moſ. 13, 6) eine gottesdienſtliche Feſtfeier nur für den ſiebenten Mazzothtag ausdrücklich beſtimmt, und dieſen ʿAṣereth (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 267) benennt (V. 8), und endlich, das eigentliche Paſſah betreffend, daß es den Ausdruck „zwiſchen abends" durch die Wendung „abends, um die Zeit des Untergangs der Sonne" erſetzt (V. 6), auf das Braten des Paſſahlammes nicht ſo ſcharf dringt, ſondern (V. 7) einen Ausdruck wählt, der auch das Kochen bedeuten kann, ganz beſonders aber, daß es (V. 5—7) mit größerer Entſchiedenheit verlangt, das Paſſah nicht in der Heimat, ſondern am Centralheiligthum (in Jeruſalem) abends zu ſchlachten, gar zu machen und zu eſſen, worauf dann am Morgen jedem freiſtehe, ſich heimwärts zu wenden.

Wenn nun neuerdings (von Graf, „Die geſchichtlichen Bücher des Alten Teſtaments" [Leipzig 1866], S. 32 fg.) behauptet worden iſt, daß in dieſem Geſetz des 5. Buch Moſe, das in mehrern Punkten (wie Unbeſtimmtheit des Monatstags, Ausdruck Aehrenmonat, Beſchränkung des Feſtgottesdienſtes und der Ruhe auf den ſiebenten Mazzothtag, Hervorhebung der Wallfahrt) mit 2 Moſ. 13. 23 und 34 zuſammenſtimme, die älteſte und ältere Art der Feier dieſer Feſte beſchrieben ſei, wogegen die Darſtellung in der Grundſchrift (2 Moſ. 12; 3 Moſ. 23; 4 Moſ. 9 und 28) die ſpätere, in und nach der babyloniſchen Verbannung aufgekommene Sitte widerſpiegele, ſo muß dieſer Behauptung entſchieden widerſprochen werden. Wie aus einer auf das Centralheiligthum beſchränkten Paſſahfeier ſpäter hätte eine häusliche Opferfeier deſſelben werden ſollen, iſt gar nicht abzuſehen, noch auch, wie man in ſo ſpäter Zeit ein derartiges Geſetz darüber ſchreiben mochte, wenn ſeine Haltung zum voraus unmöglich war. Umgekehrt weiß man aus der Geſchichte, daß die Centraliſation des Opferweſens auf den Tempel erſt gegen das Ende der Königszeit hin gelang, daß aber von da an auch im Paſſahritus die ganze ſpätere Zeit ſich nach dem 5. Buch Moſe, nicht nach der Grundſchrift, gerichtet hat. Stellt aber in Beziehung auf den Ort der Paſſahfeier das 5. Buch Moſe vielmehr die jüngere Sitte dar, ſo muß es im ganzen als jüngſtes Geſetz gelten, ſelbſt dann, wenn es in einzelnen Beſtimmungen noch ältere Art zeigen ſollte. In der That betreffen die meiſten ſeiner Uebereinſtimmungen mit 2 Moſ. 13. 23 und 34 gegen die Grundſchrift mehr die Darſtellung als die Sachen. Daß nach dieſen Schriften, weil ſie die Monatstage des Feſtes nicht nennen, die Feier

für den ganzen Monat freigegeben geweſen wäre, iſt darum unmöglich, weil ſonſt von einem ſiebenten Tag als Feſtverſammlungstag (2 Moſ. 13, 6; 5 Moſ. 16, 8) und von einer „beſtimmten Zeit" des Feſtes (2 Moſ. 23, 15; 34, 18) keine Rede ſein könnte, eine Beweglichkeit aber innerhalb des Aehrenmonats (etwa nach dem verſchiedenen Stand der Ernte in den verſchiedenen Jahren) anzunehmen, wegen der Abhängigkeit der Feſte vom Mondlauf, ſpeciell vom Vollmond, nicht angeht. Daß in der Grundſchrift das Wallfahrtsgebot fehlt, begründet ebenfalls keine wirkliche Differenz, denn es fehlt in derſelben bekanntlich auch für die andern Feſte als ausdrückliches Gebot, iſt aber in ihren Vorſchriften einer „heiligen Feſtverſammlung" (hebräiſch mikrâ ḳódesch) in Wahrheit enthalten, dagegen kommt 5 Moſ. 16 mit 2 Moſ. 23 und 34 (und ſofern es V. 16 deren Beſtimmungen einfach wiederholt, mit ſich ſelbſt) in Widerſpruch, ſofern dieſe die Wallfahrt für die Mazzothtage befehlen, dagegen das 5. Buch Moſe die Männer ſchon vor dem Paſſahabend nach Jeruſalem zu kommen zwingt. Die Vermengung des Mazzoth- und Paſſahfeſtes in dem 5. Buch Moſe (worin aber weder 2 Moſ. 23 noch Kap. 34, noch Kap. 13 mit ihm zuſammenſtimmen) hat bekanntlich ſchon in der Grundſchrift (2 Moſ. 12, 14. 15) ihren Vorgang, obgleich dieſe in 3 Moſ. 23 (auch 4 Moſ. 9) noch wohl zwiſchen beiden ſcheidet; daß die Vermengung nicht das Urſprüngliche ſein kann, wird ſich unten zeigen, und gerade in ſpäterer Zeit reißt ſie immer mehr ein; z. B. Ezechiel (Kap. 45, 21) faßt beide als Paſſah zuſammen; Mark. 14, 12 (Matth. 26, 17; Luk. 22, 7) und bei Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 1, 3) wird der Paſſahtag zu den Mazzothtagen gerechnet, und in den „Alterthümern" (II, 15, 1) ſpricht Joſephus deshalb von einem achttägigen Mazzothfeſt. Als einzige Eigenthümlichkeit, worin 5 Moſ. 16, 8 mit 2 Moſ. 13, 6 gegen die Grundſchrift (2 Moſ. 12, 16; 3 Moſ. 23, 7. 8; 4 Moſ. 28, 18. 25) zuſammenſtimmt, bleibt demnach die Bezeichnung des ſiebenten Mazzothtags als des Feſtverſammlungstags; aber ſelbſt das iſt kein eigentlicher Widerſpruch, ſofern in 5 Moſ. 16 durch die Vorſchriften über das Paſſaheſſen am Tempel der erſte Mazzothtag als gottesdienſtlicher Tag ſich von ſelbſt verſtand.

II. Verſuchen wir nun, den Sinn und die Bedeutung dieſer Feſte und ihrer Gebräuche zu ermitteln, ſo gehen wir am richtigſten vom Mazzothfeſt aus, einmal darum, weil in den älteſten Geſetzen (2 Moſ. 23 und 34) dieſes als das Hauptfeſt erſcheint, und ſodann darum, weil bei dieſem der urſprüngliche Naturſinn (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 269 fg.) noch ganz klar erhalten iſt. Das Charakteriſtiſche dieſes Feſtes beſteht aber nach ſämmtlichen Geſetzen im Eſſen des Ungeſäuerten und der vorhergehenden Entfernung von allem Sauerteig und Geſäuerten aus den Wohnungen. Daß dieſer Brauch nicht urſprünglich den in der prophetiſchen Geſetzesſchrift 2 Moſ. 12, 34. 39 angegebenen und in 5 Moſ. 16, 3, wie es ſcheint, adoptirten Grund (nämlich die Verhinderung des aus Aegypten ausziehenden Volks an der Säuerung ſeines Teigs) gehabt haben kann, iſt deutlich, theils daraus, daß die Mazzothtage (wie jene Schrift ſelbſt 2 Moſ. 13, 5 zu verſtehen gibt) erſt im Lande Kenaan zu feiern angefangen wurden, theils daraus, daß die Grundſchrift von einer ſolchen Begründung nichts weiß, ſondern ſchon vor dem Auszug den Moſe die Feier der Mazzothtage befehlen läßt (2 Moſ. 12, 15 fg.). Vielmehr ſteht derſelbe ſicher in Beziehung mit der Bedeutung des Feſtes als des Weihefeſtes der allererſten Ernteerſtlinge und des Ernteanfangs ſelbſt (vgl. auch 2 Moſ. 23, 19; 34, 26; 5 Moſ. 16, 9). Daß das Feſt auf die beginnende Ernte ſich bezog, iſt aus dem Geſetz ſelbſt klar und auch nie geleugnet worden. Es folgt ſowol aus dem Zuſammenhang, in welchem das Wochenfeſt oder Pfingſten mit demſelben ſtand (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 269), als auch aus der Darbringung der Erſtlingsgabe am zweiten Tag des Feſtes (3 Moſ. 23, 10—14), durch welche die Ernte erſt eingeleitet wurde, und nach welcher auch erſt der Genuß der neuen Feldfrüchte, und wäre es nur der Genuß derſelben in ihrer urſprünglichſten Geſtalt, für die Menſchen erlaubt und möglich wurde. Vergleicht man nun weiter (mit Ewald und Knobel) die Beſchreibung von dem erſten Paſſah des Volks im Heiligen Lande nach dem Uebergang über den Jordan (Joſ. 5, 10—12), wie man damals am Tage nach dem Paſſah von dem neuen Getreide in Form von Mazzoth und Sangen (vgl. 3 Moſ. 2, 14 mit 2 Kön. 4, 42) genoſſen habe, ſo ergibt ſich der Sinn des Mazzotheſſens in dieſen Tagen ſehr einfach. Ein Opfer von Getreideerſtlingen war nach 3 Moſ. 2, 14 zuläſſig in Form von geröſteten oder zu Grütze geſtoßenen friſchen Körnern; wenn aber zu Mehl gemacht und gebacken,

jedenfalls nur ungeſäuert, d. h. durch Sauerteig unverdorben (3 Moſ. 2, 11. 12). Weil nun der fromme Menſch überhaupt nichts von den Erſtlingen genoß, ohne auch der Gottheit davon zu weihen, ſo war es von ſelbſt gegeben, in dieſen erſten Erntetagen Mazzoth zu backen, und nach der Weihe eines Theils davon an die Gottheit ſelbſt auch davon zu eſſen. Alle konnten aber ihre Erſtlinge nicht an das Heiligthum bringen, darum wurde für alle und im Namen aller von Gemeinde wegen durch die Darbringung der Erſtlingsgarbe die religiöſe Pflicht erfüllt; um ſo mehr aber mußten nun die einzelnen wenigſtens dadurch an der religiöſen Gemeindefeier ihre eigene Betheiligung kundgeben, daß ſie in dieſen Tagen Ungeſäuertes, d. h. Opferbrot, aßen. An dieſen Urſprung des Mazzotheſſens ſchließt ſich nun die weitere Ausbildung der Feſtſitte an. Während anfänglich gewiß Mazzoth von neuem Getreide gemacht waren, ſo ſagen doch die Geſetzbücher nichts mehr davon; nach dem Geſetz konnten ſie auch von altem Getreide gebacken ſein. Das machte ſich ſogar nothwendig ſo, ſofern nach Fixirung des Feſtes auf beſtimmte Monatstage wegen der Eigenthümlichkeit des hebr. Mondjahres (das durch einen Schaltmonat von Zeit zu Zeit mit dem Sonnenjahr ausgeglichen werden mußte) auch Jahre eintreten konnten, ja mußten, in welchen man höchſtens in den heißeſten Gegenden der Jordanniederung reife oder faſt reife Früchte zu einer Erſtlingsfeier auftreiben konnte, nicht aber ſo viel, daß man allgemein davon backen konnte. So blieb als Haupterforderniß, daß man überhaupt Ungeſäuertes aß, ohne Unterſchied, ob von altem oder neuem Getreide, und daß man keinerlei Geſäuertes in den Häuſern duldete. War aber das Ungeſäuerte einmal ſo ſtark in den Vordergrund der Feier getreten, ſo knüpften ſich von ſelbſt auch tiefere geiſtige Beziehungen daran. Mit dem neuen Jahr (das mit dem erſten Monat beginnt), den neuen Früchten, der neubeginnenden Ernte, iſt man überhaupt in ein Neues eingetreten, um ſo bedeutungsvoller, als zugleich das jährliche Gedächtniß der Erlöſung aus Aegypten mit dieſer Zeit zuſammenfällt; durch ſiebentägiges Eſſen des reinen Opferbrotes feierte man ſeinem Gott recht eigentlich ein Feſt der Erneuerung. Das Alte ſoll dahinten bleiben; der alte Sauerteig, den man fortſchafft, wird nun leicht das Bild des alten unreinen Weſens, das man dahinten laſſen ſoll, und die reinen Opferbrote, die man ißt, werden Bild der geiſtigen Erneuerung und Reinheit, in der man in die neue Zeit eintritt und Gott zu Ehren feiert, ohne daß deshalb mit Hupfeld (Commentatio de primitiva et vera festorum et feriatorum apud Hebraeos ratione [Halle 1852—58]), Part. II., anzunehmen wäre, daß die prieſterliche Würde Iſraels und deren jährliche Erneuerung dadurch dargeſtellt würde. Auf ſolche höhere Beziehungen, die freilich im A. T. nirgends ausdrücklich entwickelt werden, deutet die ſtrenge Einſchärfung der Fortſchaffung des Sauerteigs (2 Moſ. 12, 15. 19; 13, 7; 5 Moſ. 16, 4) hin; klar ausgeſprochen werden ſie vom Apoſtel Paulus (1 Kor. 5, 7).

Zu dieſem Feſt bildet nun der Paſſahtag die Vorbereitung. Daß dem Paſſah der Opfercharakter eignet, kann nicht geleugnet werden: die Stellen 2 Moſ. 12, 27 und 34, 25 nennen es ausdrücklich ſo (zébach), und 4 Moſ. 9, 7. 13 rechnet es zu den Darbringungen (ḳorbân); ebenſo ergibt es ſich aus der Vorſchrift über die Behandlung des davon übriggebliebenen Fleiſches (2 Moſ. 12, 10; 23, 18; 34, 25; 4 Moſ. 9, 12; 5 Moſ. 16, 4). Daß dieſes Opfer aber in der Hauptſache ein Sühn- und Reinigungsopfer ſein ſollte und war, kann man (Bähr, Hupfeld, Knobel) nur beſtreiten, wenn man von der in 5 Moſ. 16 befohlenen Art der Feier, wo es allerdings faſt ganz den Charakter der Dankopfer (Schelamîm) angenommen hat, ausgeht, nicht aber, wenn man, wie man muß, das Geſetz 2 Moſ. 12 zu Grunde legt. Daß dieſe Sühnfeier von der Art der gewöhnlichen Sündopfer ſehr verſchieden iſt (Knobel), iſt richtig, beweiſt aber nichts gegen den aufgeſtellten Satz, denn das Paſſah war eben urſprünglich nicht ein am Heiligthum darzubringendes, ſondern ein häusliches Sühnopfer, und in einzelnen ſeiner Bräuche ſehr alterthümlich und darum eigenthümlich. Zweck des Opfers iſt die Sühnung und Reinigung des Hauſes und der darin befindlichen Gemeinſchaft, darum wird das Blut an die Eingänge der Häuſer geſtrichen, dem Würgengel zum Zeichen, daß er hier vorübergehen ſoll (2 Moſ. 12, 13). Durch das gemeinſame Mahl von dem Fleiſch des Opferthieres und dem ungeſäuerten Opferbrot incorporirt ſich die Gemeinſchaft die geſchehene Sühnung und ſtellt ſich als die mit Gott geſühnte und gereinigte dar. Daß das Thier ganz, unzerlegt, auf den Tiſch kommt, geſchieht mit Rückſicht auf die Zuſammengehörigkeit aller davon Eſſenden zu einer Gemeinſchaft und deutet an, daß dieſes eine Opfer für alle gelte. Daß das Thier gebraten (nicht gekocht)

wird, iſt nicht daraus zu erklären, daß das Braten die ſchnellſte Art der Zubereitung ſei (Winer u. a.), auch nicht daraus, daß das Braten mit der Verbrennung des Opferthieres im Brandopfer am meiſten Aehnlichkeit habe (Knobel), ſondern es iſt die einfachſte und älteſte, darum hier beibehaltene Bereitungsweiſe, wobei auch noch das erreicht wurde, daß das Fett in das Feuer träufte. Ebenſo ſind die bittern Kräuter nicht ſtellvertretend für den Weihrauch (Knobel), ſondern ſtehen, wie auch das Zittern und Zagen (2 Moſ. 12, 11), im Einklang mit dem ernſten Sühnungs- und Läuterungszweck. Auch der Name Paſcha ſelbſt, wie er 2 Moſ. 12, 13. 23. 27 erklärt wird und wie auch noch Jeſaja (Kap. 31, 5) darauf anſpielt, bedeutend „Vorübergang" oder „Verſchonung", und ſowol das Opferthier als das Feſt bezeichnend, drückt den Sinn des Opfers ſehr treffend aus, und ſind die andern in älterer und neuerer Zeit verſuchten Erklärungen deſſelben (vgl. darüber Knobel zu 2 Moſ. 12, 1) ebenſo unnöthig wie unhaltbar. Letzter Zweck dieſer Sühnung aber wäre, wenn man ſich eben an den Wortlaut des Geſetzbuchs (2 Moſ. 12) hält, die Abwendung des gegen die Aegypter und ihre Erſtgeburten wüthenden Gotteszorns von den Iſraeliten geweſen. Nimmt man aber, wozu man (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 269 fg.) allerdings gute Gründe hat, an, daß dieſe Frühjahrsfeſte wie die Herbſtfeſte, auch abgeſehen von ihren hiſtoriſchen Beziehungen, ſchon Sinn und Daſein hatten, ſo läßt ſich dieſer ganze Sühn- und Reinigungsact ſehr wohl als eine ähnliche Vorbereitung auf das große Jahresfeſt der Mazzoth begreifen, wie der Verſöhnungstag eine ſolche auf das Herbſtfeſt war, und der Zweck der Sühne wäre dann allgemeiner der, nach dem Eintritt in das neue Jahr oder die neue Zeit auch der göttlichen verzeihenden und verſchonenden Gnade für ſich und die Seinigen ſich zu verſichern. Eine Stütze hat dieſe Auffaſſung in der aus 2 Moſ. 12, 3 ſich ergebenden Wahrſcheinlichkeit, daß es eine Zeit gab, wo das Paſſah, ſtatt am 14., ſchon am 10. des Monats gehalten wurde. Die dort gegebene Verordnung, das Paſſahlamm ſchon am 10. des Monats auszuwählen, iſt nämlich ihrem Grund und Zweck nach völlig räthſelhaft und darum ſchon im Alterthum wol bald nicht mehr beachtet und gehalten (Miſchna, Pesachim, IX, 5). Vergleicht man aber, wie auch der Vorbereitungstag auf das Herbſtfeſt im ſiebenten Monat nach moſaiſchem Ritus noch fortwährend am 10. des Monats abgehalten wurde, und wie in der Joſua-Geſchichte (vgl. Joſ. 4, 19 mit Kap. 5, 10) der 10. des erſten Monats noch ein bedeutſamer Tag iſt, ſo wird allerdings die Vermuthung (Ewald's) wahrſcheinlich, daß in jener Verordnung (2 Moſ. 12, 3) noch eine Spur von der ehemaligen Feier des Paſſahtags am 10. des Monats vorliege. Das ſind zwar nur Combinationen, aber doch ſehr annehmbare Combinationen.

Aber allerdings iſt nun mit dem bisher Entwickelten die Bedeutung des Paſſah-Mazzothfeſtes nicht erſchöpft; zu der auf das natürliche und agrariſche Leben ſich beziehenden Bedeutung iſt eine andere, die hiſtoriſche, hinzugekommen, und hat jene mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt. In der That iſt mehr als irgendein anderes dieſes Feſt ein geſchichtliches Feſt geweſen. In dieſem Frühlingsmonat, dem Aehrenmonat Paläſtinas, iſt Iſrael (nicht blos in das Land der Verheißung eingezogen [Joſ. 4, 19; 5, 10], ſondern) einſt nach den großen Gerichten Gottes über die Aegypter aus Aegypten ausgezogen (2 Moſ. 23, 15; 34, 18; 12, 2. 17; 5 Moſ. 16, 1) und gleichſam zum Volk Gottes geboren; nach 2 Moſ. 12 und 13 iſt das ſogar eben in jener Vollmondsnacht vom 14. auf den 15. geſchehen. Die Zeit der Erneuerung der Natur und die Zeit der neuen Feldfrüchte iſt zugleich die Zeit des Gedächtniſſes der Erlöſung Iſraels durch Gottes verſchonende Gnade geworden. Die jährliche feſtliche Begehung dieſer Erlöſungszeit, wie ſie ohne Zweifel ſchon Moſe verordnet hat, iſt, je weiter dieſe in die Vergangenheit zurücktrat, deſto wichtiger geworden und mußte in ihrem Zuſammentreffen mit dem Frühjahrsfeſt auch den Sinn von dieſem mehr und mehr umbilden. Um ihretwillen rückt der Vorbereitungstag mit dem Hauptfeſt ſo eng zuſammen, daß ſie wie zu einem einzigen Feſt verſchmelzen. Die Ceremonie mit der Gerſtengarbe erſcheint nur noch wie etwas Secundäres und wird erſt am zweiten Mazzothtag vollzogen. Die alterthümlichen Gebräuche gewinnen neue Bedeutung. Das Paſſahopfer und Paſſahmahl iſt die mnemoniſche Wiederholung derſelben Sühne, durch welche die iſraelitiſchen Häuſer der verſchonenden Gnade Gottes theilhaftig wurden, als der Würgengel durch die ägyptiſchen ging; das Zittern und Zagen erinnert an die eilige Haſt, mit der man ſich zum Auszug bereitete (2 Moſ. 12, 11; 5 Moſ. 16, 3); im Reiſeanzug wird das Mahl eingenommen (2 Moſ.

12, 11); die bittern Kräuter weiſen auf die Bitterkeit der ägypt. Knechtſchaft hin (Miſchna, Pesachim, X, 5). Es wird ſogar gefordert, den Söhnen die geſchichtliche Bedeutung des Feſtes zu erklären (2 Moſ. 12, 26 fg.). Die Reinheit, in der ſich durch das Mazzotheſſen der Iſraelit in der Feſtzeit Gott darſtellt, iſt die Reinheit des ſeiner Mitgliedſchaft des Volkes Gottes aufs neue Verſicherten; die Mazzoth ſelbſt erhalten ihren Anknüpfungspunkt in der Erzählung 2 Moſ. 12, 34. 39, und werden in 5 Moſ. 16, 3 ſogar ſchon „Brote des Elends" genannt, weil erinnernd an die ägypt. Noth. Das ganze Doppelfeſt wird recht eigentlich das Stiftungsfeſt der Gottesgemeinde; jeder das Paſſah Eſſende und die Mazzothtage Feiernde bekennt ſich dadurch nicht blos als Glied der Gemeinde, und erkennt dankbar die Grundwohlthaten, auf welche hin ſie geſtiftet iſt, an, ſondern eignet ſich auch an und vergewiſſert ſich jedes Jahr aufs neue dieſelbe Gnade Gottes, auf welcher das Leben der Gemeinde von Anfang an ruht. Bei dieſer hohen Bedeutung des Feſtes verſteht es ſich denn auch leicht, daß auf die Nichthaltung des Paſſah und das Eſſen von Geſäuertem die Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde geſetzt (2 Moſ. 12, 15. 19; 4 Moſ. 9, 13), und für die etwa an der Feier des Paſſahmahles Verhinderten das Kleine Paſſah befohlen wird (vgl. 4 Moſ. 9, 10—14 mit dem geſchichtlichen Beiſpiel 2 Chron. 30, 2—13, wo die ganze Gemeinde im zweiten Monat ein Nachpaſſah feierte). Ja, noch weiter: das Paſſahmahl ſpeciell, ſofern es jedem Mann Iſraels zur unerlaßlichen Pflicht gemacht iſt, und ſofern nur Beſchnittene (2 Moſ. 12, 44—48) und levitiſch Reine (4 Moſ. 9, 9 fg.; über eine Ausnahme vgl. 2 Chron. 30, 18—20) es eſſen dürfen (während für die ungeſäuerten Brote dieſe Beſtimmungen nicht ſind, 2 Moſ. 12, 19. 20), tritt ſogar noch in einer die Mazzothtage überragenden Bedeutung hervor, und wird, ähnlich wie die Beſchneidung, zu einem eigentlichen Abzeichen des Iſraeliten, durch deſſen jährliche Wiederholung er ſeine Mitgliedſchaft der Gemeinde immer wieder erneuern mußte. Inſoweit mag man daſſelbe ſogar ein Sakrament nennen, wie denn die Zuſammenſtellung der Beſchneidung und des Paſſah als der zwei altteſt. Sakramente und als der Vorbilder der Taufe und des Abendmahls bei den ältern Theologen ſehr geläufig war. Aber bedenken muß man doch, daß das Paſſah ein Bundeszeichen (Sakrament) im A. T. wenigſtens nirgends genannt wird, daß dagegen vielmehr der Sabbat das eigentliche Zeichen des moſaiſchen Bundes iſt (2 Moſ. 31, 17), wie die Beſchneidung des abrahamiſchen (1 Moſ. 17).

Die übrigen Verordnungen und Gebräuche dieſes Doppelfeſtes erklären ſich leicht (vgl. das „Bibel-Lexikon", II, 270 fg. über ſämmtliche Feſte Geſagte). Daß der Mazzothtage gerade ſieben ſind, beruht auf dem Begriff der Woche und der Einwirkung der Sabbatidee. Daß in einem Theil der Geſetze nur der ſiebente, in einem andern aber der erſte und der ſiebente Tag Ruhe- und Feſtverſammlungstage genannt ſind, iſt mehr eine Differenz im Ausdruck als in der Sache; jedenfalls ſind nach der babyloniſchen Verbannung der erſte und ſiebente Tag als Ruheſeſttage gefeiert worden. Wie an den übrigen Feſten wurde auch während der Mazzothtage der tägliche Opferdienſt am Heiligthum durch beſondere Feſtopfer geſteigert; nur für den eigentlichen Paſſahtag oder vielmehr die Paſſahnacht waren ſolche Feſtopfer von Gemeinde wegen nicht angeordnet, weil da in und von den einzelnen Häuſern das Paſſahopfer ſtattfand. Daß aber neben dieſen Gemeindefeſtopfern auch von den einzelnen in dieſer Woche Gaben und Opfer gebracht wurden, verſtände ſich von ſelbſt, auch wenn die älteſten Geſetze nicht ausdrücklich vorſchrieben, bei der Wallfahrt an dieſem Feſt nicht mit leeren Händen zu erſcheinen (2 Moſ. 23, 15; 34, 20; wiederholt 5 Moſ. 16, 16). Unter dieſen Darbringungen der einzelnen waren gewiß dem Urſinn des Feſtes gemäß auch ſchon Erſtlinge ihrer erſten (Gerſten-)Ernte, ſoweit ſie ſolche ſchon hatten (ſ. übrigens Pfingſten), und dann wol auch Erſtgeburten. Das letztere iſt zwar nirgends ausdrücklich geſagt; aber, wenn man bedenkt, wie in ſämmtlichen Geſetzesſchriften, mit Ausnahme der älteſten (2 Moſ. 23, 15; 22, 28. 29), das Geſetz von der Heiligkeit der Erſtgeburt immer im Zuſammenhang mit dem Paſſah und Mazzothfeſt erklärt wird (vgl. 2 Moſ. 12; 13, 1. 2 mit 4 Moſ. 3, 13; 8, 17; 2 Moſ. 13, 3—10 mit 11—16; 34, 18 mit 19. 20; 5 Moſ. 16, 1—8 mit 15, 19—23), ſo wird man wol vermuthen dürfen, daß die Darbringung der Erſtgeburten mit Vorliebe an dieſem Hauptfrühjahrsfeſt ſtattfand. Außerdem wurden gewiß in dieſen Tagen auch viele Privatdankopfer zum Zweck von Opfermahlzeiten geopfert (vgl. außer 5 Moſ. 16, 2 auch 1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 30, 22), ohne daß es gerade Erſtgeburten waren.

III. Schließlich iſt noch über die Geſchichte des Feſtes und die ſpätere Art ſeiner Feier einiges hinzuzufügen. Nach der Moſe-Joſua-Zeit finden ſich zwar, außer den allgemeinen Hinweiſungen auf das Feſtleben überhaupt (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 271 fg.) und der Erwähnung der drei Wallfahrtsfeſte (1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 8, 13), in den Büchern keine ausdrücklichen Nachrichten über das Feſt, wohl aber unverkennbare Anſpielungen darauf bei Jeſaja (Kap. 30, 29; 31, 5). Daß aber das eigentliche Paſſah in der ältern Königszeit noch immer im Kreiſe des Hauſes geopfert und gegeſſen wurde, ſtimmt nicht blos zu der ſonſt bekannten Geſchichte des Gottesdienſtes, ſondern geht auch mit Sicherheit aus 2 Moſ. 12, 14. 17. 24 hervor, wo die dort geforderten Bräuche ausdrücklich für ewig gültige erklärt werden. Die rabbiniſche, von den chriſtl. Theologen früher faſt allgemein und jetzt noch vielfach getheilte Anſicht, daß die häusliche Feier blos für das Paſſah in Aegypten angeordnet geweſen ſei, beruht auf Verkennung des Urſprungs und Unterſchieds der verſchiedenen Geſetzesſchriften. Aus der Vorſchrift der Wallfahrten kann nicht abgeleitet werden, daß die Wallfahrenden das Paſſah nicht haben zu Hauſe eſſen können, denn nicht für das eigentliche Paſſah, ſondern für das Mazzothfeſt ſind die Wallfahrten gefordert. Es mag ſein, daß zerſtreut auch ſchon in älterer Zeit manche das Paſſah lieber beim Heiligthum feiern wollten, und dies von den Prieſtern gebilligt wurde (man könnte das ſogar aus den Ausdrücken in 2 Moſ. 23, 18 folgern, wenn nicht in der Wiederholung dieſer Stelle 2 Moſ. 34, 25 das entſcheidende Wort „Fett" durch ein anderes erſetzt wäre), aber allgemeine Sitte iſt die Verwandlung des häuslichen Paſſahs in ein Tempelpaſſah erſt durch das jüngſte Geſetzbuch, das 5. Buch Moſe (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 444), geworden. Wie dieſes Buch in Anbetracht der abgöttiſchen Neigungen des Volks mit ſtrengem Ernſt jedes Opfer außerhalb des Tempels verbietet, ſo hat es folgerichtig auch dem häuslichen Paſſahopfer ein Ende gemacht. Zwar kann man aus dem Bericht der Chronik (2 Chron. 30) über das Paſſah des Königs Hiskia ſchließen, daß ſchon er mit dieſer Centraliſation der Paſſahfeier einen Anfang machte; die Bemerkung 2 Kön. 23, 22 würde nicht dagegen ſtreiten, ſofern ſie ja auch vom Chroniker (2 Chron. 35, 18) wiederholt wird, alſo ihm mit 2 Chron. 30, 26 vereinbar geſchienen haben muß, jedoch muß man bedenken, daß der Chroniker in der Beſchreibung der Feſte der ältern Zeit immer ſehr frei zu Werke geht. Sicher aber iſt, daß der König Joſia zum erſten mal die Paſſahfeier ſtreng nach der Vorſchrift des Deuteronomiums durchführte, und darauf eben bezieht ſich die 2 Kön. 23, 22 und 2 Chron. 35, 18 gemachte Bemerkung, daß ſeit der Richterzeit kein ſo ſtreng geſetzliches Paſſah gefeiert worden ſei wie unter Joſia. Die nächſte Folge der Verlegung des Paſſahs an den Tempel war, daß der Sühncharakter, der bei der häuslichen Feier deutlich hervorſtach, nunmehr zurücktrat, ſofern das Blut jetzt blos noch wie bei jedem andern Opfer vom Prieſter an den Altar geſprengt oder gegoſſen wurde (2 Chron. 35, 11; „Buch der Jubiläen", Kap. 49; Miſchna, Pesachim, V, 6), und die Fettſtücke auf den Altar kamen (a. a. O.), daß dagegen wegen der mit dem Fleiſch des Thieres veranſtalteten Mahlzeit das ganze Opfer mehr den Charakter eines Dankopfers, bei dem die Bundesmahlzeit die Hauptſache iſt, annahm. Dieſe Folge der Umbildung ergibt ſich ſchon aus 5 Moſ. 16, 2 (vgl. mit 2 Chron. 30 und 35), welche als älteſte Erläuterung dazu gelten können. Wenn es nämlich dort heißt: „und du ſollſt Paſſah ſchlachten deinem Gott, Kleinvieh und Großvieh", ſo iſt damit freilich nicht geſagt, daß man in der älteſten Zeit ſtatt der Paſſahlämmer auch Paſſahrinder geſchlachtet habe (Graf, a. a. O., S. 32 fg.), auch können damit nicht die an den Mazzothtagen zu bringenden öffentlichen Feſtopfer (Winer) oder nur Privatfeſtopfer der Mazzothtage, z. B. Erſtgeburten (Hupfeld, Riehm), gemeint ſein, weil man dieſe doch nicht wohl Paſſah nennen konnte, ſondern nach 2 Chron. 35, 7—9. 12 und Miſchna, Pesachim, VI, 3, 4 wurden am Paſſahtag ſelbſt neben den eigentlichen Paſſahlämmern auch noch Rinder als freiwillige Dankopfer (bei den Spätern Chagiga, d. h. Feſtopfer, genannt) geſchlachtet, um mit ihrem Fleiſch die Paſſahmahlzeit zu erweitern, namentlich, um für die zuſammengeſtrömten Volksmengen Fleiſch genug bei der Bundesmahlzeit zu haben, bei welcher dann das Eſſen vom Paſſahlamm nur den Schluß bildete; ſofern aber dieſe freiwilligen Dankopfer auch durch die eigentlichen Mazzothtage hindurch fortgeſetzt wurden, erklären ſich dann auch die Ausdrücke 5 Moſ. 16, 3 einfach. Die Schlachtung der Lämmer und übrigen Thiere geſchah nun im Vorhof des Tempels (2 Chron. 35, 5; Miſchna, Pesachim, V, 5, 8), und zwar wol auch noch durch das Haupt oder ein beauftragtes Mitglied der Tiſch-

geſellſchaft (2 Chron. 30, 17, wo die Leviten nur für die Unreinen eintreten, und Miſchna, Pesachim, V, 6), aber nach 2 Chron. 35, 6. 14 fg. und Eſra 6, 20 traten dabei auch die Leviten für die Laien ein. Gegeſſen wurde die Mahlzeit nach 5 Moſ. 16, 7 (vgl. mit V. 6) unzweifelhaft im Heiligthum, noch das „Buch der Jubiläen" (Kap. 49) hält daran feſt; da aber dieſes für ſehr große Volksmengen unmöglich ausreichte, ſo wurde auch das Abhalten der Mahlzeit in den Wohnungen innerhalb der Umfriedigung der Stadt erlaubt und gebräuchlich (Miſchna, Sebachim, V, 8). Jedenfalls fielen nun die Beſtimmungen 2 Moſ. 12, 22. 46 (in dieſer Nacht das Haus nicht mehr zu verlaſſen und das Fleiſch nicht hinauszutragen) weg. Daß die auf das Mazzothfeſt vorgeſchriebene Feſtwallfahrt nun vielmehr eine Wallfahrt auf das Paſſahfeſt war, iſt auch 5 Moſ. 16, 7 am Ende genugſam angedeutet. Dieſe deuteronomiſche Art der Feier blieb für die ganze folgende Zeit die herrſchende (vgl. 2 Chron. 35; auch Eſra 6, 19—22; „Buch der Jubiläen", Kap. 49; Joſephus, a. a. O., und die Miſchna, namentlich den Tractat Pesachim), bis die Zerſtörung des Tempels durch die Römer auch dem eigentlichen Paſſahopfer der Juden ein Ende machte.

Im einzelnen iſt aus der ſpäteſten Ausbildung der Feſtſitte noch Folgendes herauszuheben. Der Ausdruck der Grundſchrift „zwiſchen abends" (2 Moſ. 12, 6; 3 Moſ. 23, 5; 4 Moſ. 9, 3. 5), welcher auch ſonſt in derſelben vorkommt (2 Moſ. 16, 12; 29, 39. 41; 30, 8; 4 Moſ. 28, 4), und nach Analogie der Art, wie die Hebräer die Mittagszeit zu benennen pflegten, nur die Abendzeit im allgemeinen (5 Moſ. 16, 6), einige Stunden vor und einige Stunden nach Sonnenuntergang, bezeichnen kann, geſtattete, daß man in der Tempelpraxis, um die Maſſe der Opfer bewältigen zu können, ſchon ſehr früh mit dem Schlachten anfing (Miſchna, Pesachim, V, 1; nach Joſephus [„Jüdiſcher Krieg", VI, 9, 3] ſchlachtete man von der neunten bis zur elften Stunde), wogegen als äußerſte Zeitgrenze des Eſſens Mitternacht galt (Miſchna, Pesachim, X, 9). Auch das „Buch der Jubiläen" (Kap. 49; vgl. den lateiniſchen Text bei Ceriani, Monumenta sacra et profana [Mailand 1861 fg.], I, 53) ſcheint das letzte Drittel des Tags und das erſte der Nacht für das Opfern und Eſſen des Paſſah feſtzuſetzen, wogegen die Samaritaner (Reland, De Samaritanis, in ſeinen Dissertationes miscellaneae [Utrecht 1706—1708], II, §. 22) und Karaiten (Trigland, Diatribe de secta Karaeorum [Delft 1703], Kap. 4) den Geſetzesausdruck auf die Zeit vom wirklichen Untergang der Sonne bis zur völligen Dunkelheit zu deuten pflegten. Mit dem Fortreinigen des Sauerteigs wurde ſchon in der Nacht vom 13. auf den 14. Niſan (auch dann, wenn der 14. ein Sabbat war, wenigſtens nach der Anſicht der meiſten Lehrer [Miſchna, Pesachim, III, 6]) angefangen, mit großer Sorgfalt dabei verfahren, und dieſes Geſchäft bis zum Mittag des 14. beendigt (Miſchna, Pesachim, I, 3 fg.), und mit Rückſicht auf dieſe und andere Zurüſtungen wird Joh. 19, 14 der 14. Tag ſelbſt, d. h. der eigentliche Paſſahtag, der „Rüſttag des Paſſah", d. h. des ganzen Doppelfeſtes, genannt. Ueber der levitiſchen Reinheit als Erforderniß des Paſſaheſſens (nicht des Schlachtens, ſofern man damit andere beauftragen konnte) wurde wohl gewacht (Joh. 11, 55; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 9, 3), und galt es bei der Aengſtlichkeit der Spätern ſogar ſchon für verunreinigend, am Paſſahtag in ein heidniſches (vom Geſäuerten nicht gereinigtes) Haus einzutreten (Joh. 18, 28). Die Pflicht, das Paſſah zu eſſen, hatte jeder Mann, nach der geltenden Praxis vom 14. Lebensjahre an, nach dem „Buch der Jubiläen" (Kap. 49) vom 20. Jahre an. Daß auch die Frauen an der Mahlzeit Antheil nehmen konnten, ſieht man aus Miſchna, Pesachim, VIII, 1, obwol ſie nicht dazu verpflichtet waren. Die Tiſchgeſellſchaft beſtand mindeſtens aus 10, und konnte bis zu 20 Perſonen ausgedehnt werden (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 9, 3; Targum Jonathan zu 2 Moſ. 12, 4). Auf das Braten des Lammes wurde ſtreng gehalten und geſchah daſſelbe an Bratſpießen von (Granatbaum-)Holz (Miſchna, Pesachim, VII, 1, 2). Die bittern Kräuter und Mazzoth wurden in einen von verſchiedenen Obſtarten und Gewürzen bereiteten Brei, Charóseth genannt, eingetaucht (Miſchna, Pesachim, II, 8; X, 3), und darauf bezieht man gewöhnlich Matth. 26, 23. Beſchreibungen des Ganges, in welchem die durch verſchiedene, im Geſetz nicht erwähnte Beigaben erweiterte Mahlzeit unter Gebet, Fragen und Antworten und Lobgeſängen (vgl. ſchon 2 Chron. 30, 21; Weish. 18, 9), namentlich unter Abſingen des ſogenannten Hallel (d. i. Pſ. 113—118) ſammt Austheilung von vier bis fünf Bechern Wein verlief, findet man in Bartolocci's Bibliotheca magna rabbinica (Rom 1675—93), II, 736 fg.; Lund, „Die alten jüdiſchen Heiligthümer",

herausgegeben von Wolf (Hamburg 1738), S. 1125 fg., u. a., auch in den Commentaren zu Matth. 26. Die Sitte, auf das Paſſahfeſt einen Gefangenen loszugeben (Joh. 18, 39; Matth. 27, 15; Luk. 23, 17), iſt ſonſt nicht erwähnt, und iſt daher ungewiß, ob ſie altjüdiſch (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 466, und „Geſchichte Chriſtus' und ſeiner Zeit" [3. Ausg., Göttingen 1867], S. 570) oder erſt zur Römerzeit eingeführt war (Miſchna, Sanhedrin, XI, 4 ſcheint aber damit in keiner Beziehung zu ſtehen). Ueber die Streitfrage, ob Jeſus vor ſeinem Tode noch das Paſſah gegeſſen und am erſten Mazzothtag gekreuzigt wurde oder ob er ſchon am Paſſahtag ſelbſt ſtarb und ſo im eigentlichen Sinne das Paſſahopfer des Neuen Bundes wurde (1 Kor. 5, 7; Joh. 19, 36) iſt in dem Artikel Abendmahl (ſ. d.) gehandelt; wir würden dieſelbe im Sinne des Johannes-Evangeliums entſcheiden. Die Webegarbe wurde nach ſpäterer Sitte (Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 5; Miſchna, Menachot, f. 10) entkörnt, ein Zehntelmaß Mehl daraus gemacht, von dieſem eine Hand voll auf dem Altar verbrannt, das übrige aber vom Prieſter verzehrt. Dillmann.

Paſtoralbriefe oder „Hirtenbriefe" heißen im neuteſt. Kanon die unter dem Namen des Apoſtels Paulus verfaßten zwei Sendſchreiben an den Timotheus (ſ. d.) und das Sendſchreiben an den Titus (ſ. d.). Der Name erklärt ſich aus ihrem Inhalt. Sie enthalten neben Anweiſungen und Belehrungen, angeblich von ſeiten des Apoſtels Paulus an ſeine jüngern Schüler und Gehülfen, insbeſondere Warnungen vor Irrlehren (ſ. Irrlehrer), von welchen zur Zeit ihrer Entſtehung die bezüglichen Gemeinden entweder bereits verwirrt oder doch mit Verwirrung unmittelbar bedroht waren (vgl. 1 Tim. 1, 3 fg. 20; 4, 1 fg.; 6, 3 fg.; 2 Tim. 2, 15 fg.; 3, 1 fg.; 4, 3 fg.; Tit. 1, 10 fg.; 3, 9). Dieſe Irrlehren, von denen in der Folge näher die Rede ſein wird, ſind nicht dieſelben, welche der Apoſtel Paulus in ſeinen übrigen Sendſchreiben bekämpft; es ſind nicht geſetzeseifrige Judenchriſten, wie in den galat. Gemeinden, nicht Werkfromme, wie in Rom, nicht Verkleinerer der heilvermittelnden Autorität Chriſti, wie in Epheſus und Koloſſä, denen hier entgegengetreten wird, ſondern Repräſentanten bisher unerhörter, phantaſtiſcher Theorien, in denen, nach der Ueberzeugung des Verfaſſers der drei Sendſchreiben, wenn ſie auch anſcheinend mit dem Chriſtenthum ſich in ein befreundetes Verhältniß zu ſetzen ſuchten, doch thatſächlich ein Bruch mit den Grundlagen deſſelben vollzogen war. Deshalb werden denn auch die bekämpften Irrthümer geradezu als grundſtürzende oder widerchriſtliche behandelt, und verbindet ſich mit der Warnung vor der Verirrung in ſolche Irrthümer gleichzeitig die Ermahnung zu treuem Feſthalten an dem alten herkömmlichen chriſtl. Glauben, als der alleinigen Grundfeſte der Wahrheit (1 Tim. 1, 5; 3, 15; 6, 3; 2 Tim. 1, 13 fg.; 3, 14 fg.; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1). Inſonderheit wird auf das biſchöfliche Lehr- und Hirtenamt und deſſen Autorität großes Gewicht gelegt (1 Tim. 3, 1 fg.; 4, 14 fg.; 5, 17 fg.; 2 Tim. 1, 8. 13; 3, 10 fg.; 4, 2 fg.; Tit. 1, 5 fg.; 2, 1 fg.), und es werden an die Vorſteher der Gemeinden unverkennbar höhere Anforderungen als bisher geſtellt. Der dogmatiſche Inhalt der Sendſchreiben iſt nicht gerade eigenthümlich; der Darſtellung fehlt die ſchlagende, mit dem Ausdruck ringende Dialektik des Apoſtels Paulus ebenſo ſehr als die Friſche, Urſprünglichkeit und Neuheit ſeiner Gedankenbildung. Liegt doch dem Verfaſſer augenſcheinlich nicht ſowol daran, neue Glaubensüberzeugungen zu begründen und zu verbreiten, als einen bereits ſeit längerer Zeit in Umlauf gekommenen und zur Anerkennung gelangten Inbegriff von chriſtl. Lehren und ſittlichen Vorſchriften in Geltung zu erhalten. Daher beſchränkt ſich der Verfaſſer darauf, die allgemeinen dogmatiſchen Grundgedanken des Chriſtenthums von der Erlöſung und Verſöhnung der Menſchheit durch Jeſus Chriſtus zu bekräftigen (1 Tim. 1, 15; 2, 5 fg.; 3, 16; 2 Tim. 1, 9 fg.; 2, 8; 4, 1; Tit. 2, 11 fg.), vor heidniſchen Laſtern zu warnen (1 Tim. 1, 9 fg.; 2, 9 fg.; Tit. 2, 1 fg.), inſonderheit aber den ſittlichen Verirrungen entgegenzuwirken, welche, nach ſeiner Anſicht, aus den Theorien der Irrlehrer unvermeidlich ſich ergaben (1 Tim. 4, 2 fg.; 5, 12 fg.; 6, 4 fg.; 2 Tim. 2, 18. 22 fg.; 3, 2 fg.; Tit. 1, 10 fg.; 3, 2 fg.).

Obwol der vorhin dargelegte weſentliche Charakter dieſer Sendſchreiben und ihre unverkennbare Tendenz, von früher her überlieferte und bereits geordnete Zuſtände der chriſtl. Gemeinden zu befeſtigen und gegen Angriffe und Erſchütterungen zu vertheidigen, zu dem Inhalt und der Tendenz der übrigen anerkannt Pauliniſchen Sendſchreiben nicht recht paſſen, ſo ſind doch Jahrhunderte vorübergegangen, bevor gegen ihren Pauliniſchen Urſprung Zweifel rege geworden ſind. Marcion hatte ſie in ſeinen Kanon nicht aufgenommen (vgl.

Tertullian, Adv. Marc., V, 21; Irenäus, Contra haer., I, 29; III, 12); nach der herkömmlichen Annahme nicht deshalb, weil er nichts von ihnen wußte, ſondern, weil ſie durch ihre conſervative Tendenz zu ſeinem gnoſtiſchen Geiſtevangelium einen allzu ſchroffen Gegenſatz bildeten. Aber doch erſcheinen ſie erſt ſeit dem Ende des 2. Jahrh. als bekannt und unter dem Namen des Apoſtels Paulus anerkannt. Frühere Zeugniſſe ſind unſicher (vgl. 1 Tim. 2, 8 mit Clemens von Rom, Epist. 1 ad Corinth., Kap. 29), auch dasjenige Polykarp's (vgl. Epist. ad Philipp., Kap. 4, mit 1 Tim. 6, 7 fg.), da ſelbſt für den Fall, daß eine Abhängigkeit der beiden letztern Stellen voneinander anzunehmen wäre, die von Baur („Die ſogenannten Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus" [Stuttgart 1835], S. 138) angedeutete Möglichkeit einer Benutzung des Briefs Polykarp's durch den Verfaſſer des 1. Timotheusbriefs nicht ausgeſchloſſen bleibt. Unter allen Umſtänden ſind die mangelhaften äußern Zeugniſſe für den Pauliniſchen Urſprung der drei Sendſchreiben nicht entſcheidend; das entſcheidende Urtheil iſt daher aus der innern Beſchaffenheit derſelben zu ſchöpfen.

Zunächſt kommt hier in Frage, ob ſie ſämmtlich nach demſelben Maßſtab zu bemeſſen ſind oder ob ſie einer verſchiedenartigen Beurtheilung unterliegen? Schleiermacher („Ueber den ſogenannten erſten Brief des Paulos an den Timotheos" in ſeinen „Kleinen theologiſchen Schriften" [Berlin 1836], S. 221 fg.) z. B. hat die Echtheit nur des 1. Timotheusbriefs in Anſpruch genommen. Mit vollem Recht hat jedoch ſchon Eichhorn („Einleitung in das Neue Teſtament" [Göttingen 1824—27], III, 337 fg.) die drei Briefe ſämmtlich als das gleichzeitige Werk *eines und deſſelben* Verfaſſers betrachtet, und die neueſte bibliſche Kritik hat dieſes Urtheil durch die Zuſtimmung ihrer hervorragendſten Vertreter faſt durchgängig beſtätigt (vgl. de Wette, „Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des Neuen Teſtaments" [6. Ausg., Berlin 1860], §. 155[a]). Auch laſſen ſich nicht wohl einzelne Fragmente, wie z. B. 2 Tim. 1, 15—18; 4, 9—18, als Pauliniſch ausſcheiden; denn dieſe Stellen gehören nothwendig zur ſchriftſtelleriſchen Einkleidung der unter dem Namen des Paulus verfaßten Briefe. Die Zuſammengehörigkeit der drei Briefe ergibt ſich auch nicht nur aus der Gleichartigkeit der Ausdrucksweiſe, der Darſtellung und des Stils, ſondern insbeſondere aus der weſentlichen Uebereinſtimmung ihres Inhalts und ihrer Tendenz. Alle drei bekämpfen gleich nachdrücklich dieſelben Irrlehren, berufen ſich gleich angelegentlich auf dieſelbe kirchl. Lehrüberlieferung, empfehlen gleich eindringlich die Autorität des kirchl. Lehramtes, gehen von denſelben ſittlichen Maximen aus und enthalten Belehrungen und Vorſchriften, denen dieſelbe Vorſtellung von dem chriſtl. Heilszweck zu Grunde liegt. Ihre Echtheit ſteht oder fällt daher miteinander.

Die Vertheidiger der Echtheit (in neuerer Zeit unter anderm Huther, „Kritiſch-exegetiſches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus" [3. Aufl., Göttingen 1866]; Wieſinger, „Die Briefe des Apoſtels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon" [Königsberg 1850]; Otto, „Die geſchichtlichen Verhältniſſe der Paſtoralbriefe" [Leipzig 1860]) haben vor allem die Aufgabe, den Inhalt der drei Sendſchreiben mit den geſchichtlichen Verhältniſſen des Apoſtels Paulus, ſoweit uns dieſe aus deſſen anerkannt echten Briefen und theilweiſe auch aus der Apoſtelgeſchichte bekannt ſind, in Einklang zu bringen, d. h. die Sendſchreiben geſchichtlich begreiflich zu machen. In dieſer Beziehung ergibt ſich nun die Thatſache, daß ſie ſämmtlich in den Rahmen der uns bekannten Lebensgeſchichte des Apoſtels Paulus ſich nicht wohl einreihen laſſen. Der Verfaſſer des 1. Timotheusbriefs ſetzt (Kap. 1, 3 fg.) voraus, der Apoſtel habe bei ſeiner Abreiſe von Epheſus nach Macedonien den Timotheus als Wächter über die reine Lehre dort zurückgelaſſen, um bald wieder ſelbſt dahin zurückzukehren (Kap. 3, 14 fg.). Die geſchichtlichen Verhältniſſe erlauben dabei lediglich an die Apg. 19, 21 fg. erzählten Vorgänge zu denken, infolge welcher Paulus, nicht mit Zurücklaſſung, ſondern nach Vorausſendung des Timotheus (Apg. 19, 22), nach Macedonien abreiſte, um nicht wieder nach Epheſus zurückzukehren, woran ihm ſchon die ungemeine Aufregung, die in dieſer Stadt gegen ihn herrſchte, hinderlich geweſen wäre. Ueberdies paßt die Schilderung der Zuſtände, wie ſie der 1. Timotheusbrief in Epheſus vorausſetzt, durchaus nicht auf die Verhältniſſe, in welchen Paulus nach dem Aufſtand der Silberarbeiter die dortige Chriſtengemeinde verlaſſen hatte, wie denn überhaupt, nach de Wette's richtiger Bemerkung, jede ſpecifiſche Beziehung des Apoſtels zur epheſiniſchen Gemeinde in dem Sendſchreiben fehlt. Auch der 2. Timotheusbrief ſteht mit den uns bekannten geſchichtlichen Verhältniſſen des

Apoſtels Paulus im Widerſpruch. Derſelbe ſoll aus der röm. Gefangenſchaft geſchrieben ſein (2 Tim. 1, 8—18), und zwar hätte Paulus auf der Reiſe (von Cäſarea) nach Rom den Eraſt in Korinth, den Trophimus vorher noch in Milet krank zurückgelaſſen. Nun hatte aber, nach dem Bericht der Apoſtelgeſchichte, Paulus die Reiſe von Cäſarea nach Rom gar nicht über Milet und Korinth gemacht, mithin auch ſeine beiden Gehülfen nicht in dieſen beiden Städten zurücklaſſen können. Auch der Titusbrief iſt in den Rahmen der geſchichtlich bekannten Erlebniſſe des Paulus nicht wohl unterzubringen. Demſelben zufolge (Kap. 1, 5) hätte Paulus in Kreta miſſionirt und ſodann dem Titus die weitere Beſorgung dieſes Wirkungskreiſes, namentlich die Einrichtung von Gemeindevorſtänden, überlaſſen, in ſeinem Sendſchreiben aber ihm den Auftrag ertheilt, nach dem Eintreffen von Artemas oder Tychikus ſofort nach Nikopolis überzuſiedeln, wo der Apoſtel vorhatte, zu überwintern, bei welcher Veranlaſſung auch noch Apollos als in Kreta anweſend bemerkt wird (Kap. 3, 12 fg.). Von einer Miſſionsthätigkeit des Apoſtels Paulus in Kreta, namentlich einer ſolchen, welcher eine perſönliche Bekanntſchaft mit Apollos vorangegangen wäre, die alſo entweder in die Periode ſeines letzten epheſiniſchen Aufenthalts hätte fallen oder ihr doch unmittelbar hätte folgen müſſen, berichtet uns die Apoſtelgeſchichte nichts, und in der Stadt Nikopolis (ſ. d.), wohin der Apoſtel auf den bevorſtehenden Winter ſeinen Gehülfen einladet, abgeſehen von dem vieldeutigen, möglicherweiſe hier ſymboliſch gebrauchten Namen, hat der Apoſtel unſers Wiſſens niemals ſein Winterquartier aufgeſchlagen. Nach Tit. 1, 5 hätte der Aufenthalt des Apoſtels in Kreta längere Zeit gedauert; um ſo weniger iſt er aus der uns bekannten Lebensgeſchichte deſſelben begreiflich.

Neuere Apologeten haben deshalb, in richtiger Erkenntniß dieſer Schwierigkeiten, für ſämmtliche drei Sendſchreiben eine geſchichtliche Baſis dadurch aufzufinden geſucht, daß ſie dieſelben in eine ſpätere, von der Apoſtelgeſchichte nicht mehr berückſichtigte Periode der Lebensgeſchichte des Paulus verwieſen, die mit einer zweiten röm. Gefangenſchaft, nach erfolgter Befreiung des Apoſtels aus der erſten, geendigt hätte. Für dieſe Annahme haben ſich die unbefangenern neuern Apologeten (ſo auch Bleek, „Einleitung in das Neue Teſtament“ [2. Aufl., Berlin 1866], S. 465 fg.) entſchieden. Wenn nur die Hypotheſe einer zweiten röm. Gefangenſchaft des Paulus nicht auf ſo ſchwachen Füßen ſtände! Der älteſte nachapoſtoliſche Zeuge, Clemens von Rom, hat von derſelben nicht nur keine Kenntniß, ſondern, nach ſeiner Ausſage (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5), hat Paulus, an der Grenze des Weſtens (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών), d. h. am Zielpunkt ſeiner Wirkſamkeit im Weſten, angelangt, infolge gerichtlicher Verurtheilung (ἐπὶ τῶν ἡγουμένων) den Märtyrertod erlitten. Daß an dieſer Stelle unter der Weſtgrenze Italien, beziehungsweiſe Rom, zu verſtehen iſt, iſt ſchon durch die allgemeine Annahme der alten Kirche bewieſen, daß Paulus in Rom ſeinen Lauf beſchloſſen habe. In der betreffenden Stelle des Clemens von Rom iſt aber auch nicht die leiſeſte Andeutung enthalten, daß der Apoſtel zweimal in Rom gefangen geweſen ſei und das erſte mal ſeine Freiheit wiedererlangt habe, vielmehr zeigt der Zuſammenhang, daß in unzertrennlicher Verbindung mit ſeinem (einmaligen) dortigen Aufenthalt ſeine Verurtheilung und ſein Märtyrertod erfolgte (ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας). Erſt im 4. Jahrh. n. Chr. hatte ſich unter dem Einfluß des allmählich zur kirchl. Anerkennung gelangten 2. Timotheusbriefs die ſagenhafte Meinung (λόγος) ausgebildet, daß Paulus aus der (Apg. 28, 16 fg. berichteten) röm. Gefangenſchaft wieder befreit und dann einige Jahre ſpäter abermals in Rom gefangen geſetzt und noch unter Nero hingerichtet worden ſei. Euſebius, welcher („Kirchengeſchichte“, II, 22) dieſe Meinung zuerſt mit einer gewiſſen Beſtimmtheit vortrug, öffnet uns zugleich auch den Blick in die Art ihrer Entſtehung. Auf das Zeugniß einer ältern Ueberlieferung kann er ſich nicht berufen; er interpretirt dagegen zu Gunſten der Hypotheſe die Stelle 2 Tim. 4, 16 fg. Aus der Bemerkung, daß Paulus bei ſeiner „erſten“ Vertheidigung ohne Beiſtand geblieben ſei, ſchließt er auf eine „erſte“ Gefangenſchaft; aus der Hoffnung des Apoſtels auf ſeine Erlöſung aus dem Rachen des „Löwen“, worunter er Nero verſteht, bildet er deſſen Befreiung aus der erſten Gefangenſchaft, entſchieden gegen den Sinn der Stelle, wonach der Apoſtel lediglich eine Befreiung „in das himmliſche Reich“ hofft. Die Interpretation des Euſebius iſt ſo hinfällig, ſeine Vorſtellung, daß Nero zur Zeit der erſten Gefangenſchaft des Apoſtels noch ein gütiger Herr geweſen ſei, und erſt zur Zeit ſeiner zweiten Gefangenſchaft ein Wütherich, ſo grundlos als möglich.

Im Gegentheil iſt ſchon der Natur der Sache nach die größte Wahrſcheinlichkeit vorhanden, daß Paulus im J. 64 n. Chr. ein Opfer der Chriſtenverfolgung geworden iſt (vgl. Tacitus, Annal., XV, 44; Sueton, Vita Neron., Kap. 16). Hat noch in neuerer Zeit Bleek aus dem Schweigen der Apoſtelgeſchichte entnehmen zu können gemeint, daß nach Ablauf der zweijährigen röm. Gefangenſchaft im Zuſtand des Paulus eine beſondere Wendung eingetreten ſei, ſo iſt jedenfalls die weitere Folgerung, dieſe Wendung könne nicht wohl in dem völligen Abſchluß ſeines Lebens und Wirkens beſtanden haben, keineswegs zutreffend; die Bemerkung Apg. 28, 31, daß der Apoſtel zwei Jahre hindurch im Gefängniß ungehindert für das Evangelium gewirkt habe, legt vielmehr die Vermuthung nahe, daß von dieſem Zeitpunkt an eine Behinderung für ihn eintrat; mit dieſer hörte auch die Möglichkeit und der Zweck einer weitern Berichterſtattung über ſeine Schickſale auf; ein Nachtrag, der den Tod des Apoſtels berichtet hätte, unterblieb infolge der plötzlich eingetretenen Kataſtrophe der Neroniſchen Verfolgung, und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß der Verfaſſer der Schlußnotizen der Apoſtelgeſchichte mit unter den Opfern der Neroniſchen Verfolgung geweſen iſt. Im übrigen iſt der 2. Timotheusbrief ſelbſt ein claſſiſcher Zeuge für die blos einmalige Gefangenſchaft des Paulus in Rom. Wäre der Apoſtel zweimal in Rom gefangen geweſen, ſo iſt nicht einzuſehen, weshalb er dies — die Echtheit des 2. Timotheusbriefs vorausgeſetzt — nicht irgendwie angedeutet hätte. Von einer ſolchen Andeutung findet ſich im 2. Timotheusbrief keine Spur. Der Verfaſſer deſſelben, wer er immer ſei, geht von der Annahme aus, daß der Apoſtel nur einmal in Rom gefangen geweſen und damals hingerichtet worden ſei; der „Rachen des Löwen" (Kap. 1, 17) weiſt unverkennbar auf den großen Chriſtenverfolger im J. 64 n. Chr., den Antichriſt Nero (vgl. 1 Petr. 5, 8), und das unter deſſen Regierung erlittene Martyrium des Paulus hin. Daher hat der neueſte Apologet Grau („Entwickelungsgeſchichte des neuteſtamentlichen Schriftthums" [Gütersloh 1871], II, 211) auf die Hypotheſe einer zweiten röm. Gefangenſchaft des Paulus geradezu verzichtet.

Iſt es ſomit nicht möglich, den drei Sendſchreiben in der Lebensgeſchichte des Paulus eine nur einigermaßen geſicherte Stelle anzuweiſen, ſo iſt damit zugleich der Vermuthung Bahn gebrochen, daß ſie ſich als Producte einer ſpätern Periode geſchichtlich beſſer erklären laſſen möchten. Wir ſind damit auf eine nähere Prüfung ihrer Anlage, Tendenz und innern Beſchaffenheit angewieſen.

Ihrer Anlage, Tendenz und innern Beſchaffenheit nach unterſcheiden ſich die drei Sendſchreiben von ſämmtlichen übrigen anerkannt Pauliniſchen Briefen. Sie bezwecken nicht die urſprüngliche Begründung und Bekräftigung des chriſtl. Glaubens und Lebens in den unter den Juden und Heiden geſtifteten Gemeinden, im Kampf mit jüdiſchen und heidniſchen Angriffen, Vorurtheilen, Misverſtändniſſen und Laſtern, welche der Pflanzung und Pflege des Chriſtenthums im Wege ſtanden, ſondern ſie ſetzen eine bereits fertige, in gewiſſen Lehr- und Lebensgrenzen abgeſchloſſene chriſtl. Gemeinſchaft, mit Einem Wort, die Bildung einer kath. Kirche, voraus, und dieſe ſuchen ſie gegen die im Innern der Gemeinden ihr noch widerſtrebenden Richtungen, die Heterodidaskalie (1 Tim. 1, 3; Tit. 1, 11) und die Häreſie (Tit. 3, 10), zu vertheidigen und ſicherzuſtellen. Als das weſentliche Mittel dieſer Vertheidigung und Sicherſtellung erſcheint nicht, wie in den anerkannt echten Pauliniſchen Briefen, der rechtfertigende Glaube an Chriſtus, deſſen Verſöhnungstod und himmliſches Leben nach der Auferſtehung, welcher ſich in Werken der Liebe bewährt, in Verbindung mit den lebendigen, die Gemeinde durchdringenden Kräften des Heiligen Geiſtes, ſondern die kirchl. Organiſation vermittels der Befeſtigung und Stärkung des biſchöflichen Lehr- und Hirtenamtes, welches an die Stelle der freiern, und darum minder ſtrammern gemeindlichen Collegialleitung durch Presbyterien getreten iſt oder treten ſoll (1 Tim. 3, 1 fg.; 5, 19; Tit. 1, 5 fg.). Dieſe Erſcheinung, welche dem apoſtoliſchen Zeitalter noch völlig fremd iſt, verſetzt uns unverkennbar in das 2. Jahrh. n. Chr. und fällt in die Nähe des Zeitpunktes, in welchem die Ignatianiſchen Briefe in ihrer noch unerweiterten Geſtalt entſtanden ſind. Auch in dieſen (Epist. ad Ephes., Kap. 4, 5, 6; Epist. ad Roman., Kap. 9; Epist. ad Polycarp., Kap. 6) iſt es ein Märtyrer des chriſtl. Glaubens, der im Angeſicht eines grauſamen Todes gegen die Irrlehre warnt und zur Stärkung und Befeſtigung der kath. Kirche die Herſtellung der ſtrammen Einheit des biſchöflichen Amtes empfiehlt. Auch nach dieſen beſteht das Aelteſtencollegium noch fort; aber von ſeiner und der Gemeinde Unterordnung unter die maßgebende Autorität des

Biſchofs iſt die Wohlfahrt der Kirche durchaus bedingt. Allerdings iſt der Bildungsproceß einer kath. Kirche zur Entſtehungszeit der Ignatianiſchen Briefe ſchon weiter vorgeſchritten und die Autorität, welche für den Biſchof in der Gemeinde gefordert wird, geht über das Maß der Forderungen in den Paſtoralbriefen hinaus. Der Biſchof erſcheint in den Paſtoralbriefen noch nicht als der allein zuverläſſige Träger der Lehre Chriſti (vgl. Ignatius, Epist. ad Ephes., Kap. 3 fg.); es werden noch an erſter Stelle hervorragende ſittliche Eigenſchaften von ihm gefordert (1 Tim. 3, 1 fg.; Tit. 1, 6 fg.); wenn er jedoch nach Tit. 1, 7 als ein „Verwalter Gottes" (ὡς θεοῦ οἰκόνομος) bezeichnet wird, ſo wird er damit ſchon auf eine höhere Stufe gerückt als diejenige iſt, welche der Apoſtel Paulus 1 Kor. 4, 1 für ſeine eigene Perſon beanſprucht, auf welche Aeußerung ſich wol jene Bezeichnung bezieht. Wenn in den Paſtoralbriefen ausdrücklich von einem „Biſchofsamt" (1 Tim. 3, 1: ἐπισκοπή) die Rede iſt, das als der Mittel- und Sammelpunkt des Aelteſtencollegiums erſcheint, ſo ſteht das Beſtreben, in das Amt als ſolches die oberſte Autorität in der Gemeinde zu legen, im geraden Widerſpruch zu den Anſchauungen des Apoſtels Paulus von der ausſchließlichen Autorität des Geiſtes in der Gemeinde und der Lebensfülle der Gaben, aus welchen die verſchiedenen Gemeindedienſte entſpringen (1 Kor. 12, 4. 11. 27 fg.). Die Pauliniſche Freiheitslehre (2 Kor. 3, 17), welche bereits in Korinth Spaltungen und Lehrſtreitigkeiten nach ſich gezogen, war im Laufe der Zeit bis zu einem Grad misbraucht worden, der die kirchl. Gemeinſchaft überhaupt mit Zerſetzung bedrohte, und daher mußte es unter ſolchen Umſtänden von großem Werth ſein, unter dem Siegel und Schild des von der freiern Richtung hochgefeierten Namen des Paulus Grundſätze, welche der Auflöſung ſteuerten, zur Geltung bringen zu können. Der Apoſtel Paulus weiß in ſeinen echten Sendſchreiben noch nichts von einer irgendwie abgeſchloſſenen Lehrform. Der „Glaube" (ſ. d.), welcher nach ſeiner Ueberzeugung das Heil vermittelt, iſt eine Gotteskraft (Röm. 1, 16; 1 Kor. 4, 20), nicht eine Lehrformel; auch in ſeinen letzten Kundgebungen dringt er nicht auf Einheit der Lehre, ſondern auf Erneuerung des Lebens (Eph. 4, 20 fg.), und, weit entfernt, den von ihm eingenommenen Erkenntnißſtandpunkt für einen in ſich ein für allemal abgeſchloſſenen zu erklären, iſt er ſich bewußt, gar nicht fertig werden zu können. Vielmehr in unaufhörlichem Streben und Ringen nach dem himmliſchen Siegespreis glaubt er die Seligkeit zu beſitzen (Phil. 3, 13 fg.). Den gerade entgegengeſetzten Standpunkt nehmen die Paſtoralbriefe ein. Es gibt, denſelben zufolge, eine ausſchließlich „geſunde Lehre" (1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 1, 13; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1); was von dieſer abweicht, iſt ein krankhafter, das Gemeindeleben verpeſtender Auswuchs, und muß ſchleunigſt entfernt werden. Die Lehrbildung hat hiernach, den Paſtoralbriefen zufolge, unverkennbar ihren erſten Entwickelungsproceß hinter ſich; ſie iſt innerhalb der maßgebenden Kreiſe zu einem vorläufigen Abſchluß gelangt, und es erſcheint auf ihrem Standpunkt als eine der weſentlichſten Aufgaben des Lehramtes, die Lehrerrungenſchaften zu ſichern. Auf das Zeitalter der freien apoſtoliſchen Lehrbildung iſt bereits das nachapoſtoliſche conſervative der Lehrerhaltung gefolgt. Nicht das Evangelium als ſolches, wie in den echten Pauliniſchen Sendſchreiben, iſt Gegenſtand des Glaubens, ſondern die „geſunde" (reine) Lehre, nach Maßgabe des Evangeliums (1 Tim. 1, 11). Der „Glaube" ſelbſt iſt bereits zur fides, quae creditur verdichtet; an dem kirchl. Lehrbegriff zu zweifeln, iſt Sünde und verdammlich (1 Tim. 1, 19 fg.); das Beharren bei der unverfälſchten Lehre wird ohne weiteres als ſeligmachend betrachtet (1 Tim. 4, 16), den Lehrern der Gemeinde wird der Vorrang vor den übrigen Gemeindevorſtehern eingeräumt (1 Tim. 5, 17). Die Warnung vor Läſterung der „Lehre" deutet auf ein göttliches Anſehen derſelben hin (1 Tim. 6, 1). Die Bezeichnung der Lehre als ein „anvertrautes Gut" (παραθήκη, 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12 fg.) beweiſt hinlänglich, daß ſie ein Product der Ueberlieferung und von einer frühern Generation ausgebildet iſt. Der Verfaſſer der Paſtoralbriefe vergißt auch bisweilen gänzlich, daß er ſeine Leſer in das apoſtoliſche Zeitalter zurückverſetzen will, wie z. B., wenn er den ungeheuchelten Glauben der wol längſt (vgl. auch 2 Tim. 1, 3) verſtorbenen Großmutter des Timotheus rühmt (2 Tim. 1, 5). Auch die Verweiſung auf das geſchriebene Wort, ſtatt auf das gepredigte (2 Tim. 3, 14 fg.), ſetzt ein Zeitalter voraus, in welchem bereits der neuteſt. Literatur eine übernatürliche Autorität beigelegt wurde (der Ausdruck τὰ ἱερὰ γράμματα kommt niemals vom A. T. vor; der Ausdruck τὰ γράμματα [Joh. 7, 15; Apg. 26, 24] bezeichnet an ſich gar nicht die heiligen [altteſt.] Schriften, ſondern lediglich die Literatur). An einzelnen Stellen

verräth auch ſchon die Ausdrucksweiſe, daß die lebendige Predigt des Apoſtels Paulus längſt verklungen iſt (vgl. Tit. 1, 3).

Gehen die drei Sendſchreiben einerſeits von der Annahme aus, daß die chriſtl. Lehrbildung bereits einen abgeſchloſſenen conſervativen Charakter angenommen hat, ſo iſt andererſeits die Spitze ihrer Polemik gegen eine Klaſſe von Irrlehrern (ſ. d.) gerichtet, nach welchen wir im apoſtoliſchen Zeitalter umſonſt ſuchen. In Betreff der Irrlehrer der Paſtoralbriefe hat ſich die Vermuthung in einer Reihe von Hypotheſen erſchöpft. Als beſeitigt iſt unſtreitig diejenige Anſicht zu betrachten, welche in dieſen Briefen die Bekämpfung verſchiedener Arten von Irrlehrern annimmt. Alle drei Sendſchreiben beſchäftigen ſich augenſcheinlich mit derſelben Klaſſe von Häretikern. In neuerer Zeit ſind, von gänzlich unhaltbaren Aufſtellungen abgeſehen, hauptſächlich zwei Hypotheſen hierüber hervorgetreten. Nach der einen (insbeſondere von Mayerhoff und Baur vertretenen) wären die Irrlehrer der Paſtoralbriefe als Gnoſtiker, nach der andern (ſo Mangold und neueſtens Grau) als Eſſäer aufzufaſſen. Zwiſchen der einen oder der andern haben wir unſtreitig zu wählen.

Die letztere Anſicht iſt am ſcharfſinnigſten von Mangold („Die Irrlehrer der Paſtoralbriefe" [Marburg 1856]) ausgeführt worden. In ſeiner Widerlegung der Baur'ſchen Annahme (a. a. O.), daß die Häretiker der Paſtoralbriefe Marcioniten ſeien, hat er gewiß das Richtige getroffen. Während das Charakteriſtiſche des Marcionitiſchen Syſtems auf einem ſchroffen dualiſtiſchen Gegenſatz gegen das Judenthum beruht, einem abſoluten Mangel an jedem Sinn für geſchichtliche Vermittelung, ſo erſcheinen dagegen die Irrlehrer der Paſtoralbriefe ihrem Urſprung und ihren Ausgängen nach ohne allen Zweifel als Judaiſten. Sie treten als Geſetzesgelehrte auf (νομοδιδάσκαλοι, 1 Tim. 1, 7); ebendeshalb beſchäftigten ſie ſich angelegentlich mit ſpitzfindigen ſchulgelehrten Unterſuchungen und Streitfragen (1 Tim. 6, 4) und beabſichtigten Gewinn von ihren Schülern zu ziehen (1 Tim. 6, 5). Wenn ſie auch unter den Heidenchriſten Anhängerſchaft zu gewinnen gewußt, ſo waren doch die Führer jüd. Abſtammung (Tit. 1, 10: ἐκ περιτομῆς) und hielten ſich daher auch an jüd. Ueberlieferungen (προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων, Tit. 1, 14). Gerade deshalb, weil ſie auf ihren Zuſammenhang mit dem Judenthum Gewicht legten, werden ſie 2 Tim. 3, 8 mit den ägypt. Zauberern, welche Moſe bekämpften, verglichen; es liegt dem Verfaſſer daran, zu zeigen, daß ihr Judenthum eine bloſe Maske iſt, daß ſie zu dem wahren Judenthum principiell in einem feindſeligen Gegenſatz ſich befinden. Die Marcionitiſche Schule befand ſich aber in einem offenen Gegenſatz zum Judenthum und hatte ihre Wurzeln in durchaus andern Anſchauungen als in jüdiſch traditionellen; ſie ſagte ſich von der geſchichtlichen Verbindung mit der jüd. Tradition vielmehr los. Gleichwol können die Irrlehrer der Paſtoralbriefe auch keine Eſſäer (ſ. d.) geweſen ſein. Das charakteriſtiſche Merkmal des Eſſäismus beruht auf der praktiſchen Tendenz der Heiligung des Lebens innerhalb einer abgeſchloſſenen Ordensgemeinſchaft. Die Irrlehrer der Paſtoralbriefe dagegen ſind entſchieden vorwiegend in theoretiſchen Irrthümern befangen. Mangold hat mit vielem Scharfſinn in der von dem Verfaſſer der Paſtoralbriefe getadelten Beſchäftigung mit „Genealogien" (γενεαλογίαι, 1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9) die den Eſſäern angeblich eigenartige allegoriſche Behandlung des altteſt. Geſchichtsſtoffs, nach Philoniſchem Muſter, nachzuweiſen verſucht. Allein aus 1 Tim. 1, 4 (vgl. mit 6, 4. 20; 2 Tim. 2, 16; 4, 4; Tit. 1, 10; 3, 9) ergibt ſich unabweislich, daß in dieſer Beſchäftigung mit genealogiſchen Unterſuchungen vom Verfaſſer der Paſtoralbriefe der eigentliche häretiſche Wurzelpunkt im Syſtem der Irrlehrer bekämpft wird; als heillos und „ein Brandmal im Gewiſſen" hätte er aber ſicherlich die allegoriſche Geſchichtsauslegung des A. T. nicht bezeichnen können, von welcher doch auch Paulus einen ausgedehnten Gebrauch gemacht hatte (vgl. z. B. 1 Kor. 10, 4; Gal. 4, 25). Daß unter den „Genealogien" nicht Interpretationen, ſondern Speculationen zu verſtehen ſind, das beweiſt die Verbindung, in welche dieſer Begriff mit den „Mythen" gebracht iſt (1 Tim. 1, 4; 4, 7; Tit. 1, 14). Philoſophiſche Probleme waren in die Form von insbeſondere genealogiſchen Mythen gebracht, in beſtimmte gegen die überlieferte Lehre gerichtete Sätze einer gnoſtiſirenden Erkenntnißlehre (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, 1 Tim. 6, 20). Eine ganze Reihe von charakteriſtiſchen Bezeichnungen führt darauf, daß die bekämpften „Irrlehrer" ein gnoſtiſches, den Zuſammenhang mit der Kirchenlehre durchbrechendes Lehrſyſtem zur Geltung zu bringen ſuchten (1 Tim. 1, 3: ἑτεροδιδασκαλεῖν;

Kap. 1, 6: ματαιολογία; Kap. 4, 1: διδασκαλίαι δαιμονίων; Kap. 6, 4: ζητήσεις καὶ λογομαχίαι; Tit. 1, 11: διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ; Kap. 1, 10: ματαιολόγοι). Auch Grau (a. a. O., II, 190 fg.) muß zugeben, daß es eine eigenthümliche philoſophiſche Erkenntnißlehre war, was in den Paſtoralbriefen an den Irrlehrern insbeſondere verworfen wird. Daher der Vorwurf, daß ſie von der Wahrheit, d. i. der echten chriſtl. Lehrüberlieferung, abgefallen ſeien und derſelben Oppoſition machen (1 Tim. 6, 5; 2 Tim. 2, 14; 3, 8; Tit. 1, 14). Eben daher auch das Beſtreben, dem neuen falſchen Lehrſyſtem gegenüber die herkömmliche in ſich abgeſchloſſene Lehrform der kirchl. Gemeinſchaft als untrügliche überlieferte Lehrautorität zur Geltung zu bringen. Baur hat demnach inſofern das Richtige getroffen, als er die Irrlehrer der Paſtoralbriefe unter den Gnoſtikern geſucht hat. Hierbei werden wir kaum fehlgehen, wenn wir ihren Urſprung in Syrien und Kleinaſien vermuthen, woſelbſt ſie, in den ſeit der Mitte des 1. Jahrh. aufgeblühten Chriſtengemeinden, von dem Beginn des 2. Jahrh. an Fuß faßten, ſich ausbreiteten, Proſelyten zu machen ſuchten und, dem Eifer nach zu ſchließen, mit welchem ſie in den Paſtoralbriefen bekämpft werden, mehrfach Eingang gefunden haben müſſen. In jenen Gemeinden hatte zunächſt die freiere Richtung des Pauliniſchen Chriſtenthums unter den Judenchriſten Aufnahme gefunden, und die Bekanntſchaft mit der Platoniſchen Philoſophie und der jüd. Myſtik und Allegorik hatte die Gemüther für ſpeculative und theoſophiſche Verarbeitung der chriſtl. Ideen empfänglich gemacht. Namentlich in Koloſſä (ſ. Koloſſerbrief) und der Umgegend waren die ethiſchen Probleme des Chriſtenthums ſchon früh mit philoſophiſchen Ideen in Verbindung gebracht worden. Auch die Irrlehrer der Paſtoralbriefe müſſen ihre Speculationen auf praktiſch-ethiſche Fragen angewandt haben; denn ſie dachten geringſchätzig von der Ehe und verboten den Genuß gewiſſer Speiſen (1 Tim. 4, 3). Allein dieſe praktiſche Verirrung wird in den Paſtoralbriefen doch nur beiläufig berührt und bildet keineswegs das entſcheidende Merkmal der Irrlehre. Die Grundverkehrtheit, vor welcher, als der Wurzel alles Uebels, hauptſächlich gewarnt wird, iſt die falſche, grübelnde, in ein dem Menſchengeiſt verſchloſſenes, und darum auch von der Gottheit verhülltes Gebiet hinüberſchweifende Speculation, welche von der geoffenbarten Wahrheit abführt, dem Menſchengeiſt thörichte Wahngebilde vorſpiegelt, die Gemeinde, anſtatt ſie im Glauben und in der Liebe zu erbauen, in Streit und Hader verwickelt, Spaltungen in ihrem Schos hervorruft, den Familienfrieden ſtört und die Köpfe verwirrt (1 Tim. 1, 4; 6, 4; Tit. 1, 11. 14; 2 Tim. 3, 8). Der Verfaſſer der Paſtoralbriefe betrachtet auf ſeinem Standpunkt das Chriſtenthum zwar auch weſentlich als ein Lehrgebäude, allein, im Gegenſatz zu den von ihm bekämpften Irrlehrern, als ein ſolches, welches die Menſchen nicht in theoretiſche Phantaſien einwiegt, ſondern in praktiſcher Frömmigkeit und Sittlichkeit unterweiſt. Seine Anſichten ſind praktiſch, verſtändig und geſund. An opferwilliger Liebe, einem guten Gewiſſen, ungeheucheltem Glauben (1 Tim. 1, 15) iſt es ihm insbeſondere gelegen; um die Sünder zu retten (nicht, um ſpeculative Probleme zu löſen), iſt Jeſus Chriſtus in die Welt gekommen (1 Tim. 1, 16); ein ſittliches Vorbild hat er gegeben (1 Tim. 1, 17). Ein ruhiges und ſtilles Leben zu führen in aller Gottſeligkeit und Ehrbarkeit, das haben die Chriſten ſich von Gott zu erbitten (1 Tim. 2, 2). Die Männer ſollen ſich nicht ſtreiten, die Frauen nicht putzen (1 Tim. 2, 8 fg.). Der Biſchof ſoll vorzugsweiſe durch ſeinen ſittenreinen Wandel der Gemeinde vorleuchten (1 Tim. 3, 1 fg; 4, 12 fg.; Tit. 1, 5 fg.), desgleichen ſollen die Diakonen ehrbare Männer ſein (1 Tim. 3, 8 fg.). Auch von den Witwen wird (1 Tim. 5, 3 fg.) vor allem ein unſträflicher Wandel gefordert. Der Reichthum iſt eine Gefahr; Genügſamkeit, Pflicht, Wohlthätigkeit wird (1 Tim. 6, 7 fg. 17 fg.) angelegentlich empfohlen. Der ſittliche Verfall iſt ein Zeichen der herannahenden letzten Zeiten (2 Tim. 3, 1 fg.). Mäßig, gerecht, gottſelig, frei von weltlichen Lüſten, in ungetheilter Erwartung der herrlichen Zukunft Chriſti zu leben, das iſt allein des Chriſten würdig (Tit. 2, 12 fg.). Auf die Leiſtung von guten Werken wird (Tit. 3, 8) großer Werth gelegt, wie nirgends in den echten Sendſchreiben des Paulus. Dieſer geſunde praktiſch-ſittliche Geiſt der Paſtoralbriefe verleiht ihnen einen hohen erbaulichen Werth, und man kann nicht leugnen, daß ſie den von ihnen bekämpften ſpeculativen Schwarmgeiſtern gegenüber in ihrem guten Recht ſind.

Von welcher Beſchaffenheit waren nun aber die in den Paſtoralbriefen ſo heftig bekämpften häretiſchen Speculationen? Sie gehören allem nach noch keinem der ſpätern ausgebildeten gnoſtiſchen Syſteme an. Ihre Spuren finden ſich dagegen in jener Geiſtes-

richtung, von welcher uns zuerſt Irenäus (Contra haer., I, 30) unter dem Namen der Ophiten eine im ganzen noch ungetrübte und anſchauliche Darſtellung entworfen hat. Demgemäß wurzelte das ophitiſche Syſtem in einer mythologiſchen Auffaſſung der altteſt. Religionsgeſchichte, es hat dieſelbe mit paganiſtiſchen Elementen zerſetzt, worauf z. B. die darin adoptirten Namen der ſieben Sterngeiſter deuten (vgl. Irenäus, Opera omnia, ed. Stieren [Leipzig 1849—53], I, 266; Origenes, Contra Celsum, VI, 30; Epiphanius, Adv. haer., I, 37). Origenes macht (Contra Celsum, VI, 30: Τιτάνας καὶ Γίγαντας τοὺς μυθικοὺς ὑπερβαλόντες; vgl. auch Epiphanius, Adv. haer., I, 37: μυθωδῶς προσφέροντες τὰ παρ' αὐτοῖς νομιζόμενα μυστήρια) deshalb auch den Ophiten die Beſchäftigung mit Mythen ohne weiteres zum Vorwurf. Sie erbauten auf ihrer mythologiſchen Geiſtestheorie eine Geheimlehre, die von magiſchem Zauberdienſt begleitet war (Origenes, Contra Celsum, VI, 32). Iſt kein genügender Grund vorhanden, mit Baur unter den „Genealogien" der Paſtoralbriefe die Aeonenpaare oder Syzygien der Valentinianer zu verſtehen, ſo liegt es um ſo näher, an die mythologiſche Umdeutung des Sündenfalls und der patriarchaliſchen Geſchlechtsregiſter bei den Ophiten zu denken, wovon uns Irenäus (Contra haer., I, 30, 9) Näheres berichtet. Hiernach ging von Adam und Eva, wenn auch behütet von der Weisheit (Prunikos, Achamoth), eine genealogiſche Reihe von (ſieben) Repräſentanten der Sünde und des Abfalls aus, eine Emanation der untern Welt im Gegenſatz zu der obern, welche durch die ſieben Sterngeiſter repräſentirt war. Auch die Propheten ſind in ſieben mythiſche oder genealogiſche Reihen eingetheilt (Irenäus, Contra haer., I, 30, 11). Die Erlöſung vollzieht ſich in dieſem Syſtem durch das Herabſteigen Chriſti von der Siebenhimmelreihe in den irdiſchen Menſchen Jeſus, alſo auch auf mythiſch-genealogiſchem Wege (Irenäus, Contra haer., I, 30, 12). Gnoſtiſche Mythen ſolcher Art über die Anfänge des Menſchengeſchlechts ſcheinen durch ophitiſche Irrlehrer in den aſiat. Gemeinden verbreitet worden zu ſein; treffend bezeichnet ſie der Verfaſſer der Paſtoralbriefe (1 Tim. 4, 1) als „Lehrer von Dämonen", ſofern die ſieben Sterngeiſter nach chriſtl. Vorſtellung als Dämonen darin eine Hauptrolle ſpielten, und da ſie ſich auf die Inſpiration der „Weisheit" als des höhern Princips beriefen, ſo war es auch nahe gelegt, wenn er Irrgeiſter darin als wirkſam vorausſetzte. Weil ſich dieſe Irrlehrer mit Zauberkünſten befaßten, ſo vergleicht ſie der Verfaſſer (2 Tim. 3, 8) mit den ägypt. Zauberern. Solche Mythen mußten ihm (1 Tim. 4, 7; 2 Tim. 2, 23) von ſeinem ſittlich geſunden und praktiſchen Standpunkt aus als „profane" und „abgeſchmackte" Wahngebilde vorkommen, zumal ſie ſich mit Unterſuchungen über Gegenſtände beſchäftigten, die für den Verſtand unzugänglich und für das Seelenheil gleichgültig ſind.

Unverkennbar iſt auch die ophitiſche Chriſtologie in den Paſtoralbriefen angedeutet. Es wird mit Abſicht darin (1 Tim. 1, 15) hervorgehoben, daß Chriſtus Jeſus, nicht blos Chriſtus, in die Welt gekommen iſt, und zwar zu dem praktiſchen Zweck des Sünderheils. „Derſelbe, der im Fleiſch geoffenbart wurde, wurde durch den Geiſt gerechtfertigt" (1 Tim. 3, 16), d. h. zwiſchen Jeſus, als dem im Fleiſch geoffenbarten Menſchen, und Chriſtus, als dem meſſianiſchen Träger des Weisheitsgeiſtes, iſt nicht, nach Art der Irrlehrer, zu unterſcheiden, Jeſus und Chriſtus ſind nicht zwei voneinander verſchiedene Weſen, ſondern Jeſus Chriſtus iſt als Erlöſer der Menſchheit eine in ſich ungetrennte Perſönlichkeit. Unſtreitig iſt auch die Bekämpfung ſolcher, welche behaupten, die Auferſtehung ſei ſchon geſchehen (2 Tim. 2, 18), gegen die ophitiſchen Irrlehrer gerichtet. Die Ophiten lehrten von Jeſus, daß er als ſolcher nicht auferſtanden ſei, ſondern, daß ihm Chriſtus von oben her ſeinen Geiſt geſandt, der jedoch nur ſeinen geiſtigen Leib wieder erweckt habe, wogegen ſein irdiſcher Leib der Erde verblieben ſei (Irenäus, Contra haer., I, 30, 13). Mit dieſem Geiſtleib ſaß der auferſtandene und erhöhte Chriſtus, nach ophitiſcher Annahme, zur Rechten Gottes, um ſeine Gläubigen nach Ablegung ihrer irdiſchen Körperlichkeit gleichfalls in ſeine himmliſche Herrlichkeit aufzunehmen. Aus dieſer Vorſtellung ergab ſich nothwendig ein Gegenſatz gegen die herkömmlich chriſtliche von der Auferſtehung des irdiſchen Leibes. Wird auch im weitern von den Ophiten nicht beſonders berichtet, daß ſie von der Ehe geringſchätzig gedacht und Enthaltſamkeit von gewiſſen Speiſen ſich auferlegt hätten (vgl. 1 Tim. 4, 3), ſo ergibt ſich doch eine ſpiritualiſtiſche Pflichtenlehre aus ihrem mythologiſch-ſpiritualiſtiſchen Syſtem als ſelbſtverſtändlich. Jeſus hatte, ihrer Angabe gemäß, vor ſeiner Himmelfahrt, während eines achtzehnmonatlichen Verkehrs mit ſeinen

vertrauteſten Jüngern, dieſen eine ethiſche Geheimlehre anvertraut, die (vgl. hierüber auch Epiphanius, Adv. haer., I, 37, 5) zur Läuterung ihrer ſinnlichen Perſönlichkeit beſtimmt war. Wahrſcheinlich wurden die Vorſchriften über Enthaltſamkeit von der Ehe und gewiſſen Speiſen nicht den zur höhern Stufe der Geiſtigkeit Vorgedrungenen ertheilt, ſondern dieſe durften ſich als Pneumatiker alles erlauben, weil ſie der Befleckung nicht mehr zugänglich waren (Irenäus, Contra haer., I, 4, 4). Damit ſtimmt auch die Nachricht von Irenäus in den Philosophumena (V, 6) über die mit den Ophiten identiſchen Naaſſener (Naas iſt der Schlangendämon), wonach unter den naaſſeniſchen Parteigenoſſen drei Klaſſen, die engliſche, pſychiſche und irdiſche, und dieſen entſprechend auch drei Formen der Kirche, unterſchieden wurden. Dieſe Nachricht macht es auch begreiflich, weshalb die Eigenſchaft der „Unbegrenztheit" den Genealogien in den Paſtoralbriefen beigelegt wird (1 Tim. 1, 4: γενεαλογίαι ἀπεράντοι); denn auf die Genealogie des Adam wurde von den Naaſſenern die Stelle Jeſ. 53, 8 (nach den LXX: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται) angewandt. Ebenſo begreifen wir hiernach auch, weshalb der Verfaſſer der Paſtoralbriefe den ophitiſchen Hymnen chriſtliche entgegenſetzt (vgl. Philosophumena, V, 6 mit 1 Tim. 3, 16 und „Bibel-Lexikon", I, 617). Auch die dunkle Stelle 1 Tim. 2, 13 fg., nach welcher durch die Schlange im Paradies lediglich die nacherſchaffene Eva, nicht der zuerſt geſchaffene Adam, verführt worden ſein ſoll, findet ihre Erklärung in der ophitiſchen Mythologie. Nicht nur wurden nach derſelben Adam und Eva in gleicher Würde erſchaffen, indem auch Eva's Geiſt unmittelbar von Elohim abſtammte, ſondern beide wurden auch in gleicher Weiſe von der Schlange verführt, indem der Schlangendämon die Eva zum Ehebruch, den Adam zur Päderaſtie verleitete (Philosophumena, V, 26). Adam verfiel hiernach in die noch größere, die widernatürliche Geſchlechtsſünde.

Demzufolge weiſt die ganze innere Beſchaffenheit der Paſtoralbriefe, insbeſondere aber ihre Tendenz, Befeſtigung der überlieferten apoſtoliſchen Lehre im Kampf mit der ſie untergrabenden mythologiſchen gnoſtiſch-ophitiſchen Speculation, ihnen ihre Entſtehung in der erſten Hälfte des 2. Jahrh. an, einem Zeitpunkt, in welchem der ſpeculative Gnoſticismus in Kleinaſien ſich ſeines Gegenſatzes zum praktiſch-ethiſchen Chriſtenthum bewußt zu werden anfing, aber über ſeine widerchriſtl. Ausgangs- und Zielpunkte doch noch ſo wenig ſich klar geworden war, daß er die chriſtl. Gemeinden für ſeine Speculationen zu gewinnen ſuchte. Damit ergibt ſich auch von ſelbſt die Erfolgloſigkeit aller bisherigen Verſuche, den Pauliniſchen Urſprung dieſer Briefe feſtzuhalten. In der That weichen nun auch der ſprachliche Ausdruck, die Schreibart und die Gedankenfolge von dem ſtiliſtiſchen Gepräge der unbeſtrittenen Pauliniſchen Sendſchreiben, wie ſchon oben bemerkt, weſentlich ab (vgl. de Wette, a. a. O., §. 155 a c). Zwar iſt der Verfaſſer unſtreitig ein ſpäterer Pauliner, aber er vermag ſich, wie Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], VII, 259) mit Recht ſagt, nicht mehr zu der vollen Höhe des Apoſtels Paulus zu erheben, er iſt doch in der Hauptſache Nachahmer; ein genaueres Studium der Pauliniſchen Sendſchreiben iſt ſicherlich den Paſtoralbriefen vorausgegangen (vgl. 1 Tim. 2, 5 mit Gal. 3, 20; Kap. 4, 4 mit 1 Kor. 10, 23; Kap. 6, 1 mit Kol. 3, 22; Kap. 6, 14 mit 1 Theſſ. 5, 23; 2 Tim. 1, 3 mit Röm. 1, 9; Kap. 1, 7 mit Röm. 8, 13; Kap. 1, 12 mit Röm. 1, 16; Kap. 2, 20 mit Röm. 9, 21; Kap. 4, 6 mit Phil. 2, 17; Tit. 1, 15 mit 1 Kor. 10, 25 fg.; Kap. 2, 14 mit Röm. 4, 25; Kap. 3, 6 mit Röm. 5, 5 u. a.). Der Verfaſſer der Paſtoralbriefe iſt auch nicht mehr vom Geiſt des Apoſtels wahrhaft durchdrungen; er hat die Kernlehre deſſelben vom rechtfertigenden Glauben ohne Geſetzeswerke ſich nicht mehr angeeignet, wie ſie denn auch in der erſten Hälfte des 2. Jahrh., in welcher ganz andere Gegner zu überwinden waren als werkeifrige Judenchriſten, nicht mehr recht am Platze geweſen wäre. Derſelbe begnügt ſich (Tit. 3, 5), die Pauliniſche Rechtfertigungslehre weſentlich abſchwächend, damit, das Heil nicht von den Werken menſchlicher Gerechtigkeit, die vor die Erſcheinung Chriſti fielen, ſondern von dem göttlichen Erbarmen abzuleiten, ein weſentlich anderer Gedanke als der Pauliniſche, daß das Heil unabhängig ſei von der Geſetzeserfüllung und nur bedingt durch Glaubensgehorſam. Bisweilen klingt ſogar ein Anklang von Oppoſition gegen den echt Pauliniſchen Standpunkt durch, z. B. in dem Tit. 2, 11, im Widerſpruch mit Röm. 9, 16 fg., dargelegten Univerſalismus der Heilsgnade. Das durchgängige Dringen der Paſtoralbriefe auf ſittliche Heilsbeſchaffung erklärt ſich aus den Grundlagen der die Sittlichkeit gefährdenden Conſequenzen der gnoſtiſch-

ophitiſchen Speculationen. Das Gewicht der Gründe gegen den Pauliniſchen Urſprung unſerer Briefe iſt bereits ſo durchſchlagend geworden, daß ſelbſt Grau denſelben nicht mehr zu vertheidigen wagt. Er ſucht freilich auf einem künſtlichen Umwege ſie gleichwol auf den Apoſtel zurückzuführen. Sie ſollen etwa zehn Jahre nach dem Tode des Apoſtels von Timotheus (!) verfaßt ſein, der ſie aus dem „ſchriftlichen Nachlaß“ ſeines Meiſters, „kleinen Billeten“, die er noch von ihm beſaß, und aus Erinnerungen an deſſen mündliche Ermahnungen niederſchrieb. Auch Titus mit ſeinen „Erinnerungen“ wurde zu Rathe gezogen. Die Paſtoralbriefe wären daher von dieſen zweien Apoſtelgehülfen verfaßt. Dieſe Hypotheſe ſcheitert ſchon an der moraliſchen Unwahrſcheinlichkeit, daß der Apoſtelſchüler Timotheus aus einigen Billeten des Paulus und ſonſtigen Erinnerungen Sendſchreiben deſſelben gemacht und ſolche Machwerke unter dem Namen des Apoſtels als authentiſche Schöpfungen ſeines Geiſtes herausgegeben, ohne ſeine Mitwirkung auch nur mit einer Silbe anzudeuten. Sie ſcheitert aber auch an der geſchichtlichen Situation, aus welcher die Paſtoralbriefe hervorgegangen ſind, die ein Zeitalter vorausſetzt, das bereits im erſten Bildungsproceß der kath. Kirche begriffen iſt. Solche Hypotheſen ſind lediglich Treibhauspflanzen apologetiſcher Verlegenheit und Noth.

Der Verfaſſer veröffentlichte, im Geiſt einer ſpätern Zeit, ſein Mahnſchreiben unter dem Namen und der Autorität des großen Heidenapoſtels, weil er ſich bewußt war, nicht nur damit die gewünſchte heilſame Wirkung hervorzubringen, ſondern auch im Sinne des längſt vom Schauplatz der öffentlichen Wirkſamkeit abgetretenen Apoſtels ſelbſt zu handeln. So, nahm er ohne Zweifel an, würde der Apoſtel jetzt an ſeine jüngern Gehülfen ſchreiben, wenn er noch am Leben wäre. In den Sendſchreiben iſt eine gewiſſe Folge bemerklich, in der Art, daß der Titusbrief als der erſte, der 2. Timotheusbrief als der letzte von den dreien zu betrachten iſt; in dieſem erhalten die Ermahnungen durch das Martyrium des Apoſtels in der röm. Gefangenſchaft gewiſſermaßen ihr Siegel. Demnach erſcheint der 2. Timotheusbrief zugleich als das letzte Vermächtniß des zum Abſcheiden von ſeiner irdiſchen Laufbahn bereiten Apoſtels an die in Stürmen und Kämpfen zurückgelaſſene Kirche. Die geſchichtliche Einkleidung iſt als bloſe Hülle zu betrachten (vgl. auch Hymenäus). Gleichwol ſind dieſe Sendſchreiben von erheblichem geſchichtlichem Werth, denn ſie werfen ein äußerſt merkwürdiges Licht auf die erſte Veranlaſſung zur Ausbildung einer kath. Kirche im Laufe des 2. Jahrh. Die Bildung derſelben war nur möglich durch ein Compromiß des geiſtesfreien Pauliniſmus mit der mild-conſervativen Petriniſch-judaiſtiſchen Mittelpartei, und deſſen Ergebniß war die Aufrichtung eines über die Gemeinde herrſchenden biſchöflichen Lehr- und Hirtenamtes. Der Verfaſſer der Paſtoralbriefe mag die Folgen der von ihm vorgetragenen Grundſätze und mitgetheilten Anweiſungen um ſo weniger überſehen haben, als er noch vom Geiſt lebendiger chriſtl. Frömmigkeit und Sittlichkeit erfüllt war und ſeine Waffen gegen eine Irrlehre richtete, deren Sieg in den Gemeinden der chriſtl. Gemeinſchaft ſelbſt den Untergang gebracht hätte. Der Verfaſſer der Ignatianiſchen Briefe vollendete mit bewußter Meiſterſchaft, was der Verfaſſer der Paſtoralbriefe mehr inſtinctartig begonnen hatte. Schenkel.

Patara. Dieſen Namen führte eine Hafenſtadt Kleinaſiens, welche, 60 Stadien öſtlich von der Mündung des Fluſſes Xanthus an der ſüdweſtlichen, das Lariſche und Lyciſche Meer trennenden Landſpitze Lyciens gelegen, mit den übrigen größten Städten, Xanthus, Pinara, Tlos, Myra, Olympus, einem ſelbſtändigen Bund von 23 Staaten vorſtand. Trotz ihrer Größe und der Wichtigkeit des Hafens, welcher jedoch für eine Kriegsflotte nicht geräumig genug war, ſank ſchon im Alterthum ihr Wohlſtand und ihre Bedeutung. Ihr Untergang fällt in das Mittelalter; doch bezeugen großartige Ruinen mehrerer Thore, eines Theaters und vieler, durch unzählige Inſchriften und architektoniſche Verzierungen geſchmückter Gräber bei dem Flecken Scamandro, nahe der Bai von Kalmaki, noch heute ihre einſtige Pracht. Nach Plinius war der ältere Name Sataros; erweitert worden war die Stadt von Ptolemäus Philadelphus, und von demſelben nach ſeiner Gemahlin Arſinoë in Lycien genannt. Doch war der an den Gründer erinnernde Name bei weitem vorherrſchend, denn nach Strabo ſoll Pataros, ein Sohn des Apollo, die Stadt Patara gegründet haben, und zwar, ſo erzählt die Mythe, an derſelben Stelle, an welcher ein dem Apollo beſtimmtes Körbchen mit Opfern wieder an die Küſte kam, nachdem es der Sturm den Händen eines Mädchens entriſſen und ins Meer getrieben hatte. Unter mehrern Tempeln in Patara war beſonders berühmt ein Heiligthum des

Apollo, welches durch ſeine Schätze und durch das Anſehen ſeines Orakels dem zu Delphi an Bedeutung nahezu gleichkam; denn wie in letzterm Ort Apollo während der ſechs Sommermonate untrügliche Ausſprüche ertheilte, ſo that er es in den ſechs Wintermonaten auch in Patara, weshalb ihn griech. Schriftſteller Πατρεύς, lateiniſch Patareus Apollo, nennen. Die prieſterlichen Functionen wurden nach Herodot auch in dem Tempel zu Patara durch Jungfrauen verwaltet, welche vor den Götzenbildern ſich preisgaben und den durch Opferung ihrer Unſchuld entſtandenen Gewinn der Gottheit weihten (vgl. hierüber auch 4 Moſ. 25, 1 fg.; 5 Moſ. 23, 18 fg.; 1 Kön. 14, 24; 2 Kön. 23, 7; ſ. Aſchera). Der Apoſtel Paulus, im Begriff von Milet nach Jeruſalem zu gehen, kam von Rhodus auch nach Patara, woſelbſt er ſich nach Phönizien einſchiffte (Apg. 21, 1 fg.). Grundt.

Pathros iſt ein Theil Aegyptens (Ez. 30, 14; Jer. 44, 15), und zwar anſcheinend nach Ez. 29, 14 der zuerſt cultivirte eigentliche Kern des Reichs, deſſen Bewohner, die Pathruſim, 1 Moſ. 10, 15 als Kinder Aegyptens genannt werden. Die LXX nennen das Land Phathores oder Pathures, was ſchon lange als p-et-res, d. h. das des Südens, oder als pa-tu-res, d. h. Südwind, dann Südland, gedeutet iſt. Unzweifelhaft richtig iſt hierbei der letzte Theil der Zuſammenſetzung erkannt, da auch mit der Form ma-res, d. h. Ort des Südens, Oberägypten bezeichnet wird (Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte [Paris 1811], II, 30), hingegen iſt gegen die Auflöſung in pa-tu-res, obwol ſie in der griech. Schreibung der LXX eine kräftige Stütze hat, von Ebers („Aegypten und die Bücher Moſe's" [Leipzig 1868], I, 115) Einwendung erhoben und eine andere Deutung vorgeſchlagen. Er vergleicht im Anſchluß an Brugſch („Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" [Leipzig 1857—60], I, 23, Nr. 839, 840) den Nomosnamen von Theben, , d. h. pa Hathor, welcher mit dem griech. pathyr-ites genau zuſammenſtimmt, und als Hathorheim „dem ganzen Weichbild von Theben ſeinen Namen gab". Eben dies Hathorheim wäre dann ein alter Tempelflecken geweſen, der dem thebaniſchen Nomos einen Namen gab, der dann wieder bei den Hebräern als allgemeine Bezeichnung für das Südland gebraucht wurde, wie die Griechen daſſelbe Thebais von der Hauptſtadt Theben nannten.

Da aber beim Vergleich von pathyr-ites mit Pathros immer noch das os oder ros zu erläutern übrigbleibt, ſo nimmt Ebers an, daß der Name res, d. h. Süden, zu jenem Pathyr hinzutrat, um es von andern Hathorheiligthümern zu unterſcheiden, wie das Theben des Südens von einem des Nordens (ſ. No).

Da nun in jedem Fall Pathros Oberägypten, und zwar nach Rödiger (in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 3. Sect., XIII, 312) auch noch mit Einſchluß von Nubien (Sennâr), bezeichnet, ſo können wir die verſchiedenen Etymologien undiscutirt laſſen, Nubien aber in Pathros mit zu begreifen, empfiehlt ſich wegen Jeſ. 11, 11; Jer. 44, 1. Merx.

Patmos, jetzt Patmo, Patino, auch Palmo oder Palmoſa, eine kleine felſige, baumloſe, zu den Sporaden gerechnete Inſel im Aegäiſchen (Ikariſchen) Meer, zwiſchen Naxos und Samos, unweit der kleinaſiat. Küſte, der kariſchen (ion.) Stadt Milet (ſ. d.) gegenüber gelegen. Sie hatte, nach Plinius (IV, 12, 23, 69), 30 röm. Meilen, nach neuern Berichten, 6—8 Stunden im Umfang, und beſaß an der Oſtſeite eine kleine Stadt mit einem guten Hafen. Von den Römern wurde ſie öfters als Verbannungsort benutzt, und ſo ſoll insbeſondere der Evangeliſt Johannes um ſeines treuen Glaubensbekenntniſſes willen unter Domitian (im J. 95 n. Chr.) ein Jahr lang bis zum Regierungsantritt Nerva's auf Patmos als Verbannter gelebt und daſelbſt die Apokalypſe geſchrieben haben (vgl. Offb. 1, 9; Irenäus, Contra haer., V, 30; Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 18; Origenes zu Matthäus in ſeinen Opera graeca et latina, ed. de la Rue [Paris 1733—59], III, 720; Clemens von Alexandria, Quis dives salvetur, Kap. 42; ſ. Apokalypſe und Johannes). Noch jetzt knüpfen ſich an viele Stellen der Inſel legendenhafte Erinnerungen an den Aufenthalt und das Wirken des Johannes, und insbeſondere wird in der Nähe des Hafens De la Scala (Neſtia) eine nunmehr in eine Kirche verwandelte Grotte des heiligen Johannes gezeigt, in welcher der Apoſtel ſich aufgehalten und die Apokalypſe ſowol als das Evangelium geſchrieben haben ſoll. Ja, es wird darin ſogar eine Felsſpalte gezeigt, durch welche der Heilige Geiſt zu Johannes geredet habe. Ueber dieſer Höhle iſt das griech. Kloſter der Apokalypſe er-

baut, worin ſich eine, von reichen Pelzhändlern in Konſtantinopel errichtete Lehranſtalt befindet, in welcher junge Griechen unterrichtet werden. Außer dieſem Kloſter und einer Anzahl von Kapellen finden ſich auf der wenig fruchtbaren Inſel, die aus vulkaniſchen, ſich terraſſenförmig erhebenden Felsmaſſen beſteht, nur zwei bewohnte Ortſchaften: die untere kleine Hafenſtadt De la Scala, und die eigentliche Stadt, welche um das citadellenartig ſich erhebende Kloſter des heiligen Chriſtodulus auf der Höhe des Centralgebirges angebaut iſt. Beide Orte zählen 4—5000 Einwohner, von denen jedoch ſtets nur 1 auf das männliche Geſchlecht, dagegen 4—5 auf das weibliche kommen. Sie gehören ſämmtlich der griech. Kirche an, zeichnen ſich durch Frömmigkeit, Sittlichkeit und Betriebſamkeit aus und genießen ſeitens ihrer türk. Obrigkeit (die Inſel gehört zum Ejalet Dſcheſair des türk. Aſiens) mancherlei Vorrechte, namentlich das Glockenläuten. Die Inſulaner männlichen Geſchlechts ſind entweder Schiffer oder Schiffszimmerleute und befinden ſich meiſt auf der See oder auf Handelsplätzen benachbarter Küſten. Uebrigens ſoll die einzige Ausfuhr in baumwollenen Strümpfen nach Venedig beſtehen. Auf der Inſel wächſt ein Wein, der zu den feurigſten und wohlſchmeckendſten Weinſorten der griech. Inſeln gehört. An Getreidearten baut man Weizen und Gerſte, doch nicht in hinreichender Menge, das übrige wird durch Schiffe zugeführt. An Fiſchen der mannichfaltigſten Arten iſt Ueberfluß. Aus der Milch der Ziegen und Schafe wird ein ſehr guter Käſe bereitet. Eſel und Mauleſel dienen beim Transport und beim Reiten hinauf nach der Stadt und hinab nach dem Hafen ſtatt der auf der Inſel nicht gebräuchlichen Wagen. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, III, 302 fg.; Tournefort, „Beſchreibung einer Reiſe nach der Levante", deutſch von Panzer (Nürnberg 1776—77), II, 198 fg.; Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von Windheim (Erlangen 1754), III, 46 fg. Mit beſonderer Liebe hat Schubert („Reiſe in das Morgenland" [Erlangen 1838], III, 423 fg.) die Inſel und das Leben der Inſulaner beſchrieben. Kneucker.

Patriarchen, Luther: Erzväter, auch überhaupt Väter, heißen im N. T. die Stammväter des Volkes Iſrael (ſo Abraham, Hebr. 7, 4; die zwölf Söhne Jakob's, Apg. 7, 8; auch David, Apg. 2, 29; im Römerbrief [Kap. 9, 5; 11, 28] ſind die „Väter" nicht näher bezeichnet, die Beſchränkung auf Abraham, Iſaak und Jakob iſt an letzterer Stelle ſchon deshalb unſtatthaft, weil nach Kap. 9, 5 Chriſtus, der „Sohn David's", von ihnen abſtammen ſoll). Den Stammvätern und Begründern des Volkes Iſrael, ſoweit es überhaupt möglich iſt, aus der ſagenhaften Ueberlieferung ein geſchichtlich einigermaßen zuverläſſiges Bild von ihnen zu gewinnen, ſind im „Bibel-Lexikon" beſondere Artikel gewidmet (ſ. Abraham, Iſaak, Jakob, Moſe, David u. ſ. w.). Hier beſchränken wir uns auf die Urväter aus dem vorgeſchichtlichen oder mythiſchen Zeitalter, theils vor der großen Flut, theils nach derſelben (ſ. insbeſondere Adam, Kain, Henoch, Lamech, Noah, Ham, Japhet, Sem u. ſ. w.). Was die vorſintflutlichen Urväter betrifft, ſo liegt unzweifelhaft eine gemeinſame Urüberlieferung den beiden vorhandenen Stammtafeln 1 Moſ. 4, 17 fg. und 1 Moſ. 5, 6 fg. zu Grunde, wobei jedoch die erſte auf die Flutſage noch keine Rückſicht nimmt, überhaupt von dem Sündenverderben des Menſchengeſchlechts abſieht und von der Vorausſetzung ausgeht, daß Kain, der Begründer der Cultur, ein Wohlthäter der Menſchheit war, wogegen mit Lamech (ſ. d.) durch Misbrauch des Waffenhandwerks und Vielweiberei das Unheil in das Menſchengeſchlecht eingedrungen wäre (vgl. 1 Moſ. 4, 23 fg.). Der zweite Erzähler kennt ſowol die älteſte, dem Kain günſtige Stammtafel der Kainiten, als die ſpätere Sage, welche den Kain noch vor Erfindung der mörderiſchen Eiſenwaffen zum erſten Todtſchläger und Urheber der geſellſchaftlichen Zerrüttung ſtempelte. Die älteſte Tafel führt 10 Urväter in 8 Generationen, und zwar 7 + 3, auf:

Adam,
Kain,
Henoch,
Irad,
Mehujael,
Methuſael,
Lamech,
Jabal,
Jubal,
Thubalkain,
} Söhne Lamech's.

Der ſpätern Stammtafel liegt bereits die Sage vom Brudermord Kain's zu Grunde. Deshalb wird Kain, nach der erſten Tafel Adam's Erſtgeborener (1 Moſ. 4, 1), in der zweiten aus dem genealogiſchen Verzeichniß ausgemerzt und an ſeine Stelle tritt Seth (ſ. d.; vgl. 1 Moſ. 5, 3), der ſeinen ſpätern Urſprung ſchon durch ſeinen Namen, der an die Stelle eines andern (urſprünglichern) Geſetzte (1 Moſ. 4, 25), manifeſtirt. Augenſcheinlich liegt es in der Abſicht des zweiten Erzählers, die Erinnerung an die Kainitiſche Abſtammung des Menſchengeſchlechts von Grund aus zu verwiſchen. Das echte Stammhaupt deſſelben iſt ihm zufolge Seth, der ſeine Würdigkeit dazu durch die Einführung des Jahvecultus bei der Geburt ſeines Erſtgeborenen, Enos, documentirt (1 Moſ. 4, 26). Dem widerſpricht freilich die Thatſache, daß der Name Jahve erſt moſaiſchen Urſprungs iſt, wonach bei den Urvätern ein Jahvecultus ſchlechterdings nicht möglich war (vgl. auch 2 Moſ. 6, 3). Die ſpätere Sethitiſche Stammtafel iſt daher als eine, im Dienſt apologetiſcher Intereſſen von einem Jahveverehrer vollzogene, Emendation der ältern Kainitiſchen zu betrachten. Sie hat die Namen der letztern nicht ganz eliminirt, jedoch willkürlich verändert und verſchoben, die 10 Glieder aber in der Art beibehalten, daß die Reihe nicht mehr in 7 + 3 zerfällt, ſondern ungetheilt bis zu Ende fortläuft. Wir geben in folgender Ueberſicht die Differenz der zweiten von der erſten Tafel:

II.		I.
Adam	=	Adam,
Seth	ſtatt	Kain,
Enos	„	Henoch,
Kenan	„	Kain,
Mahalaleel	„	Mehulael,
Jared	„	Irad,
Henoch*)	=	Henoch,
Methuſalah	ſtatt	Methuſael,
Lamech	=	Lamech,
Noah	ſtatt	Jabal, Jubal, Thubalkain.

Der Zweck der beiden Tafeln iſt ein weſentlich verſchiedener. Dem Verfaſſer der erſten Tafel kam es darauf an, im Anſchluß an den Erſtgeborenen des Stammvaters der Menſchheit die für die Entwickelung der erſten menſchheitlichen Culturperiode ihm bedeutſam erſcheinenden Namen zu geben. Seine Genealogie iſt Kainitiſch. Erſt mit Lamech brach, nach ſeiner Vorausſetzung, durch Erfindung der eiſernen Werkzeuge und Waffen, die Veranlaſſung zum blutigen Streit unter den Menſchen hervor. Ueber dieſe Erſcheinung tröſtet er ſich rein menſchlich; die verderblichen Waffen geben den durch ſie Geſchädigten auch die Mittel an die Hand, den erlittenen Schaden zu rächen. In dem Uebel liegt alſo zugleich das Heilmittel (1 Moſ. 4, 24). Dem Verfaſſer der zweiten Tafel kam es darauf an, die Urgeſchichte der Menſchheit unter einen ſpecifiſch religiöſen Geſichtspunkt zu ſtellen, die Gerechtigkeit Jahve's nachzuweiſen, welche ſchon im Zeitalter der Patriarchen über die Böſen das Gericht verhängte, die Guten mit Gnade bedachte. Die Tiefe des eingedrungenen Verderbens manifeſtirte ſich ihm nicht in einer menſchlichen, ſondern in einer übermenſchlichen Sünde, der Geſchlechtsvermiſchung der Menſchentöchter mit den Gottesſöhnen (1 Moſ. 6, 2 fg.); nach ſolcher dämoniſchen Unthat hatte das Menſchengeſchlecht die Exiſtenz verwirkt und nur Ein Mann, der Lamech-Sohn Noah, der „mit Gott wandelte“ (1 Moſ. 6, 9), konnte noch Gnade in Jahve's Augen finden und die dem Gottesgericht verfallene Menſchheit vor gänzlichem Untergang bewahren. Der Troſt des Sethitiſchen Lamech iſt ein ganz anderer als der des Kainitiſchen. Dieſer findet ſeinen Troſt in Blut und Eiſen, jener in Gottes Weltgericht und Gnadenführung; der Kainitiſche Lamech iſt Naturaliſt, der Sethitiſche Supranaturaliſt.

Bis zu welchem Zeitpunkt der Mythenkreis, aus welchem die Namen der Urväter hervorgegangen, hinaufreicht, iſt nicht zu beſtimmen. Ewald („Geſchichte des Volkes

*) Hier nicht mehr ein Sohn des [ſündhaften] Kain, ſondern ein Heiliger.

Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 377) nimmt einen vormoſaiſchen Urſprung deſſelben an, in Betreff der älteſten Stammtafel mit Recht, wogegen die ſpätere ihren nachmoſaiſchen, d. h. jahviſtiſchen, Urſprung nicht verleugnen kann. Daß demſelben alte Götter- und Göttinnenkreiſe zu Grunde liegen (Lamech's Weiber, Ada und Zilla, ſollen Halbgöttinnen ſein; Ewald, a. a. O., I, 382), iſt jedoch nicht nachweislich, wenn auch Analogien mit der ind. Sage der Puranas ſich finden (vgl. Ewald, „Erklärung der bibliſchen Urgeſchichte" in ſeinen „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], Bd. 1—7; 9; Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], I, 499 fg.; v. Bohlen, „Das alte Indien" [Königsberg 1830—31], I, 214 fg.; II, 300; vgl. auch Berosus bei Euſebius, Chron., I, 46 fg.). In Methuſalah den Mars, in Mahalaleel den Apollo und in Jared den Neptun finden zu wollen, iſt unbegründete Vermuthung (Ewald, „Geſchichte des Volkes Israel", I, 383). Unſtreitig hat ſich in den Stammtafeln der Urväter ein Reſt von Erinnerung an eine ehemalige Heroenzeit der Menſchheit erhalten (ſ. Nephilim); die Namen der 10, beziehungsweiſe 20, Heroen ſind aber, wie die runden Zahlen, 3, 7, 10, in denen ſie aufgeführt werden, Producte der Mythen dichtenden Phantaſie. Keiner derſelben iſt jedoch dargeſtellt als ein Himmliſcher, der auf die Erde herabgeſtiegen, auch Henoch iſt lediglich ein Menſch, der von der Erde in den Himmel verſetzt wird. Eigenthümlicherweiſe werden von den Göttern (Gottesſöhnen), welche vom Himmel auf die Erde ſtiegen (1 Moſ. 6, 2 fg.), keine Namen genannt, und die Gemeinſchaft, welche ſie mit den Menſchen eingehen, erſcheint nicht als eine heilſame, ſondern als eine heilloſe.

Zu eingehenden Unterſuchungen haben die Angaben von dem hohen Lebensalter der Urväter Veranlaſſung gegeben. Die vorſintflutlichen Patriarchen brachten, der Ueberlieferung zufolge, ihr Lebensalter von 969 (Methuſalah) bis auf 365 (Henoch), die nachſintflutlichen von 600 bis auf 175 Jahre. Henoch (ſ. d.) ſtarb indeß nicht eines natürlichen Todes, ſondern wurde vorzeitig in den Himmel verſetzt. Uebrigens ſtimmt der ſamaritan. Text und der Text der LXX nicht durchgängig mit dem maſorethiſchen. Die Hauptdifferenz zwiſchen den verſchiedenen Lesarten bezieht ſich nicht ſowol auf die Länge der Lebensdauer, denn dieſe iſt bei ſieben Patriarchen der vorſintflutlichen Zeit in den drei Texten dieſelbe (mit Ausnahme von Jared, Methuſalah und Lamech); bemerkenswerth iſt, daß im ſamaritan. Text Methuſalah lediglich eine Lebensdauer von 720 Jahren erhält. Um ſo auffallender iſt die Abweichung hinſichtlich der Angaben über die Zahl der Jahre, welche bei den meiſten vorſintflutlichen Patriarchen vor der Zeugung ihres erſten Sohnes verfloſſen ſein ſoll, wonach die Periode von Erſchaffung der Welt bis zur Sintflut früher berechnet zu werden pflegte. Dem maſorethiſchen Text zufolge betrüge dieſe Periode 1656 Jahre, dem ſamaritaniſchen zufolge nur 1307, nach dem Text der LXX 2262 (nach Joſephus [„Alterthümer", I, 3, 4] etwas weniger, 2256 Jahre). Im ſamaritan. Text ſcheint der Grundſatz leitend geweſen zu ſein, daß die Altersjahre mit jeder folgenden Generation abnehmen und der Sohn niemals älter wird als der Vater (eine Ausnahme bilden 1 Moſ. 5, 14 [vgl. mit Kap. 5, 11] Kenan, der fünf Jahre älter geworden ſein ſoll als ſein Vater, und Noah).

Früher wurden die betreffenden Zahlenangaben, als geſchichtlich glaubwürdig, der Chronologie des Menſchengeſchlechts zu Grunde gelegt; jetzt zweifelt kein unbefangener Forſcher mehr, daß dieſe Angaben einem mythiſchen Zeitalter angehören und ohne hiſtoriſchen Werth ſind. Die Bibel ſelbſt (Pſ. 90, 10) widerſpricht ihnen indirect, und die Erfahrung conſtatirt die Thatſache, daß noch niemals von einem Menſchen nachweislich ein Alter von auch nur annähernd 200 Jahren erreicht worden iſt (vgl. Tuch und Knobel zu 1 Moſ. 5). Die Berufung des Joſephus („Alterthümer", I, 3, 9) auf die intenſivere Frömmigkeit und mäßigere Lebensweiſe der Urväter ſowie auf analoge Ueberlieferungen heidniſcher Völker ermangelt jeder Beweiskraft; denn eine ſo große Verſchiedenheit der Lebensdauer wäre nur unter der Annahme einer ebenſo großen Verſchiedenheit der körperlichen Conſtitution denkbar, und die Aehnlichkeit der heidniſchen Heroenmythen mit den hebräiſchen läßt nur auf eine urſprünglich gemeinſame Quelle ſchließen. Auch ließe ſich, unter der Vorausſetzung einer geſchichtlichen Grundlage der Zahlenangaben, nicht einſehen, weshalb nach der Sintflut die menſchliche Lebensdauer in den auf ſie folgenden zehn Generationen (1 Moſ. 11, 10 fg.) ſo raſch von 950 Jahren (Noah) auf 175 (Abraham) herabgeſunken ſein ſollte. Gewiß erklärt ſich die letztere Thatſache dadurch am eheſten, daß wir mit Nahor (Therah) in den Kreis geſchichtlicher Ueberlieferung eintreten, keines-

wegs aber durch die Annahme, daß, aus unbekannten Urſachen, die menſchliche Lebenskraft von Noah an in raſcher Folge geſchwunden und dann bis auf unſere Tage im ganzen ungefähr dieſelbe geblieben ſei. Die Vertreter der ſogenannten natürlichen Erklärung verfahren gewaltſam und willkürlich, wenn ſie die Urväter als Typen von Urvölkern oder Urſtämmen betrachten (Gatterer, „Die Weltgeſchichte in ihrem ganzen Umfange" [Göttingen 1785—87], I, 8 fg.) oder wenn von ihnen angenommen wird, eine Anzahl von Patriarchennamen ſei verloren gegangen und die ganze Zeitlänge auf einige wenige Namen vertheilt worden (vgl. Roſenmüller zu 1 Moſ. 5, 5). Der von rationaliſtiſchen Erklärern geäußerten Vermuthung, daß das hebr. šanah, d. i. Jahr, während der Urzeit einen kleinern Zeitraum von nur wenigen Monaten oder gar nur einen Mondumlauf bezeichnet habe (Hensler, „Bemerkungen über Stellen der Pſalmen und Geneſis" [Hamburg und Kiel 1791], S. 281 fg.), fehlt es an jeglichem ſichern Anhaltspunkt. Die vorurtheilsfreie Betrachtung ſieht ſich daher auf die mythiſche Auffaſſung der Patriarchenüberlieferung und insbeſondere auch der angeblich übermenſchlich langen Lebensdauer der Patriarchen hingewieſen. Die ältere Stammtafel wußte von dieſer langen Lebensdauer noch nichts; erſt die jüngere Bearbeitung nahm ſie, in einem herabgeminderten Verhältniß auch für die nachſintflutliche Patriarchenreihe (1 Moſ. 11, 10 fg.), auf:

Sem		600 Jahre,
Arphachſad,		
(Kainan)*),		
Selach,		
Eber	noch	464 Jahre**),
Peleg,		
Regu,		
Serug	noch	230 Jahre,
Nahor,		
Therach,		
Abraham		175 Jahre.

Der Zweck des letzten Erzählers iſt unſtreitig, darzuthun, wie infolge der nach der Sintflut aufs neue hervorgebrochenen Gewalt der Sünde über die Menſchen die Lebensdauer von Sem bis Abraham von 600 auf 175 Jahre geſunken ſei und ſo allmählich die jetzt gewöhnliche Zahl von Jahren erreicht habe. Die Namen der nachſintflutlichen Patriarchen (ſ. die einzelnen Artikel) ſind in der Regel nach geſchichtlich bekannten Völkern gebildet worden und verſinnlichen, nach Tuch's („Commentar über die Geneſis", 2. Aufl., beſorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 225) richtiger Bemerkung, als mythiſche Perſonen die allmähliche Ausbreitung und Zerſtreuung der Nachkommenſchaft Sem's im Bild genealogiſcher Abſtammung. Schenkel.

Patrobas, wahrſcheinlich ein epheſiniſcher Chriſt (Röm. 16, 14), wenn anders die Grüße des Apoſtels Paulus Röm. 16, 3 fg. einem hauptſächlich an die Gemeinde zu Epheſus gerichteten Circularſchreiben angehören. Der Name, a. a. O. mit griech. Endung, kommt auch bei den Römern als Patrobius vor (vgl. Martial, Epigrammata, II, 23, 3; Sueton, Vita Galbae, Kap. 20). Die ſpätere Sage hat den gänzlich Unbekannten zu den 70 Jüngern gerechnet und ihm den erſten Biſchofsſitz in Puteoli zugewieſen. Schenkel.

Pauke, ſ. Muſik.

Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti. I. Vorchriſtliche Periode. Die Quellen für die vorchriſtl. Periode des Paulus ſind ſeine eigenen Aeußerungen Gal. 1, 13—16 und Phil. 3, 5. 6 und die Erzählungen der Apoſtelgeſchichte (Kap. 8, 1—3; 9, 1—3; 22, 3—6; 26, 4—14).

1) Geburtsort und Name. Nach Apg. 9, 11; 21, 39; 22, 3 war Paulus zu Tarſus in Cilicien geboren. Dem entgegen verſichert Hieronymus zweimal (Catal. vir. illustr., I, 172, und Commentar zu Philemon, Opera omnia, ed. Tribbechov [Frankfurt a. M. und Leipzig 1684], IX, 212), Paulus ſtamme aus Giſchala in Galiläa und ſei als Knabe mit ſeinen Aeltern nach Tarſus ausgewandert. Daß der Kirchenvater in

*) Bei den LXX 1 Moſ. 11, 12 Einſchiebſel aus 1 Moſ. 5, 9.

**) Nach dem maſorethiſchen, nur 404 nach dem ſamaritan. Text.

der zweiten Stelle dieſe Nachricht ſelbſt als eine Fabel bezeichne (wie Lange in Herzog's „Real-Encyklopädie" behauptet), iſt unrichtig, da ſein „talem fabulam accepimus" eine „Geſchichte" meint, welcher der Redner Glauben ſchenkt, und nicht eine Fabel. Wenn aber Hieronymus dieſe Tradition, die wol eine locale Legende war, damit ſtützen will, daß 2 Kor. 11, 22 und Phil. 3, 5 Paulus ſich ſelbſt als Hebräer von Hebräern bezeichne, ſo beſagt dieſer Grund wenig, da in Cilicien, wo die Landbevölkerung einen dem ſyrophöniziſchen ähnlichen Dialekt ſprach (vgl. den Artikel Tarſus in Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", VI, II, 1616; nach Strabo, XVI, 784, ſind die Cilicier Arimer, d. i. Aramäer), die cilic. Judenſchaft ſogar der Regel nach dem aram. Idiom und nicht dem griechiſchen angehört haben dürfte. So konnte auch in Tarſus ein Hebräer von Hebräern geboren werden. Das Zeugniß des Hieronymus hebt ſich aber auch dadurch in ſich ſelbſt auf, daß es die Auswanderung der Aeltern des Apoſtels in eine Zeit der Verwüſtung Judäas und Zerſtreuung der Juden („cum tota provincia [Judaeae] romana vastaretur manu et dispergerentur in orbe Judaei") ſetzt. Daß Hieronymus damit nicht den kurzen Varuskrieg (Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], I, 318), ſondern die Zerſtreuung der Judenſchaft durch den großen jüd. Krieg meine, iſt nach dem Wortlaut nicht zu bezweifeln, wie er denn in der folgenden Notiz über Epaphras ſogar die Meinung verräth, die geſammte jüd. Diaſpora ſei erſt durch den jüd. Krieg hervorgerufen worden. Auf eine ſo nebelhafte Vorſtellung iſt aber eine Correctur der um mehr als zwei Jahrhunderte ältern Apoſtelgeſchichte nicht zu begründen, und die ganze Notiz rührt wol daher, daß in der Zeit der beginnenden Wallfahrten nach dem Heiligen Lande und der Niederlaſſungen an heiligen Stätten ſich Giſchala rühmte, Geburtsort des Paulus zu ſein, wie ſich andere Orte anderer Apoſtel bemächtigt hatten. Da nun die Apoſtelgeſchichte die Tendenz hat, die Beziehungen des Paulus zu den Paläſtinenſern möglichſt zu betonen, und Kap. 22, 3 die Angabe, daß er aus Tarſus ſei, ausdrücklich durch den Zuſatz paralyſirt wird, daß er dagegen erzogen ſei zu Jeruſalem, zu den Füßen des Gamaliel, nach der Strenge des Geſetzes, ſo mußte die tarſiſche Abkunft des Paulus unbedingt feſtſtehen. Denn die Apoſtelgeſchichte hätte ihn ſicher nicht zum Diaſporajuden gemacht, wenn er ein Paläſtinenſer geweſen wäre.

Eine ähnliche Weitläufigkeit wie in Betreff der Heimat verurſacht Hieronymus (Catal. vir. illustr., I, 5) in Betreff des Namens des Apoſtels. Die Apoſtelgeſchichte nennt (Kap. 13, 9) nämlich bis zur Bekehrung des Proconſuls Sergius Paulus auf Cypern den Apoſtel ſtets mit ſeinem hebr. Namen Saulus, nach dieſem glänzenden Ereigniß aber Paulus, indem ſie auf dieſe Wendung auch ausdrücklich aufmerkſam macht, durch den Satz: „Saulus, welcher auch Paulus heißt." Nicht bei Damaskus, ſondern auf Cypern wird ihr aus dem Saulus ein Paulus, und da ſie von da an auch ſtets dem Paulus den Vortritt vor Barnabas läßt (beſtimmt begründete Ausnahmen abgerechnet; vgl. de Wette-Overbeck, „Kurze Erklärung der Apoſtelgeſchichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. 194), ſo will wol abſichtlich der Gebrauch des griech. Namens mit der Bekehrung des röm. Proconſuls Paulus in Beziehung geſetzt werden. So hat Hieronymus (Catal. vir. illustr., I, 5) bemerkt, Paulus habe dieſen Namen als Siegeszeichen angenommen („victoriae suae trophaea retulit, erexitque vexillum, ut Paulus vocaretur"). Allein nicht Paulus hat dieſe Trophäe errichtet, ſondern der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte, der in ähnlicher Weiſe von Luk. 6, 14 ab den Sohn des Jona nicht mehr Simon, ſondern ſtets Petrus nennt, Kap. 22, 31 ausgenommen, wo er als der alte Simon geſcholten wird (vgl. Zeller, „Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht" [Stuttgart 1854], S. 441). Auch wenn die hiſtoriſche Quelle überall Petrus gehabt hätte, wo der dritte Evangeliſt ihn hat, würde das Feſthalten des Namens bei einem ſo frei arbeitenden Schriftſteller bedeutungsvoll ſein (gegen Holtzmann, „Die ſynoptiſchen Evangelien, ihr Urſprung und geſchichtlicher Charakter" [Leipzig 1863], S. 276). Paulus, der ſich in ſeinen Briefen nie Saul nennt, wird alſo, wie die meiſten Diaſporajuden, neben dem hebr. Namen Schaul auch den griechiſchen von Jugend auf geführt haben, gerade wie die Jeſus ſich zugleich Jaſon, die Joſeph Hegeſipp, die Eliakim Alkimos nennen. Wenn die Apoſtelgeſchichte aber von der ohnehin apokryphen Erzählung über Sergius Paulus an ihn Paulus nennt, ſo beruht das nicht auf einer dem Verfaſſer zugekommenen geſchichtlichen Nachricht, ſondern auf einem ſymboliſchen Spiel, wie der Verfaſſer es ähnlich mit den Namen Simon und Petrus im dritten Evangelium trieb.

2) Bildungsverhältniſſe. Eine frühere Periode der Theologie hat einen unverhältniß-mäßigen Werth auf die ſogenannte griech. Bildung des Paulus gelegt, aus der man ſeine beſondere Befähigung zum Apoſtel der Vorhaut herleitete, wobei denn Strabo's Zeugniß (XIV, 4) für die Blüte der Hochſchule zu Tarſus eine unbegründete Wichtigkeit beigemeſſen wurde. Höchſtens für Urtheile wie die 1 Kor. 1, 19 fg. mag man in dem Treiben der tarſiſchen Sophiſten die biographiſche Unterlage ſuchen. Im übrigen lautet das Selbſtzeugniß des Paulus 2 Kor. 11, 22 und Phil. 3, 5 dahin, daß er eine hebr. Bildung in einem phariſäiſchen Vaterhauſe genoſſen habe, was eine Jugendbeſchäftigung mit griech. Literatur geradezu ausſchließt. Von den vier Citaten, die man in der Regel für die griech. Bildung des Apoſtels als Beweis beibringt, kommen das aus Aratus, Phaenomena et Diosemea, V. 5 (oder Kleanthes, Hymnus in Jovem, V. 5) in der atheniſchen Rede der Apoſtelgeſchichte (Kap. 17, 28), und das aus Epimenides, Περὶ χρησμῶν, im Titusbrief (Kap. 1, 12) nicht in Betracht, da weder jene Rede noch dieſer Brief von Paulus herrühren. Der Vers aus Menander's Thais (vgl. Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae [Berlin 1823], S. 75) aber (1 Kor. 15, 33) iſt ein Gemeinplatz, den Paulus zudem ohne Bewußtſein der Versform (daher der Hiatus) citirt, und die Beziehungen auf das Gleichniß des Menenius Agrippa (Livius, II, 32) in 1 Kor. 12, 12 fg. ſind zu entfernter Art, um als Citat gelten zu können. Nachweisbar griech. Schriftwerken entnommen iſt nur der Spruch 1 Kor. 15, 32, der laut Strabo (XIV, 4) unter einer Sardanapal- (will ſagen Sandon-)Säule unweit Tarſus ſtand; allein eine Bekanntſchaft mit griech. Literatur erhellt auch daraus nicht. Vielmehr iſt eben dieſe Armuth an griech. Citaten bei einem Mann, der ſonſt keine Zeile ſchreibt, ohne zu citiren, ein Beweis, daß er mit griech. Literatur nicht bekannt war. Ganz abgeſehen von Apg. 26, 14 und Kap. 22, 2, die beweiſen würden, daß das Aramäiſche die Sprache war, in der ſein Geiſt dachte und arbeitete, geht das auch aus dem Wortſpiel Gal. 4, 25 hervor. Bemerkenswerth iſt auch, daß er ſelbſt Griechen gegenüber, wie 2 Kor. 8, 10 beweiſt, nach dem jüdiſchen und nicht nach dem griech. Kalender rechnet.

Das alles zwingt uns, ſein Selbſtzeugniß 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5, daß er ein Hebräer, kein Helleniſt, ſei, im ſtrengſten Sinne zu nehmen. Auch geht es über das Maß ſonſtiger neuteſt. Hebraismen hinaus, wenn Paulus beiſpielsweiſe ἐρωτᾶν wie das hebr. šaʾal für bitten und καλεῖν für ḳara' im Sinne von gebieten, ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ ſtatt καθ' ἡμέραν nach dem hebr. jom wajom (1 Theſſ. 5, 12; Röm. 4, 1; 2 Kor. 4, 16 u. a.) braucht, zahlloſer kleiner Hebraismen nicht zu gedenken. Daß ihm das Schreiben des Griechiſchen ſogar Mühe macht, beweiſt Gal. 6, 11 ſowie die Thatſache, daß er es der Regel nach vorzieht, ſeine Briefe zu dictiren. Seine achtbare Fertigkeit im griech. Ausdruck hat Paulus mithin dem Umgang mit Griechen zu danken, nicht den Grammatikern, die auf ſeine ſimpeln Uebergänge (τί οὖν ἐροῦμεν) und ſein häufiges πρῶτον, dem kein ἔπειτα folgt, nicht wenig würden geſcholten haben.

Die Bildung des Apoſtels war mithin die eines Hebräers, deren weſentliche Grundlage die Bekanntſchaft mit der Schrift iſt, und gerade bei ihm tritt es uns mit ergreifender Lebendigkeit entgegen, wie auch das fernſte Judenviertel der Diaſpora bevölkert war mit den ewig jungen Bildern und Geſtalten aus der Jugendzeit der Menſchheit, wie Abraham's Sterne auch am cilic. Himmel glänzten und wie das letzte Judenkind der Diaſpora geiſtig ſich erfriſchte an dem Wehen und Rauſchen des Hains von Mamre (vgl. 1 Kor. 10, 4 fg.; 2 Kor. 3, 7 fg.; Gal. 3, 6 fg.; 4, 22 fg.; Röm. 4, 3). Die Sprache des Urtextes lag dem ſyro-chaldäiſch redenden Judenthum der neuteſt. Zeit indeß doch ſo fern, daß auch Paulus ſich in der Regel der LXX bedient, was bekanntlich auch der Jeruſalemit Joſephus gethan hat. Doch iſt der Apoſtel nicht ſchlechthin abhängig von den Alexandrinern, und ſeine ſelbſtändigen Ueberſetzungen, wie die von Jeſ. 28, 11 in 1 Kor. 14, 21, die von Hab. 2, 4 in Gal. 3, 11, von 2 Moſ. 9, 16 in Röm. 9, 17, ſind, wenn nicht treue, doch erhebliche Verbeſſerungen der Alexandriner. Anderwärts freilich, wie 2 Kor. 4, 13, hat Paulus ſich den LXX auch da angeſchloſſen, wo ſie falſch überſetzen. Extenſiv bezieht ſich die Schriftkenntniß des Apoſtels auf alle Theile des Kanons, Geſetz, Propheten und Hagiographen. Stellen aus den hiſtoriſchen Büchern hat er, wie 2 Kor. 3, 16 beweiſt, zuweilen wörtlich nach dem Text der LXX inne, und nicht weniger waren die Apokryphen, auch ſolche, die uns verloren gegangen ſind (vgl. die Commentare zu 1 Kor. 2, 9; 9, 10; Gal. 5, 6), ihm geläufig. Merkwürdig iſt namentlich ſeine fleißige

Benutzung des doch vermuthlich erſt um das J. 40 n. Chr. entſtandenen Buchs der Weisheit (vgl. Röm. 1, 20 mit Weish. 13, 5. 8; Röm. 1, 24 mit Weish. 14, 21; Röm. 9, 21 mit Weish. 15, 7; Röm. 9, 22 mit Weish. 12, 20; Röm. 11, 32 mit Weish. 11, 24; 2 Kor. 5, 4 mit Weish. 9, 15; 1 Theſſ. 4, 13 mit Weish. 3, 18; Eph. 6, 13—17 mit Weish. 5, 17—20). Endlich fehlen auch rabbiniſche Kernſprüche nicht, ſo 1 Kor. 4, 6; Gal. 5, 14; 2 Theſſ. 3, 10. Bei der Auslegung der Schrift geht Paulus von der Annahme aus, daß der Text derſelben bis auf die Wortform von Gott eingegeben ſei (vgl. Gal. 3, 16), allein er wahrt ſich dann ſeine Selbſtändigkeit gegenüber dem Buchſtaben durch die in der helleniſtiſchen Schule noch mehr als in der hebräiſchen gebräuchliche Annahme eines tiefern Schriftſinnes. Das Recht der Miſſionsboten auf Unterhalt durch die Gemeinde wird 1 Kor. 9, 9 aus dem Spruch 5 Moſ. 25, 4 vom dreſchenden Ochſen erwieſen; Sara und Hagar handeln Gal. 4, 24 allegoriſch vom neuen und alten Jeruſalem; Röm. 10, 6 unterſtellt, daß in 5 Moſ. 30, 11 ein von Moſe ſelbſt nicht verſtandener Sinn enthalten ſei, während Röm. 4, 23—25 zwar gelten läßt, daß 1 Moſ. 15, 5 ſich in erſter Reihe auf Abraham beziehe, doch aber nicht allein um ſeinetwillen geſchrieben ſei. Wie die Theorie eines doppelten Schriftſinnes iſt Paulus auch die der Typen geläufig. Die Idealwelt, die dem Juden mit der „kommenden Zeit", dem meſſianiſchen Reich, ſich combinirte, wirft ihre Schatten vor ſich her oder ſie bildet ihre Urbilder der Sinnlichkeit als Abdrücke oder Typen ein. Sofern nun die Urbilder dereinſt ſelbſt erſcheinen werden, haben jene Typen einen prophetiſchen, vorbildenden Charakter. Der erſte Adam iſt der Typus deſſen, der da kommen ſoll (Röm. 5, 14). Das irdiſche Jeruſalem iſt der Schatten deſſen, das zur Zeit noch im Himmel iſt (Gal. 4, 25. 26), Melchiſedek iſt ein Vorbild des himmliſchen Prieſterkönigs (Hebr. 1, 2. 3), ſelbſt der ganze Zug der Iſraeliten durch die Wüſte mit allen Wohlthaten Gottes und Verirrungen Iſraels war nach 1 Kor. 10 nur das Abbild deſſen, was am Ende der Welt das letzte Geſchlecht erleben ſollte. Auch Geſetze und Einrichtungen, wie die des Paſſahfeſtes, haben nur die Bedeutung, daß ſie die kommenden Ereigniſſe der meſſianiſchen Zeit vorbilden (1 Kor. 5, 7 fg.).

Schon tiefer beſtimmte es die Anſchauungswelt des Paulus, daß ihm der Text der Schrift ſelbſt vielfach im Licht der rabbiniſchen Tradition erſcheint. So unterſcheidet er (1 Kor. 15, 45 fg.) mit Philo (De leg. allegor., I, 49) eine doppelte Schöpfung, indem er 1 Moſ. 1, 26 die Schöpfung des himmliſchen Adam, und 1 Moſ. 2, 7 die eines andern, des irdiſchen Adam, erzählt findet. Die Erzählung des Sündenfalls erklärt ihm (Röm. 5, 12 fg.) nicht, wie der Text wollte, die Entſtehung des Uebels, ſondern, im Einklang mit Weish. 2, 24, die Entſtehung der Sünde und des durch ſie forterbenden Todes. Nach 1 Kor. 11, 10 läßt ſich ſchließen, daß Paulus 1 Moſ. 6, 2 von einem geſchlechtlichen Fall der Engel verſtand. Nach Röm. 4, 5 war er mit Joſephus, Philo u. a. der Meinung, Abraham ſei vor ſeiner Berufung Götzendiener geweſen; Gal. 4, 23 wird vorausgeſetzt, Iſaak ſei nicht auf fleiſchliche Weiſe gezeugt worden, und Gal. 4, 29 bezieht ſich auf die rabbiniſche, auch im „Buch der Jubiläen" enthaltene Erzählung von den Verfolgungen Iſaak's durch Ismael. Am ausführlichſten aber iſt die Wanderſage Iſraels 1 Kor. 10 mit Zügen aus der rabbiniſchen Tradition bereichert. Auch 2 Kor. 3, 2—16 ſcheint auf eine ſonſt unbekannte rabbiniſche Controverſe, warum Moſe ſein Angeſicht nach Verklärung deſſelben auf dem Sinai nur noch verhüllt zeigte, Bezug zu nehmen, während für die Unterſtellung Gal. 3, 19, daß das Geſetz durch die Engel vermittelt wurde, ſich bei den Samaritanern und Philo Analogien bieten. Die Materien der Eſchatologie und Dämonologie endlich haben faſt ausſchließlich ihre Wurzel in der rabbiniſchen Tradition und nur mittelbar im A. T. (vgl. Langen, „Das Judenthum in Paläſtina zur Zeit Chriſti" [Freiburg 1866], S. 297 fg., 461 fg.; Gfrörer, „Geſchichte des Urchriſtenthums" [Stuttgart 1838], I, 325 fg.).

Wenn ſchon dieſe keineswegs theologiſch unbeeinflußte Stellung zur Schrift den geſchulten hebr. Gelehrten verräth, ſo tritt als entſcheidendes Moment zum Beweis der wirklich gelehrten Bildung die Vorliebe des Paulus für juriſtiſche Deductionen hinzu. Seine ganze Rechtfertigungslehre hat im Grunde dieſen ſtark juriſtiſchen Charakter, indem ſie die Nothwendigkeit einer objectiven Satisfaction vorausſetzt (vgl. namentlich Röm. 8, 3 fg.). Beweiſender aber iſt ſeine Vorliebe für juriſtiſche Analogien und Kunſtausdrücke. Der Heilige Geiſt iſt ihm 2 Kor. 1, 22; 5, 5 ein Angeld (arrha), das Gott angezahlt hat bei unſerer Berufung, Chriſti Tod iſt Gal. 4, 2 die Verjährungsfriſt (προθεσμία), auf die

alle Forderungen des Geſetzes hinfällig werden. So wird Gal. 3, 17 das Bündniß Gottes mit Abraham ein ratificirtes Vertragsinſtrument (διαθήκη προκεκυρωμένη) genannt, und nach dem Rechtsgrundſatz, daß ein Vertrag nicht einſeitig abgeändert werden könne, leugnet Paulus (Gal. 3, 15) die Verbindlichkeit des Geſetzes, das erſt 430 Jahre nach dem Bund Gottes mit Abraham gegeben worden ſei. Nur nach den Rechtsbegriffen des Orients kann Paulus Gal. 4, 1 argumentiren: „ſolange der Erbe unmündig iſt, unterſcheidet er ſich in nichts von einem Knecht", und ebenſo ſagt er nach ſeiner Kenntniß des jüd. Erbrechts Gal. 4, 7 nicht: ſind wir Kinder, ſo ſind wir Erben, ſondern: „ſind wir Söhne, ſo ſind wir Erben". Eine ähnliche juriſtiſche Ausführung aus dem Gebiet des Eherechts finden wir Röm. 7, 2, wo aus dem Rechtsſatz argumentirt wird, daß ein Weib nur gebunden ſei auf Lebzeiten ihres Mannes. Außer dieſen und ähnlichen Beweisarten iſt es auch bezeichnend, wie gelegentlich der Mann des Rechts bei ihm ſich aufrichtet, ſo, wenn er 1 Kor. 6, 1 von dem Unfug hört, Gemeindeglieder nähmen Recht von den Heiden, was der jüd. Diaſpora ſtreng unterſagt war, oder, wenn er das einzige Straferkenntniß, das wir von ihm beſitzen (1 Kor. 5, 13), in das Wort 5 Moſ. 17, 7 kleidet, mit dem das rabbiniſche Recht Todesurtheile anzukündigen pflegte.

Die Angabe der Apoſtelgeſchichte, daß Paulus ein Schüler der Rabbinen geweſen ſei, bewahrheitet ſich mithin aus ſeinen eigenen Briefen. Fraglicher erſcheint dagegen ihre gelegentliche Mittheilung (Kap. 22, 3), daß Paulus in Tarſus geboren, aber in Jeruſalem auferzogen und in der Schule des Gamaliel herangebildet worden ſei. Nach dem ganzen Tenor der Erzählung kann die Meinung dabei nur die ſein, daß er ſeiner Bildung nach gänzlich der Hauptſtadt angehöre und bis zu ſeiner Bekehrung in Jeruſalem zu den Füßen Gamaliel's geſeſſen habe.

Zunächſt freilich fällt an dieſer Darſtellung auf, daß Paulus als Jüngling und Schüler ſich am Kampf gegen Stephanus betheiligt habe. Nicht nur klingt die Hervorhebung dieſes entlaſtenden Zugs verdächtig, ſondern nach dem Brief an Philemon (V. 9) war Paulus auch im J. 36 kein Jüngling (νεανίας) mehr, da er im J. 60 bereits ein Greis (πρεσβύτης) iſt. Einem ſolchen hätten nach jüd. Uebung auch wichtige Aufträge des Synedriums kaum übertragen werden können. Den Ausdruck νεανίας hat alſo jedenfalls die apologetiſche Tendenz der Apoſtelgeſchichte eingegeben, und es fragt ſich, ob dieſer Tendenz nicht auch andere Züge der Jugendgeſchichte zuzuſchreiben ſind. Wollte man nämlich eine jeruſalemiſche Jugendbildung Pauli annehmen, ſo wäre mindeſtens eine Unterbrechung derſelben zu ſtatuiren, da Paulus in der Zeit Johannes des Täufers und Jeſu nicht in Jeruſalem geweſen ſein kann. Zu der großen Taufbewegung hat er keinerlei Stellung, und wo er ſie indirect berührt (vgl. 1 Kor. 1, 14), lauten ſeine Worte nur ablehnend. Von der Blutſchuld an Jeſu dagegen weiß er ſich frei. Nach 2 Kor. 5, 16 ſcheint Paulus Jeſum von Angeſicht nie geſehen zu haben, und jedenfalls war er nicht unter jenen Phariſäern, die am Paſſah im J. 35 deſſen Kreuzigung verlangten, denn ein ſeine Vergangenheit ſo ſtreng richtender Geiſt hätte dieſe Thatſache nicht verſchwiegen, noch ſie, wie 1 Kor. 2, 8 geſchieht, andern zur Laſt gelegt, wenn ſie ſeine eigene Vorgeſchichte verdunkelt hätte. Wie aber konnte er, der Phariſäer und Zelot, dieſen Bewegungen ſo fremd bleiben, wenn er in den J. 34 und 35 in Jeruſalem geweſen wäre? Iſt es nicht wahrſcheinlicher, da nach Gal. 1, 13 ſeine Beziehungen zum Chriſtenthum erſt mit der Verfolgung der erſten Chriſten beginnen, anzunehmen, daß Paulus auch damals erſt nach Jeruſalem kam? Die Möglichkeit, daß die Erzählung von einer jeruſalemiſchen Erziehung des Paulus tiefer von der Tendenz der Apoſtelgeſchichte abhängig wäre, als man ſich gemeinhin zum Bewußtſein zu bringen pflegt, erſtreckt ſich aber auch auf die Notiz, Paulus ſei Schüler Gamaliel's geweſen. Der Phariſäismus der Herodäiſchen Periode war in die Schule Hillel's und Schammai's geſpalten, deren erſtere Erleichterung der beſchwerlichen Tradition und Anbahnung eines Ausgleichs mit den heidniſchen Herrſchern im Auge hatte, während die letztere fanatiſch für den vollen Umfang der Ueberlieferung (παράδοσις) eintrat und im Kampf gegen alle Heiden und Heidenfreunde die Partei der Zeloten erzeugte, die den Krieg mit Rom in Gang ſetzten. Wie groß die Wuth der letztern gegen die zurückgebliebenen Phariſäer war, hat Joſephus („Jüdiſcher Krieg", Buch 5) ausführlich gezeichnet.

Der Mildeſte der Milden nun, Hillel's würdiger Nachfolger und Enkel, war Rabbi Gamaliel, der Freund und Synedrialvorſteher des römiſch geſinnten Agrippa I. Die

Verfügungen, die der Talmud auf ihn zurückführt (vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], XV, 239 fg.; Graetz, „Geſchichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], III, 274 fg.), ſchildern ihn keineswegs als einen „Eiferer für die väterlichen Satzungen", ſondern als einen jener Juriſten, für deren Interpretation das Geſetz ein bildſames Wachs iſt. Es ſind meiſt Verfügungen, welche die Scheidungen der Ehegatten erleichtern, die Vexationen der Geſchiedenen verhindern und das Los der Witwen ſichern. Auch milde Auslegungen der Sabbatgeſetze zu Gunſten der weiter als einen Sabbatweg von der Heiligen Stadt gelegenen Dörfer, Ausdehnung des Rechts der Nachleſe auf die Heiden, Gewährung des Friedensgrußes an dieſelben, ſelbſt, wenn ſie im Begriff ſind, die Tempel der Götzen aufzuſuchen, ſolche und ähnliche Erlaſſe, die mit mehr oder weniger Wahrſcheinlichkeit ihm zugeſchrieben werden, zeichnen Gamaliel als einen Mann der mildeſten Praxis, als welchen die Apoſtelgeſchichte (Kap. 5, 34) auch ſelbſt ihn kennt. Paulus dagegen ſetzt ſich nicht nur in ſeinem Verhalten gegen die Chriſten praktiſch in Widerſpruch mit dieſer Weiſe des Meiſters, ſondern er ſagt ausdrücklich (Gal. 1, 14): „Ich ragte hervor im Judenthum vor vielen Altersgenoſſen in meinem Geſchlecht, indem ich ein größerer Zelot war als ſie für die väterlichen Satzungen." Er ſelbſt rechnet ſich mithin nicht zur milden, ſondern zur ſchroff jüd. Schule, nicht zu den Hilleliten, ſondern zu den Zeloten. So liegt die Vermuthung nahe, daß die Apoſtelgeſchichte ohne beſtimmte hiſtoriſche Kunde dem Apoſtel unter den Lehrern ſeiner Zeit den berühmteſten und zugleich den Chriſten genehmſten zuwies, deſſen Name durch den gleichnamigen jüngern Gamaliel, Vorſteher der Schule in Jamnia, noch überdies den Leſern des 2. Jahrh. geläufig war. Die gelegentliche Erwähnung in einer Rede Kap. 22 will ohnehin bei einem ſo frei componirenden Schriftſteller nicht viel beſagen.

Die Tendenz deſſelben, Pauli Leben möglichſt eng mit Jeruſalem zu verflechten und ihm überhaupt Lehrer „untadelig nach dem Geſetz", wie es von Ananias (Apg. 21, 12) heißt, zu geben, beherrſcht die geſammte Darſtellung der Jugend Pauli, und ſomit haben wir auch hier wol um ſo weniger hiſtoriſchen Boden unter den Füßen, als man im 2. Jahrh. ſelbſt dürftig genug über die Anfänge des Apoſtels unterrichtet ſein mochte.

Iſt mithin die Bildung des Apoſtels, der Hauptſache nach, nach Tarſus zu verlegen, ſo erklärt ſich auch die weſentlich ſtädtiſche Bildung und der weitere Geſichtskreis, der bei einem „Hebräer von Hebräern" doppelt merkwürdig iſt. Auf jeder Seite der Pauliniſchen Briefe ſind Spuren davon zu entdecken, daß hier ein Mann ſpricht, der in dem regen Treiben einer Großſtadt herangereift iſt. Es ſtellt ſich das am klarſten in dem Gegenſatz der Pauliniſchen Briefe zu den Reden Jeſu ans Licht. Der Redende im Evangelium ſchöpft ſeine Bilder aus der Erinnerung an das Leben des Sees, der Berge, der Fluren und Wälder; der Schreiber der Epiſteln iſt aufgewachſen in der engen Straße einer Großſtadt, unter dem Eindruck des regen Verkehrs, der von aller Welt Enden ſich hier zuſammendrängt. Des Apoſtels Bilder entſtammen der engen Sphäre des jüd. Hauſes, die ſäugende Mutter, die Gebärende, der Teig am Herd liefern ihm ſeine Gleichniſſe, oder auch die Paläſte und Strohdächer der öffentlichen Plätze, der Exercirplatz, das Rüſthaus, die Kaſerne, das Stadium und ſelbſt das Theater (1 Kor. 3, 11; 4, 8. 9; 7, 31; 9, 24—27; 1 Theſſ. 5, 6. 8. 14).

Vor allem aber die beſondere Fähigkeit, mit Griechen umzugehen, überhaupt die hervorragende Gabe, Menſchen der verſchiedenſten Art und Abſtammung richtig zu behandeln, iſt eine Gabe, die auf den Bürger einer Großſtadt zurückweiſt. Mochte auch das Leben der Familie in enge jüd. Grenzen gebannt ſein, der belebte Völkerverkehr, der hier ſich drängte, die ſelbſtändigen Einrichtungen des ſtädtiſchen Lebens, die ſtete Berührung mit verſchiedenen Ständen und Nationalitäten, die Gewohnheit, ſich von Jugend auf würdig und gewandt unter den verſchiedenſten Perſönlichkeiten zu bewegen, ſie erzeugten jene Menſchenkenntniß, jene Sicherheit des Auftretens, jene Fähigkeit der Leitung, jene Gabe, zu organiſiren und eine Menge Fäden in der Hand zu halten, hundert Intereſſen zu überſehen, ſich ſelbſt zu vervielfältigen und doch nicht zu verlieren, die wir an Paulus zu bewundern haben und die ſich der weit leichter aneignet, der an das Gewühl der Städte gewöhnt iſt, als der Sohn der ländlichen Hütte, den die Menge verwirrt. Den Namen, den Paulus ſeinen Gemeindeverſammlungen beilegt, „Eccleſia", hat er zuerſt auf der Agora von Tarſus gehört, wenn der Demos zuſammentrat, um die Vorſchläge der

Geronten zu genehmigen. Sollte ein Geiſt von dieſer Bedeutung da nicht noch mehr gelernt haben als nur den Namen? Nein, es iſt nicht Zufall, daß der Zeltweber aus Tarſus, und nicht die Fiſcher von Kapernaum, der Apoſtel der großen Städte geworden iſt. Nur er hatte jene Unbefangenheit dem heidniſchen Weſen gegenüber, zu der dann auch das Heidenthum ein Herz faſſen konnte. Jener unverſäuerten Theilnahme an löblichen heidniſchen Sitten und Einrichtungen, wie ſie ſich 1 Kor. 9, 24—26; Phil. 3, 12—14 ausſpricht, wäre ein Jeruſalemit kaum je fähig geweſen. Eine Stellung wie die, die ſich der Apokalyptiker der heidniſchen Welt gegenüber gibt, wäre nie geeignet geweſen, einen tiefern Eindruck auf heidniſche Kreiſe hervorzubringen, während Paulus ſeiner unbefangenen Erkenntniß, daß die Heiden nicht unreiner ſeien als die Juden, einen Theil ſeiner Erfolge zu danken hatte.

3) Perſönliche Lebensverhältniſſe und Charakter. Mit der Annahme, daß Paulus nicht in Jeruſalem zum Phariſäer gebildet worden ſei, ſondern vielmehr erſt in reifern Jahren nach Jeruſalem ging, ſtimmt auch, was wir ſonſt von ſeinen Lebensverhältniſſen wiſſen. Sein gewöhnlicher Rückzug geht nicht nach Jeruſalem, ſondern nach Tarſus (Gal. 1, 21; Apg. 15, 41). Dazu treibt er ein Handwerk, was in Cilicien ſehr gewöhnlich iſt, nämlich die Verfertigung von Haar- oder Zelttuch (vgl. Ariſtoteles, Historia animalium, VIII, 28; Varro, De re rustica, II, 11; Martial, Epigrammata, XIV, 140), weshalb die Apoſtelgeſchichte ihn (Kap. 18, 3) einen Zeltmacher nennt.

Von den Familienverhältniſſen des Paulus in dieſer Periode iſt wenig Sicheres bekannt. Daß er Sohn eines orthodoxen Juden war, der ſein Kind nach dem Geſetz am achten Tage beſchnitten hatte, in deſſen Haus die Sprache Kanaans geredet ward und der ſeinen Sohn zum Phariſäer erzog, geht aus Phil. 3, 5 fg. hervor. Die Apoſtelgeſchichte ſchreibt (Kap. 22, 25 fg.) dem Vater das röm. Bürgerrecht zu, was auf nicht allzu enge Verhältniſſe deuten würde. Von einer Schweſter des Apoſtels, die aber zu Jeruſalem verheirathet iſt, wird Kap. 23 geredet. Aus 2 Kor. 8, 16—24 ſcheint aber auch hervorzugehen, daß Paulus einen leiblichen Bruder hatte, den er zum Chriſtenthum nachzog, indem dort zweimal zwiſchen „einem" Bruder und „unſerm" Bruder unterſchieden wird, während doch beide in Rede ſtehenden Perſonen Brüder in Chriſto ſind. Auf Grund von 1 Kor. 7, 8 hat zuerſt Luther die, von den Reformatoren einſtimmig angenommene Meinung vertreten, Paulus ſei in ſeiner vorchriſtl. Periode verheirathet geweſen, indem er in genannter Stelle den Witwern und Witwen räth, zu bleiben ſo wie auch er. Danach ſcheint Paulus ſich den Witwern zuzuzählen, denn daß die Unverehelichten (ἀγάμοι) in beſagter Stelle die Witwer ſind, ergibt ſich daraus, daß Paulus zuvor von den Unverheiratheten, dann von den Ehegatten geredet, um ſich mit V. 7 den ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις zuzuwenden. Eine unbefangene Lektüre von 1 Kor. 6, 12 — 7, 10 wird auch ſtets das Urtheil Luther's beſtätigen müſſen, daß ſo nur ein Verehelichter ſchreiben konnte und durfte (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], VI, 371; unter den Vätern erklären Paulus für verheirathet, freilich aus irrthümlichen Gründen, Clemens von Alexandria, Strom., III, 6, und Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 30).

Einen tiefen Familienſinn und eine reiche Familienerfahrung verrathen auch 1 Theſſ. 2, 7; 5, 4; Gal. 4, 10; 1 Kor. 7, 14 und zahlreiche andere Stellen, in denen der Apoſtel redet als einer, der ſolches alles erfahren.

Was den Charakter des Apoſtels betrifft, ſo iſt für denſelben nach 2 Kor. 4, 16 der Gegenſatz geiſtiger Kraft bei leiblicher Schwachheit eigenthümlich geweſen. Zur Zeit der Apoſtelgeſchichte muß noch die Erinnerung beſtanden haben, daß Paulus eine kleine unſcheinbare Perſönlichkeit geweſen ſei, ſodaß die Bürger von Lyſtra ſeinen ihn überragenden Begleiter Barnabas für Jupiter, ihn aber für den kleinen und beredten Götterboten Hermes erklären konnten (Kap. 4, 12). Die Gegner in Korinth wollten indeß nicht einmal von der Beredſamkeit etwas wiſſen. Sie ſagen (2 Kor. 10, 10): „Die Briefe ſind gewichtig und ſtark, aber ſeine leibliche Anweſenheit iſt ſchwach und die Rede verächtlich." Der Vorwurf ſcheint nicht ganz unbegründet geweſen zu ſein, wenigſtens finden wir in allen Briefen Klagen über den körperlichen Druck, der auf ihm liegt und ihm ſeine Wirkſamkeit erſchwert. „Ich war in Schwachheit und in viel Furcht und Zagen bei euch", ſchreibt er an die Korinther (1 Kor. 2, 3), und „wegen Schwachheit des Fleiſches" predigte er den Galatern (Gal. 4, 14). Solange er im Leibe iſt, fühlt er ſich beſchwert

und ſehnt ſich, dieſes irdiſchen Zelthauſes enthoben zu werden (2 Kor. 5, 2. 4), und ähnliches meint er, wenn er (2 Kor. 4, 7. 10) berichtet, daß er den Tod Jeſu an ſeinem Leib mit ſich trage und wohl weiß, daß der himmliſche Inhalt bei ihm in einem elenden Scherben enthalten ſei. So hat er (1 Theſſ. 2, 6. 9; 2 Theſſ. 3, 8; 1 Kor. 9, 2 fg.) auch die Handarbeit in den dumpfen Stuben ſeines Gewerks ſein Leben lang als eine Anſtrengung empfunden, die ſeinen ſchwachen Körper zu Boden drückt, und nicht die blutigen Martyrien, die er überſtanden, ſondern die gewöhnliche Sorge um das Brot iſt ihm (1 Kor. 9, 15) am ſchwerſten geworden. Außer dieſen allgemeinen Symptomen einer ſchwachen und reizbaren Conſtitution enthält indeß der 2. Korintherbrief (Kap. 12, 7—9) einen Hinweis auf ein ſpecielles Leiden, das er einen „Pfahl im Fleiſch" nennt und dem er einen dämoniſchen Charakter beilegt, indem ein Engel des Satan ihn bei den Anfällen deſſelben mit Fäuſten ſchlägt. Dreimal hat er um Erlöſung von dieſem Uebel gebetet, iſt aber nicht erhört worden. Da der Apoſtel dieſe Anfälle eine Compenſation der himmliſchen Offenbarungen nennt, deren ihn Gott würdigt, ſo ſcheint er Viſionen unterworfen geweſen zu ſein, die, wie das bei viſionären Zuſtänden gewöhnlich iſt, mit convulſiven Anfällen endeten (Beiſpiele vgl. bei Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohammad" [2. Aufl., Berlin 1868—69], I, 216; Ideler, „Verſuch einer Theorie des religiöſen Wahnſinns" [Halle 1848—50], I, 271, erkennt ſogar in der beſagten Stelle eine Beſchreibung des normalen Verlaufs viſionärer Zuſtände). „Die leidenſchaftliche Stimmung des Gemüthes reißt den Kreislauf des Blutes aus der ruhigen Bahn, preßt daſſelbe im Gehirn zuſammen, ſodaß zunächſt vollſtändige Lähmung der ſenſibeln und motoriſchen Nervenorgane, überhaupt des ganzen peripheriſchen Lebens, eintritt, bis in unwillkürlichen krampfhaften Erſchütterungen die unnatürliche Spannung durchbrochen wird" (vgl. Holſten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Roſtock 1868], S. 83 fg.). Die ſchmerzhafte Spannung wäre denn durch den Pfahl im Fleiſch, die folgenden Erſchütterungen durch die Fauſtſchläge des Engels bezeichnet. Das dreimalige Gebet um Erlöſung von dieſem Uebel aber deutet Ideler (a. a. O., I, 256) dahin, daß mit der Zeit die Träume, Offenbarungen und Geſichte den Apoſtel ſo entkräfteten, daß er fürchten mußte, ſeine Leiblichkeit werde unterliegen. Daß die Offenbarungen ſich unter ſolchen pathologiſchen begleitenden Umſtänden vollzogen, ſcheint den Gemeinden des Apoſtels auch anſtößig geweſen zu ſein (vgl. Gal. 4, 13), und deshalb ſagt Paulus den Korinthern, Gott habe ihn ſelbſt damit getröſtet, gerade durch die Schwäche des Fleiſches erweiſe ſich die Gnade völlig, indem die Schwäche des Organs um ſo mehr die Allmacht des in ihm wirkenden Gottes hervortreten laſſe.

Wenn nun auch dieſe Zufälle erſt mit dem tief aufregenden Act ſeiner Bekehrung begonnen zu haben ſcheinen, indem Paulus der Viſion von Damaskus ſchwerlich einen ſo entſcheidenden Werth beigelegt hätte, wären ihm dieſe Zuſtände zuvor ſchon bekannt geweſen, ſo iſt doch eine Dispoſition zu ſolchen geſteigerten Reizungszuſtänden ſchon von Hauſe aus, nach gemeinem Lauf der Dinge, bei ihm anzunehmen, wie denn ſeinem geſammten Temparament eine Erregbarkeit eigenthümlich iſt, wie ſie ſich bei zarten Organiſationen häufig findet. Daher jenes raſche Auf- und Niederwogen ſeiner Gefühle. „Ich athme auf", „ich war niedergedrückt", „ich fürchte", „ich danke Gott", alles Worte, die den bald ſtockenden, bald ſtürmenden Puls, das ewige Auf und Ab ſeines Herzens verrathen. So begegnet es ihm wol, daß er eben einen Satz nicht zu Ende führte in aufwallendem Zorn und ſofort in ein anderes Anakoluth geräth aus aufwallender Zärtlichkeit (Gal. 4, 12). Er beginnt einen Brief, ſtreng, erregt, fällt mitten in die Sache, die ihn bewegt, aber, wo er ſchroff und hart begonnen, iſt doch ſein letztes Wort „Amen, ihr Brüder!" Sein „ich" und „wir" und „wir" und „ich" verräth ſtets die perſönliche Erregtheit. Es fehlt die göttliche Ruhe, das harmoniſche Ebenmaß. Paulus kann leidenſchaftlich, ſelbſt ungerecht werden, aber er iſt auch wieder von einer Liebe und Opferwilligkeit, deren kältere Naturen nicht fähig wären. Dieſem leichterregten Gefühl entſpricht denn auch die Stärke ſeiner Ausdrücke. Wo wir ſagen würden: „Ihr habt mich nicht verachtet", ſagt er (Gal. 4, 14): „Ihr habt mich nicht ausgeſpien"; wo wir ſagen würden: „Ich bin gering geſchätzt", ſagt er (1 Kor. 4, 13): „Ich bin ein Kehricht und Abhub"; wo wir ſagen würden: „Ich achtete es für nichtig", ſagt er (Phil. 3, 8): „Ich habe für Miſt geachtet." So ſtehen wir vor einer Individualität, die ebenſo erregbar als tief, ebenſo leidenſchaftlich als gewiſſenhaft iſt.

Um aber das Widerſpruchsvolle dieſes Bildes zu vermehren, ſteht neben dieſem durchaus Temparamentsmäßigen ſeines ganzen Weſens zugleich eine dialektiſche Schärfe des Verſtandes, eine logiſche Folgerichtigkeit ſeines Denkens, die alles bis in die letzten Conſequenzen verfolgt und bis in die tiefſten und verborgenſten Windungen aufdeckt (vgl. Lipſius, „Der Apoſtel Paulus“ in dem „Jahrbuch des Deutſchen Proteſtantenvereins“, 1. Jahrg. [Elberfeld 1869]). Der Mann von ſo heißem Herzen und von ſolcher Weite des Gemüths iſt doch auch wieder von einer ſo ſpitzfindigen Dialektik wie nur irgendein Rabbi, der nach dem Bild der Schule Berge an ein Pferdehaar zu hängen gelehrt wurde. Ob „dem“ Samen oder „den“ Samen das Heil verheißen ſei, ob Abraham vor der Beſchneidung oder nach der Beſchneidung die Verheißung empfing, ob Moſe's Geſicht unter der Decke weiter glänzte oder zu glänzen aufgehört hatte, das alles ſind ihm Fragen, in die ſein grübelnder Scharfſinn ſich vertieft, ſodaß man kaum glauben ſollte, daß derſelbe Mann auch wieder eine eminent praktiſche Natur war, von wunderbarer Fähigkeit, die Menſchen zu behandeln und zu beherrſchen. Dennoch iſt aus ſeinen Ausſagen klar, daß er bei ſeinem Eintritt in die Parteikämpfe zu Jeruſalem ſofort hervorragte, und daß das Synedrium auf ihn ſofort daſſelbe Vertrauen ſetzte wie nachmals die zahlreichen Gemeinden der meſſianiſchen Kirche, die von ſeiner Abweſenheit oder Anweſenheit oft die Exiſtenz oder den Untergang ihres Weſens abhängig meinten. In dieſem Sinne hat er 1 Kor. 4, 9 fg. und 2 Kor. 12 ſich ſelbſt gezeichnet als den lebendigen Contraſt geiſtiger Gewalt und irdiſcher Schwäche, ſchüchterner Verzagtheit und überſprudelnden Muthes, und 2 Kor. 6, 8 fg. als den Armen, der viele reich macht, als den Sterbenden, der allezeit auflebt, als den Traurigen, der allezeit fröhlich iſt, als den, der nichts hat und doch alles hat. Wohl iſt das zunächſt der Gegenſatz ſeines chriſtl. Lebens zu dem natürlichen, aber auf dieſe Elaſticität des Geiſtes, auf dieſe Energie des Charakters, auf dieſen Widerſpruch der Stärke und Schwäche muß doch von Hauſe aus ſeine Natur angelegt geweſen ſein, da ſich ſeine chriſtl. Bildung ſonſt ſchwerlich in ſo wunderſamen Formen dargeſtellt hätte.

4) Bekehrung. So geartet und vorgebildet war Paulus, wie wir unterſtellen, nach der Kreuzigung Jeſu, ein Mann bereits in reifern Jahren (Phil. V. 9), nach Jeruſalem gekommen. Wir begegnen ihm zum erſten mal in den Streitigkeiten des Stephanus mit den helleniſtiſchen Landsleuten, die ſich von der Meſſianität Jeſu, die Stephanus behauptete, nicht überzeugen wollen. Drei Synagogen (vgl. de Wette-Overbeck, a. a. O., zu Kap. 6, 9), die der Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, ferner die der Cilicier und endlich die der Bewohner des proconſulariſchen Aſiens, ſämmtlich alſo helleniſtiſche Bethäuſer, hatten ſich auf die Discuſſion der Schriftbeweiſe der Nazarener (ſ. d.) eingelaſſen und würdigten die Frage, ob der Gekreuzigte der Meſſias geweſen ſein könne, wenigſtens noch einer nachträglichen Erörterung. Ob Paulus als Sohn eines röm. Bürgers ſich zu den Libertinern (ſ. d.), d. h. italien. Juden (vgl. Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1014; Tacitus, Annal., II, 85: „Libertini generis“), oder ob er ſich als Tarſer zu den Ciliciern hielt, oder ob er lediglich als Beamter des Synedriums mit dem Proceß des Stephanus in Berührung kam, iſt ſchlechthin nicht zu beſtimmen. Thatſache iſt, daß, als die Streitigkeiten zur Verfolgung der Sektirer führten, Paulus dabei in erſter Reihe thätig war (Gal. 1, 16). Den Inhalt dieſer Streitigkeiten haben wir nicht aus der Apoſtelgeſchichte, ſondern aus den Evangelien zu erheben, die mehrfach auf die Einwendungen der Juden gegen die Meſſianität Jeſu Rückſicht nehmen. Weſentlich müſſen ſich dieſelben auf die Frage bezogen haben, ob die Schrift einen leidenden Meſſias lehre, für welchen Satz ſich ſämmtliche Zweige der chriſtl. Tradition, Matthäus und Apokalypſe, viertes Evangelium und Hebräerbrief, Pauliniſche und Lukaniſche Schriften, auf den Knecht Jahve's (ſ. Knecht Gottes) im zweiten Jeſaja beziehen, und um ſo mehr beziehen dürften, als das jüd. Prophetentargum ſelbſt in demſelben den Meſſias ſah. Zu gerichtlicher Verfolgung kam es indeß nicht über ſolche Controverſen, ſondern infolge der Beſchuldigung, Stephanus habe Abſchaffung des Tempels durch Jeſus und Aenderung der moſaiſchen Sitten in Ausſicht geſtellt. Da die Erneuerung des Tempels durch den Meſſias laut Hag. 2, 3—9 feſtſtehendes Dogma war, kann die Aeußerung in einem geiſtigen Sinn wol gethan worden ſein, wiewol der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte hier wie im dritten Evangelium dieſe Anklage lediglich als falſches Zeugniß qualificirt.

In einer ſtürmiſchen Gerichtsſitzung wird Stephanus zu der 3 Moſ. 24, 10 auf Läſterung geſetzten Strafe der Steinigung verurtheilt. Da das Synedrium den Blutbann

nicht mehr hatte, war das jedenfalls eine Ueberſchreitung ſeiner Competenz, mag nun nach Abberufung des Pontius Pilatus ein Interregnum vorgelegen oder mögen die Sanhedriſten auf die Nachgiebigkeit des ſyr. Proconſuls Vitellius oder auf die Verlegenheit Roms durch den ſiegreichen Araber Aretas hin geſündigt haben. Die Abſetzung des ſchuldigen Hohenprieſters Jonathas, Hannas' Sohn, die Vitellius am Paſſah des J. 39 verfügte, war vielleicht die Strafe für dieſen Gewaltſtreich (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 579). An die Hinrichtung des Stephanus knüpfte ſich eine wüthende Verfolgung der Chriſten, und Paulus erklärt (Gal. 1, 13) ſelbſt, daß er die Gemeinde der Chriſten bis zur Zerſtörung über die maßen verfolgt habe. Nach Apg. 8, 3; 22, 4; 26, 9 beſtand dieſe Verfolgung in Hausſuchungen, Vorführung von Männern und Frauen, Anwendung von Folter, um die Läſterung Jeſu zu erzwingen, ſowie in Gefängnißſtrafen und Hinrichtungen. Es war ſein leidenſchaftlich, im Feuer ſtehendes, „zelotiſches" Temparament, was Paulus antrieb, alle Genoſſen noch in fanatiſchen Handlungen zu überbieten. Infolge deſſen ertheilte das Synedrium ihm den Auftrag, die aus Jeruſalem zerſprengte Gemeinde auch in ihre auswärtigen Schlupfwinkel zu verfolgen. Daß er nun gerade auf dieſer Reiſe zu der von ihm verfolgten Gemeinde übertrat, geht aus Gal. 1, 17 hervor. Daß eine Erſcheinung Jeſu dieſen Umſchlag in ihm hervorbrachte, wird von der Apoſtelgeſchichte ausführlich berichtet. Ihr Verfaſſer hat indeß dabei weder eine ſchriftliche Quelle noch eine feſte Tradition benutzt, ſondern die ihm im allgemeinen zugekommene Kunde in ſchriftſtelleriſch freier Weiſe geſtaltet. Es geht das daraus hervor, daß er bei ſeiner dreimaligen Erzählung die Nebenumſtände dreimal verſchieden berichtet. In Kap. 9 hören die Begleiter die Stimme, die mit Paulus ſpricht, ſehen aber niemand, von dem die Stimme ausgeht, in Kap. 22 und 26 ſehen ſie umgekehrt die Lichterſcheinung, hören aber nichts. In der letzten Erzählung iſt auch die himmliſche Weiſung an Paulus viel ausführlicher, aber es geſchieht dem Verfaſſer, daß er Jeſu Worte in den Mund legt, die in der vorletzten Relation Ananias geſprochen hatte. Dennoch iſt das Weſentliche des Berichts richtig. Paulus ward durch eine Chriſtophanie bekehrt. Er ſagt nicht nur 1 Kor. 9, 1 ſelbſt, er habe Chriſtum geſehen, ſondern er ſetzt 1 Kor. 15, 3 auch ſichtlich ſeine Geburt als Chriſtenmenſch und ſeine Berufung zum Apoſtel in Beziehung mit der Erſcheinung des Auferſtandenen, die er, wie die andern Apoſtel, gehabt hat. Von ſeinem Evangelium und der Erkenntniß, daß Jeſus der Meſſias ſei, ſagt er zudem Gal. 1, 12. 16 ausdrücklich, daß ſie ihm beide durch Offenbarung zugekommen ſeien. Es begreift ſich auch unter dieſer Vorausſetzung am leichteſten, wie Paulus die Wahrheit des Evangeliums überhaupt abhängig machen konnte von der Wirklichkeit der Auferſtehung. Ihm war das Evangelium durch eine Erſcheinung des Auferſtandenen vermittelt, mithin ſchien ihm an der Wirklichkeit der Auferſtehung die Richtigkeit oder Nichtigkeit des Evangeliums zu hängen.

Fragen wir nun aber, welcher Art wir uns die Erſcheinung Jeſu, die Paulus hatte, vorzuſtellen haben, ſo werden wir den Inhalt ſeiner Viſion gewinnen, wenn wir uns die Vorſtellung vergegenwärtigen, die er in ſeinen Briefen von Jeſus entwirft (vgl. Holſten, a. a. O., S. 71). In der Meſſiasvorſtellung des Paulus vereinigen ſich drei Geſtalten des A. T., einmal das gemeine jüd. Meſſiasbild, wie es die Propheten gezeichnet und die Nation es ſich ausgemalt, dann der Daniel'ſche Menſchenſohn, den Paulus drittens identificirt mit dem Adam des erſten Schöpfungsberichts, dem himmliſchen Menſchen, dem Urbild des irdiſchen, von dem die Schrift keinen Sündenfall zu berichten hat. Die Annahme, daß 1 Moſ. 1, 26 fg. die Schöpfung des urbildlichen und Gott ebenbildlichen Menſchen geſchildert werde, der im Himmel, ähnlich den Platoniſchen Idealbildern, wohne, kennt auch Philo (De opificio mundi, I, 32, und De leg. allegor., I, 49), der gleichfalls von einem „himmliſchen Adam", von einem „Menſchen vom Himmel", im Gegenſatz zum irdiſchen Adam ſpricht. Die Identificirung dieſes himmliſchen Menſchen mit dem Daniel'ſchen Menſchenſohn, der auf den Wolken des Himmels kommt, war nun aber nicht blos für das Denken des Paulus, der die Combination thatſächlich (1 Kor. 15, 45; Röm. 5, 12; Phil. 2, 6) gemacht hat, ſondern überhaupt unumgänglich. Paulus und Philo faſſen den erſtgeſchaffenen Adam als himmliſchen Menſchen Daniel's, Jeſus den letztern als Meſſias, danach iſt wenigſtens ſehr wahrſcheinlich, daß Paulus ſchon als Phariſäer die beiden Vorſtellungen zuſammendachte, und ſich den Meſſias als erſten, himmliſchen Adam vorſtellte, nach dem die Menſchheit umgeſchaffen werden ſoll zu einer neuen Creatur. Stellte ſich

Paulus mithin den Meſſias als den himmliſchen Menſchen vor, ſo wird er ihn auch ſo in ſeiner Viſion geſchaut haben, und ſo beſchreibt er ihn ja auch nach jener Erſcheinung, wenn er 1 Kor. 15, 49 ſagt, wir würden nach der Auferſtehung den Leib des himmliſchen Menſchen tragen, d. h. einen unverweslichen, geiſtigen, mit dem Lichtglanz Gottes verherrlichten Leib. So redet er auch 2 Kor. 3, 18 und Kap. 4, 6 von dem Abglanz des göttlichen Lichtes, das widerſtrahle vom Angeſicht Jeſu und von der Lichtgeſtalt des himmliſchen Menſchen, nach deſſen Bild wir umgeſtaltet werden von Glanz zu Glanz. Chriſtus erſchien mithin dem Paulus bei Damaskus, ſo wie er ihn ſpäter ſchildert und ihn ſich zuvor ſchon vorſtellte, als himmliſcher Menſch, angethan mit dem unverweslichen, geiſtigen Lichtleib, auf den Wolken des Himmels als eines Menſchen Geſtalt.

Sobald man nun die Thatſache anerkannt hat, daß Paulus bekehrt worden ſei durch eine Erſcheinung Chriſti, erhebt ſich die Frage, war dieſe Erſcheinung eine objective oder ſubjective, ein Wunder oder eine Viſion? Der Annahme einer ſinnlich objectiven Erſcheinung des Auferſtandenen ſteht ſo ſehr unſere ganze Weltanſchauung und übrigens auch der Bericht der Apoſtelgeſchichte, die nur Paulus, und nicht ſeine Begleiter, Jeſum ſehen läßt, entgegen, daß ſelbſt die ſogenannte gläubige Theologie heutzutage an einen innern Vorgang zu denken pflegt, nur daß ſie dieſen auf einen unmittelbaren, durch Gott geſetzten Enthüllungsact zurückführt. Allein, hat man den Vorgang einmal in die Seele des Paulus zurückverlegt, ſo wird es unerlaßlich, zu fragen, ob nicht in derſelben die erforderlichen Vorausſetzungen zu einer ſolchen Viſion an ſich vorhanden waren. Als ſolche Vorausſetzungen laſſen ſich folgende annehmen:

A. Paulus hat ſpäter (2 Kor. 3, 14; 4, 4) die Schriftbeweiſe der Nazarener für die Meſſianität Jeſu adoptirt und namentlich ſeine Satisfactionslehre auf ihre Deutung des Knechtes Jahve's (Jeſ. 52, 53) gebaut. Dieſe theoretiſche Offenbarung des Meſſias war aber keine der äußern nachfolgende, ſondern geſchah laut Gal. 1, 11. 17 gleichfalls zu Damaskus. Danach iſt überaus wahrſcheinlich, daß ein genaueres Ueberdenken des Schriftbeweiſes der Nazarener auf der vierzehntägigen Wüſtenreiſe dieſes beſſere Urtheil über den nazareniſchen Schriftbeweis zu Wege gebracht hat.

B. Bei den Proceſſen zu Jeruſalem müſſen Paulus zahlreiche Worte Jeſu entgegengehalten worden ſein, und ſelbſt, daß er in Beſitz ſchriftlicher Aufzeichnungen derſelben gelangte, wäre nicht undenkbar. Auf einen religiöſen Genius wie den ſeinen konnten dieſelben aber unmöglich ihre Wirkung verfehlen. Der Verfaſſer von 1 Kor. 13 konnte das Matth. 5 Enthaltene nicht leſen oder aus dem Gedächtniß reproduciren, ohne ſich im Innerſten getroffen zu fühlen. Auch für ſolche Erwägungen aber war die Zeit der Reiſe die natürliche Gelegenheit.

C. Auch die phariſäiſche Grundanſchauung des Paulus mußte bei näherer Betrachtung die aus Jeſ. 52 und 53 geſchöpfte Ueberzeugung eines leidenden Meſſias beſtätigen. Der Phariſäismus bewegte ſich zwiſchen der Antinomie, für ſeine Zeit das meſſianiſche Reich vorherzuſagen und doch das Erſcheinen deſſelben an die Gerechtigkeit des Volks zu knüpfen. So blieb nur übrig, daß Gott ſelbſt das Volk zuvor gerecht mache, dafür aber war die liturgiſch gegebene Form die eines beiſpielloſen, den Zweifel an ſeiner Wirkſamkeit ausſchließenden Opfers. Alſo nicht blos der Schriftbeweis der Nazarener, ſondern die eigenen Prämiſſen ſeines Phariſäismus drängten Paulus auf die Lehre vom Opfertod des Meſſias.

D. Solange für Paulus ein gekreuzigter Meſſias an ſich ein Aergerniß war, konnte er der Behauptung, Jeſus ſei auferſtanden, keine Bedeutung zumeſſen, obwol ihm klar werden mußte, daß die Nazarener das nicht blos vorgaben, ſondern ehrlich glaubten. Jetzt aber, nachdem er in dem Kreuzestod kein Hinderniß der Meſſianität mehr ſah und Jeſu Worte unbefangener auf ſich wirken ließ, drängte ſich ihm alles zuſammen in die Frage der Beglaubigung: iſt Jeſus wirklich auferſtanden, iſt er der himmliſche Menſch geweſen, lebt er in der göttlichen Herrlichkeit?

E. Mit der Erkenntniß, ein Dogma verfolgt zu haben, deſſen Schriftmäßigkeit er ſelbſt nun anerkannte, mußte die Reue ſich bei ihm einſtellen. Je wüthender die Hausſuchungen, Folterungen, Geiſelungen, Steinigungen geweſen waren, um ſo leidenſchaftlicher ſeine Reue. Dieſe Seelenqual mußte ſich ſteigern, je näher er Damaskus kam, da dort das ganze Verfahren neuerdings beginnen ſollte. In einer ſolchen Seelenſtimmung aber hätte auch einer durchaus geſunden Natur der Widerſpruch der innern geiſtigen Mächte ſich leicht mit dem Gewaltſtreich einer Viſion löſen können.

F. Paulus aber war von vornherein zu visionären Zuſtänden geneigt. Die Stelle 2 Kor. 12, 2—9 gibt eine ausführliche Beſchreibung einer ſolchen geiſtigen Entrückung und fügt hinzu, daß mit dieſen Offenbarungen dämoniſche Zufälle, bei denen er mit Fäuſten geſchlagen werde, verbunden ſeien. Dreimal waren dieſe letztern ſo heftig geworden, daß Paulus um Erlöſung bat. Er erzählt uns aber auch gelegentlich, daß Entſchließungen ſich ihm im Gewand himmliſcher Offenbarung mittheilen, zu denen alle Prämiſſen in den Verhältniſſen ſelbſt und in ſeinem Charakter liegen (ſo Gal. 2, 2; vgl. Apg. 16, 9). Um wie viel mehr mußte hier das auf dem Hintergrunde des Bewußtſeins bereits zum Durchbruch gekommene Jeſusbild ſich gewaltſam enthüllen, und daß gerade in dem beklemmenden Augenblick dieſe Kataſtrophe eintritt, „als er nahe bei Damaskus war", und aufs neue anfangen ſollte, zu verhören, zu martern und zu ſteinigen, macht den gewaltſamen Durchbruch der in der Tiefe des Gemüths vorbereiteten neuen Erkenntniß pſychologiſch nur um ſo begreiflicher.

G. Endlich iſt auch dieſe Chriſtophanie von Damaskus ganz von denſelben pathologiſchen Erſcheinungen bei Paulus begleitet, durch die ſich ſonſt ſeine Viſionen als ſubjective Zuſtände erweiſen. Paulus fällt nieder, er iſt geblendet, gelähmt, muß geführt werden, gewinnt erſt nach drei Tagen ſeine Sehkraft wieder — das ſind ähnliche Erſcheinungen, wie ſie laut 2 Kor. 12 ſeine Viſionen überhaupt begleiteten, um ſo mehr alſo wird auch die erſte Viſion dieſer Art eine ſubjective Ekſtaſe geweſen ſein, obwol ſie ihm, gerade darum, weil ſie ſeine erſte Erfahrung dieſer Art iſt, als etwas Objectives erſchien.

Da mithin die Dispoſition zu Viſionen bei der in Frage ſtehenden Perſon erwieſen, die Umſtände und Zuſtände, die eine ſolche hervorrufen konnten, in reichem Maße vorhanden waren und der Vorgang ſelbſt mit den Merkmalen einer Viſion ausgeſtattet iſt, ſo bedarf es nicht der Annahme übernatürlicher Einwirkungen, um die gegebenen Daten zu begreifen. Die Bekehrung des Paulus war der Durchbruch der Wahrheit auf dem Wege innerer Anſchauung, ſtatt auf dem äußerer Erfahrung und logiſcher Syntheſe, obwol indirect auch dieſe letztern mitgewirkt haben, die innere Anſchauung zu reifen, die nur ſcheinbar unvermittelt in der Viſion dem Bekehrten zum Bewußtſein kam.

II. Erſte chriſtliche Periode bis zum Streit über die Geltung des Geſetzes (vom J. 36—54). 1) Bis zur ſogenannten erſten Miſſionsreiſe. Was die Apoſtelgeſchichte von der Zeit unmittelbar nach der Bekehrung des Paulus erzählt, bietet keine innern Schwierigkeiten; bedenklich iſt nur, daß, wo wir ſie durch die Briefe des Apoſtels controliren können, ihre Berichte nicht Stich halten. Sie läßt Paulus unmittelbar von Damaskus nach Jeruſalem zurückkehren, während dieſe Rückkehr laut Gal. 1, 18 vielmehr erſt nach drei Jahren ſtattfand. Sie läßt Paulus in Jeruſalem öffentlich auftreten, während er nach Gal. 1, 19 damals überhaupt nur zwei der Apoſtel ſah; ſie läßt ihn über Cäſarea ſich nach ſeiner Heimat einſchiffen, während er nach Gal. 1, 21 ſich von Jeruſalem nach Syrien und von dort erſt nach Cilicien wendete. Zweifelhaft bleibt unter dieſen Umſtänden zunächſt die Nachricht der Apoſtelgeſchichte, die ja auch ſonſt dem Apoſtel gern geſetzestreue Lehrer gibt, daß Paulus durch einen Jünger, der dem Geſetz treu war, mit Namen Ananias, im Chriſtenthum unterwieſen worden ſei, wie denn auch die Straße, „die da heißt die gerade", als das ſtattliche Boulevard von Damaskus wol ziemlich allgemein bekannt war (Renan, Les apôtres [Paris 1866], S. 213), und darum als nähere Bezeichnung eines Hauſes etwas verdächtig klingt. Beſtätigt iſt durch 2 Kor. 11, 32 nur, daß Paulus aus Damaskus fliehen mußte, indem der Ethnarch des Königs Aretas Befehl zu ſeiner Verhaftung gegeben hatte. Da Aretas ſich aber noch vor dem Tode des Tiberius nach Petra zurückzog (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 3), ſo iſt dieſe Flucht noch in das J. 36 und nicht in den zweiten Aufenthalt zu Damaskus, der bis zum J. 39 währte, zu ſetzen. Die Judenſchaft in Damaskus wollte mithin an Paulus ſeinen Uebertritt heimſuchen, und da der von dem Araber neu eingeſetzte Ethnarch ihr dabei behülflich war, entwich Paulus auf abenteuerliche Weiſe über die Stadtmauer und entfloh nach Arabien. Unter Arabien das ferne Land des Balſams, Arabia felix, zu verſtehen, iſt keine Nöthigung vorhanden, eher könnte man darunter Arabia deserta verſtehen, das faſt bis an die Thore von Damaskus reicht. Nun zieht aber von Damaskus nach Petra und von dort weiter nach Aila und dem Sinai die große Karavanen- und Pilgerſtraße, die von Aila durch die Palmen- und Felsthäler der Sinaihalbinſel nach dem heiligen Berge leitet. Da Paulus Gal. 4, 21 mit einer gewiſſen Anſchaulichkeit von dem

unfruchtbaren Sinai, dem Berg, der zur Knechtſchaft gebiert, redet, und den Localnamen deſſelben, den er an Ort und Stelle trägt, anführt, wäre es nicht unmöglich, daß Paulus damals ſich einem ſolchen Wallfahrerzug nach dem heiligen Berg anſchloß. Daß er von Arabien wieder nach Damaskus zurückkehrt, kann dieſe Meinung nur unterſtützen (Ewald, a. a. O., VI, 434).

Wie viel von den drei Jahren, die laut Gal. 1, 20 zwiſchen ſeiner Bekehrung und der Rückkehr nach Jeruſalem liegen, auf dieſen arab. Aufenthalt, wie viel auf den zweiten Aufenthalt in Damaskus kommen, läßt ſich nicht beſtimmen. Daß er den Judenſchaften Arabiens gegenüber mit der Botſchaft des erſchienenen Meſſias nicht zurückhielt, iſt bei ſeinem Grundſatz: „Wehe mir, wenn ich nicht predigte", nicht unwahrſcheinlich. Im übrigen hatte es ſich aber bei dieſem Rückzug nicht um eine Miſſionsreiſe, ſondern um eine Zeit ſtiller Sammlung gehandelt, wie Paulus auch mit den Worten andeutet: „Ich berieth mich nicht mit Fleiſch und Blut, ſondern ging nach Arabien."

Mit der Aufgabe der Feſtſtellung ſeiner innern Ueberzeugung ſehen wir dann den Apoſtel auch noch beſchäftigt, wenn er berichtet, er ſei im J. 39 nach Jeruſalem gegangen, um Petrus kennen zu lernen. So ſehr nämlich Paulus überall in den Vordergrund ſtellt, in ſeinem Evangelium nicht unterrichtet worden zu ſein (Gal. 1, 12), noch Fleiſch und Blut zu ſeinem Rathgeber gemacht zu haben (Gal. 1, 16), ſo bekennt er doch 1 Kor. 15, 3, daß er über die Thatſachen des Lebens Jeſu von einer Tradition abhängig ſei, die ihm ohne Zweifel zu Damaskus und Jeruſalem zugekommen iſt. Wie eingehend dieſe Kenntniß war, zeigt ſein genauer Bericht über das Abendmahl 1 Kor. 11, über die Auferſtehung 1 Kor. 15 und über die Wiederkunft 1 Theſſ. 4, 5. Wo ihm für irgendeine Lebensbeziehung ein Herrnwort mangelt, merkt er das ausdrücklich an (ſo 1 Kor. 7, 25), auch ſteht ihm 1 Theſſ. 4, 15 eins zur Verfügung, das uns nach ſeinem Wortlaut verloren gegangen iſt. Ausdrückliche Citate der Worte Jeſu kommen allerdings bei Paulus nicht vor, aber indirecte Rückbeziehungen in großer Zahl. So bezieht ſich Gal. 6, 7 fg.; 1 Kor. 15, 35 fg. auf die verſchiedenen Gleichniſſe vom Säemann; 1 Kor. 4, 13 auf Matth. 5, 44; 1 Kor. 7, 5 auf Matth. 19, 8; Röm. 5, 1 fg.; 1 Kor. 6, 2; 1 Theſſ. 4, 17 fg. auf Matth. 24, 3. 30. 31. 36. Der Apoſtel hat es mithin mit den heidniſchen Vorausſetzungen ſeines Glaubens keineswegs leicht genommen, ſondern der Umgang mit den Chriſten zu Damaskus und der Beſuch zu Jeruſalem haben ihn auch über das Hiſtoriſche des Lebens Jeſu ins Klare geſetzt. Daß er darauf nichts gebaut hat, daß ſeine Briefe von dem reichen Inhalt des Lebens Jeſu überhaupt keine Vorſtellung geben, das beruht auf dem Charakter ſeiner Theologie, die nicht eine Explication der Lehre Jeſu, ſondern eine immanente Entwickelung des jüd. Bewußtſeins iſt, wie ſich daſſelbe unter dem Eindruck des Todes des Meſſias geſtaltete. Die Angabe der Apoſtelgeſchichte, daß Paulus in Jeruſalem durch Barnabas bei den Apoſteln eingeführt worden, daß er dann neuerdings in den Synagogen der Helleniſten aufgetreten und vor deren Nachſtellungen über Cäſarea nach Tarſus geflüchtet ſei, iſt durch Gal. 1, 17 fg. widerlegt. Er ging vielmehr zunächſt nach Syrien, und da gerade im J. 39 der große Kampf zwiſchen dem ſyr. Proconſul und den Juden ſpielte, hervorgerufen durch deſſen Abſicht, Caligula's Bild im Tempel zu Jeruſalem aufzuſtellen, ſo würde 2 Theſſ. 2 als perſönliche Erinnerung an dieſe antichriſtl. Plane aufzufaſſen ſein, falls der Brief echt wäre.

Ueber Pauli Wirkſamkeit in Antiochia und Syrien bei dieſem erſten Aufenthalt wiſſen wir nichts. Wenn die Apoſtelgeſchichte die Wirkſamkeit Pauli in Syrien nach der in Cilicien ſetzt, ſo ſteht das in Widerſpruch mit der Stellung beider Gebiete in Gal. 1, 21, und um ſo mehr muß die neue Mittlerrolle, die auch diesmal Barnabas übernimmt, wenn er Paulus von Tarſus nach Antiochia holt, dahingeſtellt bleiben. Auch die Notiz Apg. 11, 26, daß die dortige Gemeinde wegen ihrer Anzahl und wol auch wegen ihrer Sonderung von der Synagoge den Namen „Chriſtiani" erhalten habe, unterliegt dem Bedenken, daß dieſer lateiniſche Name weit eher der römiſchen als der ſyr. Gemeinde zuerſt dürfte beigelegt worden ſein (vgl. de Wette-Overbeck, a. a. O., S. 174; Baur, „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 103). Bei dieſer Unſicherheit der ganzen Compoſition aber muß es dahingeſtellt bleiben, ob der Gedanke, die auswärtigen Synagogen von dem erſchienenen Heil in Kenntniß zu ſetzen, ein Auftrag dieſer antiochianiſchen Gemeinde war, wie man im folgenden Jahrhundert die Sache anſah. Paulus ſelbſt hat jedenfalls ſehr energiſch dagegen proteſtirt, jemals menſchliche Mandanten gehabt zu haben, und zwar

gerade den Gemeinden gegenüber, die auf der erſten Miſſionsreiſe geſtiftet wurden (Gal. 1, 11 fg.). Doch iſt das richtig, daß der natürliche Vorort der damals geſtifteten Gemeinſchaften Antiochia war, und wie in der That zwiſchen ihnen und der Gemeinde Antiochias Beziehungen aufrecht erhalten wurden, beweiſt die Auseinanderſetzung Gal. 2, 11.

2) Die ſogenannte erſte Miſſionsreiſe. Für die Apg. 13 berichtete Miſſionsreiſe bieten ſich zwei Betrachtungsweiſen dar. Die Apoſtelgeſchichte läßt große Gebiete, Cypern, Pamphylien, die Provinz Galatien, von Paulus und Barnabas bereiſen und jeder Synagoge die Kunde vom erſchienenen Meſſias beſtellen. So war die Verkündigung des Reichs in Galiläa vordem ein Wandern von Flecken zu Flecken geweſen, die Jünger verkündeten, daß das Reich nahe herbeigekommen, und ſetzten dann ihren Wanderſtab weiter.

Die Miſſion, die wir aus den Pauliniſchen Briefen kennen lernen, hat aber doch einen andern Charakter. Der Apoſtel nimmt Arbeit, er ſiedelt ſich an, wird mit den Familien bekannt und bekehrt die Seelen von Grund aus, und an ſich iſt es nicht abzuſehen, warum er von dieſer Praxis, die wir aus den Briefen kennen, hier ſoll abgewichen ſein. Vielmehr könnte man geneigt ſein, von den vierzehn Jahren, die er auf Syrien, Cilicien, Cypern, Pamphylien und Galatien verwendete, auch einen entſprechenden Theil auf die drei letzten Provinzen zu rechnen, und wenn er dann auch nur ein halbes Jahrzehnt in dieſen Ländern gewirkt hätte, würde die ganze Vorſtellung der Apoſtelgeſchichte von einem Wandern von Synagoge zu Synagoge aufzugeben ſein. Dieſes Bedenken drängt ſich um ſo mehr auf, als der Verfaſſer den ihm reſtirenden Stoff für das Leben Jeſu im Lukasevangelium (Kap. 9—19) gleichfalls in den Rahmen eines Reiſeberichts brachte, ſodaß er hier mit den ihm bekannten Anekdoten aus dem Leben des Apoſtels ähnlich verfahren haben könnte.

Auf der andern Seite iſt es doch nicht unmöglich, daß der Verfaſſer die erſte Miſſionsreiſe ſo gut aus dem Itinerarium (der „Wirquelle") ſchöpfte, wie die zweite und dritte. Denn wenn auch dieſe ſeine Quelle erſt Apg. 16, 11 mit dem bekannten „wir" zu Tage tritt, ſo kann ſich das Itinerarium doch weiter zurück erſtreckt haben. In der That hat ja der Codex D ſchon Apg. 11, 28 ein Wirſtück, deſſen Entſtehung ſchwerer zu erklären iſt als ſeine Tilgung in andern Handſchriften, ſodaß danach die Vermuthung nahe liegt, daß das Itinerarium ſchon in die allererſte Zeit des Apoſtels zurückreicht. Dann alſo lägen die Dinge ſo. Ueber die Wirkſamkeit des Apoſtels in den J. 39—53 wollte oder konnte der Apoſtelgeſchichtſchreiber nur die gegen Ende dieſer Periode liegende Reiſe mittheilen. Wir ſind mithin über dieſe vierzehnjährige Periode ohne Kunde, und nur gegen Ende derſelben erfahren wir von einer Reiſe, die ſicher nicht die einzige dieſer Epoche war.

Wie die Dinge liegen, bleibt nichts übrig, als dem Bericht der Apoſtelgeſchichte zu folgen, mit dem Vorbehalt freilich, daß derſelbe hier, wo es doch nicht ausgemacht iſt, daß ihm die Wirquelle zu Grunde liegt, weit anfechtbarer erſcheint als in ſpätern Perioden. Als erſtes gemeinſames Arbeitsgebiet der drei Sendboten Antiochias, des Paulus, Barnabas und Johannes Markus, nennt die Apoſtelgeſchichte Cypern, das als die Heimat des Barnabas, des Jüngers Mnaſon (Kap. 21, 16) und einiger antiochianiſcher Brüder (Kap. 11, 20) Anknüpfungspunkte bieten mochte. Ueber die Art der Miſſion unter der Landsmannſchaft und Verwandtſchaft des Barnabas bleiben wir aber im Dunkeln; die einzige ſpeciellere Mittheilung über die cypr. Erlebniſſe bezieht ſich auf das allbekannte Goetenthum zu Paphos, mit dem Paulus vor dem Stuhl des Proconſul Sergius Paulus zuſammengeſtoßen ſein ſoll. Einen cypr. Proconſul dieſes Namens ſcheint es gegeben zu haben, da Plinius (II, 90. 112, 2; XVIII, 57, 6. 12, 4) Bemerkungen über die phyſiſche Geographie dieſer Inſel einem Naturkundigen dieſes Namens verdankt. Auch der Unfug jüd. Goeten an dem berühmten Orakel war zu Rom bekannt (Plinius, XXX, 2, 6). Damit aber waren die Elemente zu jener Sage gegeben, aus welcher der Verfaſſer die Umwandlung des Namens Saul in Paulus erklärt haben wollte. Aber ſelbſt, wenn etwas Factiſches der Erzählung von der Blendung des Elymas durch Paulus zu Grunde läge, ſicher iſt, daß der hohe Anhänger des Apoſtels gänzlich aus der Geſchichte der Kirche verſchwindet, und zu vermuthen ſteht, daß die auf Cypern gegründeten Gemeinſchaften weſentlich aus der dortigen Judenſchaft hervorgegangen ſind. Denn daß Barnabas hier in erſter Reihe ſtand, iſt ſchon deshalb wahrſcheinlich, weil er auf der Inſel zu Hauſe

war, und erkennt ſich auch daran, daß er im J. 53, als es zwiſchen ihm und Paulus zum Bruch gekommen war, Cypern als ſein Arbeitsfeld in Anſpruch nimmt, während Paulus ſich nach Kleinaſien wendet, um nie wieder hier zu erſcheinen, ſo oft auch ſein Weg durch dieſe Gegenden führte.

Vermuthlich waren es alſo weſentlich jüd. Gemeinſchaften, die den Anfang der cypr. Kirche bildeten. Die demnächſt der Wirkſamkeit der ſogenannten erſten Miſſionsreiſe zugewieſenen Gebiete ſind, mit Ausnahme von Perge in Pamphylien, insgeſammt Städte der röm. Provinz Galatien, nämlich Antiochia ad Pisidiam in Oberphrygien, Ikonium, Lyſtra und Derbe in Lykaonien. Es ſind das die einzigen Gemeinden Galatiens, welche die Apoſtelgeſchichte kennt, und um ſo näher liegt die Vermuthung, daß ihre Gläubigen die Galater ſeien, an die der älteſte Pauliniſche Brief gerichtet iſt. Das alte Land der kleinaſiat. Celten oder Galater lag allerdings im Norden der Halbinſel und war nur durch das ſchmale Paphlagonien vom Schwarzen Meer geſchieden. Allein ſchon die galat. Könige hatten phrygiſche und lykaon. Landſchaften an ſich gebracht, und nach der röm. Provinzialeintheilung gehörte das ganze Gebiet ſüdlich von Paphlagonien bis zum Taurus zu Galatien. Schon die Analogie des Sprachgebrauchs macht es nun aber wahrſcheinlich, daß Paulus unter Galatien die Provinz dieſes Namens verſtehe, ſodaß wir in den in ihrem ſüdlichen Theil gelegenen Städten die Galater des Paulus zu ſuchen hätten. Mit Achaja, Judäa (1 Theſſ. 2, 14; 1, 7; 2 Kor. 9, 2; 11, 10) meint Paulus nicht die Landſchaften dieſes Namens, mit Aſia (2 Kor. 1, 8) nicht den Welttheil dieſes Namens, ſondern ſtets nur die röm. Provinzen. Ueberhaupt liebt er es, die Provinzialnamen zu gebrauchen, für Antiochia und Tarſus nennt er Gal. 1, 21 die Gegenden Syriens und Ciliciens, es liegt mithin ganz fern, bei dem Namen Galatien an die Landſchaft und nicht an die Provinz zu denken. Wo der Name Galatien ſonſt vorkommt (1 Kor. 16, 1), denkt Paulus offenbar an die Epheſus benachbarte Provinz, nicht an die ferne Landſchaft am Halys, von dem Sprachgebrauch 1 Petr. 1, 1 gar nicht zu reden.

Aber auch innere Gründe unterſtützen dieſe Meinung. Der Galaterbrief hat lediglich den Streit über die Geltung des Geſetzes zum Inhalt, und dieſer Streit iſt laut Apg. 15 ausgebrochen, als Paulus in Antiochia, Ikonium, Lyſtra und Derbe heidenchriſtl. Gemeinſchaften gegründet hatte. Der Galaterbrief berichtet Kap. 2, 13 über die Gründe, warum Paulus ſich von Barnabas ſchied, aber wenn Paulus in der Landſchaft der Galater Gemeinden gegründet hat, was die Apoſtelgeſchichte nicht berichtet, und die auch ſonſt nirgends nachweisbar ſind, ſo wäre es jedenfalls erſt (Apg. 16, 6) im J. 53 geſchehen, als Paulus ſich bereits von Barnabas geſchieden hatte. Was ſoll aber dann dieſen Galatern die Klage über Barnabas, den ſie nicht kennen? In dieſe Gemeinden wäre dann Paulus zum zweiten mal nach einem dritten Beſuch in Jeruſalem (Apg. 18, 23) gekommen, um dann nach einem zweiten Beſuch (Gal. 4, 13) den Galaterbrief zu ſchreiben. Allein als er den Galaterbrief ſchrieb, war er (nach Kap. 2, 1 fg.) erſt zweimal in Jeruſalem geweſen; der Brief kann mithin nur den Galatern gelten, bei denen er ſchon vor ſeiner dritten Reiſe nach Jeruſalem zweimal geweſen war, d. h. den Gemeinden im Süden der Provinz Galatien. Wie unwahrſcheinlich wären doch auch ſo rege Beziehungen, wie der Brief ſie zwiſchen den Adreſſaten und Jeruſalem und Antiochia vorausſetzt, falls dieſe Adreſſaten jenſeit des Plateau von Kleinaſien lägen, während der Handel von Antiochia und Ikonium nach den Häfen des Mittelmeeres einen ſolchen Verkehr ſehr leicht erklärt. Nach dem allem iſt der von Niemeyer, Paulus, Böttger, Mynſter, Thierſch und neuerdings von Renan vertretenen Anſicht beizutreten, daß der Galaterbrief eine Encyclica an die Gemeinden der Provinz Galatiens war, über deren Aufnahme ins Chriſtenthum eben der Streit in Betreff der Geltung des Geſetzes entbrannt war.

Näher ſcheint Antiochia der Vorort geweſen zu ſein, den der Galaterbrief in erſter Reihe im Auge hat. Paulus ſchrieb denſelben auf der Reiſe nach Macedonien, vielleicht von Troas aus. Dann lag ihm von den dort geſtifteten Gemeinden ſchon geographiſch Antiochia zunächſt. Es finden ſich nun auch einzelne Beziehungen in dem Brief, die man am beſten auf Antiochia ad Pisidiam deutet. Da die Galater zur Feier der jüd. Neumonde und Feſtzeiten ſich wenden, wirft Paulus (Gal. 4, 8—10) ihnen vor, ſie kehrten zurück zum Dienſt der Geſtirne, denen ſie wiederum von neuem dienen wollten. Nun aber war gerade zu Antiochia das Hauptheiligthum des aſiat. Mondgottes (Strabo, XII, 6), und der Dienſt des Men (Lunus-Attes) ſtand hier in beſonderer Blüte. Inſofern

iſt alſo das Feiern des μήν, des Neumondes, ein Rückfall in den Dienſt der στοιχεῖα, der Geſtirne, und inſofern ſagt Paulus (Gal. 4, 8), ſie hätten als Heiden nicht den Idolen gedient, wie die Hellenen, ſondern „den Mächten, die von Natur nicht göttlich ſind". Auch daß Paulus (Gal. 5, 12) den hitzigen Judaiſten den Rath gibt, ſie ſollten ſich nicht den Beſchnittenen, ſondern gleich den Verſchnittenen zugeſellen, iſt nicht ein bedenkliches Wortſpiel, ſondern ein Hinweis auf die Scharen der Eunuchen, die den Tempel zu Antiochia umlagerten, und die nach dem gleichen Princip, durch ein Opfer von ihrem Leib, die Gnade der Gottheit zu erlangen ſtrebten. Denn der Dienſt des Lunus-Attes war überall mit dem Opfer der Mannheit verbunden. Wir werden mithin nicht fehlgehen, wenn wir den Galaterbrief als ein Rundſchreiben auffaſſen, das in erſter Reihe an die Gemeinde in Antiochia gerichtet war. Von dem Miserfolg der Predigt des Paulus in der Synagoge meldet auch die Apoſtelgeſchichte. Daß ſich Paulus nun aber an die Heiden wendete, hatte eine ganz perſönliche Veranlaſſung. Er erkrankte, und „wegen Schwachheit des Fleiſches", vielleicht, weil er nicht weiterreiſen konnte, kam er dazu, heidniſchen Gaſtfreunden ſein Wort auszurichten. Sein Erfolg war groß und er ging, nicht ohne Bewußtſein, damit ein Opfer zu bringen (Gal. 4, 12), auf die Sitten ſeiner heidniſchen Freunde ein. Zum erſten mal wurden die Gnadengaben des Geiſtes auch über Heiden ausgeſchüttet (Gal. 3, 4), bis endlich ein Aufſtand der Juden die beiden Apoſtel aus ihrem Arbeitsfeld vertrieb (Apg. 13, 50). Anſpielungen auf ſolche Kämpfe fehlen auch dem Galaterbrief nicht. „So vieles habt ihr umſonſt erduldet", ſagt Kap. 3, 4. Auch ſetzten ſich die Streitigkeiten wol fort, da Kap. 4, 29 darauf hinweiſt, daß, wie Ismael Jakob verfolgte, ſo die Juden die echten Abrahamiden, und da Paulus (Kap. 6, 12) ſich die Neigung einiger Gemeindeglieder, die Heidenchriſten zur Beſchneidung zu beſtimmen, nur aus der Abneigung erklären kann, von der Synagoge mit dem Kreuz Chriſti verfolgt zu werden. Aehnlich verlief der Aufenthalt in Ikonium, doch iſt die häufige Erwähnung der dortigen Gemeinde in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 13, 51; 14, 1. 19. 21; 16, 2) ſowie im 2. Timotheusbrief (Kap. 3, 11) ein Zeichen, daß die dortige Gemeinſchaft ſehr beträchtlich war, und wie ſie die Erinnerung an ihre Stiftung durch Paulus feſthielt, erſehen wir aus dem Apokryphum (Acta Pauli et Theclae in den Acta Sanctorum Septembris [Antwerpen 1746—62], Bd. 6, zum 23. Sept.), das die Bekehrung der frommen Ikonierin Thekla durch Paulus beſchreibt, wonach man im 3. Jahrh. alldort den Apoſtel hoch in Ehren gehalten haben muß.

Auch in Ikonium hatte Paulus der Gewalt weichen müſſen. So finden wir ihn in den Vorbergen des Taurus bei den ungebildeten Lyſtrenſern, deren Sprache er nicht verſteht, die aber durch Heilung eines Lahmen zu der Meinung gekommen ſein ſollen, er ſei Mercur, Barnabas, der ſtattlichere, Jupiter. Nur mit Mühe hintertreibt Paulus ein Opfer zur Feier der Theophanie, um dann aber bald von der durch Juden aus Antiochia und Ikonium verhetzten Menge geſteinigt zu werden. Daß dieſe Steinigung die von Paulus ſelbſt 2 Kor. 11, 25 bezeugte geweſen ſei, läßt ſich weder beſtreiten noch beweiſen, doch könnte man Gal. 6, 17 dafür geltend machen, wo Paulus die Gemeinden an Narben an ſeinem Leibe erinnert, deren Geſchichte ſie wol kennen. Um ſo leichter ſind die Elemente zu erkennen, aus denen die Sage von dem Opfer der Lyſtrenſer gefloſſen iſt. Eben in dieſen Vorbergen des Taurus waren (nach Ovid, Metamorph., VIII, 621—626) dereinſt Jupiter und Mercur erſchienen und hatten an die Thüren der Barbaren geklopft, aber nur Philemon und Baucis hatten ſie aufgenommen. So hatten die Galater laut Gal. 4, 14 den von den Juden verſtoßenen Apoſtel und ſeinen Begleiter Barnabas aufgenommen wie einen Engel Gottes, wie Chriſtum Jeſum. Von Wundern und Zeichen berichtete gleichfalls der Brief, ſowie von drohendem Strafgericht gegen die, welche die Thüren verſchloſſen haben und das Gute nicht thun, ſolange es Zeit iſt. Das alles rief die Wanderung von Jupiter und Mercur in dieſen Bergen dem Verfaſſer ins Gedächtniß zurück, und ſo ſtellte ſich ihm poetiſch dar, wie die Galater Paulum „als Engel aufnahmen und als Chriſtum ſelbſt". Trotz der Steinigung gerettet war Paulus dann nach Derbe, dem öſtlichſten Flecken Galatiens, entkommen. Auch hier wurde eine Gemeinſchaft gegründet, die durch den Namen des Timotheus der Kirche theuer geworden iſt, und der laut 2 Tim. 1, 5 auch deſſen Ahne Lois und Mutter Eunice (ſeltſame Namen für Jüdinnen) angehört hätten. Zwiſchen den einzelnen Gemeinſchaften der Provinz entwickelte ſich nun raſch ein reger Verkehr, um den der junge Timotheus ſich verdient

machte, ſodaß er bis Ikonium ein gutes Gerücht bei den Brüdern hatte (Apg. 16, 2). Paulus und Barnabas hätten nun raſch von Derbe über den Taurus nach Tarſus zurückkehren können; ſtatt deſſen beſuchten ſie nochmals die neugeſtifteten Gemeinſchaften, um dann von dem Seehafen Attalia ſich nach Antiochia einzuſchiffen. Da bald nach der Rückkehr (laut Apg. 15) die zweite Reiſe des Paulus nach Jeruſalem fällt, iſt dieſe Rückkehr in das J. 52 auf 53, d. h. 17 Jahre nach der Bekehrung, zu ſetzen.

3) Der Streit über die Geltung des Geſetzes (im J. 53). Paulus war in das Innere Kleinaſiens vorgedrungen, nicht, um Heiden zu bekehren, deren er auch in Syrien und Cilicien genug gefunden hätte, ſondern, um den im Binnenland wohnenden, abgelegenen Volksgenoſſen die Kunde von dem erſchienenen Meſſias zu bringen. Er kehrte zurück, um die Gründung heidniſcher Gemeinden zu melden, in denen das jüd. Element kaum nothdürftig vertreten war. Der ſofortige Ausbruch des Streits über die Geltung des Geſetzes für ſolche heidenchriſtl. Gemeinſchaften beweiſt, daß der Fall ein neuer war, und daß Paulus ſelbſt damals einen Schritt vorwärts gethan hat. Denn warum ſollte die Chriſtenheit plötzlich gegen etwas proteſtiren, wenn ſie es ſchon in den letzten vierzehn Jahren in ſolchem Umfang geduldet gehabt hätte. So deuten mancherlei Spuren darauf, daß Paulus damals die Conſequenzen ſeiner Theologie zog, und das Geſetz, das für den Wiedergeborenen keine Bedeutung mehr hatte, auch äußerlich aufgab. Er hatte das nicht immer ſo gehalten. Die Apoſtelgeſchichte berichtet von einer Beſchneidung des Timotheus. Freilich ſetzt ſie dieſe in eine Zeit, in der dieſelbe nicht mehr vorgenommen worden ſein kann, aber es fragt ſich doch, ob ſie nicht durch Hinweiſung darauf, daß Paulus nur Kinder gemiſchter Ehen beſchnitten habe, den Apoſtel in Schutz nehmen will gegen den Vorwurf einer doppelten Praxis. Denn vorgeworfen wird ihm Gal. 5, 11, daß er an andern Orten auch im J. 53 auf 54 noch die Beſchneidung predige, und Paulus ſagt nicht, daß er das niemals gethan habe, ſondern, daß er es jetzt nicht mehr thue. Auch verlangt er Dank von den Galatern, daß er bei ſeinem Beſuch geworden ſei wie ſie, d. h. auf das jüd. Leben verzichtet habe, was er aber geworden iſt, iſt er zuvor nicht geweſen (Gal. 4, 12, wo aus dem γένεσθε das gleiche Verbum zu dem κἀγώ zu ergänzen iſt). Wenn darum Johannes Markus ſofort zu Anfang, Barnabas bald nach dem Ende dieſer Reiſe ſich von Paulus losſagen, ſo wird der Grund davon eben der geweſen ſein, daß Paulus in Betreff des Heidenthums zu einer neuen Praxis griff. In Antiochia war nun an ſich ein heftiger Widerſpruch nicht zu befürchten, da die dortige Gemeinde, wie Gal. 2 beweiſt, ſelbſt „heidniſch", d. h. mit Hintanſetzung des Geſetzes, zu leben pflegte. So wird der Widerſpruch, ganz der Erzählung Apg. 15 gemäß, von Jeruſalem her in die ſyr. Gemeinde hereingetragen worden ſein, denn zu Jeruſalem war Johannes Markus der Herold von Pauli Thaten geweſen.

Für Paulus war nun die Frage des Geſetzes durch ſeine ganze theologiſche Weltanſchauung entſchieden. Ein Geſetz, das nur die Bedeutung hatte, den Menſchen zur Sünde zu reizen, damit er für die Rechtfertigung aus der Gnade durch den Glauben aufbehalten werde, konnte unmöglich für den in Chriſto Neugeborenen, bei dem alle Impulſe vom Geiſte Chriſti ausgehen, noch eine Geltung beanſpruchen. Dem Hinweis auf die ausdrücklichen Ausſagen der Schrift, welche die Rechtfertigung und das meſſianiſche Heil an das Halten des Geſetzes knüpften, ſetzte Paulus (2 Kor. 3, 12) ſchließlich ſogar die verwegene Behauptung entgegen, daß Moſe Iſrael gefliſſentlich in dieſer Beziehung getäuſcht habe, indem er dem Volk verhehlte, wie die Glorie des Geſetzes nur eine vorübergehende ſei. Es lag in der Natur ſolcher Ausführungen, daß ſie mehr erbitterten als überzeugten, und wie tief den Apoſtel dieſe Kämpfe innerlich aufregten, das geht daraus hervor, daß er Gal. 2, 2 wieder eine jener Viſionen erwähnt, die ſich bei ihm der Qual großer Entſcheidungen zuzugeſellen pflegten.

So wurde ihm offenbarungsweiſe (κατὰ ἀποκάλυψιν) die Weiſung, nach Jeruſalem hinaufzuziehen und mit den Apoſteln darüber Rückſprache zu nehmen, ob ſie wirklich von den Heidenchriſten das Halten des jüd. Geſetzes verlangten, und wie ſie überhaupt zur Heidenmiſſion ſtänden? Sein Begleiter war der den Jeruſalemiten wohlbekannte Barnabas, doch fand Paulus für dienlich, auch einen heidniſchen Bruder mit nach Jeruſalem zu bringen, den Griechen Titus, damit die Frage ſich praktiſch entſcheide, ob zur Zugehörigkeit zur Gemeinſchaft Chriſti das jüd. Geſetz nöthig ſei? Wie ſehr nun in Betreff dieſer Verhandlungen zu Jeruſalem die Darſtellung der Apoſtelgeſchichte von der des Apoſtels

ſelbſt abweicht, und wie das Reſultat derſelben doch nur die Anerkennung des Apoſtels als Proſelytenbekehrers war, und wie die zwölf Apoſtel (auch wenn ſie Barnabas und Paulus die Hand der Gemeinſchaft ſo wenig verweigerten als ſie Titus zur Beſchneidung zwangen) dennoch als letztes Ziel die Durchführung des Geſetzes auch bei den heidniſchen Brüdern im Auge behielten, das alles hat der Artikel „Apoſtelconvent" (ſ. d.) erſchöpfend nachgewieſen. Daß die Zuſammenkunft, obgleich ſie in Frieden endete und von dem Verſprechen Pauli begleitet war, ſich der Armen in Jeruſalem anzunehmen, dennoch zu einer innern Einigung nicht geführt hatte, ſtellte ſich bald genug heraus, als zum Gegenbeſuch noch in demſelben Jahr Petrus nach Antiochia kam.

Zunächſt ſchloß er ſich hier den heidenchriſtl. Agapen an und aß mit den Unbeſchnittenen, aber nach ihm eintreffende Jeruſalemiten machten nicht nur ihn, ſondern auch Barnabas an dieſer freiern Sitte irre. Bei dieſer Gelegenheit erfahren wir denn, wie Paulus die Geltung des Geſetzes mit den ganz ſpecifiſchen Sätzen ſeiner Theologie beſtritt. Er verwies (Gal. 2, 15) darauf, daß das Geſetz gar nicht die Kraft habe, gerecht zu machen, ſonſt würden wir ja nicht in Chriſto die Rechtfertigung geſucht haben. Aus des Geſetzes Werken ſei noch kein Fleiſch gerecht geworden, da das Fleiſch, nach dem in ihm wohnenden Geſetz, Gottes Geſetz nicht erfüllen könne. Nur die Wiedergeburt, die einen neuen Menſchen in uns herſtellt und uns den Geiſt gibt, der das Fleiſch niederhält, nur ſie bringt uns in einen rechtbeſchaffenen Zuſtand. Die Gegner erwidern, wenn wir nun aber nach unſerer Wiedergeburt dennoch als Sünder erfunden würden, dann wäre ja Chriſtus ein Sündendiener, d. h. das Vertrauen auf ihn hätte uns dann erſt recht zur Geſetzloſigkeit und Sünde verleitet. Ja, erwidert Paulus, wenn ich freilich anerkenne, daß für den Wiedergeborenen das Geſetz noch gelte, wenn ich wiederherſtelle, was ich zuvor zerſtört habe, dann ſtelle ich mich allerdings als Sünder dar. Aber thatſächlich iſt es ja ganz anders. Ich bin im Kreuzestod dem Fleiſch abgeſtorben. „Ich lebe, nun aber nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir." Von Sünde kann alſo gar nicht die Rede ſein. Würde ich aber auch jetzt, nach meiner Wiedergeburt, ſtreben, durch das Geſetz gerecht zu werden, ſo würde ich die gebotene Gnade verachten; denn käme im Geſetz Gerechtigkeit, ſo wäre ja Chriſtus vergeblich geſtorben.

Das alſo war der ganz concrete Inhalt der Pauliniſchen Polemik. Paulus markte nicht um ein Mehr oder Minder der geſetzlichen Verpflichtungen. Die noachiſchen Gebote ſo wenig als das geſammte Geſetz oder nur die zwei Tafeln ſind ihm Bedingungen der Zugehörigkeit der Gemeinde. Für ſeine Vorſtellung von der Wiedergeburt des Menſchen und ſeiner myſtiſchen Einigung mit dem zweiten Adam hatte das Geſetz überhaupt keine Bedeutung. Das Geſetz hatte uns für die Gnade aufſparen ſollen, indem es uns in der Sünde feſthielt, der Wiedergeborene aber braucht keine derartige Veranſtaltung mehr zur Reizung der Sünde. Dieſe Argumentationsweiſe nun, die auf den dunkeln Prämiſſen eines tiefſinnigen Syſtems beruhte, konnte bei der Menge kaum durchſchlagen, und die Gegner erklärten, ſein „Evangelium ſei verdeckt" (2 Kor. 4, 3). Auch Barnabas vermochte den Standpunkt des Apoſtels nicht zu theilen, und ſo kam es zu einer Trennung, für die das Feſthalten des Barnabas an dem unverläßlichen Markus nur die Gelegenheitsurſache geboten haben dürfte. Von da ab finden wir Paulus umgeben von heidniſchen oder halbheidniſchen Arbeitsgenoſſen, wie Titus, Timotheus, Lukas, und nur Silas ſoll nach dem Bericht der Apoſtelgeſchichte einer der Propheten von Jeruſalem geweſen ſein. Mit dem letztern wandte Paulus ſich noch im J. 53 nach den galat. Gemeinden zurück, wo er den Derbäer Timotheus nunmehr in ſeine ſtändige Begleitung aufnahm.

Inzwiſchen hatten die Streitigkeiten, die in Antiochia über die Beſchneidung der Galater ausgebrochen waren, ſich naturgemäß in die Gemeinſchaften ſelbſt fortgepflanzt, um die es weſentlich bei dem Streit ſich handelte (Gal. 2, 5). Es mag ſein, daß ausdrückliche Einwirkungen von außen ſtattfanden, indeß ſcheint der Apoſtel Gal. 1, 7; 6, 12 einige Aufwiegler in der Gemeinde ſelbſt als anſäſſig vorauszuſetzen. Es iſt ja auch nur allzu leicht erklärlich, daß die vereinzelten jüd. Chriſten wünſchen mußten, ihre heidniſchen Brüder unter die Proſelytengeſetze zu beugen, um ſo aus der geſpannten Situation herauszukommen, in die ſie ihren Glaubensgenoſſen gegenüber gerathen waren. Paulus wirft ihnen auch geradezu vor, ſie wollten nur mit dem Kreuz Chriſti nicht verſucht werden. In der That war es für einen ſolchen meſſiasgläubigen Juden in der Diaſpora doch auch keine kleine Sache, aus der Synagoge verſtoßen und im fremden Lande mit den

Unbeſchnittenen zuſammengeſpannt zu werden. So bedurfte es keiner weitausſehenden Intriguen, um auch hier eine Bewegung zu Gunſten der Beſchneidung einzuleiten. Es waren freilich nur wenige Juden gegenüber der großen Mehrzahl heidniſcher Brüder, aber ſie waren dafür nach ihrer Art um ſo rühriger. „Ein wenig Sauerteig verſäuert den ganzen Teig", ſagt der Apoſtel. Dem Anſchein nach iſt es namentlich eine einzelne hervorragende und einflußreiche Perſönlichkeit geweſen, die an der Spitze dieſer Umtriebe ſtand, da Paulus (Gal. 5, 10) ſagt, der Unruheſtifter werde ſein Urtheil tragen, ſei er, wer er wolle. Von dem Verlauf der perſönlichen Verhandlungen im J. 53, als Paulus zum zweiten mal in Galatien erſchien, können wir uns nun nur inſofern ein Bild machen, als Paulus im Galaterbrief mehrfach (Kap. 1, 9; 4, 20; 5, 3) ſagt, er wiederhole, was er mündlich ſchon bei ſeinem zweiten Aufenthalt verſichert, oder, er bedauere, nicht nochmals erſcheinen zu können, um in einem mildern Ton zu reden, und beklage, daß ſein „die Wahrheit ſagen" ſie ihm zu Feinden gemacht habe. Nach dieſen Stellen bezeugte Paulus den heidniſchen Brüdern damals, daß, wer ſich beſchneiden laſſe, auch verbunden ſei, das ganze Geſetz zu erfüllen, und belegte die mit ſeinem Fluch, die ein neues Evangelium bringen würden, dazu rügte er ſcharf die Kreuzesſcheu der Judenchriſten, die ſich durch Beſchneidung anderer Verfolgungen erſparen und bei der Synagoge wohl angeſehen machen wollten.

Scheinbar ſchlug dieſe Energie durch, als er den Gemeinden ſo „die Wahrheit ſagte". Man fing an, ſich wieder zu beeifern (Gal. 4, 18), die Judaiſirung wurde ſiſtirt, die Gemeinde ſchien ſich dem Evangelium der Gnade und Wiedergeburt, ſtatt dem Phariſäismus, wieder zugewendet zu haben. Mit der Meinung, die Dinge ins richtige Gleis zurückgebracht zu haben, war Paulus weiter gezogen. Allein er ſollte bald erfahren, daß die Schärfe, mit der er aufgetreten war, einen Stachel im Herzen der Gemeinſchaft zurückgelaſſen habe.

Nach Apg. 16, 6 war Paulus von Galatien nach Troas gereiſt, wo er, wie wir aus 2 Kor. 2, 12 und Apg. 20, 7 erſehen, mit Erfolg thätig war. Da der Galaterbrief ſehr bald nach der Abreiſe von Galatien geſchrieben iſt (Kap. 1, 6), ſo iſt er entweder auf dem Wege dahin oder zu Troas ſelbſt verfaßt. Da aber Kap. 4, 10 unter andern judaiſirenden Neuerungen auch die gerügt wird, daß die Galater das Sabbatjahr begingen, läßt ſich die Abfaſſungszeit des Briefs genau fixiren. Nach den von Joſephus („Alterthümer", XIV, 16, 2; XV, 1, 2) gegebenen Nachrichten war Tisri des J. 36 auf 37 v. Chr. ein Sabbatjahr, mithin fiel daſſelbe jetzt auf Tisri des J. 53 auf 54. Wenn Paulus aber, wie Apg. 18, 2 berichtet, noch zu Lebzeiten des Claudius († 13. October 54) in Korinth eintraf, ſo muß der Aufenthalt in Troas noch im Herbſt des J. 53 geendet haben, und bald nach Anbruch des Sabbatjahres, im September, dürfte mithin der Galaterbrief verfaßt ſein. Wie dieſe Rechnung vollſtändig mit dem Datum Gal. 2, 1 ſtimmt, ſo iſt ſie auch eine untrügliche Probe für die Behauptung, daß der Brief nicht an die Bewohner der galat. Landſchaft, ſondern an die ſüdlichen Städte der Provinz Galatien gerichtet war, da im J. 53 Paulus in der Landſchaft Galatien keinesfalls zum zweiten mal geweſen ſein kann. Wenn Paulus nun ſo raſch von einer neuen Wandlung der Galater hört, ſo erklärt ſich dieſelbe nur durch Einwirkungen von außen. Ein entſtelltes Bild von den Verhandlungen zu Jeruſalem und Antiochia muß den Gemeinden entworfen worden ſein, da es der Apoſtel für nöthig findet, in eigenem Circularſchreiben die Thatſachen richtig zu ſtellen. Seine apoſtoliſche Vollmacht muß gröblich angetaſtet worden ſein, da er ſie mit leidenſchaftlicher Heftigkeit ſchon im Eingang ſeines Schreibens wahrt — vor allem aber war die ganze Arbeit an den Galatern ſelbſt in Frage geſtellt. Unter Berufung auf die zwölf Apoſtel und die Muttergemeinde in Antiochia hatten auswärtige oder einheimiſche, dann aber von Jeruſalem ermächtigte, Judenchriſten die Gemeinde neuerdings im Sinne des Judaismus bearbeitet, und diesmal waren ſie durchgedrungen. Man hatte nicht nur durch Einführung der jüd. Feſtzeiten und Speiſegebote ſich auf Proſelytenfuß zur Synagoge geſetzt, ſondern man dachte bereits daran, durch den, den Proſelyten des Thores gar nicht zugemutheten, Act der Beſchneidung ſich dem Judenthum ſelbſt einzuverleiben. Natürlich war das doch nicht ohne heftige Kämpfe, ohne „Beißen und Freſſen" abgegangen. Statt des Glaubens hatte man Feindſchaft, Zwieſpalt, Hader und Rotten, ſtatt der Früchte des Geiſtes, Werke des Fleiſches, und während Paulus meinte, die Galater bereits zu Chriſten geboren zu haben, muß er ſich überzeugen, daß

er die ganze Arbeit nochmals zu thun habe. Denn zwiſchen dem Naturdienſt der Heiden und dem Geſetzesdienſt der Juden will Paulus bereits einen Unterſchied nicht mehr anerkennen. Ob ſie vormals den Vollmond im Tempel des Men-Arkaios feierten oder jetzt den Neumond in der Synagoge, ob ſie damals im Frühling den Attesruf anſtimmten oder jetzt im Herbſt ſich in die Laubhütten ſetzten, ob ſie damals die Verſchnittenen des Lunusdienſtes oder jetzt die Beſchnittenen des Jahvecultus für Gott wohlgefällig erachteten, trägt ihm gar nichts aus. Der Wiedergeborene iſt eine neue Creatur, umgeſchaffen nach dem Bild des himmliſchen Adam, der über dem Gegenſatz der Raſſen, Nationen und Geſchlechter ſteht, und wer darum in ſarkiſchen Bräuchen Gerechtigkeit ſucht, der iſt aus der Gnade gefallen, abgekommen von Chriſtus. Wie denn die Dinge lagen, hatte nun Paulus ein Dreifaches zu thun. Er mußte zunächſt ſeine ſelbſtändige Stellung gegenüber den Berufungen auf Jeruſalem und Antiochia wahren, die ihm entgegengehalten werden. Er thut das in den beiden erſten Kapiteln des Galaterbriefs. Er mußte ſodann entwickeln, wie nicht das Geſetz, ſondern nur die Neuſchöpfung des Menſchen in Chriſto, dem zweiten Adam, demſelben zu einem rechtbeſchaffenen Zuſtand helfen könne. Es geſchieht das im 3. und 4. Kapitel des Briefs. Er muß endlich dem phariſäiſchen Parteizank gegenüber wieder den Frieden herſtellen, und dieſer Aufgabe ſind die letzten Abſchnitte gewidmet.

Das iſt denn auch die thatſächliche Apologie ſeines Apoſtolats, daß er, unbekümmert um alle Gegner, zum Schluß ſeines Apoſtelamtes wartet und die belehrt, rügt, ſtraft, gegen die er zunächſt nur ſich vertheidigen zu wollen ſchien. Auch hat der Brief ſeines Eindrucks nicht verfehlt, denn nicht nur finden wir Apg. 18, 23 den Apoſtel neuerdings in Galatien, ſondern wir erfahren auch aus 1 Kor. 16, 1, daß die Galater ſich in muſtergültiger Weiſe an der Collecte des Apoſtels für Jeruſalem betheiligten.

III. Wirkſamkeit in Macedonien, Achaja und Asia proconsularis (in den J. 53—58). 1) Macedonien. Da zwiſchen der Abreiſe aus Troas und der Ankunft in Korinth mindeſtens ein ſtarkes Halbjahr liegen muß, ſo wird die Ueberſiedelung nach Macedonien noch in den Herbſt des J. 53, und zwar vor Beginn des mare clausum, zu ſetzen ſein. Bei der Erzählung dieſer Ueberfahrt kommt bekanntlich zum erſten mal das in erſter Perſon abgefaßte Itinerarium zum Wort, das die Apoſtelgeſchichte benutzt hat. Da daſſelbe indeß ſo, wie es jetzt in der Apoſtelgeſchichte anhebt, nicht begonnen haben kann (vgl. de Wette-Overbeck, a. a. O., S. XXXIX), ſo braucht es nicht gerade von einem in Troas neu hinzugekommenen Reiſegefährten herzurühren. Silas oder Timotheus könnten die Verfaſſer ſein, oder ſollte ſich die Tradition mit Lukas im Recht befinden, ſo würde nach Kol. 4, 14 eher wahrſcheinlich ſein, daß dieſer ſchon in Phrygien, wo er bekannt erſcheint, ſich an Paulus anſchloß. Sehr inſtructiv für die Art, wie der Apoſtel Anknüpfungspunkte ſuchte und fand, iſt der überaus concrete Bericht der Wirquelle über die Gemeindegründung in Philippi. Paulus wartet nach Apg. 16, 13 ruhig den Sabbat ab, dann geht er zum Betplatz, und hier ſpricht er zu den anweſenden Frauen, von denen eine, die Purpurhändlerin Lydia, ihn in ihr Haus aufnimmt. Auch Phil. 4, 2. 3 erſcheinen Frauen als Gründerinnen der Gemeinde, ſo Syntyche und Euodia, die mit Clemens, Syzygus, Epaphroditus u. a. den Kern der Gemeinſchaft bildeten. Vom innern Leben derſelben erfahren wir zunächſt noch wenig, doch war das Verhältniß zwiſchen Paulus und den Philippern ein inniges, da er von hier die Mittel für die Fortführung ſeiner Miſſion bezog (Phil. 4, 15) und Silas und Timotheus noch öfters hierher zurückkehrten (2 Kor. 11, 9). Der erſte Aufenthalt endete dagegen raſch, da Paulus mit einer heidniſchen Familie in Conflict gerieth wegen Austreibung des Wahrſagergeiſtes ihrer Sklavin. Unter dieſem (dem πνεῦμα πύθωνος) verſteht Plutarch (De defectu oraculorum, Kap. 9) ein angeblich unwillkürliches Bauchreden, was eine natürliche Deutung des Vorgangs nahe legt. Von dem wieder in dritter Perſon berichteten, mithin dem Itinerarium nicht entnommenen Vorgang im Kerker zu Philippi aber weiß Paulus ſelbſt nichts, da er 1 Theſſ. 2, 2 lediglich ſagt, er habe geduldet und Schmach erlitten zu Philippi, ehe er nach Theſſalonich kam. Es iſt demnach wol eine Ausweiſung der Fremden aus Philippi auf Grund einer böswilligen Klage über Verbreitung einer religio illicita erfolgt (Apg. 16, 21), aber die wunderbare Beglaubigung von oben fehlte, ſonſt würde Paulus ſie berichten, wie er ſonſt alle göttlichen Gnadenerweiſungen berichtet, die das Gegengewicht zu ſeinen Leiden bilden.

Auch in Theſſalonich finden wir den Apoſtel zunächſt in der Synagoge. An der Hand ohne Zweifel von Jeſ. 53 behandelte er, wie die Apoſtelgeſchichte berichtet, den vielbeſprochenen Text, daß der Meſſias leiden mußte nach der Schrift und ſo zur Herrlichkeit eingehen. Es war die freudigſte Stimmung, die ihn dabei trug und geleitete. Auf jeder Seite des erſten Briefs an die Theſſalonicher iſt von der innern Freiheit und fröhlichen Sicherheit des Bewußtſeins die Rede, mit der er ſich unter den dortigen Gemeindegliedern bewegte, und dem voll fließenden Strom Heiligen Geiſtes, deſſen er ſich dort erfreute, eine Stimmung, die er als Beweis dafür nimmt, daß Gott bei dieſem Werk mitthätig ſei und nach ſeinem Rathſchluß hier Glieder des Reichs ſollen gewonnen werden. Dieſer günſtige Erfolg ſpiegelt ſich doch einigermaßen auch in der Notiz der Apoſtelgeſchichte, daß man Paulus an drei Sabbaten das Wort gelaſſen habe. Einige Glieder der jüd. Gemeinde fielen ihm in der That zu, namentlich aber eine größere Zahl von griech. Proſelyten. Im Hauſe eines gewiſſen Jaſon (Jeſus) findet Paulus dann ſchließlich eine Unterkunft, und lebt theils von ſeiner Hände Arbeit, theils von Unterſtützungen aus Philippi, ohne jemand läſtig zu fallen, eine Praxis, deren er ſpäter doppelt froh war, als man ihn in Theſſalonich als Sophiſten von Profeſſion auszugeben trachtete.

Die Gemeinde ſelbſt war nach 2 Theſſ. 3, 6—13 und Apg. 7, 4 aus Arbeitern und vornehmen Frauen gemiſcht. Ihrer großen Mehrzahl nach waren die Mitglieder heidniſcher Abkunft (1 Theſſ. 1, 9) und hatten nur zum Theil die Mittelſtufe der Synagogengenoſſenſchaft paſſirt. Aus den Briefen des Apoſtels (1 Theſſ. 5, 1 fg.) läßt ſich ungefähr auch erſehen, welcher Art die Predigt war, die er im Hauſe des Jaſon der jungen Gemeinſchaft vortrug. Die große Vorausſetzung derſelben war auch hier die Johannespredigt, daß die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt ſei, daß der Herr vor der Thür ſtehe und anklopfe, daß er komme und nicht zögere. Ja, es müßte, falls der 2. Brief an die Theſſalonicher echt wäre, wogegen freilich ſehr erhebliche Bedenken ſprechen, Paulus ſogar ganz ſpecielle Ausdeutungen der Zeichen der Zeit in der Gemeinſchaft gegeben haben. Wenigſtens bezieht er ſich Kap. 2 darauf, daß er ſchon damals die Wiederkunft Chriſti doch nicht als ganz nahe geſchildert habe. Zuvor nämlich müſſe noch der Antichriſt (ſ. d.), der Daniel'ſche Fürſt frechen Angeſichtes, kommen, der vorläufig aber am Kommen verhindert ſei durch den, der jetzt die Gewalt innehat. Daß neben ſolchen eſchatologiſchen Ausblicken doch auch das geſchichtliche Evangelium und die Rechtfertigungslehre des Apoſtels zur Geltung gekommen ſein wird, dürfen wir ohnehin vorausſetzen. Namentlich aber hat Paulus nach 1 Theſſ. 2, 11 die ſpeciellſte Seelenpflege ſich angelegen ſein laſſen, und nicht wie ein bezahlter Pädagog, ſondern wie ein Vater die eigenen Kinder hat er alle einzelnen — die Kleinmüthigen aufgerichtet, den Schwachen zugeredet, die Sünder beſchworen, indem er den individuellſten Bedürfniſſen jedes einzelnen Herzens nachging.

So war es ſehr gegen ſeinen Willen, daß ihn ein Synagogenaufſtand von Theſſalonich vertrieb, worauf er kurze Zeit in Beröa wirkte, ſtets auf dem Sprunge, nach Theſſalonich zurückzukehren (1 Theſſ. 2, 18), bis der Haß der Synagoge ihn auch in Beröa ausfindig machte und nöthigte, nach Athen zu entweichen.

2) Achaja. In Athen, wo Paulus im Frühjahr des J. 54 eintraf, arbeitete er, nach dem Wortlaut von 1 Theſſ. 3, 1, ſo lange mit Timotheus zuſammen, bis die Nachrichten von fortdauernden Verfolgungen der Gemeinſchaft in Theſſalonich ihn beſtimmten, Timotheus dorthin zu entſenden, während Silas, nach 2 Kor. 11, 8, ſchon zuvor nach Philippi abgegangen zu ſein ſcheint. Nach dieſen eigenen Angaben des Apoſtels iſt Apg. 17, 14 fg. zu berichtigen.

Während nun ſonſt die Apoſtelgeſchichte Paulus ſtets zuerſt in der Synagoge auftreten läßt, bis er von dort vertrieben in das Aſyl eines Privathauſes überſiedelt, ſoll er nach Apg. 17, 9 zu Athen auf dem Areopag eine Rede an das Volk gehalten haben, welche die Apoſtelgeſchichte ausführlicher mittheilt. An die pantheiſtiſche Seite des Polytheismus anknüpfend, verkündigt Paulus den Athenern den dem menſchlichen Bewußtſein allezeit gegenwärtigen Gott, erklärt ſich gegen den Bilderdienſt und fordert zur Buße auf im Hinblick auf den kommenden Chriſt. Daß wir es in Betreff der Rede mit einer Compoſition des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte zu thun haben, iſt nach Vergleichung derſelben mit dem Pauliniſchen Briefſtil nicht zweifelhaft, aber auch die Situation ſelbſt iſt lediglich als Compoſition zu betrachten. Der Areopag war ein Gerichtshof, kein Ort zum Reden halten, und es war dem Verfaſſer wol nur darum zu thun, den Heiden-

apoſtel ebenſo vor dem berühmteſten heidniſchen Gerichtshof ſprechen zu laſſen, wie zuvor der Apoſtel der Beſchneidung vor dem jüd. Synedrium geredet hatte (ſo de Wette-Overbeck, a. a. O., S. 277). Baur (a. a. O., I, 193) glaubt dagegen, der Verfaſſer ſei durch den Namen des auch von Euſebius („Kirchengeſchichte", IV, 24) erwähnten Dionyſius Areopagita auf dieſe Erzählung geleitet worden, doch könnte auch einfach ein Misverſtändniß zu Grunde liegen, indem der Verfaſſer den Areopag zu Athen als einen ähnlichen Sprechſaal ſich dachte wie die Synagoge der Juden. Wenigſtens läßt er den Apoſtel aus dem Areopag der Athener ſich ebenſo mit einigen Anhängern zu privatem Unterricht zurückziehen, wie er ſonſt erſt in der Synagoge auftritt, um dann im Privathaus das Gewonnene zu ſammeln. Namhaft gemacht wird eben Dionyſius der Areopagit und ein Weib mit Namen Damaris. Jedenfalls iſt dieſe Gemeinſchaft in Athen von keiner Bedeutung geweſen, da Paulus in keinem ſeiner Briefe auf ſie Bezug nimmt, und auch auf ſeinen vielfachen Wanderungen zwiſchen Korinth und Macedonien nie wieder eine Begegnung mit derſelben berichtet wird.

Die Ankunft des Apoſtels in Korinth fällt nach Apg. 18, 2 noch in die Regierung des Kaiſers Claudius, alſo vor den October des J. 54. Paulus arbeitete dort zuſammen mit dem pontiſchen Zeltmacher Aquila, der mit ſeinem Weib Priscilla durch das von Sueton (Vita Claud., Kap. 25) erwähnte Edict des Claudius vertrieben worden war. Aquila wird mithin auch unter die Chresto impulsore tumultuantes gehört haben, von denen Sueton ſpricht, mindeſtens ſetzt die Apoſtelgeſchichte voraus, daß er bereits Chriſt war, als er nach Korinth kam, da ſie keine Bekehrung deſſelben durch Paulus berichtet. Wenn dieſelbe dann weiter berichtet, erſt nach Rückkunft des Silas und Timotheus aus Macedonien ſei Paulus ganz vom Wort in Beſchlag genommen worden, ſo erklärt ſich dieſer Ausdruck nach 2 Kor. 11, 8 dahin, daß er bis zu Silas' Rückkehr bei Tag und Nacht arbeiten mußte, um ſich durchzubringen, erſt „die Brüder, die aus Macedonien kamen", nahmen ihm die Sorge für das tägliche Brot ab, indem ſie Geldunterſtützungen aus Philippi brachten, ſodaß er nunmehr ſich ganz der Miſſion zu widmen vermochte. Dieſelbe beſchränkte ſich aber nicht auf die Stadt Korinth, ſondern erſtreckte ſich nach Röm. 16, 1 und den Adreſſen der Briefe an die Korinther auch auf die Umgegend, ſodaß wir auch zu Kenchreä, Schoinos, Lechäum, Mycene, Sicyon — oder in ſonſtigen Plätzen Achajas Gemeinſchaften vorausſetzen dürfen. Daß daneben auch die Beziehungen zu den auswärtigen Gemeinden unterhalten wurden, beweiſen die beiden Briefe an die Theſſalonicher, die von Korinth her die hochgehende apokalyptiſche Erregung der Freunde Jaſon's zu beſchwichtigen ſuchen.

In Korinth ſelbſt hatte Paulus ſich bald freiwillig von der Synagoge geſchieden und ſich in das Haus eines Gläubigen, Titius Juſtus (vielleicht der bekannten Töpferfamilie angehörig; vgl. den Artikel Titius bei Pauly, a. a. O.), zurückgezogen. Die Erſtbekehrten des Apoſtels waren Sklaven einer gewiſſen Chloe (1 Kor. 16, 15—17; vgl. Kap. 1, 11). Andere, wie Criſpus, Cajus, Quartus, Tertius und Titius ſelbſt, ſind durch ihre lateiniſchen Namen als Abkömmlinge der ital. Coloniſten bezeichnet, die Cäſar bei Neugründung der Stadt hier angeſiedelt hatte. Die Zahl der Frauen ſcheint nach 1 Kor. 7 überwogen zu haben (daher die Heirathsverlegenheiten). Der ſittliche Stand der Neubekehrten war nach 1 Kor. 5, 11 gemäß der ſprichwörtlichen Verderbtheit des korinthiſchen Lebens ein ſehr niedriger, und blieb noch lange hin eine ſchwere Sorge des Apoſtels. Nachdem die Auseinanderſetzung mit der Synagoge ſich vollzogen hatte, ſcheint eine Weile die Gemeinſchaft ruhig ihrer Erbauung gelebt zu haben. Dieſelbe war auch hier weſentlich auf die Erwartung der kommenden großen Weltkataſtrophe gerichtet, wie in Theſſalonich, und die tiefgehende Erregung äußerte ſich auch hier in wunderbaren Erweckungen, Krankenheilungen, Krafterweiſungen, und wie inbrünſtig man mit dieſen Fragen beſchäftigt war, beweiſt die 1 Kor. 15, 29 erwähnte Sitte der Korinther, ſich auf den Gräbern zuvor verſtorbener Anverwandter an ihrer Stelle taufen zu laſſen, damit auch ſie an der kommenden Auferſtehung theilhaben ſollten.

Das Umſichgreifen der Sekte, zumal wol auch die Bekehrung des Archiſynagogos Criſpus, veranlaßte nun aber laut der Apoſtelgeſchichte die Judenſchaft zu Korinth zu einer Klage gegen Paulus, daß er einen ungeſetzlichen Cultus einführe. Allein der Verſuch, Paulus auf dieſe Weiſe zu vertreiben, ſcheiterte an der Weigerung des Proconſuls Gallion (ſ. d.), ſich mit innern Streitfragen der Synagoge zu bemengen. Bei der Ten-

denz der Apostelgeschichte, die röm. Behörden der ersten Kaiserzeit als christenfreundlich darzustellen, ist die Erzählung nicht unanfechtbar, allein Gallion und Seneca haben auch später noch die Phantasie der Kirchenväter beschäftigt, und es ist die Frage, ob die Composition der Apostelgeschichte sie darauf geführt hat oder ob nicht wirklich ein bestimmter geschichtlicher Vorgang jenes Interesse veranlaßte. Die Apostelgeschichte jedenfalls schreibt es dem Schutz Gallion's zu, wenn Paulus 18 Monate lang in Korinth ungehindert wirken durfte, nach Ablauf welcher Zeit er im zweiten Jahre Nero's mit Aquila nach Ephesus übersiedelt.

3) Asien (in den J. 55—58). Der erste Aufenthalt des Paulus in Ephesus dauerte nur kurz. Nach einer allerdings unklaren Andeutung der Apostelgeschichte führte ihn angeblich ein Nasiräergelübde nach Jerusalem. Diese Veranlassung kann nun allerdings seine Reise nicht gehabt haben, da ein solcher Werkdienst bei Paulus rein undenkbar ist. Dagegen ist nicht unmöglich, daß er, nachdem er bereits zwei Jahre für Jerusalem collectirt hatte, im J. 55 auf 56 den Ertrag dieser Collecte nach Jerusalem abgeführt hätte (vgl. Gal. 2, 10; 6, 9. 10). Von Syrien weiter reisend war Paulus dann durch die obern Gegenden Kleinasiens, also durch Lykaonien und Oberphrygien, nach Ephesus zurückgekehrt, wobei er neue Sammlungen anregte (Apg. 19, 1; 1 Kor. 16, 1). An diese Reise muß sich aber bald eine andere nach Korinth angeschlossen haben. Die Apostelgeschichte freilich kennt nur einen zweimaligen Aufenthalt des Apostels in Achaja, allein 2 Kor. 13, 1 und Kap. 12, 14 schreibt Paulus, er komme nunmehr, im J. 57, zum dritten mal nach Korinth. 1 Kor. 16, 7 sagt er, ich will euch das nächste mal nicht nur auf der Durchreise sehen, und 2 Kor. 2, 1, ich will nicht wieder in Betrübniß bei euch sein. Im J. 54 und 55 war nun aber Paulus weder auf der Durchreise noch in Betrübniß bei den Korinthern, sondern 18 Monate lang und mit großen Erfolgen; es fällt also zwischen den Aufenthalt vom J. 55 und den vom J. 58 ein zweiter Besuch, der auf der Durchreise stattfand, und zwar auf der Durchreise nach Norden. Denn nur in diesem unbekannten Aufenthalt auf dem hellenischen Continent will sich die Wirksamkeit des Apostels in Illyrien (Röm. 15, 19) und Dalmatien (2 Tim. 4, 10) und seine vom Titusbrief (Kap. 3, 12) vorausgesetzte Wirksamkeit zu Nikopolis in Epirus unterbringen lassen (s. jedoch Pastoralbriefe). Somit scheint Paulus in dieser Periode wesentlich ein Wanderleben geführt zu haben, und Ephesus war mehr der Mittelpunkt als der dauernde Schauplatz seiner Missionen.

Die Hauptquelle für die Zustände in Ephesus selbst ist der in den Römerbrief (s. d.) eingeschaltete Empfehlungsbrief der Diakonissin Phöbe von Kenchreä (Kap. 16, 1—16), der an Aquila und Priscilla und andere Persönlichkeiten, mit denen Paulus schon zuvor verkehrte, gerichtet ist, und mithin nicht für Rom, sondern für Ephesus bestimmt war, wo Aquila sich seit dem J. 55 niedergelassen hatte. Nach Ausweis desselben ist der Stamm der Gemeinde ältern Datums. Epainetos, der Erstling Asiens, Andronikus und Junias, die den zwölf Aposteln Wohlbekannten und von Paulus Bekehrten, und Rufus, vielleicht Sohn Simon's, des Cyrenäers und Kreuzträgers (Mark. 15, 21), weisen auf Gründung der Gemeinde durch Palästinenser hin; damit steht denn auch vollkommen im Einklang, daß die Apostelgeschichte eine Taufgemeinde in Ephesus voraussetzt, die, angeregt durch die Predigt Johannes des Täufers, auch in der Diaspora des Reichs wartete und der trübsinnigen Askese des Propheten vom Jordan nachlebte. Der Hervorragendste dieser Gemeinde, die sich auf etwa zwölf Köpfe belief, war Apollos, ein Hauptredner der dortigen Judenschaft. Danach wäre es denn mit der Entstehung der Gemeinde in Ephesus so zugegangen, daß sowol Anhänger Jesu als des Täufers in Ephesus bereits vorhanden waren, als Aquila und Paulus dort sich niederließen, daß es aber diesem gelang, die Taufgesinnten herüberzuziehen und mit denen, „die vor ihm in Christo gewesen", zu einer größern Gemeinschaft zu einen.

Aus dem Verzeichniß der Mitglieder Röm. 16 ersehen wir im übrigen, daß die Gemeinde hauptsächlich aus dienenden Leuten bestand. Mehrere Gesindestuben werden gegrüßt, und die Sklavennamen Tryphäna, Tryphosa, Persis, Asynkritus, Phlegon, Hermes, Hermas, Nereus u. s. w. versetzen uns in eine ziemlich tiefe Schicht der Bevölkerung, doch versichert der Apostel ausdrücklich, es sei ihm eine „große Thür" aufgethan, d. h. sein Arbeitsfeld sei ein überaus verheißungsvolles. Die Erzählungen der Apostelgeschichte über Pauli Wirksamkeit unter den Taufgesinnten, die Wunderwirkungen seiner Schweiß-

tücher, die verunglückte Teufelaustreibung der Skeuasſöhne im Namen Jeſu, den Paulus lehrt, und die Verbrennung der epheſiniſchen Zauberbücher ſtehen in einer zu deutlichen Antitheſe gegen das Paulus-Bild der Clementinen, den „Magier", den Jünger, der Teufel austreibt und den Zwölfen nicht nachfolgt, den Unterapoſtel, der höchſtens mit Apollos in eine Reihe zu ſtellen wäre, als daß wir ſie geſchichtlich zu verwerthen vermöchten. Auch würde ein irgend deutliches Bild der epheſiniſchen Gemeindeverhältniſſe ſich daraus doch nicht ergeben, zumal Paulus nach Röm. 16, 5 als Verſammlungsort der Gemeinſchaft das Haus des Aquila nennt, während die Apoſtelgeſchichte ihm den Hörſaal eines Sophiſten für ſeine Vorträge zuweiſt. Wie mangelhaft wir unter allen Umſtänden über dieſen Zeitabſchnitt unterrichtet ſind, geht auch daraus hervor, daß die Apoſtelgeſchichte über die 2 Kor. 1, 8 erwähnte Drangſal in Aſien — worunter mit v. Hofmann einen Schiffbruch nach der Abreiſe von Aſien zu verſtehen doch pure Willkür iſt — uns lediglich im Dunkeln läßt. Vielmehr iſt von einem Erlebniß in Epheſus ſelbſt die Rede, bei dem Paulus über Vermögen niedergedrückt worden war, am Leben verzweifelte und in ſich ſelbſt die Antwort des Todes hatte, ſodaß er nur noch auf die Auferſtehung der Todten ſeine Zuverſicht ſetzte. Ein ſolches Ereigniß läßt ſich aber in der Apoſtelgeſchichte nicht nachweiſen. Ebenſo, wenn Aquila und Priscilla nach Röm. 16, 3 ihren Hals für Paulus auf den Block legten, um Paulus den Gemeinden der Heiden zu erhalten, und wenn ein Junias und Andronikus bei ſelbiger Gelegenheit ſeine Mitgefangenen waren, ſo kann auch das nur in Epheſus geweſen ſein, da bei der gemeinſchaftlichen Arbeit in Korinth entfernt nichts Aehnliches vorgekommen war. Aber auch davon berichtet die Apoſtelgeſchichte nichts. Bei dem ſogenannten Aufſtand des Demetrius erſcheint Paulus in keiner Weiſe ſo gefährdet, daß er ſeine Gefahr mit ſo ſtarken Worten ausdrücken dürfte. Aber allerdings, es muß in dem Theater zu Epheſus, wo die Apoſtelgeſchichte den Pöbel ſchreien läßt: „Groß iſt die Diana der Epheſer", etwas Beſonderes vorgefallen ſein, da Paulus 1 Kor. 15, 32 ſagt, er habe zu Epheſus mit wilden Thieren gekämpft, und 1 Kor. 4, 9, er ſei ein Theater geworden für die Welt und die Engel und die Menſchen. Aber dieſen Vorgang berührt er ſchon von Epheſus aus im J. 57, während der Schmerzensruf 2 Kor. 1, 8 ſich auf ſeine Vertreibung aus Aſien bezieht.

Mithin weder über die Kämpfe in Epheſus noch über die Vertreibung von dort wiſſen wir ein Näheres. Aber es hat von jeher viel zu denken gegeben, daß Paulus Apg. 20, 16 auf ſeiner letzten Reiſe beſchließt, an Epheſus vorüberzuſchiffen, und die Aelteſten von Epheſus lieber nach Milet beſtellt, wo dann der Apoſtelgeſchichtſchreiber es nochmals nöthig findet, dem Verfaſſer der Wirquelle ins Wort zu fallen, daß ferner gerade Juden aus Epheſus es ſind, die zu Jeruſalem Paulus der Volkswuth denunciren, und daß dieſe Juden den Bruder Trophimus ſo genau kennen, daß ſie wiſſen, daß er ein Unbeſchnittener iſt (Apg. 21, 29). So iſt es auch nicht Willkür, wenn Baur, Zeller, Volkmar, Holtzmann u. a. Offb. 2, 2 auf Paulus beziehen, mit Beziehung auf welchen der Gemeinde zu Epheſus geſagt wird: „Ich weiß, daß du Schlechte nicht tragen kannſt und geprüft haſt die, ſo da ſagen, ſie ſeien Apoſtel, und ſind es nicht, und haſt ſie als Lügner erfunden."

Eben dieſe herben Conflicte mit den Judenchriſten zu Epheſus ſelbſt, „die Gefahren unter falſchen Brüdern" (2 Kor. 11, 26), ſind ohne Zweifel die Urſache, warum die Apoſtelgeſchichte ſo unklar berichtet, und ſo bleibt es denn bei des Apoſtels eigenem Bericht: „Die Thür war groß, aber der Gegner viele" (1 Kor. 16, 9).

4) Verhandlungen mit den Korinthern (in den J. 56—58). In den epheſiniſchen Aufenthalt zwiſchen die J. 55 und 58 fällt denn auch die Correſpondenz mit den Korinthern, aus der uns zwei, richtiger drei, Briefe erhalten ſind. In der Gemeinde, die noch kaum zwei Jahre alt war, waren bereits heftige Streitigkeiten ausgebrochen, was freilich in den helleniſchen Hetärien, bei dem factiöſen Charakter der Bevölkerung, ſehr gewöhnlich war.

Nächſte Urſache der Parteiſpaltung ſcheint Apollos (ſ. d.) geweſen zu ſein, der bald nach Abgang des Paulus in das dortige Arbeitsfeld eintrat. Urſprünglich ein Anhänger der Taufbewegung, die nach der kleinaſiat. Diaſpora übergegriffen hatte (Apg. 18, 24 fg.), war er von Aquila und Priscilla mit der meſſianiſchen Hoffnung und dem gekommenen Gottesreich näher vertraut gemacht worden, und war dann nach Korinth gegangen, wo er als Lehrer auftrat. Seine Herkunft aus Alexandria, die nähere Bezeichnung, daß

er ſtark geweſen ſei in der Schrift, vor allem aber die Einwürfe, die Paulus (1 Kor. 1, 12 — 4, 13 fg.) gegen ſeine rhetoriſche Schulweisheit macht, beweiſen, daß er ein Anhänger der alexandriniſchen Religionsphiloſophie (ſ. d.) war, die damals in Philo eine ſo glänzende Vertretung gefunden hatte. Trotz ſeines Zuſammenhangs mit der Taufbewegung war er mithin keineswegs ein Prediger im Kleid von Kamelshaaren, mit dem Gurt um die Lenden, ſondern einer jener forſchenden und wiſſenden Chriſten, wie ſie ſpäter ſeine Vaterſtadt Alexandrien in ſo großer Anzahl hervorgebracht hat.

In der That machten dieſe oratoriſchen Mittel in Korinth Aufſehen. Zahlreiche neue Elemente ſchloſſen ſich an, darunter auch unlautere, aber eine Gemeinde, die werden will, ſieht mehr auf die Zahl als den Werth ihrer Anhänger. Seit Apollos nun in Korinth Eingang gefunden hatte, wurde viel Weſens vom Taufen gemacht. Der frühere Johannesjünger ſcheint mit beſonderem Pomp dieſe Handlung perſönlich vorgenommen zu haben — vermuthlich in Nachahmung jener Jordantage, die einſt in Paläſtina ſo großen Eindruck gemacht — kurz die Seinen meinten, durch dieſe Taufe einen ganz beſondern Vorzug zu beſitzen, und Paulus dankt (1 Kor. 1, 17) Gott, daß er für ſeine Perſon überhaupt zu wenig getauft habe, um für dieſen lächerlichen Zank verantwortlich gemacht zu werden. Vor allem aber imponirte des Apollos oratoriſche Kunſt, und man fing an, die tiefſinnige Weiſe des Apoſtels kritiſch herunterzureißen. Selbſt zahlreiche Schüler des Apoſtels wendeten ſich dem neuen Licht zu und bedauerten lebhaft ſeinen frühen Abgang (1 Kor. 16, 12). Die Eiferſüchteleien zwiſchen Pauliniſchen und Apolliſchen Anhängern hörten indeß auch nach der Abreiſe des Rivalen nicht auf, da jeder Theil in echt helleniſcher Weiſe fortfuhr, ſich ſeines edlern Erzeugers zu rühmen, und ſich einer gegen den andern aufblies mit den Vorzügen des Dritten (1 Kor. 4, 6). Dogmatiſche Differenzen zwiſchen beiden Theilen kommen dagegen nicht zur Sprache, nur daß Paulus (1 Kor. 4, 12) unter den von Apollos herzugebrachten Elementen viel ſchlechte Waare ſieht, und die Leugner der Auferſtehung (1 Kor. 15, 34) wol am eheſten unter den Chriſten zu ſuchen ſein dürften, die durch rhetoriſche und ſophiſtiſche Mittel, ſtatt durch den Glauben an das Wunder, der Gemeinde zugeführt worden ſind.

Neben dieſem leichtverſtändlichen und mehr zufälligen Gegenſatz zwiſchen Pauliniſchen und Apolliſchen Anhängern taucht aber noch ein weiterer von Petriniſchen und Chriſtiſchen Anhängern in der Gemeinde zu Korinth auf, der ſchwieriger zu beſtimmen iſt (ſ. Korintherbriefe.) Nach überwiegender Wahrſcheinlichkeit gehören beide ſogenannten Parteien dem Judenthum an, ſcheinen ſich aber nach ihrem Verhalten ähnlich unterſchieden zu haben, wie ſich Petrus und die „etliche von Jakobus“ (Gal. 2, 11 fg.) unterſcheiden. Durch den ſteten Zuſtrom von Juden nach Kenchreä und Korinth konnten leicht unmittelbare Schüler Petri, aber auch unmittelbare Zeugen des Lebens Jeſu nach Korinth gelangen. Daß das letztere wirklich der Fall war, geht aus 2 Kor. 5, 12. 16 (vgl. mit Kap. 10, 7) hervor und erklärt ſich daraus, daß die immer größer werdende Noth der Urgemeinde zahlreiche Familien zur Auswanderung zwang (2 Kor. 11, 19. 20). Ihnen genügte es denn nicht, ſich nach Petrus zu nennen, ſondern ſie nannten ſich die Jünger Chriſti. Wir haben mithin keine Urſache das „ich aber Chriſti“ (1 Kor. 1, 12) anders zu beſtimmen als die vorangegangenen Genitive. Es iſt jedesmal der Genitivus autoris, und zwar in demſelben directen Sinn, um den es ſich dort handelt. Von dieſer Seite, wobei zunächſt die Jünger Chriſti Hand in Hand gehen mochten, fand nun eine Agitation wenigſtens für die Enthaltung vom Götzenopferfleiſch ſtatt, vor dem der Jude ein ganz beſonderes Grauen empfand. Gleichfalls von jüd. Seite ging wol auch die Loſung (1 Kor. 7, 1) aus, daß es einem Manne gut ſei, kein Weib zu berühren. Es können weder Paulus' noch Petrus' Anhänger geweſen ſein, die dieſe asketiſchen Grundſätze ſo ſtark betonten. Paulus war davon durch ſeine Rechtfertigungslehre abgehalten und Petrus führte ſelbſt ſein Weib auf Reiſen mit ſich. Möglicherweiſe aber folgten diejenigen, die ſich nach Chriſtus nannten, Jeſu auch im Beiſpiel der Eheloſigkeit nach (Offb. 14, 4). Mindeſtens taucht plötzlich eine Reihe von Scrupeln bei den chriſtl. Ehefrauen auf, denen Paulus ſteuern muß. Die Frage der Eheloſigkeit der Jungfrauen wird Gegenſtand der Controverſe, über den Genuß des Opferfleiſchs kommt es zu Streitigkeiten, die naturgemäß in den Verſammlungen zur Sprache kommen und den Frieden derſelben ſtören. Auf dieſe paläſtineuſ. Einflüſſe wird aber auch eine andere Ausſchreitung zurückzuführen ſein, die Paulus in Korinth noch nicht wahrgenommen hatte und die darum auch erſt von außen in die Gemeinſchaft hereingetragen

worden zu ſein ſcheint. Es iſt das der Misbrauch der ekſtatiſchen Rede, der die geſammte Ordnung der Gottesdienſte aufzulöſen drohte. Da Syrien die Heimat dieſer ſchwärmeriſchen Begeiſterung war, liegt es um ſo näher, ihr Umſichgreifen in Korinth dem Eindringen der Paläſtinenſer zuzuſchreiben; denn wenn auch Paulus dieſe Zuſtände ſelbſt recht wohl kennt, ſo wollte er ſie doch nie zum Beſtandtheil des öffentlichen Gottesdienſtes gemacht wiſſen, und daß „er" ſie nicht „gepflanzt", das zeigt das ſichtliche Erſtaunen, mit dem er 1 Kor. 12, 1; 14, 6. 20 von dieſem Phänomen ſpricht. In Korinth waren nun ſolche ſtürmiſche Gebetsverſammlungen, mit Zungenreden, Jauchzen, Seufzen und Stöhnen des Geiſtes und dem Durcheinanderreden, wie es der Apoſtel 1 Kor. 12 fg. ſchildert, nicht nur darum gefährlich, weil der Hellene an ſich zum Lärmen und Schauſpielern neigt, ſondern der dem Syrer heilige Zuſtand der Ekſtaſe ſchlug hier in Ausgelaſſenheit um. Auch die Weiber wollten dem Zuge des Geiſtes ſich hingeben, ſie warfen die Schleier ab und traten als Rednerinnen auf, und ſo hatten die ſyr. Brüder eine Saat geſäet, die ihnen ſehr wenig gefallen mochte, als ſie aufgegangen war.

Durch das Eindringen der Fremden war mithin in mannichfacher Weiſe die Gemeinde verwüſtet und auseinandergeriſſen worden. Aus den Verſammlungen und von dem Liebesmahl war die frühere Andacht und Liebe geſchwunden, und auch in einzelnen ſchreienden Aergerniſſen ſtellte ſich die Thatſache heraus, daß der Geiſt von der Gemeinde gewichen und ihre Zucht gelockert ſei. Daß die Gemeinde einer ordnenden Hand bedürfe, fühlten alle. Die einen verlangten nach Paulus, die andern nach Apollos (1 Kor. 16, 5. 12), damit wieder eine Autorität da ſei. In der That hatte ſich Paulus ſchon einmal perſönlich, durch jene von der Apoſtelgeſchichte nicht berichtete Reiſe, bemüht, Ordnung zu ſchaffen, anderntheils verſuchte er in einer regen Correſpondenz, aus der uns zwei (drei) Briefe im Kanon enthalten ſind, auf die verwirrten Gemüther einzuwirken.

Zunächſt hatte Paulus dem traurigen Eindruck, den ihm ſein erſter Beſuch in der alten Gemeinde gemacht hatte, in einem Schreiben Ausdruck gegeben (1 Kor. 5, 9), indem er namentlich eine ſtrengere Sittenzucht verlangte und die Forderung ſtellte, man möge mit der Aufnahme in die Gemeinde etwas wähleriſcher ſein und ſich namentlich von offenbar unſittlichen Brüdern zurückziehen. Hurer, Habſüchtige, Götzendiener, Läſterer, Trunkenbolde, Räuber ſollten ſie nicht als Brüder in Chriſto behandeln. Die Rüge hatte nicht gefruchtet. Statt der Nachricht von vorgenommenen Strafmaßregeln erhielt Paulus in Epheſus nach ſeiner Rückkehr von der griechiſch-illyr. Expedition Nachrichten, die die Leute der Chloe ihm mitbrachten, und aus denen er erſah, daß die Gemeinde tief von Parteien zerriſſen ſei und die Unſittlichkeit eher zu- als abnehme. Ein beſonders greller Fall dieſer Art lag (1 Kor. 5, 1 fg.) in dem blutſchänderiſchen Verhältniß vor, in dem ein korinthiſcher Chriſt mit ſeiner Stiefmutter, noch dazu bei Lebzeiten des Vaters, lebte, ohne daß die Gemeinde ſich veranlaßt ſah ihn auszuſtoßen. Theils nun, um die eingeriſſenen Parteiungen zu beſchwichtigen, theils um Anfragen über die von den Judaiſten angeregten Scrupel zu beantworten (1 Kor. 4, 9; 7, 1. 25 u. a.), namentlich aber auch, um die Beſeitigung des ebengenannten Sünders zu veranlaſſen, erließ Paulus unſern erſten Korintherbrief, der nach 2 Kor. 9, 2 (vgl. mit 1 Kor. 16, 1) noch im J. 57 geſchrieben ſein dürfte. An die Angelegenheit mit dem Blutſchänder knüpfte ſich dann eine Reihe von Zerwürfniſſen, die dem Apoſtel viel Verdruß bereiteten.

Paulus hatte (1 Kor. 5, 4—6) über denſelben, kraft ſeiner apoſtoliſchen Vollmacht, ein Todesurtheil ausgeſprochen, das aber nicht ein Menſch, ſondern der Satan vollziehen ſolle. Im Namen Jeſu befiehlt er denſelben, unter Beiſtand ſeines Wunder wirkenden Geiſtes, dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleiſches, auf daß der Geiſt gerettet werde, und er ſchließt (1 Kor. 5, 13) dieſen Befehl mit der üblichen Formel, mit der das Geſetz Todesurtheile auszuſprechen pflegt: Schaffet den Böſen hinweg aus euerer Mitte. Mochten nun die Korinther ihrer eigenen Wunderkraft mistrauen oder Mitleid mit dem Verurtheilten empfinden, kurz, ſie wendeten ſich in einem neuen Schreiben an Paulus, indem ſie ihn aufforderten, ſelbſt nach Korinth zu kommen und ſein Strafwunder zu vollziehen. Es ſtand in dieſem Briefe (2 Kor. 13, 5—10), man wolle es auf den Verſuch ankommen laſſen, ja, man warf Paulus den Vorwurf ins Angeſicht, er brüſte ſich (2 Kor. 10, 8) mit einer Gewalt, die er nicht habe, und die er, wenn er ſie habe, nicht dazu beſitze, um zu vernichten. Man ſagte ihm ſogar geradezu, daß er ins Angeſicht jedesmal ſehr demüthig, dagegen abweſend in ſeinen Briefen ſich ſehr anmaßend benehme (2 Kor. 10, 1),

und um das Maß voll zu machen, wurde ſogar ſeine Ehrlichkeit in der Collectenſache angefochten (2 Kor. 12, 17). Paulus antwortete auf dieſes Schreiben in einem dritten Brief, der uns 2 Kor. 10—13 vorliegt (über das Verhältniß der Abſchnitte vgl. meine Schrift „Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther" [Heidelberg 1870]). Es iſt aus demſelben (2 Kor. 10, 7; 11, 23; vgl. Kap. 5, 16) namentlich erſichtlich, daß in folge des geforderten Strafwunders die ſogenannten Chriſtiſchen Anhänger Anlaß genommen hatten, ſeine apoſtoliſche Autorität in Anſpruch zu nehmen, indem ſie erklärten, daß ſie und nicht Paulus von Chriſto bevollmächtigt ſeien, daß er zwar in Briefen einen hohen Ton anſchlage, aber ſich hüte, ſelbſt nach Korinth zu kommen und ſich mit ihnen, den wahren Jüngern Jeſu, zu meſſen. Man wollte mithin die Frage in Betreff des Blutſchänders weſentlich dazu benutzen, um die apoſtoliſche Autorität des Paulus zu brechen. Paulus beantwortete dann das anmaßende Schreiben in einer ſtolzen und ſchroffen Erwiderung, die er aber, wie er 2 Kor. 2, 4 verſichert, in großer Beklemmung und Bedrängniß des Herzens niederſchrieb, unter vielen Thränen. Dieſelbe liegt 2 Kor. 10—13 vor, doch ſcheint dieſem Brief, nach dem jetzigen Anfang zu ſchließen, ein Gemeindeſchreiben der Brüder zu Epheſus vorangegangen zu ſein, was dann etliche Spöttereien über ſeine Empfehlungsbriefe veranlaßt haben mag, die er 2 Kor. 3, 1 mit Erfolg zurückgibt. Sein eigener Brief aber iſt eine ſtolze Abfertigung des Vorwurfs, als ob er ſich einer Vollmacht rühme, die er erſt zu bewähren habe. In dieſem Sinne gibt er von vornherein die ſtolze Antwort: „Auch wenn ich mich eines viel Größern rühmen wollte in Betreff meiner Gewalt, die mir der Herr gegeben hat, zu erbauen, nicht zu zerſtören, ſo würde ich nicht zu Schanden werden, daß es nicht ſcheine, als wollte ich euch mit den Briefen nur ſchrecken." Während er die Frage, ob er wirklich ein Apoſtel Chriſti ſei, mit einem ſtolzen Hinweis auf ſein Leben beantwortet, ſtellt er 2 Kor. 13, 6 in der That ſein Erſcheinen zu dem verlangten Strafwunder in Ausſicht. „Ich hoffe aber, ihr werdet erkennen, daß wir nicht untüchtig ſind. Wir flehen aber zu Gott, daß ihr nichts Böſes thut: nicht, daß wir tüchtig erſchienen, ſondern daß ihr das Gute thut und wir Untüchtige ſeien. Denn wir vermögen nichts wider die Wahrheit, ſondern für die Wahrheit." Dennoch war Paulus nicht in Korinth erſchienen. Er war vielmehr von Epheſus nach Troas und Macedonien gegangen. Daran war nicht die gewaltſame Vertreibung aus Epheſus ſchuld, ſondern Paulus hatte den Termin, wann er ſich einfinden werde, überhaupt nicht genannt, ſondern zum Schluß vielmehr angedeutet, er wolle den Korinthern Zeit laſſen, ſich zu beſſern. Während alſo die Korinther erwarteten, er werde direct von Epheſus zu ihnen kommen, ſchlug er vielmehr den Weg nach Norden ein, in Sachen der Erprobung aber blieb es bei ſeinem Rath: „Euch ſelbſt prüfet, euch ſelbſt erprobet." Natürlich war man nun in Korinth über dieſen matten Ausgang der ſpannenden Situation ſehr verſtimmt. Die Gegner frohlockten, und auch ſeine Anhänger mochten niedergeſchlagen genug ſein. Allein Paulus hatte, auch wenn er ſie nicht angab, doch die beſten Gründe, ſo und nicht anders zu handeln. Als er ihre provocatoriſche Einladung erhielt, mochte er in jener Stimmung, die der Vierkapitelbrief athmet, raſcher zugeſagt haben, als ihm dann bei kälterer Ueberlegung räthlich ſchien. Abgeſehen davon, daß er nicht wieder in Trauer und Verdruß bei ihnen ſein wollte (1 Kor. 2, 1), ſchien es ihm ein Act der Schonung zu ſein, wenn er jetzt ein vorzeitiges Zuſammentreffen vermied und ihnen Zeit zur Beſſerung ließ (1 Kor. 1, 23).

Während Paulus nun von Epheſus nach Troas und dann im Herbſt des J. 58 nach Macedonien reiſte, dauerte der Streit in Korinth fort und Titus mußte dahin entſendet werden, um die Dinge zu ſchlichten. Aus dem letzten Brief des Paulus (1 Kor. 1—9) erſehen wir auch, daß das glückte. Von dem Verlauf der Verhandlungen mit Titus erfahren wir allerdings nichts, aber die Stimmung, die Paulus in ſeinem letzten Brief (2 Kor. 1—9) in Korinth vorausſetzt, iſt doch eine ungleich freundlichere. Von den früheren gehäſſigen Vorwürfen iſt nicht mehr die Rede, und nur darüber hat die Gemeinde ſich noch nicht beruhigt, daß er ſich doch nicht, wie er verſprochen, zur Ordnung ihrer Angelegenheiten eingefunden hatte. Er verſichert dann in dieſer Beziehung (2 Kor. 1, 23—2, 2): „Ich rufe Gott zum Zeugen wider meine Seele, daß ich euerer ſchonend nicht wieder nach Korinth gekommen bin. Nicht, daß wir Herren wären über euern Glauben, ſondern Gehülfen euerer Freude ſind wir, denn im Glauben ſtehet ihr. Ich beſchloß aber ſolches

bei mir, nicht abermals in Betrübniß zu euch zu kommen. Denn so ich euch betrübe, wer ist's dann, der mich fröhlich macht, außer dem, der von mir betrübt wird." Freilich würde für sich diese Erklärung die Gemeinde schwerlich befriedigt haben, aber, als er so schrieb, wußte sie bereits, wie der Apostel inzwischen zu Ephesus jene „Erprobung" bestanden hatte, die aufs neue bewies, wie er in Drangsalen auf ausgezeichnete Weise ein Diener Christi sei (2 Kor. 1, 3—10), und unter diejenigen, die für die Rettung seines Lebens danken, darf Paulus (2 Kor. 1, 11) auch die Gemeinde in Korinth selbst rechnen.

Inzwischen war dann Titus nach Korinth gegangen und hatte eine Verständigung herbeigeführt. Jetzt nach dem großen, uns unbekannten Martyrium von Ephesus fand Titus eine ganz andere Stimmung. Vielleicht dünkte es den Korinthern jetzt wieder rühmlicher, sich „Paulinisch" zu nennen, als „Apollisch" oder „Christisch" oder „Petrinisch", seit der Name ihres Stifters von neuer Glorie des Martyriums umgeben war. Jedenfalls ist die Stimmung jetzt eine ganz andere, und Titus weiß (2 Kor. 7, 7) viel zu erzählen von ihren Wehklagen um ihn und ihrem Eifer für ihn. So hat denn der vierte Brief an die Korinther, d. h. der die neun ersten Kapitel unsers zweiten Briefs umfassende Abschnitt, wesentlich die Aufgabe, den Korinthern deutlich zu machen, warum er so und nicht anders habe handeln müssen.

Dabei aber hatten sich die Dinge so weit wieder zurechtgezogen, daß Paulus den Korinthern eine Gesandtschaft schickte, die die Collecte für Jerusalem fertig machen sollte, während zu den Gehässigkeiten der Gegner auch die gehört hatte, daß sie sogar in dieser Angelegenheit die Ehrlichkeit des Apostels oder seiner Begleiter mehr oder weniger angezweifelt hatten (2 Kor. 12, 16). Daß Paulus dennoch auf diese Angelegenheit mit ihnen zurückkommt, beweist, daß der Streit beigelegt ist, und als er bald darauf von Korinth aus den Römerbrief schreibt, muß das gute Einvernehmen vollends wiederhergestellt sein, da er am Schluß des Briefs von allen Häuptern der Gemeinde zu Grüßen an die Römer beauftragt ist.

IV. Letzte Reise. 1) Reise nach Jerusalem und Gefangenschaft in Cäsarea. Was den Termin der neuen Uebersiedelung des Paulus von Kleinasien nach Macedonien betrifft, so bestimmt er sich zunächst nach 2 Kor. 8, 10; 9, 2, wo Paulus sagt, die Collecte der Korinther liege schon seit vorigem Jahr (ἀπὸ πέρυσι) bereit. Da nun das jüd. Jahr (s. d.) mit dem Monat Tischri (im September) beginnt, fällt der Brief jedenfalls später als September, nnd da die Sendung des Titus nach Achaja, um die Collecte ins Reine zu bringen, in das Frühjahr fiel, nämlich unmittelbar nach 2 Kor. 10—13 (welcher Brief laut 2 Kor. 11, 27 noch im Winter geschrieben wurde), so brauchen wir auch nicht weiter herunterzugehen. Paulus kann dann schon im October sagen: Achaja ist seit vorigem Jahre bereit; wir dürfen aber auch nicht weiter herunter, weil Paulus nach 2 Kor. 2, 14 einen Besuch bei den verschiedenen macedon. Gemeinden macht, dann drei Monate in Achaja zubringt (Apg. 20, 2), dann wieder nach Macedonien zurückreist und nach dem Passahfest des J. 59 von Philippi nach Jerusalem aufbricht. Wir hätten also etwa anzunehmen, den November brachte Paulus noch in Macedonien, December, Januar und Februar in Achaja zu, um dann im März sich wieder in Macedonien einzufinden und nach dem Osterfest auszulaufen.

Von dem Aufenthalt des Apostels in Macedonien erfahren wir aus 2 Kor. 1—9, daß er ein überaus befriedigender war, und Paulus selbst bricht 2 Kor. 2, 14 in das Dankgebet aus: „Gott sei Dank, der uns allezeit im Triumph führt in Christus und offenbart den Geruch seiner Erkenntniß durch uns an allen Orten!" Ebenso berichtet er Kap. 8, 1 mit sichtlicher Rührung, wie die Macedonier in Sachen der Collecte nach Vermögen und über Vermögen beigetragen hätten, sodaß er sogar ihrem übergroßen Eifer habe steuern müssen.

Im übrigen dauerten damals in Macedonien noch die Zerwürfnisse der Gemeinden mit der Synagoge und infolge dessen auch die Verfolgungen fort. „Auch als wir nach Macedonien gekommen waren", heißt es 2 Kor. 7, 5, „hatte mein Fleisch keine Ruhe, außen Kämpfe, innen Furcht." Das alles konnte doch die Stimmung des Paulus nicht weiter drücken. Vielmehr finden wir ihn voll der gehobensten Hoffnungen und im Vollgefühl seiner apostolischen Würde, die eine ganz andere Herrlichkeit hat als das Amt des Gesetzes, dessen Herrlichkeit weggeschafft wird, und wenn auch sein äußerer Mensch sich aufzehrt, der innere erneuert sich alle Tage. Nach Anbruch des Winters muß dann

Paulus von dem rauhen Macedonien nach dem milden Korinth übergesiedelt sein, da er vor Antritt der Reise nach Jerusalem noch drei Monate dort verweilte.

Er wohnte in Korinth, wie aus den Grüßen des Römerbriefs hervorgeht, bei Cajus, der Gemeinde und seinem Gastfreund. Daß er eine herzliche Aufnahme fand, beweisen die Grüße, die er von Jason, Sosipater, Cajus, Erast, Lucius, Tertius und Quartus den Römern zu bestellen hat.

Auch das spricht für einen Triumph seiner Sache, daß der Römerbrief zuversichtlicher als irgendein anderes Schreiben den Sieg seines Evangeliums in der Völkerwelt voraussetzt. Dabei ist der Apostel voll der weitaussehendsten Plane. Er läßt seinen Blick zum Schluß des Römerbriefs hinschweifen über die eroberten Gebiete von Syrien, Macedonien und Illyrien, mit denen er nun abschließen will, um in dem fernen Spanien die zahlreichen dortigen Volksgenossen aufzusuchen und ihnen die Botschaft zu bringen, die im Osten nunmehr von selbst weiter zu wirken vermag. „Denen, welchen nichts davon erzählt ward, die sollen es sehen, und die es nicht gehört haben, sollen es verstehen."

Ehe er aber das neue Arbeitsfeld betritt, will er mit dem alten abschließen, und die Ueberbringung der Collecte der heidnischen Gemeinden in Jerusalem, deren Repräsentanten er dorthin mit sich nimmt, soll ihm eben dazu dienen, die Muttergemeinde zu einem freundlichern Verhalten gegen diese heidnischen Brüder zu bestimmen.

Während er aber hier seine Geschäfte abwickelt, knüpft er bereits im Westen seine Fäden an. Er möchte dort von seiten der röm. Gemeinde nicht denselben bittern Widerstand finden, den ihm in den fünf letzten Jahren die Jerusalemiten bereitet haben. So kommt er dazu, einen summarischen Bericht über sein Evangelium der dortigen Gemeinde einzusenden, in dem wir ohne Zweifel den wesentlichen Inhalt seiner mündlichen Heilsverkündigung niedergelegt finden (s. Römerbrief). Schwieriger war doch die erste Aufgabe, in Jerusalem selbst eine Belassung der Heidenchristen in ihrer dermaligen freien Stellung zu erwirken, und auch über die persönliche Gefahr, die ihm selbst aus dem Gang nach der Hauptstadt erwachsen konnte, verblendete er sich nicht. „Ich bitte euch", schreibt er den Römern (Kap. 15, 27), „ringt im Gebet zu Gott für mich, daß ich errettet werde von den Ungläubigen in Judäa, und daß meine Hülfleistung für Jerusalem den Heiligen wohlgefällig sei."

Auch das Letztere also stand noch in Frage, wie denn in der That sich die spätern Judaisten mit der Erzählung getragen zu haben scheinen, Petrus habe Paulus und sein Geld schroff zurückgewiesen (s. Simon Magus).

Nach der Apostelgeschichte war es ein jüd. Mordanschlag, der den Apostel bestimmte, statt von Kenchreä sich direct nach Cäsarea einzuschiffen, vielmehr nach Macedonien zu ziehen, als ob er die Reiseplane aufgegeben hätte. Als Gesandte der Gemeinden begleiteten ihn für Korinth Sopater, für Beröa Pyrrus, für Thessalonich Aristarch, Secundus und Gaius, für Galatien Timotheus, für Asien Tychikus und Trophimus. Das Osterfest feierte man noch zu Philippi, dann setzte die Gesandtschaft sich in Bewegung, und von Neapolis fuhr man nach Troas hinüber, wo der Bruder Carpus eine Gemeinschaft in seinem Hause herbergte, und wo Paulus seine Winterkleidung und seine Bücher und Handschriften, deren er bei seiner Pfingstfahrt nicht bedurfte, zurückließ (2 Tim. 4, 13), was auf die Absicht deutet, seinerzeit über Macedonien und die Via Egnatia nach Italien zu reisen.

Mit der Abreise von Philippi, wo sie geendet hatte, beginnt Apg. 20, 5 wieder die Wirquelle, sodaß wir über die letzte Reise nach Jerusalem einen unmittelbaren und dazu höchst anschaulichen Bericht eines Augenzeugen besitzen. Auch ist danach wahrscheinlich, daß außer den genannten Personen sich auch Lukas bei Paulus befand. Von besonderer Augenscheinlichkeit ist namentlich der Bericht der Versammlung in Troas und dem Nachtgottesdienst der Gemeinde, der ein überaus anschauliches Bild dieser Gemeindeversammlungen gibt. Bedenklich wird die Erzählung nur da, wo der Verfasser die Wirquelle unterbricht, immer zu dem Zweck, um Dinge einzuschieben, die sehr problematischer Natur sind. So in Milet bei dem Abschied von den ephesinischen Presbytern die Weissagung des Apostels, daß er in Jerusalem werde gefangen werden, während er doch eben noch den Römern schrieb, er wolle baldigst über Rom nach Spanien reisen. Dann wieder bei der Darstellung der Gefangenschaft des Apostels selbst, die allerlei Bedenken unter-

liegt. Wo der Verfaſſer dagegen der Wirquelle das Wort läßt, ſtehen wir unmittelbar in den Dingen, ſodaß niemandem der geringſte Zweifel an der Geſchichtlichkeit des Berichts kommen kann. Nach glücklicher Seefahrt langt Paulus in Tyrus an, wo die Brüder der dortigen chriſtl. Gemeinſchaft ſehr erſtaunt ſind, zu vernehmen, daß Paulus beim Feſt in Jeruſalem erſcheinen wolle, allein Paulus läßt ſich nicht beirren.

Wir finden ihn in Cäſarea im Hauſe des Philippus (ſ. d.), der als beredter Evangeliſt der Urgemeinde ſchon lange bekannt war. Seine weiſſagenden Töchter und ebenſo die ſymboliſchen Handlungen des Agabus erinnern daran, daß wir hier auf anderm Boden ſtehen als in Galatien oder Macedonien. Die Erregung, die das jüd. Volk damals beherrſchte, iſt nach ſolchen Zeichen auch auf die Chriſten übergegangen, und ſie ſind mitergriffen von der allgemeinen Gärung. Eine Notiz der Apoſtelgeſchichte erlaubt nun, genau den geſchichtlichen Moment zu beſtimmen, in dem Paulus in Judäa eingetroffen iſt. Nach Apg. 21, 38 glaubt der Tribun, der Paulus verhaftet, den Aegypter gefangen zu haben, der πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν, d. h. wol am letzten Feſt, eine große Volksmenge ins Kidronthal gelockt hatte, durch das Verſprechen, er wolle die Mauern des von den Römern beſetzten Jeruſalem umſtürzen. Die Zuſammenrottung hatte nur zu einem Blutbad im Kidronthal geführt, der Aegypter ſelbſt aber war entkommen.

Es war das nach Joſephus der Höhepunkt der jeruſalemiſchen Verwirrungen, denn nach Felix' Fall und dem Aufzug des Feſtus wurde es wenigſtens auf kurze Zeit wieder beſſer. Gerade in dieſem übelſten Moment nun traf Paulus in Jeruſalem ein, geleitet von Mnaſon, einem alten Jünger aus Cypern, der ihm Wohnung gab. Von hier kehrt denn die Apoſtelgeſchichte zurück in die Erzählung in dritter Perſon und berichtet die Ereigniſſe in Jeruſalem in einer Weiſe, die zu den ſchwerſten Bedenken Anlaß gibt. Von der Aufnahme der heidniſchen Brüder und der Uebergabe ihrer Collecte iſt überhaupt nicht die Rede in der Apoſtelgeſchichte. Paulus wird vielmehr für ſeine Wirkſamkeit unter den Heiden von Jakobus und den Aelteſten mit Dank und Lob aufgenommen, doch warnen ſie ihn vor den Tauſenden von Judenchriſten, die alle Eiferer ſeien für das Geſetz, auf ihn aber zürnten, weil ſie gehört hätten, er lehre den auswärtigen Juden Abfall vom Judenthum. Um nun dieſen Vorwurf zu widerlegen, ſoll Paulus ſich bereit gefunden haben, nicht nur ſelbſt ein Naſiräergelübde über ſich zu nehmen — was man doch durchaus nicht ſo momentan improviſiren konnte — ſondern er ſoll auch die Koſten für die Gelübde von vier andern geſetzestreuen Judenchriſten beſtritten haben. Daß Paulus nach ſeiner ganzen Theologie eine ſolche Handlung nicht ohne Abfall von ſeiner eigenen Ueberzeugung könnte vollbracht haben, bedarf keiner weitern Ausführung. Auch iſt dunkel, wie er den Trophimus über den Zwinger des Tempels ſoll geführt haben, wenn ſeine Zeit mit der Heiligung ſeiner Perſon im Vorhof der Naſiräer ausgefüllt war. Bei dieſer offenbaren Ungeſchichtlichkeit des Berichts an ſeiner Hauptſtelle bleiben die Verhandlungen in Jeruſalem für uns in Dunkel gehüllt, und es iſt nur deutlich, daß auch ireniſche Darſtellungen, wie die der Apoſtelgeſchichte, den böſen Willen der Judenchriſten Jeruſalems auch im 2. Jahrh. noch nicht ganz abzuleugnen vermochten, während die Simon-Magus-Sage, hinter der auch Paulus hier ſich birgt, geradezu dem Petrus die Antwort an Paulus in den Mund legt: „Daß du verflucht ſeieſt mit deinem Geld, daß du meinſt, Gottes Gabe durch Geld zu erlangen. Du haſt weder Theil noch Gemeinſchaft an dieſer Sache" (Apg. 8, 17; ſ. Simon Magus). Um ſo glaublicher iſt, was die Apoſtelgeſchichte von der Verhaftung des Paulus erzählt. Etliche Feſtgäſte aus Epheſus wiegeln die Menge gegen Paulus auf, indem ſie ihr einreden, Paulus habe den unbeſchnittenen Trophimus in den innern Tempel geführt. Darüber wird Paulus mishandelt und nur mit Mühe von der bei den Feſten ſtets unter den Waffen ſtehenden röm. Garniſon gerettet. Ein Verhör, das am folgenden Tag vom Synedrium vorgenommen ward, blieb erfolglos, da die Lehren, die Paulus vortrug — von der Auferſtehung der Todten, der Zukunft des Reichs und dem Kommen des Meſſias — Dogmen der Phariſäer waren, die deshalb eine Verurtheilung aus dieſen Gründen nicht zugeben wollten. Um ihn aber vor den Sikariern ſicherzuſtellen, läßt ihn der Tribun noch vor Austrag der Sache nach Cäſarea überführen. Hier wird der Apoſtel in dem alten Schloß des Herodes, wo jetzt der Procurator wohnte, untergebracht. Der Proconſul Felix, in deſſen Hand er damit überging, hatte eine Jüdin zur Frau, eine Tochter des Königs Agrippa, die er durch den Cyprier Simon hatte ihrem erſten Gemahl entführen laſſen. In ihrer Gegenwart ſtellte

Felix ein Verhör mit Paulus an, da sie in den Streitfragen der Juden besser Bescheid wußte als er, der frühere Libertus. Dasselbe ergab keinerlei Anhaltspunkte zu einer Bestrafung, da aber Paulus sich nicht durch ein Geldgeschenk auszulösen vermochte, blieb er in Cäsarea der Schar von Gefangenen zugesellt, die der Wiederherstellung einer gesetzmäßigen Verwaltung entgegenharrten.

Ob wir von dem Aufenthalt des Apostels in Cäsarea etwas Erkleckliches wissen, hängt vor allem von der Frage ab, ob von den fünf aus der Gefangenschaft geschriebenen Briefen, welche nach Cäsarea fallen, und ob die in der Regel dorthin verlegten drei derselben echt sind? Die erstere Frage wird neuerdings ziemlich übereinstimmend dahin beantwortet, daß für den Kolosser-, Epheser- und Philemonbrief (s. d.) Cäsarea entweder der Abfassungsort wirklich gewesen oder doch im Fall der Unechtheit von dem Verfasser als solcher gedacht werde. Daß die drei Briefe zusammengehören, dafür spricht die innere Verwandtschaft des Epheser- und Kolosserbriefs, und der Umstand, daß beide durch die gleichen Boten bestellt worden und die Phil. V. 23, 24; Kol. 4, 14 genannten Personen, Epaphras, Markus, Aristarch, Demas, Lukas, Jesus Justus, nur in Cäsarea, nicht aber in Rom in der Umgebung des Apostels gewesen sein können. Auch scheinen die drei Briefe insgesammt nach Phrygien bestimmt gewesen zu sein, denn von dem Epheserbrief (s. d.) läßt sich mindestens wahrscheinlich machen, daß er ursprünglich ein Brief an die Laodiceer in Phrygien war.

Gestützt wird die Echtheit der beiden dogmatischen Briefe wesentlich durch die Personalnotizen des Briefs an Philemon, der die Angaben jener sowol für Cäsarea als Kolossä bestätigt, während er selbst keinerlei innere Schwierigkeiten bietet und, bei der vollkommenen Harmlosigkeit seines Inhalts, kein Motiv sich soll nachweisen lassen, aus dem ihn ein Späterer sollte ersonnen haben. Indeß wäre in letzterer Beziehung immer noch die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Stellung der Sklaven zu ihren christl. Herren, welche allerdings einer Ordnung bedurfte, den Brief veranlaßte. Denn daß ein eminent praktisches Interesse vorhanden war, diese schwierige Frage auf Grund einer apostolischen Constitution zu lösen, dürfte kaum geleugnet werden. Doch auch für den Fall der Unechtheit müßten wir einen Verfasser der drei Briefe voraussetzen, welcher der apostolischen Zeit noch sehr nahe stand und über die Verhältnisse des Apostels und der Apostelschüler wohl Bescheid wußte. Insofern käme denselben auch dann noch ein, wenn auch bedingter, Quellenwerth zu.

Im allgemeinen erscheint nun nach den Voraussetzungen der drei Briefe die Lage des Apostels zu Cäsarea keineswegs als eine sehr gedrückte. Paulus hat Freiheit, Besuch zu empfangen, christl. Brüder theilen seine Zelle (Kol. 4, 10; Phil. V. 23) und sein brieflicher Verkehr ist ungehemmt. Nach dem wesentlichen Inhalt der Schreiben wären es aber weniger praktische als speculative Fragen gewesen, die ihn damals bewegten. Auffällig bleibt aber, wie die dogmatischen Speculationen der Briefe sich nicht, wie die der übrigen Pauliniſchen Briefe, in der anthropologischen oder eschatologischen, sondern in der metaphysischen Sphäre bewegen, und daß der Christus des Kolosserbriefs mehr ein kosmisches, ein Weltprincip ist als ein Heilsprincip. Nicht die Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern die Vermittelung des Pleroma mit dem Kenoma erscheint als seine Aufgabe. So bietet überhaupt die Theologie der Briefe im einzelnen und ganzen Schwierigkeiten, die man mit der Annahme einer innern dogmatischen Entwickelung des Apostels nur ungenügend löst.

2) Reise nach Rom und letzte Lebensspuren. Im J. 60 war endlich die Abberufung des Procurator Felix (s. d.) erfolgt, der nachgerade selbst seine eigene Residenz Cäsarea der Anarchie preisgegeben hatte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 5). Der neue Proconsul Festus hatte vollauf zu thun, das Land zu beruhigen, und dieses politische Interesse stand ihm so sehr über jedem juristischen Bedenken, daß er unter anderm auch bereit war, Paulus dem Synedrium zu opfern. Daher die Appellation des Paulus an den Kaiser. Nochmals hatte Paulus vor der Familie des Herodes Agrippa II., diesmal vor dem Sohn und dessen Schwester Bernice, ein Verhör zu bestehen, damit der Proconsul die literae dimissoriae beigeben könne. Die Erzählung, daß ein so schlichter Gefangener solchen hohen Richtern vorgeführt wird, könnte freilich auffallen, wüßten wir nicht, daß Herodes Agrippa II. ausdrücklich für Fragen des jüd. Cultus die vom Kaiser bevollmächtigte Person war und ihm insbesondere die Aufsicht über den Tempel zustand

(Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 11. 9, 6, 7). Das Reſultat des Verhörs war, daß die Richter zur Ueberzeugung kamen, Paulus könnte gleich freigegeben werden, hätte er nicht den Spruch des Kaiſers angerufen. So blieb nur die Verbringung nach Rom übrig. Paulus hatte nun auf dieſe Wendung ſo wenig gerechnet, daß er kurz zuvor alle ſeine Jünger weggeſendet hatte. Nach 2 Tim. 4, 10. 11 war ein uns unbekannter Jünger, Crescens, nach Galatien, Timotheus und Tychikus nach Kleinaſien, Titus nach Dalmatien geſchickt worden, und Demas war auf eigene Hand nach Theſſalonich zurückgekehrt, die andern mochten ſchon länger heimgekehrt ſein, ſodaß von dem zahlreichen Comitat der heidenchriſtl. Brüder nur noch Lukas und Ariſtarch übrig waren, die nach Apg. 27, 2 ſich nunmehr aus freien Stücken mit Paulus einſchifften. Aus Joſephus' „Leben", Kap. 3, geht hervor, daß der Herbſt des J. 61, als Feſtus ſeine Gefangenen nach Rom abſchickte, ein ſehr ſtürmiſcher war; wie das Transportſchiff des Paulus vor Malta, ſo ſank das Schiff des Joſephus auf hoher See, die Schilderung aber, welche die Wirquelle von dieſer gefahrvollen Reiſe gibt, iſt ſo genau, ſo voll kluger Beobachtung und exacter Angaben, daß ſie neben Vegetius (Institutiones rei militaris) noch heute als eine Hauptquelle für die Darſtellung des antiken Schiffahrtweſens gilt. In Malta blieben die Schiffbrüchigen drei Monate, und da es nach Apg. 28, 16 bei der Ankunft in Rom nur Einen Präfectus Prätorio im Amt gab, dieſer eine, Burrus, aber im Anfang des J. 62 durch zwei Nachfolger, Tigellinus und Rufus, erſetzt ward, hat man ſchließen wollen, Paulus ſei etwa im Februar des J. 62 in Rom eingetroffen, in welchem Fall dann auch bis zur Neroniſchen Chriſtenverfolgung die vollen zwei Jahre übrigbleiben, die der Schluß der Apoſtelgeſchichte für die röm. Gefangenſchaft verlangt.

Aus dem Bericht der Wirquelle Apg. 28, 15 erſehen wir denn auch, daß die chriſtl. Brüder in Rom von der Ankunft des Paulus unterrichtet waren und ihm 33 röm. Meilen, bis Treſtabernä, entgegengingen. Der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte freilich, der Kap. 28, 17 zum letzten mal ſeine Quelle unterbricht, hatte dieſe Angabe vergeſſen, als er nun berichtet, Paulus habe die Aelteſten der jüd. Synagoge in Rom zu ſich berufen, um ſich wegen ſeines Chriſtenthums vor ihnen zu rechtfertigen, habe aber die Antwort von ihnen erhalten: von dieſer Sekte iſt uns kund, daß ihr allenthalben widerſprochen wird, worauf denn Paulus auch hier das Evangelium ausrichtet, und zwar mit eben dem Erfolg, den ſeine Predigt jeder Judengemeinde gegenüber ſeit den Tagen von Antiochia ad Pisidiam gehabt hat: „Etliche fielen dem zu, was er ſagte; etliche aber glaubten nicht", worauf denn Paulus auch hier ſich an die Heiden wendet und Stifter der röm. Gemeinde wird. Die Antwort der jüd. Aelteſten und die weitere Darſtellung zeigt klar, der Verfaſſer wollte den Schein erwecken, als ob vor Paulus das Chriſtenthum in Rom nur durch Hörenſagen bekannt geweſen ſei, bis Paulus die erſte Gemeinſchaft aufthat. Allein ſowol der Römerbrief als die Stelle der Wirquelle Apg. 28, 15, die der Verfaſſer auszumerzen vergaß, ſowie die notoriſche Verrufenheit der Chriſtiani im Sommer des J. 64, ohne welche Nero gar nicht auf den Gedanken hätte kommen können, ſeine Schandthat auf jene abzuladen, widerlegen dieſe Darſtellung. Eine chriſtl. Gemeinſchaft beſtand in Rom mindeſtens ſchon ſeit dem J. 53, in dem Aquila die Stadt hatte verlaſſen müſſen, weil Claudius die Chresto impulsore tumultuantes aus Rom auswies. Daß dieſe Gemeinde ſich aber zu Paulus keineswegs dauernd freundlich ſtellte, beweiſen die Briefe des Apoſtels aus der röm. Gefangenſchaft, von denen das 2 Tim. 1, 1—2. 15—18 und Kap. 4, 9—18 enthaltene kleine Schreiben (ſ. übrigens Paſtoralbriefe) und Phil. 3, 1—4, 23 der erſten, Phil. 1 und 2 der letzten Zeit angehören dürften. In dem erſtgenannten kurzen Brief, durch den Paulus den Timotheus aus Kleinaſien nach Rom beſtellt, hören wir, daß von den Brüdern, die ihm bis Treſtabernä entgegengegangen ſind, doch keiner es gewagt hatte, den Apoſtel in ſein erſtes Verhör zu begleiten. Das Urtheil ad leonem war zu häufig geworden unter Nero's Regiment, als daß ſie dazu den Muth gefunden hätten; doch ward Paulus diesmal noch gerettet vor dem „Rachen des Löwen". Dafür hatte ein Bruder aus Epheſus, Oneſiphorus, ihn mit großer Mühe ausfindig gemacht und ſich ſeiner Kette nicht geſchämt, und die Philipper hatten den Epaphroditus eigens mit einer Geldgabe nach Rom geſendet, um des Apoſtels Lage zu erleichtern. Sein Dankſchreiben leſen wir Phil. 3 und 4, zugleich ein Warnruf vor den Judaiſten, dieſen ſchlechten Arbeitern und Hunden, der um ſo leidenſchaftlicher iſt, als Paulus es vor Augen ſieht, wie ſie als Feinde des Kreuzes Chriſti wandeln und den Bauch zu ihrem Gott machen.

Etwas ausgeſöhnter ſcheint Paulus mit den röm. Chriſten in einem zweiten Schreiben Phil. 1 und 2, das der heimkehrende Epaphroditus an ſeine Adreſſe beſtellte. Timotheus iſt inzwiſchen bei ihm eingetroffen (Phil. 2, 19), und auch ſeine Gefangenſchaft iſt zur Förderung des Evangeliums ausgeſchlagen (Phil. 1, 12). Selbſt in der Kaſerne der Prätorianer iſt bekannt geworden, daß Paulus kein Verbrecher ſei, ſondern ſeine Bande um Chriſti willen trage, und ſo haben auch die meiſten Brüder Muth gewonnen und ſind kühner geworden, das Wort Gottes furchtlos zu reden. Allerdings haben der Polemik einiger andern auch ſeine Bande kein Schweigen auferlegt. „Etliche predigen Chriſtum um Haſſes und Haders willen, aus Zankſucht und nicht lauter, weil ſie glauben, meinen Banden eine Trübſal zuzuwenden.“ Doch auch darin hat Paulus ſich gefunden, wenn nur überhaupt das Evangelium bekannt wird, wenn es nur irgendwie dieſer ſtumpfen Heidenwelt ins Ohr fällt, ſo will er ſich freuen — ſelbſt wenn es für jene Zankſüchtigen nur ein Vorwand iſt, ihn zu kränken (Phil. 1, 14—20). Für ſeine Perſon hat Paulus wenig Hoffnung mehr, obwol er ſeine Wiederkehr nach Philippi in ferne Ausſicht ſtellt, um dort mit den Philippern zuſammenzubleiben bis zur Wiederkunft Chriſti. Seine Grundüberzeugung iſt doch die Phil. 2, 17 ausgeſprochene, daß er als Trankopfer werde dargebracht werden über dem Opfer- und dem Prieſterdienſt ihres Glaubens.

Dieſes zweite Schreiben Pauli an die Philipper iſt denn das letzte Denkmal ſeines Geiſtes. Die Bekanntſchaft der Prätorianer mit dem Namen Chriſti (Phil. 1, 13), die größere Zuverſicht der meſſianiſchen Predigt (Phil. 1, 14), die chriſtl. Brüder ſelbſt in des Kaiſers Hauſe (Phil. 4, 22), dazu der jüd. Gewiſſensrath, mit dem Nero's Gattin ſich umgeben hatte (Joſephus, „Leben“, Kap. 3), mögen wol dazu mitgewirkt haben, Nero im Spätſommer des J. 64 die teufliſche Ausrede einzugeben, nicht ſeine leichtſinnige Brandſtiftung, ſondern die Bosheit der Chriſten ſei Schuld geweſen, daß Rom verbrannte (vgl. Tacitus, Annal., XV, 44; Juvenal, Satyr., I, 155; Clemens von Rom, Epist. 1 ad Corinth., Kap. 6; Seneca, Epist., 14). Der Brand war am 19. Juli des J. 64 ausgebrochen und hatte erſt ſechs Tage, dann neu ausbrechend nochmals drei Tage gewüthet. Die muthmaßliche Urſache war Nero's Plan, die Buden in der Nähe ſeines Palaſtes zu beſeitigen, als dann der Brand größere Dimenſionen angenommen hatte, mußten die Chriſten die Sühnopfer ſein.

Die Verfolgung fand indeß nicht unmittelbar nach dem Brand ſtatt, da der Kaiſer zunächſt durch andere Mittel verſucht hatte, die Wuth der Menge zu beſänftigen. Aber weder die großen Geldſpenden noch die raſche Inangriffnahme des Neubaues, noch die religiöſen Umzüge vermochten die Rede zum Schweigen zu bringen, Nero habe, um ſeiner unſinnigen Bauwuth zu fröhnen, abſichtlich die Stadt niedergebrannt. Da ward ihm an die Hand gegeben — und warum ſoll es nicht der jüd. Hofſtaat ſeiner Gemahlin geweſen ſein, von dem der Rath ausging — er ſolle die Brandſtiftung den Chriſten zur Laſt legen. Merkwürdig, daß der Pöbel ſo willig auf dieſe Ausrede einging; allein im allgemeinen traut die Maſſe ſolchen religiöſen Gemeinſchaften, die ſich von der üblichen Gottesverehrung abſondern, gern allerlei ſchlimme Dinge zu, und hier kam hinzu, daß die Chriſten durch ihre gewiſſenhafte Weigerung, dem Kaiſer und ſeinem Bild göttliche Verehrung zu zollen, an abgöttiſchen Ceremonien theilzunehmen und ſich an öffentlichen Geſchäften zu betheiligen, wol ſchon damals den Vorwurf auf ſich gezogen haben mochten, ihre Grundſtimmung ſei das odium generis humani, gerade wie die der verwandten Juden. Nun exiſtirte über die Juden eine ganze heidniſche Läſterchronik, die hauptſächlich der alexandriniſche Pöbel im Neid auf den Wohlſtand und die Handelsblüte der Judenviertel erſonnen hatte, eine Reihe von Traveſtien der jüd. Geſchichte und Gebräuche, die uns Joſephus in ſeinem Büchlein Contra Apionem zuſammengeſtellt hat. Unter dieſen Märchen war eins der ſchauerlichſten, daß die Juden jährlich in einem heiligen Hain einen Hellenen ſchlachteten, ſeinen Leib ſpeiſten, ſein Blut tränken unter grauenhaften Verwünſchungen aller heidniſchen Völker. Dieſe Fabel wurde nun mit einem gewiſſen Schein auf die chriſtl. Abendmahlsfeier übertragen, in der man von einem Leib und einem Blut hörte, die gegeſſen und getrunken wurden, und in deren Genuß die Feier der Agape gipfle. So erhielt ſich mit einer gewiſſen Hartnäckigkeit das Gerücht, daß die Chriſten bei ihren Verſammlungen Thyeſtesmahlzeiten hielten, zu denen ſie heidniſche Kinder ſchlachteten, und der Ausdruck der Agapen, d. h. Liebesmahle, gab weiterhin zu allerlei ſchmuzigen Erzählungen Anlaß, wie ſie eine gehäſſige Phantaſie ſich erſinnen mochte. Der Brief des

Plinius an Trajan vom J. 104 ſetzt ſolche verleumderiſche Gerüchte bereits voraus, indem Plinius ausdrücklich glaubt bemerken zu müſſen („ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium"), die bithyniſchen Chriſten pflegten ſich bei einem übrigens unſchuldigen Mahl zu verſammeln.

Daß dieſe Gerüchte aber ſchon lange vor jener Zeit Trajan's exiſtirten, iſt darum wahrſcheinlich, weil Apion den Juden jene kannibaliſche Feier ſchon unter Kaiſer Tiberius nachgeſagt hatte und die Uebertragung dieſer Nachrede auf die Chriſten von Anfang an nahe lag. Jedenfalls war man gewohnt, eine vom Judenthum ſelbſt ausgeſtoßene Sekte als Abſchaum ſelbſt des Judenthums und mithin der Menſchheit anzuſehen.

Ihnen aber die Brandſtiftung der röm. Hauptſtadt zur Laſt zu legen, gab es noch einen ſpeciellen Anlaß, nämlich ihre Erwartung einer vom Orient kommenden Weltumwandlung, hinter der die röm. Welt ſtets einen Revolutionsgedanken witterte. So haben Tacitus und Sueton die Eſchatologie des Judenthums verſtanden, und noch der unter die Schriften Lucian's gerathene Tractat Philopatris legt den Chriſten ihr Ausſchauen nach den Zeichen des Endgerichts ſo aus, als ſehnten ſie ſich für das Reich nach Unglücksfällen. Ihre Lehre vom neuen Jeruſalem ward als Vaterlands- und Reichsverrath aufgefaßt. So konnte man die, welche den Untergang der Weltſtadt durch Feuer- und Schwefelregen nach der Weiſe des Apokalyptikers zu weiſſagen pflegten, leicht bezichtigen, ſie hätten das Ihre zur Erfüllung dieſer eſchatologiſchen Verheißungen beigetragen. Je näher gerade die unterſten Schichten den Verſammlungen der Chriſten ſtanden, um ſo mehr mußte die gehäſſige Verleumdung auch einſchlagen. Was aber das Entſcheidende war: Nero brauchte Schuldige, und nach Juvenal (Satyr., I) war es der Präfectus Prätorio Tigellinus, Pauli oberſter und unmittelbarer Kerkermeiſter, der die Maßregeln gegen die Chriſten ins Werk ſetzte. Das Verfahren, das man einhielt, hat Tacitus (Annal., XV, 44) und Sueton (Vita Neron., Kap. 16) in ſeiner ganzen Scheußlichkeit geſchildert. Notoriſche Anhänger der Gemeinſchaft wurden ſo lange auf der Folter befragt, bis ſie die Namen der übrigen Mitglieder angaben. Nachdem eine hinlängliche Anzahl beiſammen war, ließ der Unmenſch die einen kreuzigen, die andern verbrennen oder auch in Thierfelle eingenäht im Circus den Hunden vorwerfen. Seine eigenen Gärten wurden für dieſes Schauſpiel dem Volk geöffnet, und während man die Leichen der Erwürgten an Haken nach den Gemonien ſchleifte, fuhr Nero auf ſeinem Wagen durch die Menge, zum erſten mal wieder ſich ſicher fühlend unter ſeinen Römern. Am Abend leuchteten Pechfeuer auf. Es waren lebende Chriſten, die man in mit Theer getränkte Leinwand eingehüllt und mit dem Hals an den Kienpfahl angebunden hatte. Bei Clemens von Rom (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 6) ſcheint noch eine ſpecielle Erinnerung an dieſe Circusſpiele erhalten zu ſein, in Betreff deren Tacitus ſagt: „Pereuntibus addidit ludibria." Seine abgeſtumpften Sinne zu reizen, ließ der junge Wüſtling oft mythologiſche Scenen in ekelhafter Wirklichkeit aufführen, und Sueton (Vita Neron., Kap. 12) berichtet ein groteskes Beiſpiel ſolcher mythologiſcher Schauſtellungen. Wie dort die Paſiphaë öffentlich aufgeführt ward, ſo ſcheint man damals gebundene Chriſtinnen als Danae und Dirce dem Volk vorgeführt zu haben; wenigſtens ſagt Clemens von Rom (a. a. O.): „Zu Petrus und Paulus iſt verſammelt ein großer Haufe von Auserwählten, welche haben um Eifers willen viel Marter und Qual erlitten, und ſind unter uns das ſchönſte Vorbild geworden. Um Eifers willen ſind verfolgt die Weiber Danae und Dirce, und ſind nach ſchrecklichen und unheiligen Martern zum feſten Laufe des Glaubens hinangekommen, und haben, wiewol ſchwach am Leibe, doch einen ehrlichen Lohn empfangen."

Mit ſolchen Mitteln glückte es dem Kaiſer, für den Augenblick das Volk zu zerſtreuen. Allein im ganzen hatte der Eifer doch ſein Ziel überſchoſſen. Tacitus berichtet, es habe ſich das Mitleid geregt, als ob die auf ſo unerhörte Weiſe Beſtraften „nicht dem öffentlichen Wohl, ſondern der Grauſamkeit des einen geopfert worden ſeien".

Eine andere Erinnerung an dieſe Schlächtereien findet ſich bei Juvenal (Satyr., I), wo der Dichter warnt, Tigellin zu beleidigen, ſonſt

> . . . . . wirſt du dort leuchten am Kienpfahl,
> Wo mit durchbohrter Bruſt Aufdampfende ſtehen und brennen,
> Und breitfurchige Spur dahinziehen im blutigen Sande.

Selbſt Seneca (Epist., 14) fand diesmal den Muth, einige ſtarke Anſpielungen auf die ſchwarze That ſeines misrathenen Zöglings zu wagen. „Stahl und Flammen", ſagt er, „hat die Tyrannei zur Verfügung, Ketten und eine Schar von Beſtien, um ſie auf Menſchenleiber zu hetzen. Da treten Kerker, Kreuz, Folter, eiſerne Haken dir vor die Seele, und jener Pfahl, der, durch des Menſchen Mitte getrieben, zum Mund heraustritt und Glieder zerfetzt durch auseinanderrennende Wagen, und jenes Hemd, durchwoben und beſtrichen mit Nahrung der Flammen, und was ſonſt noch grauſame Wuth erſonnen hat. Es iſt ſonach nicht zu verwundern, wenn die Furcht vor einer Sache ſo groß iſt, deren Mannichfaltigkeit groß und deren Zurüſtungen gräßlich ſind. Wie nämlich der Folterer um ſo mehr ausrichtet, je mehr Werkzeuge der Qual er zur Schau legt — denn von dem Anblick wird überwältigt, auch wer dem wirklichen Leiden widerſtanden hätte — ſo ſind auch von allen denjenigen Dingen, welche die Seele beugen und bezwingen, diejenigen die wirkſamſten, welche der Anſchauung etwas zu bieten haben." Aus dieſen Worten eines Augenzeugen, der ſich bald darauf ſelbſt das Leben nahm, um gleichem Schickſal zu entgehen, iſt deutlich, wie furchtbar in ihrer Scheußlichkeit die damaligen Verfolgungen geweſen ſein müſſen.

Im unmittelbaren Zuſammenhang mit dieſen Thatſachen haben wir nun die Frage zu ſtellen, was aus Paulus geworden ſei in dieſer Zeit des Blutes und der Schrecken? Schon Clemens von Rom (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5; im J. 93 n. Chr.) rechnet Paulus unter die Opfer der Neroniſchen Verfolgung. Euſebius bezeugt („Kirchengeſchichte", II, 22, 25) allerdings, Paulus ſei aus der von Lukas erzählten Gefangenſchaft wieder frei geworden und habe neue Reiſen gemacht, um ſchließlich in gemeinſchaftlichem Martyrium mit Petrus zu enden. Seine Quelle dafür iſt Dionyſius von Korinth, der ungefähr hundert Jahre nach der Neroniſchen Verfolgung lebte. Das Zeugniß hebt ſich aber ſofort dadurch wieder auf, daß Euſebius dennoch den Apoſtel in der Neroniſchen Verfolgung umkommen läßt. Nach der übereinſtimmenden Chronologie des Joſephus, der Apoſtelgeſchichte und der Pauliniſchen Briefe reicht jene Gefangenſchaft, von der die Wirquelle berichtet, bis tief in das J. 64, und iſt Paulus in der Verfolgung vom Herbſt des J. 64 geſtorben, ſo iſt er auch nicht mehr frei geworden. Dazu beweiſt Euſebius ſeinen Satz aus 2 Tim. 4, 17 mit einer handgreiflich falſchen Exegeſe. Weiterhin erſcheint dieſe Nachricht in Verbindung mit der apokryphen Nachricht, Petrus und Paulus hätten gemeinſchaftlich die Gemeinde in Korinth geſtiftet, hätten gemeinſchaftlich in Italien gelehrt, um gemeinſchaftlich in Rom zu enden. Damit weiſt ſich die Nachricht aus als Beſtandtheil jener Peter- und Paul-Sage, in der ſich die ſpätere Verſöhnung zwiſchen Petrinern und Paulinern darſtellte. In dieſe Peter- und Paul-Sage lief die Loſung aus, welche die Apoſtelgeſchichte und die zwei Petrusbriefe zuerſt ausgeben, daß der eine ſo groß ſei als der andere. Sie iſt die conſequente Fortſetzung jener Paralleliſirung der beiden Apoſtel, welche die Apoſtelgeſchichte ſelbſt begonnen hatte, entbehrt aber eben darum der hiſtoriſchen Begründung. Allerdings deutet ſchon Clemens von Rom (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5) auf eine ſpan. Reiſe des Apoſtels hin — bis an die Grenzen des Abendlandes ſoll Paulus gekommen ſein — allein die Quelle dieſer Meinung iſt Röm. 15, und die Nachricht ſelbſt iſt zu allgemein, um gegen das Schweigen der Apoſtelgeſchichte aufzukommen. So können wir die Lebensſpuren des Apoſtels nur bis zum Brand der Stadt Rom verfolgen. Hätte Paulus dieſe Kataſtrophe überlebt, ſo hätte er wol auch der Nachwelt ein Andenken ſeiner ſpätern Jahre hinterlaſſen. Iſt er nicht ſchon im Brand der Stadt umgekommen, ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß ſein unmittelbarer Kerkermeiſter Tigellinus, der die Chriſtenverfolgung leitete, ihn zuerſt ergriff. Niemand wird in Verſuchung ſein, weiter zu fragen, welcher Kategorie von Getödteten wir Paulus zutheilen ſollen, und der Takt der chriſtl. Sage ſelbſt hat es unterlaſſen, dem Schmerzenspfahl von Golgatha eine zweite Paſſionsgeſchichte an die Seite zu ſtellen. Von den Begleitern des Apoſtels war Timotheus im Philipperbrief den Philippern angekündigt worden. In der That findet ſich von ihm zu Ende des Hebräerbriefs die Notiz: „Wißt, daß unſer Bruder Timotheus wieder frei iſt, mit ihm, ſo er bald kommt, will ich euch ſehen." Freilich bleibt zweifelhaft, ob der Verfaſſer damit nicht nur den Leſer orientiren will, aus welchen Kreiſen ſein Werk hervorgegangen ſein möchte. Ariſtarch wird durch die ſpätere Tradition zum Schickſalsgefährten des Apoſtels gemacht. Endlich iſt nach dem 2. Timotheusbrief (Kap. 4, 11) Lukas in Geſellſchaft des Apoſtels geweſen. Um ſo mehr legt das Abreißen der Wirquelle am Schluß der Apoſtel-

geſchichte es nahe, auch Lukas unter die zu rechnen, die damals das Martyrium ereilte. Hätte Lukas jene große Kataſtrophe überlebt, warum ſollte er ſie nicht berichten? Hätte er ſie berichtet, warum ſollte ſein Ueberarbeiter, der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte, ſie weglaſſen?

Ebenſo könnte man freilich fragen, warum berichtet der Apoſtelgeſchichtſchreiber nicht ſeinerſeits dieſe letzte Kataſtrophe? Die Antwort lautet, weil er Parallelen ſchreibt. Den Tod des Petrus kennt er nicht, ſo läßt er auch den des Paulus weg, um die Symmetrie nicht zu ſtören. Außerdem aber iſt die Gründung der vorwiegend jüdiſchen und antipauliniſchen Gemeinde Roms durch Paulus das letzte Wort, der Schlußſtein ſeines ireniſchen Geſchichtsbildes. Nach dieſem letzten Beweis, daß Paulus auch den Judenchriſten Roms nicht ſo fern ſtehe, wie ſie glauben, hat der Verfaſſer nichts mehr hinzuzuthun.

Von ältern Bearbeitungen abgeſehen vgl. Schrader, „Der Apoſtel Paulus“ (5 Thle., Leipzig 1830—36); Hemſen, „Der Apoſtel Paulus“ (Göttingen 1830); Baur, „Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti“ (1. Ausg., Stuttgart 1845), und a. a. O.; Renan, Saint-Paul (Paris 1869); dazu zahlreiche populäre Darſtellungen von Lang, Krenkel, dem Unterzeichneten u. a. ſowie die umfaſſendern Werke über die Geſchichte der älteſten Kirche von Ewald und Holtzmann, die gleichfalls den geſammten Stoff umfaſſen. Hausrath.

Peitſche, ſ. Strafen.

Pekah, der vorletzte König von Iſrael, war Sohn eines Remalja, von dem weiter nichts bekannt iſt. Pekah bekleidete früher eine hohe militäriſche Würde in der unmittelbaren Nähe des Königs Pekahja (ſ. d.), und benutzte dieſe ſeine Stellung dazu, ſeinen Gebieter in deſſen eigenem Palaſt umzubringen und ſich auf ſeinen Thron zu ſchwingen. Funfzig Gileaditer, welche wol die Leibwache des wahrſcheinlich aus ihrem Lande ſtammenden Pekahja bildeten, wurden dabei niedergemetzelt. Zwanzig Jahre hielt er ſich auf dem Thron. Wie er im Innern regierte, wiſſen wir nicht; daß er „that, was dem Herrn übel gefiel“ (2 Kön. 15, 28), iſt immerhin recht wahrſcheinlich, obgleich auf das ſummariſche Urtheil, welches alle Könige von Iſrael (als Rebellen gegen das Haus David's und den Tempel in Jeruſalem) trifft, an ſich nicht viel zu geben iſt. Pekah's äußere Politik war jedenfalls ſehr unweiſe. Zu einer Zeit, wo man ſchon ein aſſyriſches Heer in Paläſtina geſehen hatte (2 Kön. 15, 19), war es dringend geboten, daß ſich die drei kleinen Reiche Damaskus, Iſrael und Juda ſorgfältig davor hüteten, dem Großkönig Veranlaſſung zur Einmiſchung zu geben, ſchlimmſtenfalls aber konnten ſie nur, wenn ſie zuſammenſtanden, einige Ausſicht auf erfolgreichen Widerſtand haben. Allerdings verbündete ſich nun Pekah mit Rezin, König von Damaskus, gegen deſſen frühere Fürſten ſeine Vorgänger ſo viele blutige Kriege geführt hatten; aber der Bund hatte nur den Zweck, gemeinſchaftlich über den ſchwächſten der drei Staaten, über Juda, herzufallen. Die Ausdrücke bei Jeſaja (Kap. 7) ſprechen einigermaßen dafür, daß Damaskus das Haupt des Bundes war. Der Krieg gegen Juda begann ſchon zur Zeit Jotham's; die ſchlimmſten Angriffe hatte aber deſſen Nachfolger Ahas zu beſtehen. Wir erfahren über dieſen Krieg manches einzelne, ohne aber in den Stand geſetzt zu werden, die Ordnung der verſchiedenen Feldzüge genau feſtzuſtellen. Die Angaben der Chronik ſind auch hier wieder ſehr ungeſchichtlich. Sie, oder vielmehr ſchon ihre Quelle, hat bei ihren Berichten eben nur erbauliche Zwecke vor Augen. So ſchildert ſie das entſetzliche Morden in Juda als Strafe für Ahas' Sünde, und gibt eine rührende Geſchichte, wie die Iſraeliten durch die Rede eines Propheten bewogen werden, die gefangenen Judäer freizugeben und, wohl verköſtigt und ausgeſtattet, heimzugeleiten, eine Geſchichte, an der nur zu bedauern iſt, daß ſie aller geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit ebenſo zuwider wie dem Zweck des Erzählers entſprechend iſt. Thatſache iſt aber, daß Pekah und Rezin es wagten, geradezu auf Jeruſalem loszugehen, um die Davidiſche Dynaſtie zu ſtürzen und einen König ihrer eigenen Mache, einen gewiſſen Tabeel (Jeſ. 7, 6), einzuſetzen. Juda gerieth in die höchſte Beſtürzung; freilich muß es auch nicht an Leuten gefehlt haben, welchen eine ſolche Veränderung gelegen kam (Jeſ. 8, 6). In dieſe bewegte Zeit führt uns lebendig Kap. 7 und 8 des Jeſaja. Der Prophet verzagt nicht bei der Angſt des Volks, denn er weiß, daß dieſe Könige Juda nichts anhaben können, während er doch ſchon die Gefahr erkennt, die dem Staat von den Aſſyrern droht. Der Zug ſcheiterte denn auch; leider wiſſen wir nicht, woran. Dauernden Erfolg hatte dagegen ein anderes Unternehmen des Königs von Damaskus gegen Juda; er zog nach dem tiefen Süden, nahm den Judäern den wichtigen Hafen Elath (ſ. d.) an der Nord-

oſtſpitze des Rothen Meeres und gab ihn den Landeingeborenen, den Edomitern (denn ſo, nicht „Aramäern" iſt zu leſen) zurück, denen ihn die Judäer nie wieder abgewonnen haben. Das Bündniß der beiden Könige brachte Ahas in ſolche Noth, daß er ſich an die Aſſyrer um Hülfe wandte. Das war freilich ein höchſt bedenklicher Schritt, aber ſchwerlich ſtand ihm, der nicht, wie die Propheten, allein mit idealen Größen rechnen durfte, ein anderer Weg offen. Gern hat er ſich wol ſelbſt nicht als „Knecht und Sohn" des Aſſyrers bekannt und Tribut gegeben! Daß ſich Ahas zuletzt zu der Anrufung aſſyriſcher Hülfe gedrängt ſehen würde, hätten ſeine Gegner vorher wiſſen können. König Tiglath-Pileſer erſchien denn auch und machte zunächſt mit einem Schlag dem Reich Damaskus ein Ende. Iſrael ward darauf furchtbar verheert; aus dem nördlichen Galiläa und dem Lande jenſeit des Jordans wurden die Einwohner nach Aſſyrien geſchleppt, wohin ihnen gar bald die andern Volksgenoſſen folgten. Pekah fiel, wie er geſtiegen war. Hoſea, Sohn des Ela, brachte ihn um und ward ſein Nachfolger. Vielleicht geſchah das noch während des Kriegs gegen die Aſſyrer; ein Fürſt aus einer neuen Dynaſtie konnte ja leicht beſſere Bedingungen von dieſen erwarten. Doch wiſſen wir darüber nichts Sicheres. Nöldeke.

Pekahja, Sohn Menahem's (ſ. d.), König von Iſrael. Sein tragiſches Schickſal beweiſt, wie wenig es dem Vater gelungen war, während ſeiner zehn- bis zwölfjährigen despotiſchen Herrſchaft eine dauernde Regierungsgewalt zu begründen. Nachdem er im J. 750 (nach gewöhnlicher Zeitrechnung, im J. 760 nach der „Chronologiſchen Tabelle" [ſ. „Bibel-Lexikon", Bd. 1]) den Thron beſtiegen, wurde er nach kaum zweijähriger Regierung von Pekah (ſ. d.), einem Offizier (Wagenkämpfer) ſeiner Leibwache, in ſeinem eigenen Palaſt unverſehens überfallen und erſchlagen. Mit dem König fielen ſeine Vertrauten, Argob und Arjeh, bei dem erfolgloſen Verſuch, ihn zu retten (2 Kön. 15, 23 fg.). Vgl. noch Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 187; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 647. Schenkel.

Peleg, in den beiden Regiſtern des 1. Buch Moſe (Kap. 10, 25; 11, 16) als Sohn des Eber genannt, iſt nach dem etymologiſchen Spiel des Jahviſten von palág, d. i. theilen, benannt, weil in ſeinen Tagen die Erde getheilt wurde. Obwol von Knobel (zu 1 Moſ. 11, 17) auch dieſer Name geographiſch gefaßt iſt, ſofern er an Phalga bei Stephanus Byzantius erinnert, das dieſer als einen Ort im weſtlichen Meſopotamien beim Einfluß des Chaboras in den Euphrat nennt, ſo ſcheint doch die von Tuch aufgenommene Anſicht v. Bohlen's, nach welcher in den drei Namen Schelach, Eber, Peleg nicht Repräſentanten von Völkern zu ſuchen ſind, den Vorzug zu verdienen. Der Zweck dieſer Namenreihe gibt ſich durch ihre ſprachliche Bedeutung kund, šĕlaḥ iſt das Entlaſſen und Wandern, ſein Product iſt ʿEber, der ideelle Urvater aller ʿIbrim, dann kommt die Vertheilung, genauer Zerſpaltung, dieſer Stämme, welche Peleg ſymboliſirt.

Hiermit iſt aber der Frage nicht vorgegriffen, ob die hier vorgetragene Auffaſſung die des Erzählers in 1 Moſ. 10, 25 iſt, da bei ihm die Namen ſonſt durchgehends Stämme oder geographiſche Völkercomplexe bedeuten. In dieſer Hinſicht ſcheint nun wahrſcheinlich, daß er, um auf die Abrahamiden zu kommen, ſeinem geographiſchen Katalog die gleiche genealogiſche Reihe einfügt, die der Elohiſt 1 Moſ. 11, 16 verwendet hat, die er dann ſeinem ſonſtigen Standpunkt gemäß ebenſo als Völker nahm, wie umgekehrt der Elohiſt ſeinen Arpachſad, Re'u, Serug u. ſ. w. als Menſchen. Es iſt ja nicht nothwendig, daß die jetzt in den Katalogen gleichartig eingeordneten Namen, welche aus eben dieſem Grunde gleiche Auslegung zu beanſpruchen ſcheinen, dieſelbe wirklich zu beanſpruchen haben, da ſie, bevor ſie in die Kataloge kamen, aus denen wir ſie kennen, ganz andere Bedeutung gehabt haben können. Merx.

Pelekan. Fern vom Geräuſch volksbelebter Gegenden ſitzt der Pelekan, den großen breiten Schnabel auf die Bruſt niedergebeugt, ſtundenlang regungslos an den Sümpfen des Bahr el-Huleh, der Wieſenſeen öſtlich von Damaskus, an den ſeltenen Waſſerplätzen der Syriſchen Wüſte, ein ſchon die Iſraeliten tief bewegendes Bild träumeriſcher melancholiſcher Einſamkeit. Sich ſelbſt vergleicht der Dichter (Pſ. 102, 7) im ſchmerzlichen Gefühl ſeiner Verlaſſenheit mit dieſem Vogel, und die Propheten (Jeſ. 34, 11; Zeph. 2, 14) ſehen im Geiſt den Pelekan kauern auf den lautloſen Trümmern von Städten, in denen zu ihrer Zeit noch der Lärm des großen Verkehrs durch die Gaſſen ſchallte. Der hebr. Name des Vogels bezeichnet ein Thier, das ausſpeit (Ḳá'at, von Ḳá'ah, d. i. ausſpeien). Der Pelekan ſpeichert nämlich eine Maſſe von Fiſchen in ſeinen weiten vom Hals her-

unterhängenden Kropf auf, die er, den Schnabel gegen den Kropf preſſend, wieder ausſpeit, um ſeine Jungen zu ſättigen. Man hat in Syrien zwei Arten dieſes Thieres gefunden: Pelicanus onocrotalus und Pelicanus crispus, beides gewaltige Vögel, die ausgewachſen 6 Fuß lang ſind und mit ausgeſpannten Flügeln 12 Fuß klaftern. Das Geſetz erklärte (3 Moſ. 11, 18; 5 Moſ. 14, 17) den Pelekan als unrein. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 251 fg.; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 200 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 306; III, 1186, 1313. Furrer.

Peluſium, ſ. Sin.

Pelz, Pelzwerk. Ohne Zweifel fällt die Benutzung der Thierfelle zur Bedeckung in die Urzeit menſchlicher Geſchichte (vgl. 1 Moſ. 3, 21) und hat ſich, namentlich im Orient, ſelbſt in Gegenden, wo mehr Wärme als Kälte herrſcht, bis auf den heutigen Tag erhalten. Jeder Orientale liebt das Pelzwerk, womit er die Kleidung füttert oder verbrämt, und zwar ſowol zur Erwärmung als auch, um einen gewiſſen Pomp damit zu entfalten, daher er es auch im Sommer trägt. Orientreiſende ſahen in der Wüſte von Syrien, im Wüſten Arabien, am Euphrat, im Auguſt vornehme Araber in langen Pelzen gehen. Die Liebhaberei der Perſer für Pelzwerk iſt bekannt; Niebuhr fand Pelze bei den Vornehmen zu Baßra, Bagdad und auf dem Libanon; Arvieux bei den Arabern auf dem Gebirge Karmel. Schon auf den perſepolitan. Ruinen tragen die Figuren lange Schafpelze mit der Wolle nach außen gekehrt, wie bei den gemeinen Arabern bei naſſem Wetter noch heute und auch in manchen Gegenden Ungarns unter den Landbewohnern üblich iſt.

Auch in den bibliſchen Schriften iſt wiederholt von Pelzumwürfen die Rede, und zwar von kunſtloſen, aus gewöhnlichen Schaf- oder Ziegenfellen (1 Moſ. 25, 25), wie ſie von Propheten getragen wurden (1 Kön. 19, 13; 2 Kön. 2, 13 fg.; Sach. 13, 4; Matth. 7, 15; Hebr. 11, 37). Es werden aber auch künſtlich gefertigte Mäntel erwähnt, die theils buntgewebt oder geſtickt (Plinius, VIII, 48), theils aus koſtbaren Fellen waren, wie ſie die Könige und Großen von Aſſyrien (Jon. 3, 6) und Babylonien (Joſ. 7, 21) trugen. Roskoff.

Peninna, ſ. Hanna.

Pentateuch. Mit dieſem Namen, welcher eigentlich das „Fünftheilige", nämlich „Buch", bedeutet, werden die ſogenannten fünf Bücher Moſe bezeichnet, welche den erſten Theil des altteſt. Kanons (ſ. Kanon [des A. T.]), das „Geſetz", die „Thora", bilden. Der Inhalt läßt ſich im allgemeinen beſtimmen als Geſchichte der Entſtehung und Gründung der altteſt. Theokratie, und zwar bringen dieſe Bücher dieſe Geſchichte zur Darſtellung bis zu dem Abſcheiden des Mannes, der in denſelben als der Stifter der altteſt. Religion und Begründer des neuen Staatsweſens geſchildert wird, Moſe's (ſ. d.), des Mannes Gottes, jedoch ſo, daß der Geſchichte der Gründung der Theokratie noch vorausgeſchickt wird eine Vorgeſchichte Iſraels, die wieder in ihren Urſprüngen zurückverfolgt wird bis auf die Anfänge des Menſchengeſchlechts, ja der irdiſchen Welt überhaupt. Mit dieſen Ur- und Vorgeſchichten beſchäftigt ſich das erſte der fünf Bücher (Genesis). Das zweite derſelben (Exodus oder das Buch vom Auszug) erzählt die Bedrückung Iſraels in Aegypten, ſeine Befreiung aus der ägypt. Knechtſchaft durch Moſe, die Geſetzgebung am Sinai und die Erbauung der Stiftshütte. Das dritte (Leviticus oder das Prieſterbuch), iſt faſt ausſchließlich geſetzlichen Inhalts. Das vierte (Numeri, d. i. das Buch von den Zählungen), ſetzt theils die durch das dritte Buch unterbrochene Geſchichtserzählung des zweiten fort, theils enthält es Nachträge geſetzlicher Natur. Das fünfte Buch endlich (Deuteronomium oder das „wiederholte Geſetz") iſt eine freie Recapitulation der geſammten moſaiſchen Geſetzgebung, bietet jedoch am Anfang und Ende auch geſchichtliche Partien; im letzten Kapitel wird der Tod Moſe's und ſein Begräbniß berichtet.

I. Die Bücher ſind in unſerer deutſchen Bibel nach Moſe benannt, nach Vorgang der Vulgata und der griech. Ueberſetzung. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß jene Ueberſetzungen durch die Benennung der Bücher als Bücher Moſe's ſie als von dieſem verfaßt bezeichnen wollten. Sicher waren dieſer Anſicht von der Autorſchaft der Bücher Philo und Joſephus, und der Talmud reflectirte bereits über dieſe traditionelle Annahme, indem er, ſie ebenfalls adoptirend und doch daran Anſtoß nehmend, daß Moſe ſeinen eigenen Tod erzählt haben müßte, die acht letzten Verſe des Geſetzes von Joſua verfaßt ſein läßt. Wie ſtellt ſich hierzu der hebr. Urtext? Was ſagt er bezüglich des

Verfaſſers der Bücher aus? Einfach gar nichts, indem nirgends, weder in der Ueberſchrift noch im Text ſelbſt, dieſe Bücher in ihrer Geſammtheit dem Moſe als Verfaſſer beigelegt werden. Lediglich die Niederſchrift einzelner Theile, einzelner Abſchnitte wird auf Rechnung Moſe's geſetzt (2 Moſ. 24, 4; 4 Moſ. 33, 2; 5 Moſ. 31, 9. 24). Man ſieht, der Bibelforſcher hat bezüglich der Frage nach dem Verfaſſer dieſer Bücher völlig freie Hand. Dieſelbe iſt lediglich durch, den Büchern ſelbſt entnommene, Gründe zu entſcheiden. Dieſe Gründe ſprechen entſchieden zu Ungunſten der traditionellen Annahme, daß Moſe die betreffenden Bücher in der Geſtalt, in der ſie jetzt vorliegen, concipirt habe.

Zu dieſen Gründen gehört nun freilich nicht der, daß die Iſraeliten zur Zeit Moſe's überall der Schreibkunſt noch nicht mächtig geweſen ſeien. Was man auch über den Urſprung der ſemitiſchen Schrift denken möge, ihr Vorhandenſein zur Zeit Moſe's iſt fraglos. Darauf aber iſt mit Recht hinzuweiſen, wie unwahrſcheinlich es iſt, daß der große Geſetzgeber während des Wüſtenzugs Muße gefunden habe, ein ſo umfangreiches Werk, wie den Pentateuch, zu concipiren und niederzuſchreiben. So ſicher die Iſraeliten zu Moſe's Zeit der Schrift kundig waren, ſo unwahrſcheinlich iſt es, daß man ſich derſelben zu andern als an Umfang kürzern, ſozuſagen, monumentalen oder den Verkehr des Lebens betreffenden Aufzeichnungen bediente. Und zur Concipirung was für eines Werks hätte Moſe ſich der Schrift bedient? Moſe war zweifelsohne eine in jeder Beziehung eminente Perſönlichkeit von ganz außergewöhnlichen Geiſtesgaben. Daß er aber den Antrieb ſollte gefühlt haben, ein Werk ſo gar mannichfaltigen Inhalts abzufaſſen, wie der Pentateuch iſt, mitten in einer Zeit der äußerſten nationalen Anſpannung, des Kampfes um die höchſten Güter, wo die Exiſtenz des Volkes ſelbſt mehrfach auf dem Spiel ſtand, das will uns nicht recht einleuchten. Der Pentateuch mit ſeinem bunten Inhalt iſt überhaupt nicht ein Werk, welches an den Anfang, ſondern ein ſolches, welches an das Ende einer längern Entwickelungsepoche gehört. Ehe ein Volk ein ſo geartetes ſchriftſtelleriſches Product zu erzeugen im Stande iſt, muß daſſelbe bereits mannichfach in epiſch-geſchichtlichen, poetiſchen und andern Gattungen der Schriftſtellerei ſich verſucht gehabt haben. Das iſt aber bei der Lage, in welcher ſich Iſrael in Aegypten befand, von vornherein unwahrſcheinlich. Es ſind ruhmreiche, weſentlich glückliche Zeiten, Zeiten nationalen Aufſchwungs, welche zu erhöhtem geiſtigen Schaffen, zu kunſtmäßiger Literatur den Anſtoß geben; Zeiten der Knechtſchaft und der Schmach ſind niemals für den Aufſchwung der Literatur epochemachend geweſen. Die Knechtſchaftszeit vor Moſe konnte nie die Zeit ſein, welche ein Literaturproduct, wie der Pentateuch, zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung verlangt.

Erſcheint ſchon hiernach die moſaiſche Abfaſſung des Pentateuchs als zum mindeſten höchſt unwahrſcheinlich, ſo fehlt es weiter bei dieſen Büchern nicht an ſachlichen und formellen Eigenthümlichkeiten, welche eine Abfaſſung durch Moſe geradezu als unmöglich erſcheinen laſſen. Dahin gehören in erſter Linie die ſogenannten Anachronismen. Wenn wir 1 Moſ. 12, 6; 13, 7 leſen, daß zu Abraham's Zeit die Kanaaniter und Pheréſiter im Lande (Kanaan) gewohnt hätten, ſo ſetzt dieſe Bemerkung voraus, daß ſolches zur Zeit des Verfaſſers nicht mehr der Fall war; da nun zu Moſe's Zeit im Gegentheil die genannten Völkerſchaften noch im unbeſtrittenen Beſitz des Landes ſich befanden, ſo iſt klar, daß Moſe jene Bemerkung nicht gemacht haben kann. Wenn 1 Moſ. 36, 31 ein Verzeichniß edomit. Könige angekündigt wird, die da vor den iſraelitiſchen Königen die Herrſchaft ausgeübt hätten, ſo ſetzt dieſer Zuſatz das Beſtehen der Königsherrſchaft in Iſrael bereits voraus; die Angabe weiſt uns ſomit in die Zeit von Saul abwärts. Wenn 5 Moſ. 1, 1 die hier folgenden Reden als ſolche angekündigt werden, die von Moſe gehalten ſeien „jenſeit" des Jordans, ſo hatte der Berichterſtatter ſeinen Standpunkt weſtlich von dieſem Fluß; derſelbe kann ſomit nicht Moſe geweſen ſein, da dieſer jenſeit des Jordans, d. i. öſtlich von dieſem Fluß, ſein Leben beſchloß. Der Einwand der Traditionaliſten, daß die Redeweiſe „jenſeit des Jordans" von Moſe ſelbſt in ſeinen Reden (5 Moſ. 3, 8) zur Bezeichnung des transjordaniſchen Landes angewandt werde, beſtätigt nur unſer Argument, da dieſer Ausdruck von dem Schriftſteller zur Bezeichnung des transjordaniſchen Gebiets in einer Rede Moſe's ſelbſt nur verwandt werden konnte, nachdem derſelbe im Laufe der Zeit, d. h. infolge des Gebrauchs deſſelben ſeitens der dieſſeitigen Iſraeliten, eine ſtereotype Bezeichnung des betreffenden Gebiets geworden war, gerade wie der Römer von dem Gebiet ſüdlich der Alpen auch dann als Gallia cisalpina ſprach,

wenn er ſich nördlich von denſelben, alſo jenſeit der Alpen, befand — von Rom aus gerechnet. Wenn wir ferner 5 Moſ. 33, 1 den Segen Moſe's bezeichnet finden als einen ſolchen, mit dem er, „der Mann Gottes", die Söhne Iſraels geſegnet habe „vor ſeinem Tode", ſo können dieſe Worte ebenſo wenig von Moſe geſchrieben ſein, wie von ihm der Bericht von ſeinem Tode und Begräbniß (5 Moſ. 34) herrühren kann, wenngleich Philo und Joſephus auch vor dieſer Annahme nicht zurückgeſchreckt ſind, darin jedenfalls conſequenter als Hengſtenberg, Keil, Hävernick u. ſ. w., welche in ihrer Verlegenheit dieſen Stellen gegenüber zu dem Gewaltſtreich ihre Zuflucht nehmen, den ganzen Schluß des Pentateuchs von 5 Moſ. 31, 24 an als unmoſaiſch über Bord zu werfen, angeſichts der notoriſchen Thatſache, daß noch das letzte Kapitel in Sprache, Darſtellung und ganzer in ihm zu Tage tretender Anſchauungsweiſe ſich in nichts von dem übrigen Pentateuch unterſcheidet.

Neben dieſen und ähnlichen handgreiflichen Anachronismen (wir verweiſen noch auf die Vorausſetzung der bereits ſtattgehabten Beſitznahme des Landes Kanaan 5 Moſ. 2, 12, auf die Stelle über den König Og von Baſan 5 Moſ. 3, 11, auf die andere über die Dörfer Jaïr's 5 Moſ. 3, 14; vgl. mit 4 Moſ. 32, 41; Richt. 10, 3. 4) findet ſich auch eine Reihe anderer Stellen, bei denen der Widerſpruch, in welchem ſie mit der Vorausſetzung moſaiſcher Abfaſſung des Pentateuchs ſtehen, zwar nicht ſo unmittelbar zu Tage liegt, aber bei näherm Betracht kein minder ſchroffer iſt. Dahin gehört der häufige Gebrauch der Formel „bis auf dieſen Tag", auch in ſolchen Fällen, wo, die Moſaicität des Pentateuchs vorausgeſetzt, derſelbe völlig ungeeignet geweſen wäre, wie wenn die Formel auch in Anwendung gebracht wird bei der Benennung der Dörfer Jaïr's (5 Moſ. 3, 14), deren Eroberung durch Jaïr eine der allerletzten Waffenthaten der Iſraeliten unter Moſe's Führerſchaft bildete, von der Stelle 5 Moſ. 34, 6: „Kein Menſch kennt ſein (Moſe's) Grabmal bis auf dieſen Tag", ganz abgeſehen. Dahin gehören nicht minder Erläuterungen archäologiſch-geographiſcher Art, wie ſie z. B. bei den Namen Bethel, Hebron, Dan vorkommen, von denen das letztere jenen ältern Namen Laiſch ſicher erſt in der nachmoſaiſchen Zeit mit dem ſpätern Dan vertauſchte (vgl. 1 Moſ. 14, 14 mit Joſ. 19, 47; Richt. 18, 29). Sollen wir noch hinweiſen auf ſolche künſtliche Weiſſagungen, wie die dem heidniſchen Propheten Bileam (ſ. d.) in den Mund gelegten Reden (4 Moſ. 22—24), welche durch ihre ganz ausdrückliche Rückſichtnahme auf beſtimmte, einzelne Ereigniſſe aus den Zeiten Saul's und David's (vgl. 4 Moſ. 24, 7 mit 1 Sam. 15; Kap. 24, 17—19 mit 2 Sam. 8, 2. 13 fg.), ja namentliche Erwähnung einer unbeſtimmten, in dieſer Zeit lebenden Perſönlichkeit, des Königs Agag von Amalek (deſſen Namen die Apologeten in ihrer Rathloſigkeit zu einem leeren Titel ſtempeln möchten), ihren nach der Davidiſchen Zeit fallenden Urſprung unverkennbar zur Schau tragen? Oder ſollen wir noch auf jene Stelle in dem ſogenannten „Segen Moſe's" (5 Moſ. 33, 4) aufmerkſam machen, in welcher der Verfaſſer durch die ganz unmisverſtändlichen Worte: „das Geſetz, welches Moſe uns geboten", ſich auf das deutlichſte von der Perſon des Moſe unterſcheidet? Wir zweifeln nicht, für jeden Unbefangenen werden die beigebrachten ſachlichen Discrepanzen genügen, die ernſteſten Bedenken gegen den moſaiſchen Urſprung des Pentateuchs wachzurufen.

Zu dieſen ſachlichen Incongruenzen geſellen ſich nicht minder gewichtige formelle Unzuträglichkeiten. Schon die Lückenhaftigkeit mancher Partien des Pentateuchs, gegenüber der Weitläufigkeit und Vollſtändigkeit anderer, ſpricht, wie gegen die Urſprünglichkeit und Einheit der Darſtellung, ſo insbeſondere gegen die Abfaſſung durch Moſe. Wäre Moſe dieſer Verfaſſer, der uns die Geſchichte Abraham's und Jakob's in ſo großer Ausführlichkeit vorführt, er hätte gewiß auch über die ihm weit näher liegende Zeit der vierhundert Jahre ägypt. Drangſal uns Genaueres berichtet; er würde auch über die große Lücke, welche zwiſchen dem zweiten und dem vierzigſten Jahre des Wüſtenzugs klafft, nicht ſo hinweggeglitten ſein, wie der Pentateuch dieſes thut (vgl. 4 Moſ. 13 mit Kap. 20, 20. 28; 33, 38; 5 Moſ. 2, 14). Die Kehrſeite dieſer Eigenthümlichkeit iſt der ſchleppende Gang, den die Erzählung nicht ſelten nimmt, ſowie die mannichfachen Wiederholungen, die uns ſchon in den geſchichtlichen Partien, ganz beſonders aber in den geſetzlichen Abſchnitten, begegnen (vgl. derartige Abſchnitte in der von dem Unterzeichneten beſorgten (8.) Ausgabe der „Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments" von de Wette [Berlin 1869], §. 177). Gänzlich unbegriffen ſtehen endlich, bei der Annahme moſaiſcher und ſomit einheitlicher Abfaſſung des Pentateuchs, die zahlreichen Wieder-

holungen und Doppelberichte da, welche die geſchichtlichen ebenſo wol wie die geſetzlichen Partien bieten. Wir weiſen nur hin auf den doppelten Schöpfungsbericht (1 Moſ. 1 und 2); auf den doppelten Sintflutbericht (1 Moſ. 6—9); auf den doppelten Bericht über die Schließung eines Bundes mit Abraham (1 Moſ. 15. 17); über die Verheißung der Geburt des Iſaak (1 Moſ. 17. 18); über die Wegnahme der Sarah (1 Moſ. 12. 20); über die Entſtehung der Namen Berſeba (1 Moſ. 21, 22—34; 26, 17—23), Bethel (1 Moſ. 28, 19; 35, 7. 15), endlich Iſrael (1 Moſ. 32, 29; 35, 10) u. ſ. w., wobei zudem nicht zu überſehen iſt, daß dieſe Parallelberichte zum guten Theil in unlösbarem Widerſpruch miteinander ſtehen. Daſſelbe gilt von einer Reihe geſetzlicher Abſchnitte, die einander völlig parallel laufen, ohne doch, bei aller Gleichartigkeit, von oft handgreiflichen Widerſprüchen frei zu ſein. Man vergleiche namentlich die Berichte und Vorſchriften betreffend die großen Feſte (2 Moſ. 23, 14 fg.; 34, 18 fg.; 3 Moſ. 23), ferner die Beſtimmung über das Paſſah (2 Moſ. 12, 1—14. 24—27), über das Sabbatsjahr (2 Moſ. 23, 10 fg.; 3 Moſ. 25, 2 fg. 18 fg.), über die Leibeigenſchaft der Hebräer (2 Moſ. 21, 2—6; 3 Moſ. 25, 39—43); es gilt das Ausgeführte aber auch noch von vielen andern derartigen Schriften. Schließlich iſt auch nicht zu überſehen, daß die Sprachfarbe der Bücher Moſe durchaus nicht eine derartige iſt, wie ſie zu erwarten ſein würde, wären dieſelben als Ganzes in der moſaiſchen Zeit entſtanden. Die uns in dem Pentateuch entgegentretende Sprach- und Ausdrucksweiſe iſt vielmehr zum Theil eine ſolche, wie wir ihr noch in den letzten Zeiten vor dem Exil, und theilweiſe überhaupt erſt um dieſe Zeit begegnen, während die Schriftſteller aus dem 8., 9. und 10., geſchweige gar 11. Jahrh. alle dieſe ſprachlichen Eigenthümlichkeiten nicht aufzeigen (vgl. die Nachweiſe bei de Wette-Schrader, a. a. O., §§. 184e, 192c).

Durch das Ausgeführte iſt die Frage, ob der Pentateuch in der uns vorliegenden Geſtalt, d. h. der ganze Pentateuch, ein Werk des Moſe ſei, als in negativem Sinne entſchieden zu betrachten, wie ſolches denn dermalen auch von allen denen, die ſich nicht gewaltſam eine Binde vor die Augen legen, einſtimmig anerkannt wird.

Eine andere Frage iſt aber die, ob nun nicht dennoch einzelne Theile, einzelne Abſchnitte des Pentateuchs auf Moſe oder die moſaiſche Zeit zurückzuführen ſeien? Dieſe müſſen wir ebenſo beſtimmt bejahen, wie wir die erſte glaubten verneinen zu müſſen. Sicher iſt vorab der Dekalog (2 Moſ. 20; 5 Moſ. 5) moſaiſchen Urſprungs, nur freilich nicht in der Faſſung, in der er uns an den angezogenen Stellen dermalen vorliegt, d. h. mit den Zuſätzen zu den einzelnen Geboten, welche wir an den betreffenden Stellen leſen. Dieſe Zuſätze geben ſich ſchon dadurch als ſpäter hinzugefügt zu erkennen, daß ſie in den beiden uns überlieferten Recenſionen des Zehngebots theilweiſe verſchiedene ſind und die Zuſätze, namentlich die Begründung der Gebote in der einen Faſſung denjenigen in der andern Redaction theilweiſe widerſprechen (vgl. z. B. 2 Moſ. 20, 11 mit 5 Moſ. 5, 15). Einen weitern Grund gegen die Urſprünglichkeit gibt der Umſtand an die Hand, daß dieſe Zuſätze näher die Farbe der Darſtellung und Anſchauungsweiſe jedesmal desjenigen Verfaſſers an ſich tragen, der den Dekalog in ſeiner Darſtellung aufnahm, worüber wir aber erſt weiter unten reden können. Abgeſehen von dieſen nachweisbaren Erweiterungen des urſprünglichen Zehngebots nun aber, kann gegen die Moſaicität des Dekalogs nichts Triftiges eingewendet werden, zumal das Fehlen deſſelben in der älteſten, dem Pentateuch zu Grunde liegenden Quelle bereits längſt mit Recht daraus erklärt iſt, daß dieſer Verfaſſer nicht ſowol auf Aufſtellung der ſittlichen und bürgerlichen Grundſätze, als vielmehr auf Darlegung der ceremonialen Geſetze ſein Hauptaugenmerk gerichtet hatte. Es iſt nun wol kaum zu bezweifeln, daß Moſe auch noch andere Vorſchriften geſetzlicher Art gab als die im Dekalog uns überlieferten, und gewiß gehen auch viele unter den ceremonialen Verordnungen auf ihn oder die moſaiſche Zeit zurück. Aber dieſe im einzelnen auszuſcheiden und aufzuzeigen, will nicht gelingen. Die Kriterien, die man in dieſer Hinſicht aufgeſtellt hat, ſind nicht ausreichend und zuverläſſig, und wenn man namentlich auf ſolche Verfügungen hingewieſen hat, die in der Form, in der ſie vorliegen, den Aufenthalt des Volks im Lager und in der Wüſte vorausſetzen, ſo vergißt man, daß dieſes ebenſo wol Einkleidung ſeitens des Schriftſtellers ſein kann, der im übrigen vielleicht ſelbſt (ſei es mit Recht, ſei es mit Unrecht) von der Anſicht ausging, daß die betreffenden, vermuthlich theilweiſe längſt in Uebung befindlichen, Geſetze ſolche hohen Alters, theilweiſe moſaiſcher Abkunft ſeien. Was von etlichen Geſetzen, gilt auch von einigen Liedern, die uns im Pentateuch überliefert ſind. Auch von ſolchen iſt es theilweiſe höchſt

wahrſcheinlich, daß ſie in die moſaiſche Zeit hinaufreichen, einige ſelbſt auf den Aufenthalt Moſe's ſelbſt zurückgehen. Lieder wie das (4 Moſ. 21, 14. 15) aus dem „Buch der Kriege Jahve's" mitgetheilte:

Vaheb in Sufah und die Bäche des Arnon,
Und die Ergießung der Bäche, die ſich hinziehet nach Ar zu,
Die ſich lehnet an die Grenze Moabs,

oder wie das andere (4 Moſ. 17, 18):

Steig' herauf, Brunnen! ſinget ihm entgegen!
Brunnen, den da Fürſten gruben,
Den die Edeln des Volkes höhleten
Mit dem Scepter und mit ihren Stäben!

ſowie nicht minder das Siegeslied über die Eroberung Hesbons, der Stadt Sichons (4 Moſ. 27—30), auch der Anfang, beziehungsweiſe Grundſtock des Auszugsliedes (2 Moſ. 15) tragen ſo durchaus den Stempel der Urſprünglichkeit an ſich, daß man wenigſtens ihre Entſtehung in der moſaiſchen Zeit mit Zuverſicht behaupten wird, wenn auch über den Antheil, den Moſe ſelbſt an ihrer Abfaſſung genommen, ſich ſchwerlich etwas Beſtimmtes wird ausſagen laſſen. Daß hinwiederum andere Lieder, welche im übrigen dem Moſe zugeſchrieben werden, als z. B. das ſogenannte Lied Moſe's (5 Moſ. 32), ſowie der Segen Moſe's (5 Moſ. 33), nicht von dieſem verfaßt ſein können, liegt bei den einen (ſo bei 5 Moſ. 33) auf der Hand (vgl. V. 4), bei andern (ſo bei 5 Moſ. 32) ergibt dieſes ſofort die nähere Betrachtung. Daß endlich auf Moſe oder ſeine Zeitgenoſſen auch geſchichtliche Abſchnitte zurückzuführen ſind, möchte für einzelne, wie das Stationenverzeichniß 4 Moſ. 33, kaum zu beanſtanden ſein, wenn auch dieſe Abſchnitte in der ſpätern Zeit (ſo gleich das namhaft gemachte) mehrfach auch Zuſätze, ſogenannte Interpolationen, erfahren haben. Bei der Zutheilung ſolcher Abſchnitte an Moſe bedarf es indeß ganz beſonderer Behutſamkeit, und iſt deshalb die Geneigtheit auch auf kritiſcher Seite, Abſchnitte, wie den Bericht über die Stiftshütte (2 Moſ. 25—31), dem Moſe zuzuweiſen, ſchwer zu billigen; in dieſem Fall ſchon deshalb, weil die Farbe der Darſtellung in dieſem Abſchnitt genau dieſelbe iſt, die uns in andern, ſicher nicht dem Moſe zuzuweiſenden, entgegentritt. Wir halten überhaupt nicht mit dem Geſtändniß zurück, daß bezüglich der Frage, was wirklich der moſaiſchen Zeit zuzuweiſen, was nicht, die Kritik noch ſehr viel zu thun und noch lange nicht abgeſchloſſen hat.

II. Zwei Ergebniſſe haben ſich aus unſerer bisherigen Betrachtung herausgeſchält: 1) es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß der Pentateuch moſaiſche Beſtandtheile enthalte; 2) es kann aber der ganze Pentateuch, in der Geſtalt, in welcher er jetzt vorliegt, nicht ein Werk des Moſe, auch nicht der moſaiſchen Zeit ſein. So drängt ſich uns die Frage auf: wie denn nun haben wir uns die Entſtehung dieſes Buchs zu denken, und wie erklären ſich alle jene eigenthümlichen Erſcheinungen, die wir im Vorhergehenden in Erörterung gezogen haben? Dieſes führt uns über zu der Frage nach den Quellen des Pentateuchs und der Art ihrer Zuſammenfügung.

Es war im J. 1753, als der franz. Arzt Aſtruc († in Paris im J. 1766) eine Schrift unter dem Titel Conjectures sur les mémoires dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse in Brüſſel erſcheinen ließ, welche, die Frucht eines langjährigen Studiums des Pentateuchs (Aſtruc war, als er ſie veröffentlichte, nahezu ein Siebziger), auf dem Gebiet der ſogenannten Pentateuchkritik Epoche zu machen beſtimmt war. In dieſem Buch wies der Genannte auf die auffallende Erſcheinung hin, daß die beiden Gottesnamen Elohim (Gott) und Jehova, d. i. Jahve (ſ. d.), abſchnittsweiſe ganz regelmäßig miteinander wechſelten, indem auf Abſchnitte, in welchen, wie in 1 Moſ. 1—2, 3; 5; 9, 1—10; 11, 10—32; 17 u. a., der Gottesname Elohim herrſche, ſolche folgten, in welchen uns ebenſo conſtant der Name Jahve entgegentrete, wie 1 Moſ. 2, 4—4, 26; 6, 1—8; 7, 1—5; 9, 13—27; 11, 1—9 u. a., eine Erſcheinung, welche ſich durch das ganze erſte Buch Moſe hindurch (genauer bis 2 Moſ. 6, 2) nachweiſen laſſe. Aſtruc ſchloß aus dieſem verſchiedenen Gebrauch der Gottesnamen, ohne daß zu einem ſo conſtanten Wechſel irgendein innerer Grund erſichtlich wäre, auf eine Verſchiedenheit von Verfaſſern, von welchen der eine ſich mit Vorliebe des Gottesnamens Elohim, der andere des Namens Jahve bedient hätte. Danach nahm er zwei Hauptquellenſchriften

oder Mémoires an, welche Moſe (den er noch durchaus als Verfaſſer des Pentateuchs betrachtet) ſeiner Darſtellung zum Grunde gelegt habe, indem er indeß daneben noch zehn andere Urkunden ſtatuirte, aus denen ebenfalls Abſchnitte in den Pentateuch aufgenommen ſeien. Seine Anſicht ward, abgeſehen von Modificationen im einzelnen, in Deutſchland von Eichhorn („Einleitung in das Alte Teſtament" [4. Ausg., Göttingen 1820—24], Bd. 3) adoptirt und von ihm auch für die übrigen Bücher des Pentateuchs durchgeführt. Von letzterm hat dieſe Anſicht von der Entſtehung des Pentateuchs, an deſſen moſaiſcher Abkunft übrigens auch Eichhorn noch nicht zweifelt (die oben erörterten, dieſer Anſicht entgegenſtehenden Stellen werden als ſpätere „Gloſſeme" ausgemerzt), den Namen „Urkundenhypotheſe" empfangen. Ihr huldigten auch David Ilgen, der Jenenſer, und Hupfeld in Halle, welche beide, jener in ſeinen „Urkunden des Jeruſalemiſchen Tempelarchivs" (Halle 1798), dieſer in ſeinen „Quellen der Geneſis und die Art ihrer Zuſammenſetzung" (Berlin 1853), dieſelbe für die Geneſis und die erſten ſechs Kapitel des Buches Exodus durchführten, ſie gleichzeitig aber in dem weſentlichen Punkt modificirend, daß ſie neben der Elohim- und der Jehovaurkunde noch eine dritte Quelle, die Schrift des zweiten oder jüngern Elohiſten, annahmen, welche drei Schriften dann von einem vierten (bei Hupfeld dem „Redactor") zu unſerer jetzigen Geneſis zuſammengearbeitet ſeien. Hupfeld wies dann zur Begründung ſeiner Anſicht beſonders auch noch auf die Verſchiedenheit in der ganzen Anſchauung ſowie in der Darſtellung und Sprache hin, durch welche die durch den verſchiedenen Gebrauch des Gottesnamens ſich charakteriſirenden Abſchnitte kenntlich gemacht würden. Wie nun aber ſo die Urkundenhypotheſe durch Annahme noch einer weitern Schrift, derjenigen des Redactors, beweglicher zu machen verſucht ward, ward ſie auf der andern Seite (nachdem die, beſonders durch Severin Vater in Halle und den roſtocker Hartmann vertretene, Fragmentenhypotheſe bald in ihrer Unhaltbarkeit erkannt war) zu vereinfachen geſucht durch die ſogenannte Ergänzungshypotheſe, als deren claſſiſche Vertreter Bleek und Tuch genannt zu werden verdienen (ſpäter adoptirte ſie auch Stähelin). Nahm die Urkundenhypotheſe zwei oder mehrere ſelbſtändige Quellenſchriften an, welche von einem dritten oder vierten, dem Redactor oder dem Verfaſſer der Geneſis, durch Ineinanderſchieben, beziehungsweiſe Ineinanderarbeiten zu unſerer jetzigen Geneſis und unſerm jetzigen Pentateuch zuſammengefügt wurden, ſo ſtatuirten die Anhänger der Ergänzungshypotheſe nur eine größere zuſammenhängende Urkunde, die Elohimurkunde oder die „Grundſchrift", und ließen dieſe durch einen zweiten, den Ergänzer, von ſich aus, theilweiſe durch Entlehnung von anderweitigen Abſchnitten, erweitert, wie der Kunſtausdruck war: „ergänzt", werden. Daher komme es, daß, während die der Elohimurkunde entnommenen Abſchnitte der Geneſis und des übrigen Pentateuchs engſten Zuſammenhang und unverkennbaren Fortſchritt der Erzählung bekundeten, die andersartigen Abſchnitte jenes Buchs nicht einen gleich deutlichen Zuſammenhang zu Tage treten ließen. Das Richtige an dieſer Anſicht iſt zweifellos die Erwägung, daß es füglich nicht denkbar iſt, wie ein Verfaſſer ſich lediglich darauf habe beſchränken können, die vorgefundenen Quellenſchriften einfach und ganz mechaniſch, lediglich Abſchnitte auslaſſend und einige wenige redactionelle Aenderungen vornehmend, ineinanderzuſchieben, eine Annahme, deren Unhaltbarkeit ſchon aus einer Betrachtung der ſonſtigen im A. T. uns überkommenen hiſtoriſchen Schriften, inſonderheit der Königsbücher und der Bücher der Chronik, auch der Bücher Eſra-Nehemia ſich ergibt. Aber befriedigen konnte auch dieſe Anſicht nicht, ſchon um des Umſtandes willen, daß neben der „elohiſtiſchen" und „jahviſtiſchen" noch eine dritte Art von Abſchnitten ſich aushob, die, wie ſie nach Form und Inhalt von den genannten verſchieden waren, ſo zugleich untereinander wiederum einen nähern Zuſammenhang zu Tage treten ließen. So ward die Kritik mit Nothwendigkeit zu einem neuen Verſuch, die Entſtehung des Pentateuchs zu begreifen, geführt, deſſen Weſen man als eine Verbindung der Urkunden- und der Ergänzungshypotheſe bezeichnen kann. In erſter Linie iſt hier Ewald zu nennen, welcher ſich den Pentateuch (und das Buch Joſua) durch die Arbeit verſchiedener Verfaſſer in der Weiſe entſtanden denkt, daß er annimmt, aus dem bereits auf ältere Quellen zurückgehenden und etwa der Elohimurkunde oder der ſogenannten Grundſchrift entſprechenden „Buch der Urſprünge" (dem namentlich ein „Buch der Bündniſſe" zu Grunde gelegen) ſowie aus den Schriften eines dritten und vierten Erzählers der bibliſchen Urgeſchichte habe ein fünfter Erzähler im weſentlichen unſere vier erſten

Bücher des Pentateuchs ſowie einzelne Abſchnitte des fünften Buchs und des Buchs Joſua zuſammengearbeitet; ſpäter ſei dann noch die rein künſtleriſche Behandlung aus der Feder des „Deuteronomikers", alſo der Hauptſtock des fünften Buchs Moſe, hinzugekommen. Ihm reiht ſich Knobel an, welcher die „elohiſtiſche Grundſchrift" von dem „Jehoviſten" überarbeitet und auf Grund zweier geſchichtlicher Werke, des „Rechtsbuchs" und des „Kriegsbuchs", erweitert und ſpäter durch das Deuteronomium ergänzt ſein läßt. Hierher iſt auch Nöldeke zu rechnen, welcher als Grundlagen des Pentateuchs einerſeits die Grundſchrift, andererſeits ein aus der Schrift des jüngern Elohiſten und des Jahviſten zuſammengearbeitetes Werk annimmt, welche beiden Schriften durch den Redactor der vier erſten Bücher des Pentateuchs zuſammengeſtellt und ſpäter durch das Deuteronomium vergrößert wurden.

Im Princip in der gleichen Weiſe wie die zuletzt Genannten denkt ſich die Entſtehung des Pentateuchs (und des Buchs Joſua) auch der Unterzeichnete, welcher ſeine Anſicht näher begründet und im einzelnen durchgeführt hat bei de Wette, a. a. O., §. 185—206.

Gehen wir nach dieſer hiſtoriſchen Ueberſicht über die Entwickelung der Pentateuchkritik in ihren Hauptmomenten zur Darſtellung der wichtigſten Punkte über, auf welche ſich die beſprochenen Quellenſcheidungen, und die unſerige insbeſondere, ſtützen.

Zunächſt ſpringt zwiſchen gewiſſen Abſchnitten der Geneſis und der übrigen Bücher des Pentateuchs deutlich ein ganz verſchiedener Sprachgebrauch in die Augen. Neben Abſchnitten, die (wie 1 Moſ. 1—2, 4; 5 [mit Ausnahme von V. 29]; 6, 9—22; 7, 6—9. 11. 13—16. 18—22; 8, 1. 2^a. 3^b—5. 13^a. 14—19; 9, 1—17. 28 fg.; 11, 10—32 u. a.) conſtant Gott als Elohim bezeichnen, finden ſich ſolche, welche ebenſo conſtant des Gottesnamens Jahve oder Jahve-Elohim ſich bedienen (wie 1 Moſ. 2, 4^b—3; 4; 5, 29; 6, 1—4. 5—8; 7, 1—5. 10. 12. 16^b. 17. 23; 8, 2^b—3^a. 6—12. 13^b. 20—22; 9, 18—27; 10, 8—12; 11, 1—9 u. a.). Dieſelben Abſchnitte aber, die ſo durch den verſchiedenen Gebrauch der Gottesnamen ſich charakteriſiren, zeigen auch ſonſt einen ganz eigenthümlichen Sprachgebrauch. Während die elohiſtiſchen Abſchnitte Meſopotamien als „Ebene Arams" benennen (1 Moſ. 25, 20; 28, 2; 31, 18 u. a.), bezeichnen die jahviſtiſchen Abſchnitte daſſelbe Land als „das Aram der beiden Ströme", d. i. Euphrat und Tigris (1 Moſ. 24, 10); während ferner die elohiſtiſchen Abſchnitte den Geſchlechtsunterſchied durch die Formel „männlich" und „weiblich" ausdrücken (1 Moſ. 1, 27; 5, 2; 6, 19; 7, 16), drücken die jahviſtiſchen Abſchnitte daſſelbe aus durch „ein Männlein und ſein Weiblein" (1 Moſ. 7, 2); während weiter die elohiſtiſchen Abſchnitte ſtändig von der „Erde" reden ſowie von „Thieren der Erde" (1 Moſ. 1. 5 u. a.), ſprechen die jahviſtiſchen Abſchnitte von dem „Erdboden" (1 Moſ. 2, 6; 4, 14; 6, 1 u. a.) und den „Thieren des Feldes" (1 Moſ. 2, 19; 3, 1). Ebenſo charakteriſiren ſich die elohiſtiſchen Abſchnitte durch den Gebrauch der Formeln „fruchtbar ſein und ſich mehren" (1 Moſ. 1, 22. 28; 8, 17; 9, 1. 7; 17, 20; 28, 3; 35, 11; 47, 27; 48, 4), „nach ihrer Art" (1 Moſ. 1, 11. 12. 21; 6, 20; 7, 14), „an demſelbigen Tage" (1 Moſ. 7, 23; 17, 23. 26), „einen Bund aufrichten" (1 Moſ. 6, 18; 9, 8. 11. 12; 17, 2) u. ſ. w.; wiederum die jahviſtiſchen Abſchnitte durch den ebenſo conſtanten Gebrauch von Redeweiſen, wie „Liebe und Treue" (1 Moſ. 24, 27. 49; 32, 11), „wie die Sterne des Himmels" (1 Moſ. 22, 17; 26, 4), „auf (von) der Oberfläche des ganzen Erdbodens" (1 Moſ. 4, 14; 6, 1. 7 u. a.), „einen Bund ſchließen" (1 Moſ. 15, 18; 26, 28) u. ſ. w. Hand in Hand mit dieſem verſchiedenen ſprachlichen Colorit geht auch eine unverkennbare Differenz im Stil und in der ganzen Darſtellungsweiſe. Iſt die Darſtellung der elohiſtiſchen Abſchnitte breit, gemeſſen, umſtändlich, reich an Wiederholungen, ſo zeichnen ſich dagegen die jahviſtiſchen Abſchnitte aus durch eine weit gewandtere, dabei lebhaftere und anſchaulichere Schilderung, bei welcher namentlich auch gefliſſentlich kleine Nebenzüge mit beigezogen werden, während der Elohiſt ſich ſeinerſeits auf die Hervorhebung der großen Hauptſachen beſchränkt und trotz ſeiner Breite nur bei ganz beſondern Veranlaſſungen, etwa, wenn er von einer Bundſchließung zu berichten hat, ausführlicher in der Darſtellung wird. Dieſelbe Differenz tritt uns auch bezüglich der ganzen Anſchauung entgegen, durch welche ſich die beiden Arten von Abſchnitten charakteriſiren. Gebraucht der Elohiſt in der Patriarchengeſchichte bis auf Moſe nur die Gottesnamen Elohim und El-Schaddai, dieſes ausgeſprochenermaßen (2 Moſ. 6, 2) lediglich deshalb, weil er von der Anſicht ausging, daß Gott erſt dem Moſe als Jahve ſich offenbart habe, ſo gebraucht der Jahviſt den Gottesnamen Jahve

ſchon in der Urzeit, läßt er ſchon Eva dieſen heiligen und ſpecifiſch iſraelitiſchen Namen in den Mund nehmen (1 Moſ. 4, 1. 2). Kennt ferner der Elohiſt in der Urzeit weder Opfer noch Altäre (erſt durch Moſe wird die Inſtitution des Opfers eingeführt), ſo läßt der Jahviſt ſchon Kain und Abel ganz unbedenklich Opfer darbringen (1 Moſ. 4), hat nach ihm ſchon zur Patriarchenzeit eine Anrufung, alſo ein Cultus Jahve's ſtattgefunden (1 Moſ. 13, 4). Wie in dieſem Fall, ſo charakteriſirt ſich auch ſonſt die Darſtellung des Elohiſten durch ſcharfe Sonderung des zeitlich Differenten, womit zuſammenhängt ſeine Genauigkeit in den Daten, mit Einem Wort, ſeine annaliſtiſche Darſtellungsweiſe. Dieſe Eigenthümlichkeit beherrſcht ſo durchaus ſeine ganze Darſtellung, daß man ihn gewiß nicht unpaſſend geradezu als den „annaliſtiſchen" Erzähler von den beiden andern unterſcheiden kann. Läßt ferner der Elohiſt die Verheißung den Menſchen weſentlich unter der Form des Segens zutheil werden (1 Moſ. 1, 28 fg.; 9, 1; 28, 3) oder aber unter der andern des Bundes (1 Moſ. 6, 18; 9, 9 fg.), ſo werden bei dem Jahviſten die Verheißungen dem Menſchen ohne dieſe Formen zutheil (1 Moſ. 13, 14—17) oder in der Form der Viſion (1 Moſ. 15, 1). Dabei erſcheint die Theologie und Anthropologie, auch Mythologie, bei dem Jahviſten weit ausgebildeter als bei dem Elohiſten. Der Jahviſt ſpeculirt über den Urſprung des Böſen in der Welt (1 Moſ. 3, 1 fg.), über die Stellung von Weib und Mann zueinander (1 Moſ. 2, 24 fg.), über das Unvollkommene und die Mühſal des menſchlichen Daſeins (1 Moſ. 3, 16. 17), über die Verderbtheit der menſchlichen Natur (1 Moſ. 6, 5—8) und deren beſondere Urſachen (1 Moſ. 6, 1—4), über die Urſachen der Sprachverſchiedenheit auf Erden (1 Moſ. 11, 1—9). Er iſt bekannt mit einer eigenthümlichen Engelſage (1 Moſ. 6, 1—4), mit der nur bei ihm ſich findenden Paradiesſage (1 Moſ. 2, 3), welche offenbar auf oberaſiat. Urſprung zurückweiſt. Auch ſonſt zeigt er ſich gerade mit oberaſiat. Sagen und Vorſtellungen wohl vertraut. Er kennt die Sage vom Thurmbau zu Babel (1 Moſ. 11, 1—4), von Nimrod, dem babyloniſchen Herrſcher, dem Erbauer Ninives (1 Moſ. 10, 8—12) u. ſ. w. Bei ihm findet ſich auch die dem Elohiſten ganz unbekannte Vorſtellung von einem Engel Gottes, bei ihm näher dem Engel Jahve's (1 Moſ. 16, 7 fg.; 18, 7 fg.). Durchweg endlich hat ſeine Darſtellung im Gegenſatz zu derjenigen des annaliſtiſchen Erzählers einen prophetiſchen Charakter: die großen prophetiſchen Wahrheiten in ſeiner Geſchichtsdarſtellung zum Ausdruck zu bringen, dieſelben in ihrer Wahrheit an der Hand der Geſchichte aufzuzeigen, iſt der Zweck ſeiner ganzen Darſtellung. Wir nennen ihn deshalb den prophetiſchen Erzähler. Das Wichtige nun aber iſt, daß mit dieſen mehr formellen Eigenthümlichkeiten der betreffenden Abſchnitte auch eine ganz durchgreifende inhaltliche Verſchiedenheit Hand in Hand geht. Genau dieſelben Abſchnitte nämlich, von denen wir oben redeten als ſolchen, die bei einheitlicher Abfaſſung des Pentateuchs ganz unbegreifliche Discrepanzen des Inhalts zu Tage treten ließen, charakteriſiren ſich auch durch die vorhin aufgeführten formellen Eigenthümlichkeiten. So herrſcht in der einen der beiden Schöpfungsgeſchichten (1 Moſ. 1—2, 4) durchaus der Gottesname Elohim, in der andern (1 Moſ. 2, 5—29) durchaus der Gottesname Jahve-Elohim; ſo zeichnet ſich der eine Sintflutbericht durch den Gottesnamen Elohim, der andere durch den Gottesnamen Jahve aus. Daſſelbe ergibt ſich aus einer Vergleichung von 1 Moſ. 4 und 5; von Kap. 15 und 17; von Kap. 27, 1—45 und 27, 46—28, 1—9 u. a. Auch alle die übrigen formellen Eigenthümlichkeiten fallen zuſammen mit der oben beſprochenen inhaltlichen Discrepanz, eine Thatſache, welche lediglich bei der Annahme zu begreifen iſt, daß die gleicherweiſe formell verſchiedenen und inhaltlich im theilweiſen Widerſpruch miteinander befindlichen Abſchnitte auch ihrem Urſprung nach verſchieden ſind, d. h. von verſchiedenen Verfaſſern herrühren. Es kann nun aber gar nicht länger mehr in Zweifel gezogen werden, daß noch eine dritte Gruppe von Abſchnitten im Pentateuch uns entgegentritt, welche ſich ebenfalls für die Urzeit durch den überwiegenden Gebrauch des Gottesnamens Elohim auszeichnen, doch aber von den vorhin charakteriſirten elohiſtiſchen Abſchnitten wiederum auf das unverkennbarſte ſich abheben. Die Standardkapitel dieſer andersartigen elohiſtiſchen Abſchnitte ſind im 1. Buch Moſe das 20. (näher V. 1—17) und das 21. (näher V. 6—32). Außerdem ſind dahin zu rechnen Kap. 22, 1—13. 19 (Verſuchung Abraham's); Kap. 26, 32. 33a (Benennung Berſebas); Kap. 28, 11. 12. 17. 18. 20—22 (Gott erſcheint Jakob im Traum auf ſeiner Reiſe nach Meſopotamien) ſowie vieles aus der ſpätern Patriarchen- und Moſe-Geſchichte, doch auch ſchon

aus der frühern Zeit die Völkertafel Kap. 10 (mit Ausnahme des kleinen Abſchnitts V. 8—12, der ſich im Ganzen des Kapitels deutlich als ein fremdes Einſchiebſel, genau wie Kap. 5, 29, zu erkennen gibt, und andern [jahviſtiſchen] Gloſſen), ſowie Kap. 14 (Zug der transjordaniſchen Könige).

Alle dieſe, durch den überwiegenden Gebrauch des Gottesnamens Elohim gekennzeichneten Abſchnitte zeigen einen ganz charakteriſtiſchen Sprachgebrauch, der, ſo ſehr er in manchen Stücken mit demjenigen des Jahviſten zuſammentrifft, doch wieder von dieſem auf das unverkennbarſte ſich abhebt, namentlich durch die Wahl der Präpoſition „um" — „willen" (1 Moſ. 21, 11. 25; 26, 32), durch die Redensarten „auf den Knien jemandes gebären" (1 Moſ. 30, 3; 50, 23), „Liebe erweiſen" (1 Moſ. 20, 13; 21, 23) u. ſ. w. Ihr Verfaſſer redet beſtändig ſtatt von einem Engel Jahve's vielmehr von einem Engel Gottes (1 Moſ. 21, 17; 28, 12), liebt die Offenbarungen Gottes im Traum (1 Moſ. 20, 3; 31, 11. 12; 46, 2), weiſt ganz beſonders gern auf das Verhältniß Iſraels zu den heidniſchen Völkern hin (1 Moſ. 14; 21, 22 fg.; 31, 44 fg.; 4 Moſ. 22—24) ſowie auf Gott als die Spitze der altteſt. Theokratie und das Weſen derſelben überhaupt (2 Moſ. 19, 5. 6. 20—25; 4 Moſ. 12; 23, 21; Joſ. 5, 13—15): wir nennen ihn deshalb den „theokratiſchen" Erzähler; er zeichnet ſich dazu im allgemeinen durch eine erhabene, würdige Sprache und Rede aus. Lediglich bei dieſer Annahme erklärt ſich der Umſtand, daß mehrere der ſo beſchaffenen Abſchnitte mit den Abſchnitten ſei es des erſten Elohiſten, ſei es des Jahviſten in Widerſtreit treten, wie z. B. 1 Moſ. 21, 6—21 (elohiſtiſch) mit Kap. 16, 4—14 (jahviſtiſch); beide erzählen die Austreibung der Hagar.

Ueber dieſe Thatſache, daß uns im Pentateuch (abgeſehen vom Deuteronomium) jedenfalls drei Hauptgruppen von Abſchnitten entgegentreten, beſteht (das mögen ſich die hartnäckigen Vertheidiger der Moſaicität und Einheit des Pentateuchs geſagt ſein laſſen) unter den Vertretern der Pentateuchkritik dermalen keine Meinungsverſchiedenheit mehr. Lediglich darüber, ob dieſen Schriften (wie Ewald annimmt) nicht bereits andere zuſammenfaſſende Darſtellungen vorausgegangen, ſowie darüber, wie im einzelnen die Grenzen der Gebiete dieſer verſchiedenen Verfaſſer feſtzuſtellen ſeien, endlich darüber, wie man ſich näher die Art der Zuſammenfügung dieſer verſchiedenen Quellen zu einem einheitlichen Ganzen zu denken habe, waltet noch Meinungsverſchiedenheit ob, was nur demjenigen verwunderlich vorkommen kann, der ſich ſein Lebtag mit derartigen Fragen niemals befaßt hat. Und doch iſt ſelbſt bezüglich dieſer Punkte theilweiſe bereits eine Uebereinſtimmung erzielt, welche jede billige Erwartung befriedigen dürfte. Es gilt das vor allem von der Ausſcheidung der der Grundſchrift oder der ältern elohiſtiſchen Urkunde zuzuweiſenden Abſchnitte des Pentateuchs. Wer bezüglich dieſer die Reſultate Nöldeke's und des Unterzeichneten vergleicht, wird freilich noch auf Differenzen bezüglich beſonderer ſchwieriger Stellen ſtoßen; er wird aber gleichzeitig finden, daß dieſe Differenzen ganz untergeordneter Art ſind gegenüber der Uebereinſtimmung in den großen Hauptſachen und in der weit überwiegenden Anzahl der bezüglichen Abſchnitte. Die Frage der elohiſtiſchen Grundſchrift oder, wie wir ſie nennen, der Schrift des „annaliſtiſchen Erzählers" iſt endgültig entſchieden. Um was der Kampf dermalen entbrannt iſt, iſt die Frage nach dem Verhältniß der beiden andersartigen Abſchnitte zueinander und zu dem Ganzen des Pentateuchs (mit Ausſchluß des Deuteronomiums). Dieſe Frage war (abgeſehen von Ewald) für den geſammten Pentateuch (und nur derjenige, der den ganzen Pentateuch in Betracht zieht, kann eine befriedigende Löſung zu finden hoffen) lediglich durch Knobel näher in Angriff genommen und zu beantworten geſucht, jedoch in einer Weiſe, die wir noch nicht als allen uns entgegentretenden Erſcheinungen gerecht werdend bezeichnen können, weshalb wir ſie zum Gegenſtand erneuter Unterſuchung machten. Ehe wir aber zu einer Darſtellung unſerer Ergebniſſe uns wenden, ſuchen wir zuvörderſt die Vorfrage zu beantworten, bis wie weit denn überall die betreffenden verſchiedenen ſchriftſtelleriſchen Hände ſich aufzeigen laſſen?

Es liegt nahe, zu vermuthen, daß das Ende dieſer verſchiedenen Darſtellungen auch mit dem Ende des Pentateuchs zuſammenfalle. Lange Zeit iſt dieſes auch die Anſicht der Gelehrten geweſen. Allein bei ſchärferer Betrachtung kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß uns die verſchiedenen Hände, die uns im Pentateuch begegnen, über dieſen hinaus auch noch im Buch Joſua entgegentreten. Abſchnitte wie Joſ. 4, 15—17. 19; 9, 15b. 17—22; 13, 15—33; 14, 1—5 u. a. tragen durchaus den Charakter der Abſchnitte

des Annaliſten, welche ſich im Pentateuch finden, an ſich; Abſchnitte wie Joſ. 2; 3, 7—17; 4, 1a. 4—7. 14. 18. 20—24; 5, 1—8. 13—15 u. a. zeigen alle Eigenthümlichkeiten der Abſchnitte des theokratiſchen Erzählers; Abſchnitte endlich wie Joſ. 1, 1. 2. 10—16; 3, 2—6; 4, 1b—3. 8—13; 5, 9; 6 u. a. alle Eigenthümlichkeiten der Abſchnitte des prophetiſchen Erzählers im Pentateuch. Daß ſomit die Verfaſſer des Pentateuchs auch diejenigen des Buchs Joſua waren, iſt ausgemacht. Ueber das Buch Joſua hinab läßt ſich nun aber die eine der im Pentateuch aufgezeigten ſchriftſtelleriſchen Hände, diejenige nämlich des ältern Elohiſten oder des annaliſtiſchen Erzählers, nicht verfolgen; Joſ. 24, 30. 33 ſind die letzten Stellen, wo uns dieſe Hand begegnet. Aehnlich, meinte man nun, verhalte es ſich auch mit den beiden andern Verfaſſern. Allein dem iſt nicht ſo. Auch noch in den ſpätern hiſtoriſchen Büchern, im Richterbuch, in den Büchern Samuel's, endlich bis 1 Kön. 10 laſſen ſich auch die beiden andern ſchriftſtelleriſchen Hände des Pentateuchs aufzeigen. Von da an aber verliert ſich jede Spur auch des jüngern Elohiſten und des Jahviſten (vgl. de Wette-Schrader, a. a. O., §. 209, 210, 216, 220). Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, der ältere Elohiſt oder der annaliſtiſche Erzähler wollte lediglich die Ur- und Vorgeſchichte Iſraels bis zur Gründung der Theokratie und Beſitznahme des heiligen Landes zur Darſtellung bringen, ſo ſchließt denn ſein Werk folgerecht mit einer Notiz über Joſua's (und Eleazar's) Tod und Begräbniß (Joſ. 24, 29b. 30. 33). Die andern beiden Verfaſſer großer zuſammenhängender Darſtellungen wollten eine iſraelitiſche Univerſalgeſchichte bis auf Salomo ſchreiben, von welcher die Patriarchen- und Moſegeſchichte lediglich den erſten Theil bildeten. Während demnach das Geſchichtswerk des ältern Elohiſten in der Darſtellung der ſinaitiſchen Geſetzgebung und der Vertheilung des eroberten Landes gipfelte, gipfeln dieſe Darſtellungen in dem Bericht über die Gründung des Königthums und die erſte Königszeit, wie man ſieht, eine durchgreifende Verſchiedenheit.

Welches war nun aber das Verhältniß dieſer drei verſchiedenen Darſtellungen zunächſt innerhalb des Pentateuchs und Joſuabuchs ſelbſt, d. h. wie haben wir uns die Art und Weiſe zu denken, wie dieſe verſchiedenartigen Beſtandtheile zu einem Ganzen zuſammengefügt wurden? Mit Hupfeld etwa ſo, daß die dem annaliſtiſchen, theokratiſchen und prophetiſchen Erzähler zuzuweiſenden Beſtandtheile des Pentateuchs u. ſ. w. urſprünglich je beſonders als ſelbſtändige Schriften vorhanden waren, beziehungsweiſe ſolchen ſelbſtändigen Schriften entnommen wurden, und zwar von einem vierten, dem Redactor, der ſie, mit wunderbarer Geſchicklichkeit, ineinanderſchob und zu einem einheitlichen Ganzen zuſammenſtellte? Oder aber lag dieſem lediglich das Werk des ältern Elohiſten, die ſogenannte Grundſchrift, als ein ſelbſtändiges Werk, das Werk des theokratiſchen Erzählers aber mit demjenigen des prophetiſchen bereits verarbeitet, vor, wie Nöldeke die Sache anſieht? Oder endlich, iſt der eine der drei Erzähler, der prophetiſche, zugleich auch der Verfaſſer des Pentateuchs, der die beiden andern Darſtellungen des Annaliſten und des theokratiſchen Erzählers zu einem Ganzen verarbeitete, nicht ohne von ſich aus vieles hinzuzufügen? Uns hat, nachdem wir von den einleitenden Kapiteln der Geneſis weg unſern Blick auf das Ganze des Pentateuchs gerichtet hatten, lediglich die letztere Vorſtellung ſich als diejenige erwieſen, welche allen, uns im Pentateuch und im Buch Joſua (wie nicht minder im Richterbuch und in den Büchern Samuel's und der Könige) entgegentretenden Erſcheinungen gerecht werde. Schon an ſich (und das gilt gegen die beiden andern vorher angeführten Anſchauungen gleicherweiſe) iſt es nicht zu begreifen, wie ein Schriftſteller durch das bloſe Ineinanderſchieben von zwei oder gar drei unabhängig voneinander niedergeſchriebenen Berichten, lediglich unter Vornahme ganz unbedeutender redactioneller Aenderungen, ein ſo wohl zuſammenhängendes Ganze, wie das denn doch nun einmal der Pentateuch iſt, und eine ſo geordnet fortſchreitende Erzählung habe zu Stande bringen können. Kaum irgendwo wird man aus der geſammten Literatur aller Zeiten ein Analogon beibringen können, und gerade die hebr. Literatur ſelbſt zeigt in der Chronik und in den Königsbüchern, daß ſich die hebr. Geſchichtſchreiber, auch die Compilatoren, mitnichten auf eine blos objective Zuſammenſtellung der verſchiedenen vorgefundenen Berichte beſchränkten. Wohl nehmen ſie unzähligemal ganze, vorgefundene Abſchnitte in ihre Werke auf, niemals aber dieſes, ohne von ſich aus, ſozuſagen, den Kitt hinzuzuthun, um ſo einen feſten, einheitlichen Bau aufzuführen. Gerade dieſe Erwägung ließ den Unterzeichneten ſchon vor Jahren die Vermuthung aufſtellen, daß der Redactor bei der

Zuſammenſtellung ſeiner Berichte möchte freier verfahren ſein und von ſich aus vieles möchte hinzugethan haben. Was er aber damals dem Redactor glaubte zuweiſen zu ſollen, hat ſich bei ſchärferer Betrachtung als durchaus von derſelben Hand herrührend herausgeſtellt, wie die Abſchnitte des prophetiſchen Erzählers. Eine von derjenigen dieſes prophetiſchen Erzählers verſchiedene, redigirende Hand läßt ſich (vom Deuteronomiker natürlich abgeſehen) im ganzen Pentateuch und im Buch Joſua nicht aufzeigen. Dieſe eine Thatſache richtet die Annahme eines beſondern, von den beſprochenen drei Erzählern verſchiedenen Redactors. Nun läßt ſich aber weiter (und das drückt das Siegel auf unſere Argumentation) auf das klarſte nachweiſen, daß der prophetiſche Erzähler die beiden andern Berichte, und zwar nicht blos diejenigen des theokratiſchen, ſondern auch diejenigen des annaliſtiſchen Erzählers bei der Niederſchrift der von ihm herrührenden Abſchnitte vor Augen hatte. Wir bringen nur einige Belege bei. In 1 Moſ. 15, 7 nimmt Jahve in einem anerkannt dem prophetiſchen Erzähler zuzuweiſenden Abſchnitt auf die Auswanderung Abraham's aus Ur-Kasdim Bezug. Nun aber hat uns der prophetiſche Erzähler von einer ſolchen Auswanderung aus dem genannten Ort vorher gar nichts berichtet. Es iſt lediglich der annaliſtiſche Erzähler, bei welchem hiervon (1 Moſ. 11, 28) zu leſen. Auf dieſe Stelle blickt ſomit der prophetiſche Erzähler (1 Moſ. 15, 7) zurück; derſelbe hatte alſo die Schrift des Annaliſten bereits vor ſich liegen. Ein ebenſo ſchlagendes Beiſpiel liefert uns der Dekalog in ſeinen Erweiterungen, welche, ſoweit ſie ſich in der Redaction im Buch Exodus finden, (wie jetzt faſt allgemein anerkannt iſt) auf den prophetiſchen Erzähler zurückzuführen ſind. In derſelben (2 Moſ. 20, 11) wird ganz ausdrücklich auf die Schöpfung der Welt in ſechs, beziehentlich ſieben Tagen Bezug genommen, d. h. auf denjenigen Schöpfungsbericht, welchen wir (1 Moſ. 1, 1—2, 4a) bei dem Annaliſten leſen. In dem großen hiſtoriſchen Rückblick Joſua's endlich (Kap. 24), welcher ſicher aus der Feder des prophetiſchen Erzählers ſtammt, iſt V. 6 und 7 von der Verſenkung von „Wagen und Reitern" beim Durchzug durch das Rothe Meer in einer Weiſe die Rede, wie ſich über dieſes Ereigniß lediglich der annaliſtiſche Erzähler (2 Moſ. 14, 9. 28) ausdrückt (andere Beiſpiele bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 202, Note a). Genau das Gleiche gilt aber von demſelben prophetiſchen Erzähler in Bezug auf die Abſchnitte des theokratiſchen Berichterſtatters. Ganz evident iſt dieſes bei ſolchen prophetiſchen Ausblicken, wie wir ſie mitten in einfachen theokratiſchen Berichten, z. B. 1 Moſ. 22, 15—18; 28, 13—16; 31, 48—50; 32, 10—13 u. a., antreffen; nicht minder bei reinen Gloſſen, wie 1 Moſ. 10, 8—12; 20, 18; 21, 33 fg. u. a. Es iſt mir ganz unbegreiflich, wie man ſich hat einreden können, daß dieſe jemals in einem andern Zuſammenhang geſtanden hätten, als in dem, in welchem ſie jetzt ſtehen; nehmen ſie ja doch auf die betreffenden theokratiſchen Abſchnitte ganz ausdrücklich Rückſicht und haben ſie doch lediglich in dieſem Zuſammenhang Sinn und Verſtand! Auch hier wieder iſt die große Abſchiedsrede Joſua's (Kap. 24) die Probe auf das Exempel. Genau wie auf Darſtellungen des annaliſtiſchen Erzählers blickt dieſe zurück auch auf ſolche des theokratiſchen Erzählers. So Joſ. 24, 7, in dem „ſie ſchrien zu Jahve", genau wie das „und es ſchrien die Kinder Iſrael zu Jahve" in dem theokratiſchen Bericht über den Durchzug durch das Rothe Meer (2 Moſ. 14, 11); ſo weiter Joſ. 24, 9. 10 auf die in der Schrift des theokratiſchen Erzählers geſtandenen Abſchnitte über Bileam (4 Moſ. 22—24); ſo ferner Joſ. 24, 12b (zwei Könige der Amoriter) auf 4 Moſ. 21, 21. 33; ſo endlich Joſ. 24, 12c („nicht mit deinem Schwert und nicht mit deinem Bogen") auf die gleiche Stelle in 1 Moſ. 48, 22. Die Beiſpiele werden genügen (weitere a. a. O.). Es kann danach keinem Zweifel unterworfen ſein, daß dem prophetiſchen Erzähler ſowol die Schrift des annaliſtiſchen als diejenige des theokratiſchen Erzählers vorlag; wenn dem aber ſo, ſo kann, da von irgendeiner andern redigirenden Hand keine Spur ſich aufzeigen läßt, dieſer prophetiſche Erzähler auch nur der Verfaſſer des Pentateuchs ſammt dem Buch Joſua ſein (abgeſehen ſelbſtverſtändlich immer vom Deuteronomiker). Derſelbe verfaßte ſeine Darſtellung auf Grund der ihm vorliegenden Berichte des annaliſtiſchen und des theokratiſchen Erzählers, begnügte ſich aber nichts weniger als damit, die Berichte jener beiden Erzähler muſiviſch ineinanderzuſchieben. In freier Weiſe vielmehr und ganz in Analogie mit den Verfaſſern der Chronik und der Bücher der Könige verarbeitete er ſie ineinander zu einem neuen einheitlichen Ganzen unter ſelbſtändiger Einſchaltung vieler Abſchnitte. Auf einen ſolchen Schriftſteller iſt aber ſelbſtverſtändlich nicht der Name eines „Redactors", als vielmehr lediglich derjenige eines

„Verfaſſers" anwendbar. Demgemäß reden denn auch wir hinfort nur von dem „Verfaſſer" des Pentateuchs und des Buchs Joſua nach ſeinem ältern Hauptſtock. Man erkennt aber zugleich, wie bei dieſer Anſicht das Berechtigte ſowol der ältern Urkunden- wie der Ergänzungshypotheſe zu ſeinem Recht kommt. Die durchgeführte Anſicht iſt eben eine Verbindung beider.

Die Vollendung des Werks des prophetiſchen Erzählers bezeichnet die erſte Hauptetappe der Geſchichte des Pentateuchs. Machen wir deshalb hier einen Augenblick halt, um auch die Fragen nach Alter und Verfaſſer der einzelnen Quellenſchriften und des Pentateuchs (ſammt Joſua), nämlich ſeinem Grundſtock nach, in Kürze zu beantworten. Nach hergebrachter Annahme iſt die älteſte der drei beſprochenen Schriften die des annaliſtiſchen Erzählers, die elohiſtiſche Grundſchrift. An dieſer Meinung hat man auch feſtzuhalten. Allerdings hat man wol neuerdings dieſe Schrift gerade umgekehrt zu der jüngſten machen wollen, dazu veranlaßt durch den Umſtand, daß dieſelbe in ihrem mittlern Theil, dem 3. Buch Moſe, eine Reihe von Geſetzen enthält, welche man theilweiſe für ſehr jung, ſelbſt für nacherziliſch hielt. Allein, was wiederum zu dieſer Anſicht veranlaßte, daß nämlich ein guter Theil der im Pentateuch gegebenen Vorſchriften und Geſetze (z. B. über das Sabbatjahr, über das Jobeljahr u. ſ. w.) niemals eingeführt geweſen ſei, was bei moſaiſcher oder überhaupt früherer Abfaſſung dieſer Schrift unbegreiflich wäre, ließe ſich ebenſo ſehr auch gegen die nacherziliſche Abfaſſung geltend machen; auch in der Zeit nach dem Exil ſind dieſe Vorſchriften niemals befolgt worden. Die Wirklichkeit iſt eben hinter der Idee, hinter den theokratiſchen Poſtulaten einfach zurückgeblieben. Daß nun aber andererſeits ſchon im 9. und 8. Jahrh. maſſenweiſe geſchriebene Geſetze vorhanden waren und umliefen, gewiß unter ihnen auch unſere pentateuchiſchen, erſehen wir aus der denkwürdigen Stelle im Buch Hoſea (Kap. 8, 12): „Ich (Gott) ſchrieb ihm (dem Volk) zu Zehntauſend meine Geſetze; aber für nichts werden ſie geachtet." Man ſieht, wie ſachlich nicht der geringſte Grund vorliegt, mit der „Grundſchrift" in die ſpätere Zeit hinabzugehen. Es leidet aber weiter nicht den geringſten Zweifel, daß der Annaliſt unter den drei ältern pentateuchiſchen Erzählern ſelbſt wieder der älteſte iſt. Schon das oben dargelegte kritiſche Verhältniß, der Umſtand nämlich, daß der prophetiſche Erzähler die Darſtellung des Annaliſten bereits benutzte, führt auf dieſe Anſchauung; zudem benutzten ſchon Hoſea und Amos unſere Schrift (vgl. Hoſ. 2, 5[b] mit 1 Moſ. 35, 9—15; Am. 2, 7 mit 3 Moſ. 20, 3; 22, 2. 32; Am. 7, 4 mit 1 Moſ. 7, 11). Daſſelbe ergibt ſich noch beſtimmter aus dem Inhalt, in erſter Linie aus der Vorausſetzung des Königthums in Iſrael (1 Moſ. 36, 31; vgl. 1 Moſ. 17, 6; 35, 11) einerſeits, der Benennung Jeruſalems noch als „Jebus" (Joſ. 15, 8; 18, 16. 28) ſowie der Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit einem Tempel zu Jeruſalem andererſeits. Wir werden durch beides in die Zeit der ſiebenjährigen Herrſchaft David's zu Hebron (1 Moſ. 23, 2. 19; 35, 27; Joſ. 15, 13 u. a.) geführt, in die Zeit noch vor der Eroberung Jeruſalems (2 Sam. 5, 6). Der Verfaſſer, zweifellos ein Prieſter oder Aaronide, war aller Wahrſcheinlichkeit im Gebiet des Stammes Juda ſeßhaft.

Auch die Schrift des theokratiſchen Erzählers iſt noch eine verhältnißmäßig alte. Auch ſie lag bereits dem Hoſea vor (vgl. Hoſ. 12, 5[a] mit 1 Moſ. 32, 29; Hoſ. 11, 8 mit 1 Moſ. 14, 2). Da ihm aber die Siege Saul's über die Amalekiter und David's über die Moabiter und Edomiter bereits der Vergangenheit angehören (4 Moſ. 24, 7. 17 fg.), er auch ſchon das erſt ſeit Salomo ins Licht der Geſchichte tretende Land Ophir (1 Moſ. 10, 29) kennt, bereits ein „Haus Jahve's", d. i. einen Tempel, erwähnt (2 Moſ. 34, 26), der jährlichen dreimaligen Wallfahrten nach dem Heiligthum gedenkt (vgl. 2 Moſ. 34, 23 mit 1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 8, 13; 1 Kön. 12, 27 fg. 32 fg.), endlich ſchon des Nachdrücklichſten gegen den Götzendienſt eifert (2 Moſ. 34, 14 fg.), ſo werden wir mit demſelben jedenfalls bis in, vermuthlich aber noch über die Zeit Salomo's hinabzugehen haben; da aber die Trennung des Reichs noch als eine friſche Wunde empfunden wird (5 Moſ. 33, 7; der ſogenannte Segen Moſe's wie nicht minder das Bileamſtück [4 Moſ. 22—24, mit Ausnahme von Kap. 22, 22—35] ſtammen aus der Feder dieſes Erzählers), ſo dürfen wir nicht allzu weit nach der Trennung des Reichs hinabgehen, werden die Conception der Schrift des theokratiſchen Erzählers demnach in die J. 970—950 zu ſetzen haben. Wir haben den Verfaſſer, namentlich wegen der wiederholten Rückſichtnahme auf nordiſraelitiſche Oertlichkeiten (Ebal, Joſ. 8, 30; Karmel, 5 Moſ. 33, 19; Bethel, 1 Moſ. 28, 22),

für einen Nordiſraeliten, vermuthlich für einen Angehörigen des Stammes Ephraim, zu halten (5 Moſ. 33, 8—11). Er iſt es übrigens auch, welcher uns unter andern poetiſchen Stücken den ſogenannten Segen Jakob's (1 Moſ. 49) erhalten hat, deſſen Entſtehung noch in die Richterzeit fällt (ſ. den Nachweis bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 187, Anm. 54 vgl. mit §. 205, Anm. g).

Wiederum, und zwar beträchtlich, weiter hinab weiſt uns der eigentliche Verfaſſer des Pentateuchs ſeinem ältern Grundſtock nach. Ihm iſt ſchon der Wiederaufbau Jerichos zur Zeit Ahab's (1 Kön. 16, 34), alſo im J. 900, bekannt (Joſ. 6, 26), nicht minder (1 Kön. 27, 40; 25, 23) die Losreißung der Edomiter unter Joram (2 Kön. 8, 20. 22), wie weiter er auch mit Joel's Schrift vertraut ſich zeigt (2 Moſ. 34, 6; 4 Moſ. 14, 18). Dennoch darf man über das J. 800 nicht hinabgehen, da wiederum Amos und Hoſea auf ſeine Darſtellung Rückſicht nehmen (vgl. Am. 1, 11 mit 1 Moſ. 27, 40; Am. 4, 11 mit 1 Moſ. 19, 25. 29; Hoſ. 12, 4 mit 1 Moſ. 25, 26; Hoſ. 12, 5 mit 1 Moſ. 32, 29; 35, 9 fg.). Damit ſteht auch nicht im Widerſpruch, daß der Verfaſſer bereits Ninives und Aſſyriens Erwähnung thut (1 Moſ. 10, 8 fg.; 4 Moſ. 24, 22. 24); denn wir wiſſen jetzt aus den Keilinſchriften (ſ. Keilſchrift), daß Iſrael ſchon ſehr früh mit den Aſſyrern in Berührung kam; ſchon Jehu ſandte dem aſſyr. König Salmanaſſar II. Tribut. Der prophetiſche Erzähler wird ſein Werk in der letzten Hälfte des 9. Jahrh. geſchrieben haben. Seiner Herkunft nach war auch er wahrſcheinlich ein Nordiſraelit, gerade wie der theokratiſche Erzähler, mit deſſen Sprache ſich die ſeinige auf das engſte berührt. Man kann für dieſe Anſicht, abgeſehen von ſeiner beſondern Rückſichtnahme auf nordiſraelitiſche Oertlichkeiten (z. B. Sichem, 1 Moſ. 34; Joſ. 24, 1), namentlich auf ſeinen freien religiöſen Standpunkt hinweiſen, kraft deſſen er z. B. an der Errichtung von Altären und der Verehrung Jahve's an verſchiedenen Orten des Landes keinen Anſtoß nimmt (1 Moſ. 12, 8; 13, 8; 33, 20).

Nicht unerwähnt laſſen wir, daß wir ihm auch die Aufnahme mehrerer poetiſcher Stücke, ſo namentlich des ſogenannten Liedes Moſe's (5 Moſ. 32), deſſen Urſprung in die ſyr. Zeit zu ſetzen iſt, verdanken.

III. Man könnte ſich verſucht fühlen, das Werk des prophetiſchen Erzählers bereits mit unſerm Pentateuch und dem Buch Joſua für identiſch zu halten. Es iſt dieſes auch zu einer Zeit, als die Kritik noch in ihren Windeln lag, geſchehen. Allein genauere Erforſchung hat gezeigt, daß es auch ſpäter noch eine Erweiterung, beziehungsweiſe Umarbeitung, erfahren hat. Lediglich eine Erweiterung erfuhr daſſelbe bald nach dem Untergang des nördlichen Reichs, alſo in den nächſten Jahren nach dem J. 722 v. Chr., durch einen Propheten, der namentlich die im 3. Buch Moſe vorgelegten Satzungen glaubte noch beſonders nachdrücklich einſchärfen und auf die Beobachtung derſelben unter Hinweis auf Gottes Zorn und Fluch dringen zu ſollen, zu welchem Zweck er die Abſchnitte 3 Moſ. 25, 18—22; 26, 3—46 hinzufügte. Stil, Sprache und Gedankengang dieſer Stücke ſind bei aller Anlehnung an ältere Muſter, namentlich an die Sprache des annaliſtiſchen Erzählers, durchaus eigenartig (vgl. die Nachweiſe bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 189a); mit dem folgenden Bearbeiter iſt er nicht zu verwechſeln. Da es nun nicht wahrſcheinlich iſt, daß ein Prophet ſich zu der Einfügung dieſes paränetiſchen Abſchnitts veranlaßt gefühlt hätte, wenn bereits die große paränetiſche Einſchärfung des Geſetzes von der Hand des folgenden Erzählers vorgelegen hätte, wir alſo bei der 3 Moſ. 26, 33 fg. 43 fg. in Ausſicht genommenen Kataſtrophe nicht wohl erſt an das babyloniſche Exil denken können, ſo bleibt als Terminus a quo nur Samarias Fall übrig; wir werden dadurch ſomit in die Zeit vom J. 722 ab bis zum J. 622, vermuthlich aber in die Zeit bald nach dem erſtern Zeitpunkt geführt, iſt doch jene Kataſtrophe noch friſch im Gedächtniß.

Eine Erweiterung und zugleich Umarbeitung erfuhr das ältere Werk vom Schluß des 4. Buches an.

Schon verhältnißmäßig früh iſt die ganz eigenartige Beſchaffenheit des 5. Buchs Moſe aufgefallen. Seinem Inhalt nach iſt daſſelbe, wie oben angegeben, weſentlich nur eine Recapitulation der geſammten frühern pentateuchiſchen Geſetzgebung. Schon dieſer Umſtand mußte ſtutzig machen. Sollte ein Verfaſſer ſich ſelbſt in dieſer Weiſe wiederholt haben? Bei ſchärferm Betracht erkannte man nun aber auch nicht unweſentliche Differenzen zwiſchen dieſem Theil des Pentateuchs und den frühern, auch den Abſchnitten des

prophetiſch-jahviſtiſchen Erzählers. Schon die ganze Anſchauung war eine merklich andere. Vor allem fiel hier das Werthlegen auf die Geſinnung im Gegenſatz zu äußerer Werkheiligkeit ſowie das wiederholte Gebot, Gott zu lieben (5 Moſ. 5, 26; 13, 5; 30, 6. 16. 20), in die Augen, wohin auch der Ausdruck: „das Herz beſchneiden" (5 Moſ. 10, 16; 30, 6), gehört; weiter die Betonung der Einheit des Cultus (5 Moſ. 12; bei den ältern Erzählern ganz unerhört), die Hervorhebung der Einheit Gottes (5 Moſ. 4, 35. 39), ſeiner Unſichtbarkeit (5 Moſ. 4, 12. 15) u. ſ. w. Auch was dann weiter ganz beſtimmte einzelne Angaben und Anordnungen betrifft, zeigt ſich eine zum Theil bis zu offenem Widerſpruch ſich ſteigernde Verſchiedenheit (vgl. die Nachweiſe bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 192 g). Daſſelbe gilt endlich von Darſtellung und Sprache. Charakteriſirt ſich die Darſtellung des annaliſtiſchen Erzählers durch ihre umſtändliche Breite, diejenige des theokratiſchen Berichterſtatters durch ihre Würde und Erhabenheit, diejenige endlich des prophetiſchen Erzählers durch ihre anſchauliche Lebendigkeit, ſo iſt die hervorſtechende Eigenthümlichkeit der Darſtellung des Deuteronomikers ihr paränetiſcher Charakter; der Verfaſſer redet möglichſt eifrig und eindringlich; derſelbe kann die von ihm vorzutragenden Wahrheiten nicht nachdrücklich genug einſchärfen; dem Volk das moſaiſche Geſetz, wie er es auffaßt, unabläſſig vorzuführen und tief in die Seele einzuprägen, iſt ſein klar zu Tage liegender Zweck. Wieder und immer wieder erſchallen die gleichen Ermahnungen, die gleichen Verheißungen, die gleichen Drohungen. Aus dieſem allgemeinen Charakter ſeiner Darſtellung erklärt ſich auch die Gleichartigkeit in der Sprache, welche zugleich von derjenigen der andern Erzähler auf das ſchärfſte ſich abhebt, dazu unverkennbar uns in eine ſpätere Zeit weiſt; iſt es doch ſtellenweiſe, als leſe man einen Paſſus aus dem Propheten Jeremia.

Nach alledieſem kann es keinem Zweifel unterliegen und iſt dermalen auch von allen neuern Kritikern anerkannt, daß wir im Verfaſſer des Deuteronomiums einen weitern, und zwar jüngern Erzähler vor uns haben. Welches aber war nun ſein Verhältniß zu den frühern Erzählern? Schrieb er unabhängig von ihnen? Schrieb er das Deuteronomium als ein für ſich beſtehendes Buch, das dann erſt ſpäter von ihm oder einem andern dem ältern pentateuchiſchen Geſchichtswerk des prophetiſchen Erzählers hinzugefügt ward, oder hat das Werk niemals beſonders beſtanden und ward daſſelbe von Anfang an als Erweiterung des Werks des prophetiſchen Erzählers concipirt? Das Letztere nun gewiß ſchon deshalb nicht, weil dann der Verfaſſer ſchwerlich in dieſer Weiſe frühere Geſetzesbeſtimmungen wiederholt, z. B. auch ſchwerlich den Dekalog noch einmal gebracht hätte (5 Moſ. 5). Es wird dieſe Annahme auch poſitiv widerlegt durch den Bericht über die Auffindung des Geſetzbuchs in den Königsbüchern (2 Kön. 22, 3 fg.), namentlich durch den Umſtand, daß von dem aufgefundenen Buch berichtet wird, es ſei in Einer Sitzung vorgeleſen, was füglich nicht beim ganzen Pentateuch hätte geſchehen können, während wiederum die Drohungen und Flüche, von denen in jener Stelle die Rede iſt, ſich füglich nur auf die Drohungen beziehen können, welche wir im Deuteronomium (5 Moſ. 28) leſen. Aber wenn demnach nun das Deuteronomium urſprünglich als ein für ſich beſtehendes Ganze concipirt ward, wie weit erſtreckte ſich denn dieſes urſprüngliche Werk? Daß nämlich nicht das ganze Deuteronomium ſpäter hinzugekommen ſein kann, ergibt ſich aus dem einfachen Umſtande, daß von Kap. 31, 14 an uns deutlich wieder die Hand des prophetiſchen Erzählers entgegentritt (nämlich Kap. 31, 14—23; 32, 44; 34, 4. 5. 6. 10) ſowie weiterhin auch diejenige des Annaliſten (Kap. 32, 48—51; 34, 1—3. 5. 7—9). Aber ſelbſt, daß die ſämmtlichen, auf den Deuteronomiker zurückzuführenden Abſchnitte des Buchs urſprünglich geſondert vorhanden waren, iſt nicht möglich anzunehmen; haben doch einerſeits die einleitenden geſchichtlichen Bemerkungen (Kap. 1, 1—4. 43) nur Sinn in einem Geſchichtswerk, das doch das Deuteronomium für ſich nicht ſein will, und ſind doch wiederum die ſich am Schluß des Buchs von Kap. 31 an findenden geſchichtlichen Abſchnitte deutlich bereits in Rückſicht auf die Abſchnitte des annaliſtiſchen und prophetiſchen Erzählers des ältern Werks concipirt; ja, nicht einmal Kap. 29 und 30 können, wie an einem andern Ort gezeigt iſt, zu dem urſprünglichen Werk des Deuteronomikers gehört haben; dieſes ſchloß vielmehr mit Kap. 28 ab, das deutlich einen Schluß bildet. Dann erklärt ſich auch, warum die Vorleſung des Geſetzbuchs auf den König Joſia einen ſo überwältigenden Eindruck machen konnte (2 Kön. 22, 3 fg.); den Beſchluß des vorgeleſenen Werks machten eben die ſchrecklichen Flüche und Drohungen, welche wir

5 Moſ. 27. 28 leſen. Dieſes Werk, alſo Kap. 4, 44—28 umfaſſend, bildet zudem ein in ſich abgeſchloſſenes Ganze ausſchließlich geſetzlicher Natur, wie es denn beginnt mit den Worten (Kap. 4, 44): „Dieſes das Geſetz, welches Moſe den Kindern Iſraels vorlegte.“ Wer verleibte nun aber dieſes Geſetzbuch dem ältern Werk des prophetiſchen Erzählers ein, in welchem es uns jetzt überkommen iſt? Für jeden, der erwägt, daß, abgeſehen von Kap. 1—4, 43 ſowie von Kap. 29 und 30, Gloſſen zu Abſchnitten des annaliſtiſchen Erzählers, wie Kap. 32, 49: „(der Berg Nebo) welcher im Lande Moab“ (vgl. 5 Moſ. 1, 5), ferner wie Kap. 32, 52 (vgl. 5 Moſ. 1, 3 fg.; 3, 25 fg.); 34, 10—12 (vgl. 5 Moſ. 5, 4; 18, 15. 18 [4, 34; 6, 22 u. a.]; 26, 8 [4, 34]) auf die Autorſchaft des Deuteronomikers ſelbſt zurückgehen; der weiter in Betracht zieht, daß genau ſo, wie in dieſen letzten Kapiteln des 5. Buchs Moſe, auch die Abſchnitte des annaliſtiſchen, theokratiſchen und prophetiſchen Erzählers im Buch Joſua von dem Deuteronomiker gloſſirt und überarbeitet ſind; der endlich in Anſchlag nimmt, daß von einem weitern Bearbeiter oder Redactor der genannten Bücher ſich keine, aber auch durchaus keine Spur zeigt, für den kann es nicht dem geringſten Zweifel unterworfen ſein, daß der Verfaſſer des urſprünglichen deuteronomiſchen Werks daſſelbe auch dem ältern Geſchichtswerk des prophetiſchen Erzählers einverleibte und nach Aufnahme deſſelben in jenes ältere Werk dieſes ſelbſt von da an von ſich aus erweiterte und bearbeitete. Aus der Natur der deuteronomiſchen Bemerkungen von Kap. 32 an, welche eben, wie bemerkt, theilweiſe ganz unverkennbar den Charakter von Gloſſen tragen, iſt aber auch zugleich klar, daß der Deuteronomiker ſein urſprüngliches Werk nicht über die Geſchichte Moſe's ſelbſt, ja überhaupt nicht über den eigentlich legislatoriſchen Theil des Buchs hinauserſtreckt, namentlich nicht die Geſchichte Joſua's mit behandelt hat, wie ſolches ja ohnehin der ganzen Tendenz des urſprünglichen Werks zuwiderläuft.

Aber endigte nun der Deuteronomiker ſeine Bearbeitung des ältern Geſchichtswerks etwa mit dem Buch Joſua? Es iſt dies die bisherige Anſicht von der Sache. Sie iſt ſicher eine falſche. Schon von vornherein wäre es ganz unwahrſcheinlich, daß der Verfaſſer mit der Bearbeitung des ältern Werks, das ſich noch weit über Joſua hinaus bis 1 Kön. 10 erſtreckt, am Schluß des Joſuabuchs, alſo mitten in dieſem Werk, ſollte eingehalten haben. Wir haben aber den Beweis, daß dem nicht ſo iſt, ſogar in den Händen in einer Reihe von Abſchnitten dieſer Bücher, vom Buch der Richter bis zum 2. Buch der Könige, welche nach Form und Inhalt, nach Sprache, Diction, Anſchauungsweiſe, ganzer Art unſern Verfaſſer, den Deuteronomiker, verrathen (vgl. die Belege in reicher Zuſammenſtellung bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 209^{e}, 216^{cc}, 220^{d}). Es iſt die nahe Berührung der betreffenden Abſchnitte auch ſchon früher bis zu einem gewiſſen Grad bemerkt worden. Man erklärte dann die Uebereinſtimmung mit dem Sprachgebrauch des Deuteronomikers aus „Nachahmung“ des letztern durch andere deuteronomiſche Erzähler, dieſes ſichtbar, ohne ſich die Völligkeit der Uebereinſtimmung klar zu vergegenwärtigen, und andererſeits, ohne zu bedenken, daß ein „Nachahmer“ wol einzelne Redewendungen, einzelne Gedanken, einzelne Lieblingsvergleiche u. ſ. w. von einem Aeltern ſich aneignet (man denke an Jeremia, Ezechiel, Zephanja); wie himmelweit aber iſt ein derartiges Sichanlehnen an ältere Muſter von der Erſcheinung verſchieden, der wir hier begegnen! Nicht nur, daß das Verfahren der Ueberarbeitung in dem Buch der Richter bis zu den Büchern der Könige abſolut das gleiche iſt wie im Buch Joſua; nicht nur, daß wir maſſenweiſe den gleichen und ganz ſpecifiſchen Ausdrücken und Redewendungen in den betreffenden Abſchnitten von Richt. 2, 6 an begegnen, die wir genau ſo im Deuteronomium und noch zuletzt im Buch Joſua (z. B. Kap. 23) antreffen: auch der gleiche, breite, paränetiſche Stil tritt uns entgegen (man denke nur an 1 Kön. 8, 12—61); die gleiche Forderung der Liebe Gottes, das gleiche Verbot der Anbetung „des ganzen Heeres des Himmels“, die gleiche Forderung, den „Bund“ nicht zu vergeſſen, Jahve's „Gebote“ zu bewahren, der gleiche Hinweis auf die „Vertreibung“ der eingeborenen Völker vor den Iſraeliten, auf die „Greuel“ der heidniſchen umwohnenden Nationen, auf den Gott, der Iſrael aus Aegypten herausgeführt hat „mit ſtarker Hand und ausgerecktem Arme“ u. ſ. w. — wahrlich, wer ſo einen Schriftſteller nachahmt, der ahmt einfach ſich ſelbſt nach, d. h. er iſt mit ſeinem Vorbild ein und dieſelbe Perſon. Dazu wird Lostrennung des Buchs Joſua von den folgenden Geſchichtsbüchern kategoriſch verboten durch das Vorkommen ſo charakteriſtiſcher Ausdrücke wie „das gute Wort“ und „nach der Weiſe der ganzen Erde“ in dem-

ſelben (Kap. 21, 43; 23, 14. 15), welche ſich ſo niemals im Deuteronomium, dagegen in den Königsbüchern (1 Kön. 8, 56; 2, 2) finden! Aber was hielt denn bisher die Kritiker ab, einer, dieſen Thatſachen allein entſprechenden Anſicht von der Autorſchaft des Buchs der Richter bis zu den Büchern der Könige ihre Zuſtimmung zu geben? Einerſeits die Notiz 1 Kön. 5, 4 („dieſſeit des Stromes"), aus der zu folgern ſei, daß der Verfaſſer der Königsbücher jenſeit des Euphrats, alſo in Babylonien, lebte. Allein, da die V. 4 und 5, wie ſie den Zuſammenhang von V. 3 und 6 unterbrechen, und wie ſie, nach der ſicher deuteronomiſchen Angabe 2 Kön. 24, 7 zu urtheilen, keinen deuteronomiſchen Typus an ſich tragen, zudem eine ſonſt gar nicht deuteronomiſche Reminiſcenz aus Mich. 4, 4 enthalten, ſo ſcheinen ſie vielmehr Gloſſe eines andern als des Deuteronomikers, vermuthlich Zuſatz eines ſpätern babyloniſchen Exulanten zu ſein, und zwar aller Wahrſcheinlichkeit nach deſſelben, der das durch 2 Kön. 25, 21 (vgl. mit Kap. 17, 23) ſichtlich abgeſchloſſene Werk von ſich aus, zum Theil durch Entlehnung aus einer andersartigen Schrift, nämlich dem Buch des Jeremia (vgl. de Wette-Schrader, a. a. O., §. 222e), am Schluß vermehrte. Aber ſelbſt, wenn der Verfaſſer, d. i. der Deuteronomiker, dieſe Worte niedergeſchrieben hätte, würde dieſes auch nur in etwas die Sachlage ändern? Daß der Verfaſſer den Untergang des Reichs ſelbſt noch erlebte, iſt ja nach 2 Kön. 25, 21 (vgl. mit 1 Kön. 8, 34. 47; 9, 7; 2 Kön. 20, 17) ohnehin klar; ja, ſelbſt die Stellen 5 Moſ. 29, 27 („Gott warf ſie in ein anderes Land, wie zu dieſer Zeit geſchehen") ſowie 5 Moſ. 30, 3 („Jahve, dein Gott, wird deine Gefangenſchaft wenden — und dich wieder ſammeln aus all den Völkern, wohin Jahve, dein Gott, dich zerſtreut hat") ſind in ihrer großen Beſtimmtheit auf nichts anderes als die babyloniſche Deportation zu beziehen. Daß alſo der Verfaſſer von 5 Moſ. 29 und 30, d. i. doch unter allen Umſtänden der „Deuteronomiker", das Exil erlebt hat, iſt hiernach ſicher. Warum aber ſoll auch nicht der Verfaſſer dieſes haben erleben können, wenn er etwa ein oder zwei Jahre vor der Cultusreform des Joſia (im J. 622) das urſprüngliche deuteronomiſche Geſetzbuch (5 Moſ. 4, 44—28, 68) concipirte? Dieſes durchaus von reformatoriſchen Ideen durchzogene Geſetzbuch trägt von Anfang bis zu Ende den Stempel jugendlichen Feuers an ſich; war es doch ein letzter, kühnſter Verſuch, die zuſammenbrechende Theokratie durch Regeneration von innen heraus vor dem Sturz zu bewahren. Nun denn, denken wir uns den Verfaſſer kurz vor dem J. 622 als in den erſten dreißiger Jahren ſtehend (Luther zählte bekanntlich 34 Jahre, als er die Reformationstheſen anſchlug), ſo war er beim Eintritt der Endkataſtrophe im J. 588 in der Mitte der ſechziger Jahre — und da ſoll er nicht mehr eine Geſchichte haben ſchreiben können, wie die der Bücher der Könige? Was würde ein Alexander v. Humboldt, was der oben namhaft gemachte Aſtruc hierzu geſagt haben, was unſere Gelehrten hierzu ſagen, denen das Glück zutheil geworden iſt, in einem ſolchen Alter noch in hervorragender Weiſe literariſch thätig ſein zu dürfen? Nur in dem einen Fall würde chronologiſch die Abfaſſung durch den Deuteronomiker ihre Bedenken haben, wenn nämlich der Schluß des 2. Buchs der Könige auch noch von dem Verfaſſer des Buchs herrührte, inſofern dieſer (2 Kön. 25, 27) uns in das J. 562, alſo 26 Jahre weiter hinabführen würde. Allein, daß wir hier am Schluß des 2. Buchs der Könige Zuſätze von fremder Hand haben, ſollte man denn doch nicht länger mehr in Abrede ſtellen. Oder meint man wirklich, daß ein ſo ſinniger, dazu ſo ſichtbar auf einen Abſchluß, auf ein Endziel, und zwar das durch 2 Kön. 17, 7—23 ſo klärlich angedeutete und mit Kap. 25, 21 ſo unverkennbar erreichte Ziel losſteuernder Verfaſſer, wie der der Bücher der Könige, mit ſolchen zerbröckelnden, dazu theilweiſe anderswoher (aus Jer. 40, 6. 7 fg.; 41, 1 fg.; 42, 7 fg.; 48, 7 fg.) entlehnten Notizen habe abſchließen können und wollen, wie die, welche wir 2 Kön. 25, 22—30 leſen? Und nicht minder, daß ſich, wer das am Schluß (2 Kön. 25, 28) Erzählte bereits erlebt gehabt, über den unglücklichen König ſo ausgedrückt hätte, wie unſer Verfaſſer es thut (2 Kön. 24, 9)? Aber noch aus einem andern Grunde wird die deuteronomiſche Abfaſſung des Buchs der Richter bis zu den Büchern der Könige beſtritten. Dieſer iſt kein geringerer, als weil man ſich bei dieſer Vorausſetzung die Erzählung von der Auffindung des „Geſetzbuchs" (2 Kön. 22, 3 fg.) nicht erklären zu können meint — hätte ja eben der Verfaſſer von ſeinem eigenen Buch (5 Moſ. 4, 44—28) als einem im Tempel gefundenen moſaiſchen Geſetzbuch geſprochen! Wir fragen zuvörderſt: warum ſollte denn der Verfaſſer nicht von ſeinem Buch als dem „Geſetzbuch" haben reden können, wenn er doch daſſelbe in ſeiner Schrift ſelbſt als ſolches bezeichnet (5 Moſ.

28, 61; 29, 20; 30, 10). Und weiter, wenn der Verfaſſer es für gut fand, daſſelbe in dem Tempel niederzulegen und nun Hilkia es fand, wer wird ihm daraus einen Vorwurf machen wollen? Daß der Verfaſſer ſich nicht ſelbſt als Autor des Buchs bezeichnete, ſtimmt ja ohnehin ganz zu der Art dieſer eigenthümlichen, uns ganz fremdartigen Schriftſtellerei, im Namen eines andern zu reden; der Verfaſſer tritt bei dergleichen hebr. Schriftſtellerei, und der geſchichtlichen insbeſondere, mit ſeinem Namen und mit ſeiner Perſon völlig in den Hintergrund (ſ. Geſchichtskunde). Von einer Spiegelfechterei Hilkia's kann hier ohnehin füglich keine Rede ſein, da ja gar nicht daran zu zweifeln iſt, daß dieſer das Buch wirklich, wie er ſich ausdrückt, „gefunden" hat. Lediglich wenn Hilkia ſelbſt der Verfaſſer wäre, würde man berechtigt ſein, einen ſittlichen Makel dem Mann anzuheften, obgleich man auch dann nicht vergeſſen ſollte, daß, wie die Abfaſſung von Büchern, wie das Buch Daniel, beweiſt, die alten Hebräer in ſolchen Dingen anders dachten wie wir. Dem iſt ja nun aber gar nicht ſo; daß Hilkia der Verfaſſer ſei, wäre ja nichts als eine ganz grundloſe Vermuthung! Man ſieht, auch nach der zuletzt hervorgehobenen Seite ſteht der Annahme einer deuteronomiſchen Bearbeitung auch der übrigen geſchichtlichen Bücher bis 2 Kön. 25, 21 nichts entgegen. Man wird demnach die Sachen ſo zu nehmen haben, wie ſie ſich geben, und den Deuteronomiker auch für den Ueberarbeiter der ſpätern hiſtoriſch-prophetiſchen Bücher, alſo den letzten Verfaſſer der großen altteſt. Univerſalgeſchichte (1 Moſ. 1—2 Kön. 25, 21), zu halten haben.

Aus dem Ausgeführten erhellt zur Genüge Zweck und Zeit der Abfaſſung. Das Abſehen des Verfaſſers, zweifelsohne eines Propheten nach Art des Jeremia, dem er vielleicht perſönlich nahe ſtand, war in ſeiner erſten Publication, dem „Geſetzbuch", auf Reformation des iſraelitiſchen Staatsweſens, der iſraelitiſchen Gemeinde und insbeſondere auch des Cultus gerichtet. Die alten moſaiſchen Einrichtungen der damaligen Zeit anzupaſſen, das todte Ceremoniell geiſtig zu beleben, die Religion wiederum zur Herzensſache zu machen, war das Ziel, das dem Verfaſſer bei Entwerfung dieſer durch und durch prophetiſch tingirten legislatoriſchen Schrift vorſchwebte. Und ſie war nicht vergeblich geſchrieben. Bekannt geworden zündete ſie ſofort in dem Herzen des Königs und der Gemeinde, zu der Cultusreform des Joſia gab ſie den unmittelbaren Anſtoß (2 Kön. 22, 11 fg.). Aber mit dem Tode des ebenſo tapfern wie frommen Königs ſanken die Hoffnungen, welche ſich an ihn geknüpft hatten, in Aſche. Auf den Joſia folgte binnen kurzem der götzendieneriſche Jojakim, und ſeinen Nachfolger erreicht bereits die Nemeſis in ſeiner Entthronung und der erſten Wegführung durch Nebukadnezar (im J. 598). Wie mag unſer Prophet, der Autor des Deuteronomiums, bei dieſen Vorgängen gelitten haben, er, der derartige Kataſtrophen ſchon längſt gefürchtet und in ſeinem Geſetzbuch vorausverkündigt hatte, wenn er auch damals (5 Moſ. 28, 36. 41. 49 fg.) offenbar an nichts weniger als an die Chaldäer, denn vielmehr an die Skythen gedacht hatte, wie man dieſes aus der Schilderung des feindlichen Volkes, als eines Volkes aus der Ferne, das da ſchnell wie der Adler fliegt, und deſſen Sprache Iſrael nicht verſtehe, als eines Volkes frechen Angeſichts (5 Moſ. 28, 49 fg.), eine Schilderung, die auf die Chaldäer gar ſchlecht paßt, deutlich erſieht. Gewiß reifte ſchon damals der Entſchluß bei ihm, durch Vereinigung ſeines Geſetzbuchs mit dem ältern Geſchichtswerk des prophetiſchen Erzählers und Neubearbeitung, beziehungsweiſe Fortführung deſſelben bis auf ſeine Tage ſeinem Volk einen erneuten Spiegel vorzuhalten, der es, wenn noch möglich, gewiſſermaßen in der elften Stunde noch zur Umkehr brächte und ſo das Aeußerſte verhütete. Jedenfalls ſchon nach der erſten Kataſtrophe ſind 5 Moſ. 29 und 30 verfaßt, wie aus den oben aus dieſen beiden Kapiteln angezogenen Stellen ganz unzweifelhaft hervorgeht. In die Zwiſchenzeit bis zur Endkataſtrophe mag auch die Neubearbeitung der ſpätern Partien des ältern Geſchichtsbuchs (bis 1 Kön. 10) fallen. Wir ſchließen dieſes aus der doch noch nicht völlig troſtloſen Stimmung, welche ſich in dieſen Partien kundgibt. Wohl erſchallen auch hier bereits, wie billig, Drohungen wie die von der Wegraffung des Volkes und des Königs (1 Sam. 12, 25; vgl. 1 Kön. 8, 34), aber noch vermag er in ſicherer Ruhe ein Gebet zu ſprechen, wie dasjenige 1 Kön. 8, 12—61, aus welchem wenigſtens eine Spur der Thatſache, daß der Tempel ſelbſt bereits zerſtört war, oder ſelbſt nur die Furcht, daß er möchte zerſtört werden, uns noch nicht entgegentritt (vgl. 1 Kön. 8, 48, auch 29). Dieſes Aeußerſte war ſomit zur Zeit der Conception dieſes Gebets noch nicht eingetreten. Aber das Gewitter kam näher und immer näher, und ſo hören wir denn auch immer gewal-

tiger den Donner des zürnenden Propheten rollen, der je ſpäter deſto weniger in der Stimmung iſt, anderes als das unmittelbar zum Thema Gehörige in ſeiner Darſtellung dem Leſer vorzuführen. Es kann wol keinem Zweifel unterliegen, als er die große Betrachtung (2 Kön. 17, 7—23) niederſchrieb, war das lang Gefürchtete bereits geſchehen: auch Juda hat Jahve bereits weggeworfen von ſeinem Antlitz (2 Kön. 17, 20); als er dieſe Worte niederſchrieb, hatte er den Schluß ſeines Werks (2 Kön. 25, 21): „alſo ward Juda weggeführt aus ſeinem Lande", bereits im Geiſt concipirt. Dieſer letzte Theil iſt erſt nach dem J. 588, gewiß aber nicht lange nachher, niedergeſchrieben, vielleicht bereits in Babylonien. Damit hatte die Umarbeitung, beziehungsweiſe Fortſetzung des ältern Geſchichtswerks von 1 Moſ. 1—1 Kön. 10 ihr Ende erreicht. Der jetzige Schluß (2 Kön. 25, 22—30) iſt ein lediglich äußeres Anhängſel von der Hand eines ſpätern babyloniſchen Exulanten, das mit dem Hauptwerk in keinem innern Zuſammenhang mehr ſteht. Wer ſich ſo wie der Verfaſſer des 2. Buchs der Könige (Kap. 24, 9) über Jojachin ausdrückt, wollte ſicher nicht eine Seite weiter von der ehrenden Auszeichnung berichten, von der wir dort (Kap. 25, 28 fg.) leſen.

IV. Das große Werk wurde ohne Zweifel während des Exils und nach demſelben viel und eifrig geleſen. Aber noch war es ein Geſchichtsbuch, wie andere auch, von rein privatem Charakter. Das änderte ſich, als zur Zeit der Reſtauration Eſra den überwiegend geſetzlichen Theil des Werks bis zu dem Bericht von dem Tod Moſe's, alſo unſere jetzigen fünf Bücher Moſe's, zum ſtaatlichen und ſittlich-religiöſen Grundgeſetz der neuen Gemeinde machte und dieſe auf daſſelbe feierlich verpflichtete (Neh. 8—10). Damit ward dieſer erſte Theil der Zahl der Privatſchriften entnommen und zum Rang einer mit öffentlichem Anſehen bekleideten, einer kanoniſchen Schrift erhoben. Zugleich ward damit der Grund gelegt zu unſerer jetzigen Sammlung kanoniſcher Schriften überhaupt, deren erſten Theil die fünf Bücher Moſe's unter dem Namen des Geſetzes, der Thora, bilden. Eine Folge dieſer Lostrennung von dem größern Werk war die Eintheilung deſſelben in fünf Bücher, welche ſich aber, da ſich das dritte, faſt ausſchließlich geſetzliche Buch von ſelbſt aushob, nicht minder das fünfte, als die Geſetzeswiederholung, und das erſte, als die Ur- und Vorgeſchichte enthaltend, ſich leicht abſonderten, faſt von ſelbſt ergab. Mit dieſer Lostrennung des Moſebuchs von den ſpätern Theilen des großen Geſchichtswerks hängt die Uniformirung der den verſchiedenen Quellenſchriften entnommenen Abſchnitte in ſprachlicher Beziehung zuſammen, namentlich die durchgängige Einführung des archaiſtiſchen Gebrauchs der männlichen Form des Perſonalpronomens der dritten Perſon im Singular und des Wortes für „Mädchen" ſtatt der entſprechenden weiblichen Formen. Vgl. hierüber de Wette-Schrader, a. a. O., §. 45, 184; bezüglich der Literatur §. 171.

Schrader.

Peor (die LXX: Phogōr), ein Berg, von dem die Stadt Beth-Peor (ſ. d.) ihren Namen hatte, ſüdwärts vom Wadi Hesbôn gelegen. Nach Hieronymus (Onomasticon u. d. W. Φογώρ) lag dieſer Berg oberhalb von Livias, d. i. Beth-Haram (ſ. d.), im Lande Moab, an der Mündung des Wadi Hesbôn, unweit vom Berg Abarim (ſ. d.). Vom Gipfel deſſelben überblickte, nach der Sage, Bileam (ſ. d.) die weithin gelagerten Stämme Iſraels (4 Moſ. 23, 28) und verwandelte dann den Fluch, zu dem er gerufen war, in Segensſprüche (4 Moſ. 24, 3 fg.). Auf den Höhen von Peor wurde aller Wahrſcheinlichkeit nach unzüchtiger Baalsdienſt getrieben, wozu ſich auch ein Theil der Iſraeliten verleiten ließ (5 Moſ. 25, 3; 31, 16; 5 Moſ. 4, 3; Joſ. 22, 17 u. a.; einige, z. B. Knobel zu der Stelle, leiten den Ausdruck Baal-Peor von dem in der Stadt Beth-Peor herrſchenden Baalcultus ab). Die Promulgation der zweiten Geſetzgebung durch Moſe wird nicht auf den Berg Peor, ſondern in das Thal gegenüber von der Stadt Beth-Peor verlegt (5 Moſ. 4, 46).

Schenkel.

Peor, ſ. Baal.

Perazim oder **Perößim**, ſ. Baal-Peraßim.

Pereſiter (bei Luther Pheresiter) iſt der Name eines Theils der voriſraelitiſchen Bevölkerung Kenaans. In weitaus den meiſten der Stellen des A. T., wo ſie überhaupt erwähnt werden, werden ſie mit den fünf oder ſechs in engerm Sinn kenaan. Völkerſchaften und mitten unter dieſen genannt (2 Moſ. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Moſ. 7, 1; 20, 17; Joſ. 3, 10; 9, 1; 12, 8; 24, 11; Richt. 1, 4. 5; 3, 5; 1 Kön. 9, 10; Eſra 9, 1; Neh. 9, 8), und ſcheint daraus zu folgen, daß ſie zu der Bevölkerungsſchicht gehörten,

welche man unter dem Namen Kenaaniter (ſ. d.) zuſammenzufaſſen pflegt. Dieſer Annahme ſteht aber entgegen, daß ſie in der Hauptſtelle, welche über die ethnographiſchen Verhältniſſe der Kenaaniter Nachricht gibt (in der Völkertafel 1 Moſ. 10, 15—19), unter den eigentlichen Kenaanäern nicht mit aufgeführt werden. Manche, wie z. B. Knobel, ließen durch das Gewicht dieſer Völkertafel ſich bewegen, die Zugehörigkeit der Pereſiter zur kenaan. Völkergruppe zu leugnen (wie denn z. B. Knobel vermuthet, ſie ſeien nicht der hamitiſchen, ſondern der ſemitiſchen Gruppe zuzuweiſen), aber in dieſem Fall wird wieder die Art, wie die andern Stellen von ihnen reden, unerklärlich. Beifallswürdiger iſt darum die gewöhnliche Löſung jenes Widerſpruchs, indem man nämlich annimmt, daß der Name Pereſiter nicht ſowol eine geſchloſſene Volksgemeinſchaft, als vielmehr Leute einer beſtimmten Lebensweiſe bezeichne, welche in verſchiedenen der kenaan. Volksgemeinſchaften ihre Vertreter gehabt haben oder auch, daß der Name nur ein dialektiſcher Wechſelname für einen andern der in 1 Moſ. 10 aufgezählten Volksſtämme, z. B. der Hethiter (Ewald), ſei. Aber auch bei dieſer Annahme würde ſich zwar leicht erklären, wie derſelbe in 1 Moſ. 10 unberückſichtigt bleiben, ſchwerer aber, wie er in den andern Stellen immer mit und unter den übrigen Namen (auch der Hethiter) erſcheinen konnte. Deshalb möchte die Schwierigkeit doch auf eine andere Weiſe zu löſen ſein. Beachtet man nämlich, daß in einem der älteſten Schriftdenkmale (Joſ. 17, 15) die Pereſiter neben den Rephaim, d. h. den Urbewohnern, genannt werden, ebenſo 1 Moſ. 15, 20, und weiter, daß in einigen andern Stellen die zwei Namen Kenaaniter und Pereſiter nebeneinander genannt und zugleich voneinander unterſchieden werden (1 Moſ. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5), ſie alſo hier weder zu den Rephaim noch zu den Kenaanitern gezählt werden, ſo ergibt ſich als denkbar, daß ſie ein Mittelding zwiſchen beiden waren, d. h., daß gerade in den Pereſitern ſich noch ſtärkere Ueberreſte der frühern vorkenaan. Völkerſchicht, vermiſcht mit Kenaanitern, erhalten hatten, weshalb einige ſie zu den Kenaanitern rechneten, andere nicht. Der Fall läge dann ähnlich, wie mit den kriegeriſchen Amoritern (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 517). Jedenfalls kennzeichnet ſie ihr Name, deſſen appellativer Sinn in der alten Landesſprache noch klar zu Tage liegt, als Bewohner von offenen, nicht ummauerten Höfen und Dörfern, eben damit als Ackerbau oder Viehzucht treibend. Wie die Kenaaniter und mit dieſen zuſammen, alſo etwa als eine unter dem herrſchenden Volk der Kenaaniter lebende und ihm angeſchloſſene Bauernbevölkerung, werden ſie (1 Moſ. 13, 7; 34, 30) in der Erzväterzeit als im Lande anſäſſig vorausgeſetzt. Und zwar ſaßen ſie im weſtlichen Jordanland, beſtimmter — ſoweit man aus den ſpärlichen Andeutungen erſehen kann — im mittlern Land, in der Gegend von Sichem und Bethel (1 Moſ. 13, 7; 34, 30), nördlich bis gegen Beth-Schean hin in den Grenzen des einſtigen kenaan. Reichs Bezek (Richt. 1, 4. 5), in den gebirgigen und waldigen Strecken dieſes Landtheils (vgl. Joſ. 17, 15 fg.; 11, 3 mit 4 Moſ. 13, 29). Ihre nach der Eroberung des Landes durch die Iſraeliten übriggebliebenen Reſte machte wie die der andern Kenaaniter König Salomo fronpflichtig (1 Kön. 9, 20). Ihre Erwähnung zu Eſra's Zeit (Eſra 9, 1) beſagt nicht, daß ſie damals noch als geſchloſſene Gemeinſchaft fortbeſtanden, ſondern es ſoll dort nur durch die Aufzählung der ältern Volksnamen der Begriff der alten Landesbevölkerung umſchrieben werden.

Dillmann.

Perez, nach 1 Moſ. 38 Sohn des Juda von ſeiner Schwiegertochter Tamar und Zwillingsbruder des Serach, der Stammvater eines nach ihm benannten großen jud. Geſchlechts, aus welchem David entſproſſen iſt (Ruth 4, 18—22). Selbſtverſtändlich iſt die 1 Moſ. 38 erzählte Geſchichte von dem eigenthümlichen Urſprung des Perez nicht, wie neuerdings von Bernſtein („Urſprung der Sagen von Abraham, Iſaak und Jacob" [Berlin 1871], S. 52 fg.) behauptet worden iſt, zur Schmach und Schande des Davidiſchen Herrſcherhauſes erdichtet, ſondern ruht auf der geſchichtlichen Erinnerung an Veränderungen innerhalb der Geſchlechtsverbände des Stammes Juda. An die Stelle der früh ausgeſtorbenen Geſchlechter Er und Onan und des zwar noch forterhaltenen, aber doch bald in den Hintergrund getretenen ältern Geſchlechts Sela traten als die eigentlichen Hauptträger, und trotz ihres neuern Urſprungs echten Vertreter des Judanamens, die beiden jüngern Geſchlechter Perez und Serach (4 Moſ. 26, 19—22), unter welchen beiden ſelbſt hinwiederum über das Recht des Vorzugs Streitigkeiten waren, indem Perez eigentlich nur mit Gewalt dem Serach den Vorrang abgelaufen hat (1 Moſ. 38, 27—30). Im Geſchlecht Perez ſelbſt, das in zwei Zweige, die Chezroniten und die Hamuliten, zerfiel,

waren die Chezroniten der wichtigere, zahlreichere und vorherrſchende Zweig. In der That bildeten nach den Darſtellungen 1 Chron. 2 und 4 die Chezroniten nach ihren beiden Abtheilungen der Kalebiten und Jerachmeeliten den überwiegend bedeutendſten Theil vom Stamm Juda, und zu ihnen gehörten auch die Bethlehemiten, die Vorfahren David's mit eingeſchloſſen (vgl. über dieſe Verhältniſſe Wellhauſen, De gentibus et familiis Judaeis quae 1 Chr. 2. 4 enumerantur [Göttingen 1871]). Dillmann.

Pergamum (Πέργαμον, Πέργαμος, jetzt Berghama) gehört zu den ſieben Gemeinden Aſiens, an welche die Sendſchreiben in der Offenbarung Johannis (Kap. 1, 11; 2, 12) gerichtet ſind, und ſteht dabei mit Epheſus und Smyrna in erſter Linie. Es entſpricht dies auch durchaus der damaligen Bedeutung der Stadt, welche erſt nach Alexander dem Großen als wirkliche Stadt, nicht blos als feſte, ſichere Burg entſteht, bald aber zum Mittelpunkt eines blühenden Reichs (des pergameniſchen oder des Reichs der Attalen) ſich erhebt und, auch bei den Römern hoch angeſehen, in der Provinz Aſia einen ausgedehnten Gerichtsſprengel (Plinius, V, 33: „Pergamena ejus tractus jurisdictio") beſaß. Nicht unmittelbar am Meer gelegen, hatte es in Elaia am Elaitiſchen Meerbuſen, jetzt Candarlik, einer altgriech. Gründung, die auf die Athener unter Meneſtheus zurückgeführt ward, einen wichtigen Hafen und eine Flottenſtation (Strabo, XIII, 623). Die fruchtbare herrliche Kaikosebene zieht ſich breit in das Innere Myſiens. Kaum 4 deutſche Meilen vom Meer entfernt fließt der Ketеios und der Selinus, von Norden her kommend, in den Kaikos (Kai). Zwiſchen beiden erhebt ſich eine kegelförmige Bergſpitze, dieſe beſetzte das alte Bergſchloß (φρούριον, ἔρυμα), das den alten, wohlbekannten Burgnamen Πέργαμον trug. Zu ſeinen Füßen und hinaufſteigend breitete ſich nun die junge, glänzende, vom Selinus durchſtrömte Stadt aus. Hier ſollte einer der Feldherren und Diadochen Alexander's des Großen, Lyſimachus, nachher König von Thrazien und dem nördlichen Kleinaſien, einen Theil des Staatsſchatzes in Sicherheit gebracht und dem Philetäros von Tyana zur Verwahrung übergeben haben. Dieſer wußte mit geſchickter Politik, als gegen ihn von Lyſimachus' Weib intriguirt wurde, den Schatz und ſeine Selbſtändigkeit zu wahren und hinterließ das Geld und die ſichere Burg ſeinem Neffen Eumenes. Dieſer, bereits Herr der Nachbarlandſchaft, begründet nun, nach ſiegreichen Kämpfen gegen Antiochus I. bei Sardes, und nach hartnäckigen, ruhmreichen Kämpfen gegen die damals Kleinaſien überſchwemmenden Gallier zum König ausgerufen, das pergameniſche Reich. Seine größte Ausdehnung erhält es aber erſt unter deſſen Nachfolgern Attalus II. und Eumenes II., dem treuen Bundesgenoſſen der Römer gegen Macedonien und Syrien. Nach der Schlacht bei Magneſia am Sipylos (im J. 190 v. Chr.) ward nun Pergamum der Mittelpunkt eines, den beſten Theil von ganz Kleinaſien umfaſſenden Reichs. Die Stadt wurde damals ganz im großen Stil der helleniſtiſchen Städte, wie Alexandria, Antiochia, Seleukia u. ſ. w., um- und neugebaut, ein prachtvolles Heiligthum des Zeus zum Andenken an die gall. Siege, Νικηφόριον, gegründet, eine Fülle der herrlichſten hiſtoriſchen plaſtiſchen Werke von einer eigenen Bildhauerſchule gebildet, eine Bibliothek, ein Sitz wiſſenſchaftlicher Bildung begründet, die Fabrikation des Pergaments ins Große getrieben und das bereits ſeit alter Zeit vorhandene Asklepiosheiligthum auf der Burg ward ein Prachtbau, zugleich eine weit und breit aufgeſuchte Heilſtätte, bei welcher Traumeingebungen neben mediciniſcher Uebung eine Rolle ſpielten. Asklepios wurde hier zu einem univerſellen Gott und ſchien die Eigenſchaften des Zeus wie die des Apollon in gleichem Maß in ſich zu vereinen (vgl. Tacitus, Annal., III, 63; Philoſtratus, Vita Apollonii, IV, 1; beſonders die „heiligen" Reden des dieſem Dienſt ganz ergebenen Smyrnäers Ariſtides). Wie in der Schule der pergameniſchen Grammatik ſich eine Speculation über das Weſen der Sprache und eine durchaus allegoriſirende, nach dem Tiefſinnigen ſtrebende Auslegung des Homer vorzüglich ausbildete, ſo war Pergamum religiös auch Mittelpunkt einer myſtiſchen Theologie. Wir können auf dieſe, in vieler Beziehung dem Chriſtenthum, wenigſtens der Form ſeines Auftretens ſich nähernden Erſcheinung des Asklepiosdienſtes durchaus den Ausdruck (Offb. 2, 13): „wo das Thor des Satans iſt", beziehen. Kein Gott erſchien den Verkündern des Evangeliums ſo gefährlich, auch ſpäter, als gerade der mildeſte und feinſinnigſte aller, der Asklepios.

Pergamum war inzwiſchen mit der Erbſchaft der Attale im J. 129 v. Chr. bereits in das Römiſche Reich übergegangen und genoß als alte befreundete Stadt lange eine bevorzugte Stellung. Vgl. van Capelle, Commentatio de regibus et antiquitatibus

Pergamenis (Amſterdam 1842); über die Ruinen v. Prokeſch-Oſten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch (Stuttgart 1836—37), III, 304 fg.; Welcker, „Tagebuch einer griechiſchen Reiſe" (Berlin 1865), II, 193 fg.

Stark.

Perge, lateiniſch Perga, eine Stadt in Pamphylien (ſ. d.), am weſtlichen Ufer des anſehnlichen Fluſſes Ceſtrus, 60 Stadien (alſo etwa $1^1/_2$ deutſche Meilen) von der Mündung deſſelben entfernt, gelegen. Auf einer benachbarten Anhöhe beſaß ſie ein durch ein jährliches Wallfahrtsfeſt weit berühmtes, goldgeſchmücktes Heiligthum der Diana (Strabo, XIV, 4: „Περγαίας Αρτέμιδος"; Cicero, In Verrem, II, 20: „Fanum antiquissimum et sanctissimum Dianae"), welches von Verres, nach der Anklage Cicero's, auf ſeinem Raubzug durch Kleinaſien ausgeplündert worden war. Der Apoſtel Paulus beſuchte die Stadt auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe, indem er von Paphos (ſ. d.) her den Seeweg dahin einſchlug (Apg. 13, 13 fg.). Hier trennte ſich Johannes Markus von ihm; er ſelbſt ſetzte ſeine Reiſe ohne Aufenthalt weiter fort. Erſt auf ſeiner Rückreiſe hielt er ſich in Perge auf, ſcheint aber an dem berühmten Sitz des Dianacultus für die Predigt von Chriſtus keine günſtige Aufnahme gefunden zu haben, da der Bericht der Apoſtelgeſchichte (Kap. 14, 25) von einem Erfolg derſelben nichts erwähnt. Die Stadt erſcheint ſpäter als Verſammlungsort von Concilien und hat bis auf unſere Zeit Trümmerreſte zurückgelaſſen. Vgl. außer den ſpärlichen Berichten der alten Geographen (Ptolemäus, Strabo, Plinius, Pomponius Mela) auch Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, II, 126 fg.

Schenkel.

Perlen. Die ind. Sage läßt Tropfen vom Himmel fallen, die, von der Perlmuſchel eingeſogen, ſich zu Perlen verhärten. Nach Plinius (IX, 54, 1) öffnet ſich die Perlmuſchel in der zur Zeugung geeigneten Stunde, empfängt durch das Zuthun des Thaues und gebiert die Perle, welche, nach Beſchaffenheit des empfangenen Thaues, wenn er rein floß, durch Weiße ſich auszeichnet, wenn er trübe war, ſchmuzig wird. Die heutige Wiſſenſchaft erkennt in den Perlen kugelförmige Anhäufungen derſelben Subſtanz, welche das Innere verſchiedener Muſcheln, namentlich der echten Perlmuſchel (Mytilus margaritaceus, Aricula margaritifera), bekleidet und, aus feinen Schichten beſtehend, die bekannten milden Farben ſpielt. Da die Bildung der Perlen durch Zufälligkeiten, als Verletzung der Muſchel, Eindringen fremder Körper, Eingeweidewürmer des Muſchelthieres u. ſ. w., veranlaßt wird, ſo kann ſie auch künſtlich hervorgerufen werden, was die Perlenfiſcher zur Römerzeit ſchon gekannt haben ſollen. Die geſchätzteſten Perlmuſcheln findet man in den ind. Meeren, an den Küſten von Mexico, im Perſiſchen Meerbuſen, wo ſchon vor alters bedeutende Perlenfiſchereien waren. Die occidentaliſchen Perlen, die in den europ. Flußperlmuſcheln gefunden werden, ſind weniger geachtet. Schönheit und Werth der Perlen wird nach deren Größe, vollen Rundung, Glätte und dem hellen Glanz geſchätzt. Weil dieſe Eigenſchaften ſelten vereint vorkommen, ſodaß kaum je zwei völlig gleiche Perlen gefunden werden, hat ihnen, nach Plinius (IX, 56, 1), die röm. Tändelei den Namen Uniones (d. i. Einzige) beigelegt. Perlen waren ſchon ſehr früh ein Gegenſtand des Luxus, zunächſt im Orient, dann auch im Occident, und die Liebhaberei dafür erreichte in Rom zur Zeit des Verfalls den höchſten Gipfel. Anfangs zierte man nur Tempel mit Perlen, bald aber dienten ſie, in Verbindung mit Gold und Edelſteinen, als Körperſchmuck, und ſie an den Fingern zu tragen, an die Ohren zu hängen, war, nach Plinius, der Stolz röm. Frauen, ja, man brachte ſie ſogar an der Fußbekleidung an. Perlen hatten die erſte Stelle von allen werthvollen Dingen. Den Werth der berühmten größten Perle, die Kleopatra, nach einer Wette mit Antonius, in Weineſſig aufgelöſt bei einem Gaſtmahl verſchluckt haben ſoll, hat man auf eine halbe Million Thaler geſchätzt. Eine andere Perle aus neuerer Zeit, La peregrina genannt, von der Größe eines Taubeneies, welche Philipp II. von Spanien erhielt, wurde im Werth von 80000 Dukaten angegeben.

Im N. T. werden Perlen öfters erwähnt als Theil des weiblichen Schmucks (1 Tim. 2, 9; Offb. 17, 4), als Gegenſtand des höchſten Werths (Matth. 7, 6; Offb. 18, 12. 16), als Sinnbild der Herrlichkeit des Reiches Gottes und des Wortes davon (Matth. 13, 45 fg.). Ob Perlen im A. T. namentlich angeführt werden, iſt ungewiß, denn es iſt unſicher, ob das hebr. Peninim (KL. 4, 7; Spr. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10; Hiob 28, 18) Perlen bedeute, weil die ihnen beigelegte Eigenſchaft (KL. 4, 7: 'admu, d. i. roth, ſchönfarbig ſein) mehr auf Korallen paßt, wie Luther auch überſetzt. Die Etymologie von Peninim iſt

ſchwankend, weil das Stammwort panan, d. i. theilen, ausſcheiden, ſowol auf Korallen, die Getheilten, Aeſtigen, als auch auf Perlen, die Ausgeſchiedenen, Auswüchſe, leiten kann, und die Etymologie von panah, d. i. glänzen, ſichtbar werden, geradezu auf die Koralle als die „Glänzende" hinführt. Für Perlen ſpricht allerdings, daß die Peninim an obigen Bibelſtellen zur Bezeichnung hohen Werths, von alters her ſprichwörtlich, angeführt ſind; allein, auch Korallen, welche als Schmuck und Amulete getragen, einen Handelsartikel der Phönizier bildeten, waren im hebr. Alterthum ſehr geſchätzt und werden in der Bibel neben andern Koſtbarkeiten erwähnt (Ez. 27, 16). Unter Bedolah (1 Moſ. 2, 12; 4 Moſ. 11, 7), von ältern Auslegern durch Perle erklärt, auf Grund der Etymologie von badal, d. i. ausſcheiden, verſtehen die Neuern eine geſchätzte Gummiart. Mehr Uebereinſtimmung findet die Erklärung des Wortes Dar (Eſth. 1, 6) durch Perle, welche auch arabiſch Dor und aramäiſch Dura heißt. Man leitet es ab von dur, d. i. kreiſen, mit Beziehung auf die Rundung der Perle; wahrſcheinlicher iſt aber die Etymologie von darar, d. i. nach Geſenius glänzen, daher das „Glänzende" oder nach E. Meier „hervorquellen" im Hinblick auf die Entſtehung der Perle. Obſchon die Sprachwiſſenſchaft gegen dieſe Erklärung nichts einwenden dürfte, muß doch der Bibelausleger Bedenken tragen, den hebr. Ausdruck Dar eben an der Stelle (Eſth. 1, 6), wo er einzig vorkommt, durch Perle zu überſetzen, weil er zweifeln muß, daß ſelbſt die größte Prunkſucht den Fußboden mit Perlen ausgelegt habe, wozu ſchon ihre Kugelgeſtalt nicht paſſen würde. An der angeführten Stelle ſowie Offb. 21, 21 kann gewiß nicht die Perle, ſondern nur Perlmutter oder ein dieſer ähnlicher Stein (die LXX: πίννινος λίθος) gemeint ſein. Luther's „gelbe Marmeln" ſind zwar dem Wort nach unrichtig, zur Bedeckung des Fußbodens aber gewiß geeigneter als Perlen. Roskoff.

Perſepolis, bisweilen auch Perſaepolis geſchrieben, d. i. Perſerſtadt, war der griech. Name der Hauptſtadt der Landſchaft Perſis. Sie war zu zeiten neben Suſa, Ekbatana und Babylon Reſidenz der perſ. Könige (vgl. Duncker, „Geſchichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863—67], II, 948), und in ihr wurden dieſe ſeit Kambyſes (Kteſias, Persica, 13) begraben. Nach Laſſen (in der „Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes" [Göttingen und Bonn 1837—45], VI, 78) war ihr altperſ. Name Pârçakarta, d. i. Perſerburg, unter den Saſſaniden hieß ſie Iſtakhar. Sie lag nördlich vom Fluß Araxes, nach Curtius (V, 7) blos 20 Stadien entfernt, nahe den Bergen in einer fruchtbaren und ſehr geſunden Ebene, die jetzt Merdaſcht heißt. Die reichen Ruinen aus der Achämenidiſchen und Saſſanidiſchen Zeit, die ſich noch vorfinden (vgl. Laſſen in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 3. Sect., XVII, 348 fg.; Duncker, a. a. O., II, 931 fg.), zeugen von ihrer einſtigen Größe, und wie dieſe der Wiſſenſchaft ſchon eine reiche Ausbeute lieferten, ſo verſprechen ſie, noch weitere zu liefern. Von beſonderer Merkwürdigkeit war die königliche Burg, die, nach Aelian (De natura animalium, I, 59), von Cyrus erbaut, jedenfalls aber erſt von deſſen Nachfolgern ausgebaut und ſehr verſchönert worden iſt. Nach Diodor (XVII, 71) war dieſe von einer dreifachen Mauer umgeben, von denen die erſte mit Zinnen verſehen und 16 Ellen hoch, die zweite doppelt ſo hoch war. Die dritte, 60 Ellen hoch, bildete ein Viereck, auf jeder Seite befanden ſich eherne Thore und bei dieſen 20 Ellen hohe eherne Paliſſaden. Auf der öſtlichen Seite, 4 Plethren entfernt, war der königliche Berg, in dem ſich die Gräber der Könige befanden. Der Fels war ausgehauen, in der Mitte waren viele Gemächer, in denen die Särge ſtanden. Schweres Ungemach kam durch Alexander den Großen über die Stadt, deſſen Verfahren Arrian (Anab., III, 18; VI, 30) mit Recht misbilligt. Da ſie ſich dem Eroberer feindlich zeigte, überließ er ſie ſeinen Soldaten zur Plünderung, nur die Burg nahm er aus, aus der er ſelbſt Schätze im Betrag von 120000 Talenten raubte (Diodor, XVII, 70, 71). Daneben litt die Burg und Stadt ſtark durch Feuer (Strabo, XV, 729; Arrian, Anab., III, 18). Völlig zerſtört (Plinius, VI, 29; Curtius, V, 7) wurde übrigens die Stadt damals keineswegs, vielmehr blieb ſie auch nachher (Diodor, XIX, 22) und für Jahrhunderte noch anſehnlich, bis ſie ſpäter in Ruinen ſank.

Erwähnt wird Perſepolis in der Bibel nur 2 Makk. 9, 2. Nach dieſer Stelle kam der ſyr. König Antiochus IV. Epiphanes auf ſeinem unglücklichen Rückzug aus Perſien hierher, wollte Tempelraub (am Tempel der Nanäa? vgl. 2 Makk. 1, 13. 14) begehen und

die Stadt unter ſeine Botmäßigkeit halten, mußte aber die Flucht ergreifen, da die Einwohnerſchaft zu den Waffen griff. Auf die gleiche Begebenheit wird 1 Makk. 6, 1—5 zielen, aber dieſer Verfaſſer nennt die Stadt nicht, ſondern bezeichnet ſie nur als reich und als in Elymais in Perſis gelegen. Elymais war aber eine benachbarte Landſchaft von Perſis. Nach Appian (Historia Syriaca, Kap. 66) plünderte Antiochus IV. Epiphanes den Tempel der elymäiſchen Aphrodite. Fritzſche.

Perſer, Perſien. Die Perſer im engern und urſprünglichen Sinne des Wortes ſind nur eins der vielen, unter ſich ſtammverwandten Völker, welche zwiſchen dem Tigris und Indus, vom Oxus und Kaſpiſchen Meer bis zum Ocean ſaßen, alſo das heutzutage ſogenannte Hochland von Eran (Iran) einnahmen. Ihr Gebiet, von den Griechen Perſis genannt, faſt daſſelbe mit dem heutigen Farſiſtan, am Perſiſchen Meerbuſen nach Weſten bis zum Fluß Oroatis (heute Tab) und nach Oſten bis zur Inſel Katäa (heute Kiſch) ſich erſtreckend, grenzte öſtlich an Karamanien, weſtlich an Suſiana (Chuziſtan), nördlich an Medien, von welchem nach den Angaben der Alten das Gebirge Parachoatras es ſchied. Der Küſtenſtrich von Perſis iſt wie der von ganz Eran glühend heiß, ſandig und ungeſund, nur wenige hundert Fuß über dem Meer. Das übrige Land iſt Gebirgs- und Hochland, von Südoſt nach Nordweſt durch Reihen parallel laufender, bis zu 8000 Fuß hoher Gebirgszüge durchſchnitten, zwiſchen denen ſich ſchöne Thäler und Ebenen von 3000—5000 Fuß Erhebung über dem Meer einſenken; in der Mitte des Landes ſind die Bergzüge am niedrigſten. Im eigentlichen Mittellande iſt das Klima herrlich, und herrſcht in den Thälern und Ebenen faſt beſtändiger Frühling; das Land iſt in hohem Grade culturfähig. Die nördlichſten Theile des Landes aber ſind rauh und kalt, nur von Hirten und Nomaden bewohnt, und nach Oſten hin nimmt das Land allmählich den Charakter der Steppe an. Der ins Meer mündenden Flüſſe ſind nicht wenige, aber ſie ſind nicht weit hinauf ſchiffbar. Bedeutendere Flüſſe ſind im Binnenlande der Araxes (Kum-i-Firuz) und Medus (Murghab, Pulvar), welche nach ihrer Vereinigung (Bendemir) in einen Salzſee fließen, der im Mittelalter Bakhtegân, heute Derjâ-i-Neiriz heißt. Im Flußgebiet des Medus liegen die bedeutendſten Ruinen aus der Achämeniden- und Saſſaniden-Zeit, im obern Lauf die von Murghab, welche manche, aber wol mit Unrecht, für das alte Paſargadä halten, im Unterlauf in der Ebene Merdaſcht die von Perſepolis (ſ. d.) und Iſtakhr, die Felſengräber von Nakſch-i-Ruſtem (Bilder Ruſtem's), Nakſch-i-Redſcheb u. ſ. w. Das perſ. Volk, welches dieſes Land bewohnte, zerfiel, wie die übrigen Eranier, in eine Anzahl theils ackerbauender, theils heerdenweidender Stämme, unter welchen neben den Maraphiern und Maſpiern die Paſargaden die angeſehenſten und wichtigſten waren (Herodot, I, 125). Aus dieſem edelſten Stamm war das edelſte Geſchlecht, die Achämeniden (die Nachkommen des Hakhâmani), zur Zeit der med. Oberherrſchaft an der Spitze des ganzen Perſervolkes und gab ihm ſeine einheimiſchen Fürſten, ſo jedoch, daß dieſe Fürſten, wie in andern auf Stammverfaſſung gegründeten Völkern, die Vertreter der edelſten Geſchlechter der übrigen Stämme als eine Art von Ständen neben ſich hatten. Ihrer Abſtammung und Sprache nach waren die Perſer, wie die übrigen wichtigſten Völker Erans, rein ariſch (gegen v. Niebuhr's Annahme einer Vermiſchung mit Skythen vgl. Spiegel, „Erân, das Land zwiſchen dem Indus und Tigris" [Berlin 1863], S. 79 fg.). Die Angabe Strabo's (XV, 2, 8), daß Meder und Perſer mit Baktrern und Sogdianern faſt gleichſprachig ſeien, findet, wenigſtens was die Perſer betrifft, ihre volle Beſtätigung in den uns erhaltenen perſ. Inſchriften der Achämeniden (geſammelt bei Spiegel, „Die altperſiſchen Keilinſchriften" [Leipzig 1862]), deren Sprache von der altbaktriſchen (früher gewöhnlich Zend genannten) Sprache, worin das Aveſta verfaßt iſt, ſich nur dialektiſch unterſcheidet (über deren Weiterentwickelung bis zur Sprache des Firdauſi herunter vgl. Spiegel, „Grammatik der Pârſiſprache nebſt Sprachproben" [Leipzig 1851], S. 116 fg., ſammt den Namenberichtigungen von Sachau, „Neue Beiträge zur Kenntniß der zoroaſtriſchen Litteratur" [Wien 1871], S. 1—8). Höhere Bildung hatten die Perſer bis auf die Zeiten des Cyrus nicht entwickelt; ſie werden als ein zwar kräftiges, aber noch rauhes Volk mit einfacher Lebensart, mäßig und abgehärtet, ausdauernd und kriegstüchtig geſchildert (Herodot, I, 71; Xenophon, Cyrop., VIII, 8, 5—12 u. a.). Abgeſchnitten vom unmittelbaren Verkehr mit den großen Culturſtaaten Vorderaſiens, griffen ſie in dieſen ältern Zeiten nirgends ſelbſtändig in die Geſchichte ein und blieben bis auf Cyrus ein unberühmtes Volk. Die aſſyr. Oberherr-

ſchaft über die Völker Erans haben auch ſie lange Zeit hindurch getragen; die aſſyr. Schriftdenkmale nennen unter den unterjochten Gebieten wiederholt auch perſ. Städte. Auch nachdem die Meder unter Dejoces das aſſyr. Joch abgeſchüttelt hatten, ſcheinen (trotz Herodot, I, 195) wenigſtens Theile Perſiens noch immer der Macht der Aſſyrer unterlegen zu haben; noch Aſarhaddon verpflanzte Perſer nach Samaria (Eſra 4, 2. 9. 10). Beim Sinken der aſſyr. Macht nach Aſarhaddon endlich frei geworden, wurden ſie jedoch bald von den neuaufſtrebenden Medern unter Phraortes (Fravartis) unterworfen und bildeten nun die wichtigſte Provinz des med. Reichs (Herodot, I, 102) unter ihren einheimiſchen Fürſten. Schon während dieſer Zugehörigkeit zum med. Reich mögen die Perſer manche Bildungsſtoffe von den Medern aufgenommen haben, welche Meder ihrerſeits längſt in die Erbſchaft der aſſyr. Cultur eingetreten waren. Was endlich die Religion dieſer alten Perſer betrifft, ſo muß man ſich freilich hüten, das ganze Syſtem der im 3. Jahrh. n. Chr. unter den erſten Saſſaniden wieder geſammelten Zarathuſtriſchen Religionsſchriften, von welchen uns einige wenige Reſte im Aveſta erhalten ſind, als ſchon bei ihnen in voller, ausſchließlicher Geltung und Uebung ſtehend zu denken. Denn zwar ſind dieſe Schriften viel älter als die Saſſaniden-Zeit, welcher ſie vielmehr (nach dem unter der Seleuciden- und Arſaciden-Herrſchaft erlittenen Verfall) nur ihre Reſtauration, nicht ihre erſte Abfaſſung verdanken. Nach den mancherlei Zeugniſſen des claſſiſchen Alterthums (am vollſtändigſten geſammelt von Rapp in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Bd. 19 und 20) müſſen ſie in der Hauptſache ſchon vor der Achämeniden-Zeit vorhanden geweſen ſein. Aber einerſeits iſt die urſprüngliche Heimat dieſer Schriften, wie aus ihnen ſelbſt unzweideutig hervorgeht, nicht der Weſten, ſondern der Oſten von Eran (Baktria, Sogdiana, Margiana), und ſind dieſelben nicht auf einmal, ſondern nach und nach entſtanden, laſſen auch ältere und jüngere Beſtandtheile noch deutlich unterſcheiden; andererſeits ſteht durch die neuern Forſchungen das entſchieden feſt, daß durch und infolge des Wirkens Zarathuſtra's in Baktrien der den eraniſchen Völkern von uralters her eigenthümliche und zum Theil mit den Indern gemeinſame Götterglaube nicht neugeſchaffen, ſondern — entſprechend der durch ihre geographiſche Beſtimmtheit bedingten Lebensweiſe und Anſchauung der öſtlichen Eranier — reformirt, ethiſch umgebildet und mit neuem Gedankengehalt erfüllt wurde, und es liegt in der Natur der Sache, daß ſolche Reformation von ihrer Wiege aus nur langſam, ſchrittweiſe und ſtufenweiſe, auch nach dem weſtlichen Grenzgebiet vordrang. In der That zeigen uns die Nachrichten der Claſſiker (beſonders Herodot, I, 101. 131—140; III, 16. 84; VII, 40. 43. 191; Xenophon, Cyrop.; Strabo, XV, 3; Plutarch, Curtius u. a.) die Perſer einerſeits noch ganz als Verehrer der alten ariſchen Götter, wie Erde, Sonne (Mithra), Mond, Waſſer, Winde, beſonders des Feuers (Herodot, III, 16; Xenophon, Cyrop., VIII, 3; Curtius, IV, 55 u. a.), ſodaß man ſie recht eigentlich als Feuer- und Lichtdiener bezeichnen kann; ſie berichten auch in der Sitte (wie z. B. in der Behandlung der Todten, Herodot, I, 140; VII, 117) manches von den Vorſchriften des Aveſta Abweichende. Andererſeits aber ſtimmt, was ſie über die Opfer, die Functionen und das Anſehen der Prieſter, das Fehlen von Tempeln und Götterbildern, die Bräuche, die heiligen Thiere (Pferde, Rinder, Hunde, Adler, Habichte), das Recht und die Sitte (z. B. die Pflicht der Wahrhaftigkeit, der Bebauung und Bepflanzung des Landes, der Ausrottung ahrimaniſcher Thiere, der Reinigkeit) berichten, ganz mit den Lehren und Vorſchriften des Aveſta überein, und erſcheint auf den Inſchriften der Achämeniden Auramazda (im Aveſta: Ahuramazda, bei Herodot und Xenophon Kreis des Himmels oder Zeus) genau wie in den Religionsbüchern in ſeiner, alle andern Götter (Baga's) überragenden Stellung als Schöpfer der Erde, des Himmels, der Menſchen, als Geber aller guten Gaben, Feind aller Lüge, Beſchützer vor Miswachs und Feindesverheerung, neben ihm (auf den Denkmalen von Artaxerxes II. und III.) auch Mithra und Anahitâ (die Göttin des Leben gebenden Waſſers); auch kennen ſchon die griech. Schriftſteller des 4. Jahrh. den Gegenſatz des guten und böſen Gottes (Oromasdes und Areimanios), während dann die noch Spätern über den Inhalt der Zarathuſtriſchen Schriften ſehr gut Beſcheid wiſſen. Man kann hieraus den ſichern Schluß ziehen, daß damals, als das perſ. Volk auf die Bühne der Weltgeſchichte trat, die Zarathuſtriſche Lehre und Sitte ſchon zu den Medern und Perſern vorgedrungen war, aber noch keineswegs vermocht hatte, die ältere Art des Glaubens und Lebens ganz um-

zubilden oder zu verdrängen. Die Vermittler aber dieſer reformirten Lehre für den Weſten waren ohne Zweifel die Prieſter. Wir wiſſen, daß diejenigen, welche die heiligen Gebräuche vollzogen und die gelehrten Kenntniſſe (wozu auch die Wahrſagerei gehörte, Herodot, I, 108. 120) bewahrten, Mager hießen und einen eigenen Stamm der Meder bildeten (Herodot, I, 101), alſo ſchon zu einem abgeſchloſſenen und erblich fortgepflanzten Stand ſich conſolidirt hatten. Aus Medien nahmen ſie dann zu Cyrus' Zeit (nach Xenophon, Cyrop., VIII, 1, 23) die bisher hierin noch einfacher geweſenen Perſer zu ſich herüber, und durch die ganze Zeit des Achämenidenreichs hindurch finden wir ſie als die Verwalter des Gottesdienſtes und die Kenner der Religionspflichten, ſodaß Strabo (XV, 3, 1) ſie ſogar unter den Stämmen Perſiens aufführt. Nun iſt freilich der Name Mager für die Prieſter dem Aveſta fremd; dieſer nennt die Prieſter vielmehr Âthravan, d. h. Feuerdiener; auch iſt noch nicht entſchieden, ob der Name Mager, der von den Medern ſchon früh auch zu den Chaldäern überging (ſ. Magier) urſprünglich Eigenname eines Stammes oder Geſchlechts, oder aber Appellativname der Prieſter war. Aber wie dem auch ſei, die Function dieſer Mager bei den Medern und Perſern, wie die claſſiſchen Schriftſteller ſie ſchildern, und was dieſe ſonſt über jene erzählen, ſtimmt ſo ganz mit den im Aveſta den Âthravan vorgeſchriebenen Obliegenheiten überein, daß wir kaum anders als annehmen können, ſie ſeien mit dem Zarathuſtriſchen Syſtem wohl vertraut geweſen.

Dies waren die Verhältniſſe des perſ. Volks, als es durch ſeinen großen Fürſten, den Achämeniden Kuru (ſ. Cyrus), Sohn des Kambyſes, zur Weltherrſchaft erhoben und ſein Name für alle Zeiten zum erſten und wichtigſten Volksnamen im ganzen eraniſchen Völkercomplex, ja, zum Vertreter aller Eranier gemacht wurde. In dem Befreiungskampf der Perſer gegen die Meder ſiegreich, hat er vom J. 558 an durch ſeine und ſeines Volkes Kriegsthaten das mediſche, lydiſche und babyloniſche Reich der Reihe nach erobert, und ein Weltreich, wie die Geſchichte bis dahin noch keines gekannt hatte, nicht blos gegründet, ſondern auch mit Staatsklugheit, Milde und Gerechtigkeit behauptet. Sein Sohn Kambudſchija (Kambyſes; regierte vom J. 529—22) fügte Aegypten, die vierte Großmacht jener Zeit, zu den ererbten Provinzen hinzu, unterwarf auch die Negerſtämme oberhalb Nubiens und die Libyer weſtlich vom Nil, aber an Geiſtesgröße tief unter ſeinem Vater ſtehend, grauſam und despotiſch, ſenkte er durch den Mord ſeines Bruders Bardija (Smerdis) den Keim der Auflöſung in das eben gegründete Reich und die Qual des böſen Gewiſſens in ſein eigenes Herz. Thatſächlich ſchon während ſeiner zwei letzten Monate durch die uſurpirte Herrſchaft des Meders und Magers Gaumâta (Pſeudoſmerdis) ſeines Thrones beraubt, endete er ſein Leben auf dem Rückzug aus Aegypten in Syrien durch Selbſtmord (vgl. die Inſchrift von Behiſtân, Tafel 1, Zeile 10, 11). Den Mager Gaumâta, der noch ſieben Monate nach des kinderloſen Kambyſes Tode die Herrſchaft fortſetzte, beſeitigte im Einverſtändniß mit den perſ. Großen auf ſeiner Burg Sikathauvatis in Medien der Achämenide Dârajavuſch (ſ. Darius), Sohn des Viſtâſpa (Hyſtaspes), und nahm ſelbſt den Thron ein (vom J. 521—485). Von dem infolge dieſes Thronwechſels aus den Fugen gegangenen Reich mußte er, mit Ausnahme Kleinaſiens und Aegyptens, ſämmtliche Provinzen wieder zurückerobern; am längſten beſchäftigte ihn das aufſtändiſche Babel, welches darum auch eine ſtrengere Behandlung als unter Cyrus zu erleiden hatte. Das Ergebniß dieſer drei Jahre dauernden Kämpfe erzählt er ſelbſt auf dem obenangeführten großen, in Bagiſtâna in Medien von ihm errichteten Siegesdenkmal, gewöhnlich die Inſchrift von Behiſtân oder Biſitûn genannt. Durch neue Eroberungen erweiterte er dann das Reich im Oſten bis über den Indus hinüber, im Norden bis zum Kaukaſus, im Weſten bis Macedonien und den Inſeln des Aegäiſchen Meeres, und bis Karthago in Afrika. Aber was noch wichtiger iſt, er hat dieſem ungeheuern Reich die Ordnung und Verfaſſung gegeben, durch welche ſein faſt zweihundertjähriger Beſtand ermöglicht und geſichert wurde. Durch die Eintheilung in zwanzig Satrapien gab er ihm eine feſte Gliederung; durch Schaffung der neuen Hauptſtadt Suſa, durch ſtrengere Centraliſation und eine wachſame Polizei, durch Herſtellung der Verkehrsmittel (Straßen, Poſten, Münze, Kanal zwiſchen dem Nil und dem Rothen Meer; Herodot, II, 158), durch Regelung der Steuerverhältniſſe, durch Anlegung von Caſtellen, durch Erziehung eines an ſtrengen Gehorſam gewöhnten Beamtenſtandes ſetzte er den ganzen Mechanismus in Wirkſamkeit, welcher das Reich einheitlich nach dem Willen des Herrſchers zu regieren möglich machte. Mag er hierin auch theilweiſe blos dem Vorbild des ägypt. Staats gefolgt ſein, mag

er von den in vielen Dingen gebildetern Hellenen ſchon manches gelernt haben, er iſt durch dieſe organiſirenden Einrichtungen noch mehr als durch ſeine Kriegsthaten der zweite Gründer des Perſerreichs geworden, an wirklicher Größe dem Cyrus vollkommen ebenbürtig. Nicht die Beſchaffenheit ſeiner für jene Zeit und ſeine Zwecke trefflichen Reichseinrichtungen, ſondern die ſchon von Cyrus an begünſtigte Nachahmung aſſyriſch-med. Sitten, die Ueppigkeit und die Haremswirthſchaft des Hofes und der darin folgenden Satrapen, der Verfall der altperſ. Sitte unter dem Genuß der gewonnenen Reichthümer und Herrlichkeit haben das Reich zum Sinken gebracht, wie zweihundert Jahre ſpäter auch dem Griechen Alexander dem Großen die gleichen Fehler zum Verderben gereichten. Daß dieſes Sinken nicht in raſcherm Verlauf vor ſich ging, erklärt ſich nur aus jener feſten Organiſation, welche auch, als ſie von der Kraft und Weisheit der Herrſcher nicht mehr getragen war, noch als todter Mechanismus ihre Dienſte that, freilich auch umgekehrt Alexander dem Großen ſeine überraſchenden Erfolge ermöglichte. Schon unter Darius' Sohn und Nachfolger Xerxes I. (Khſchajârſchâ; regierte vom J. 485—465), der zwar das aufſtändiſche Aegypten leicht bändigte, aber ſeine ganze Heeresmacht vergeblich gegen das kleine Hellas führte, trat dieſes Sinken entſchieden hervor. Die verderblichen Folgen dieſes erſten Stoßes machten ſich nach Xerxes' I. Ermordung unter Artaxerxes I. (Artakhſchatrâ) Longimanus (regierte vom J. 465—424) geltend im Aufſtand von Baktrien und des mit den Athenern verbündeten Aegyptens, das Megabyzus erſt nach hartem Kampf (im J. 456) unterwarf, und zuletzt in der Empörung dieſes Megabyzus ſelbſt, der als Satrap von Syrien mit Hülfe griech. Söldner ſich längere Zeit gegen den Oberherrn behauptete. Sein Sohn Xerxes II. wurde nach fünfundvierzig Tagen von ſeinem Halbbruder Sogdianus, und dieſer nach ſechs Monaten von einem andern Halbbruder, Ochus, ermordet, welcher als Darius II. Nothus bis zum J. 404 regierte, viele Empörungen von Großen und Provinzen zu dämpfen hatte, aber es nicht mehr verhindern konnte, daß in langen Kämpfen Aegypten ſchließlich doch ſeine Unabhängigkeit errang und dieſelbe trotz aller Gegenbemühungen der Perſer (vom J. 405—341) behauptete. Ihm folgte ein Sohn als Artaxerxes II. Mnemon (regierte vom J. 404—361), welcher die mit Hülfe der Griechen unternommene Empörung ſeines jüngern Bruders Cyrus, Statthalters von Kleinaſien, durch die Schlacht bei Kunaxa bei Babylon (im J. 401; Rückzug der 10000 Mann unter Xenophon) glücklich überwand und ſogar aus ſeinem Kriege mit Sparta, vermöge der Uneinigkeit der Hellenen, im Frieden des Antalcidas (im J. 387) den erneuten Vollbeſitz von Kleinaſien und Cypern als Beute davontrug. Artaxerxes III. Ochus, ſein Sohn (regierte bis zum J. 338), glaubte ſich den Thron nur durch Hinrichtung ſeiner zahlreichen Brüder ſichern zu können; das aufſtändiſche Phönizien, namentlich Sidon, warf er in ſchweren, grauſamen Kämpfen nieder (um das J. 350) und brachte ſelbſt Aegypten noch einmal unter ſein Scepter. Als er mit faſt ſeinem ganzen Hauſe von ſeinem allmächtigen Eunuchen Bagoas weggeräumt war, folgte ihm ſein Sohn Arſes, und dieſem, den nach dreijähriger Regierung daſſelbe Schickſal von Bagoas' Hand traf (im J. 335), Darius III. Kodomannus als einer der beſten unter dieſen letzten Königen. Unter ihm fiel das Reich dem Macedonier Alexander zur Beute. Nach der letzten Entſcheidungsſchlacht bei Gaugamela-Arbela (im October des J. 331) über Ekbatana nach Baktrien entflohen, endete Darius durch Meuchelmord von der Hand des Satrapen Beſſus (im J. 330). Nach Alexander's Tode kam Perſis als Provinz an die Seleuciden, hatte aber (z. B. Strabo, XV, 3) einheimiſche (Vaſallen-)Könige, welche, nachdem ſich im 3. Jahrh. v. Chr. das parth. Reich herausgebildet hatte, nun bis zum J. 226 n. Chr. den Arſaciden gehorchten. Das perſ. Volk, ſeiner Weltherrſchaft beraubt, lebte wieder wie vor Cyrus in ſeinem Heimatland, in Stämme getheilt, und nicht einmal ein Andenken an die großen Tage der Achämenidenzeit hat ſich im Gedächtniß dieſes ſpätern Volks erhalten. Nach der Gründung der Saſſanidenherrſchaft durch Ardeſchir Babegan gaben die Perſer noch einmal einem großen Reich (vom J. 226—636 n. Chr.) den Namen, und für die Zarathuſtriſche Religion war damit eine neue Blütezeit gekommen.

Nach dem, was bis hierher zur Geſchichte der Perſer bemerkt worden iſt, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir im A. T. vor der Aufrichtung des Achämenidenreichs keine Erwähnung des perſ. Namens finden. Denn die Perſer waren bis dahin kein wichtiges und kein berühmtes Volk geweſen. Den ältern Iſraeliten waren zwar wol ſchon die Meder (1 Moſ. 10, 2), nicht aber die Perſer bekannt, und es liegt durchaus kein

Grund und kein Recht vor, unter Elam (ſ. d.) die an Elymais und Suſiana öſtlich angrenzenden Perſer mit zu verſtehen. Die erſte Erwähnung der Perſer (Paras) haben wir anſcheinend beim Propheten Ezechiel in Kap. 27, 10, wo Perſer, Lud (ſ. d.) und Put als Söldner der Tyrier, und Kap. 38, 5, wo Perſer, Aethiopier und Put (ſ. d.) unter den Streitkräften des Magog, an beiden Stellen als Schild- und Helmbewaffnete genannt werden. Aber die Zuſammenſtellung mit nordafrikan. Völkern (denn daß die Put wirklich Nordafrikaner, nicht Araber, waren, wird auch durch die Grabſchrift des Darius I. beſtätigt) fällt auf. Daß es auch in Afrika Perſer und Meder gab (Hitzig zu Ez. 27, 10 und 38, 5), iſt trotz Salluſtius (Jugurtha, Kap. 18) für dieſe ältere Zeit kaum glaublich; richtiger denkt man an die von Pomponius Mela (III, 11) und Plinius (V, 8) aufgeführten nordafrikan. Stämme der Perorſi und Pharuſii, lieſt aber dann auch bei Ezechiel richtiger Parus als Paras. Sogar nach der Mitte des 6. Jahrh., als die Propheten der Verbannung den nahen Fall Babels verkündigten, nennen dieſelben großentheils nur erſt die Meder (Jeſ. 13, 17 fg.; Jer. 51, 11) oder Elamiter und Meder (Jeſ. 21, 2) als die Vollſtrecker des göttlichen Gerichts, ſei es, daß ſie noch vor dem Aufſtehen des Cyrus ſchrieben, ſei es, daß auch nach dem Uebergang der Herrſchaft an die Perſer die Meder ihnen immer noch der wichtigſte Beſtandtheil des Reichs erſchienen. Nur der Verfaſſer von Jeſ. 40—66 kennt und nennt (Kap. 44, 28; 45, 1) mit Namen den Cyrus und verfolgt mit Jubel und hochgeſpannten Erwartungen ſeine Züge und Heldenthaten. Seit ihrer Einverleibung in das perſ. Weltreich, während eines Zeitraums von zwei Jahrhunderten, haben natürlich die Juden, ſowol die in und um Jeruſalem angeſiedelten als die im Oſten, von ihren neuen Oberherren viel erlebt und ſind in die genaueſten Berührungen mit ihnen gekommen. Aber es iſt merkwürdig zu ſehen, wie wenig poſitive geſchichtliche Nachrichten über ihre Schickſale unter der perſ. Herrſchaft in ihre Bücher übergegangen ſind. Mit Ausnahme der drei Könige Cyrus, Darius I., Artaxerxes I., die ihnen als Wohlthäter immer unvergeßlich blieben (Eſra 6, 14), ſind alle übrigen Könige bei ihnen faſt gänzlich der Vergeſſenheit anheimgefallen, und über die Erlebniſſe der Juden in dieſer langen Zeit iſt ſo wenig von ihnen berichtet, daß heutzutage der Geſchichtsforſcher vielmehr die ſonſt bekannten Daten der Profangeſchichte benutzen muß, um dieſes geſchichtliche Dunkel mühſam aufzuhellen. Es kommt dies freilich zunächſt daher, daß überhaupt nur wenige Schriftdenkmale der Juden aus der perſ. Zeit erhalten ſind, aber dieſer Mangel ſelbſt, zumal das Fehlen einer zuſammenhängenden Geſchichtsdarſtellung aus derſelben, erklärt ſich zuletzt doch nur daraus, daß es für ſie wie für die andern ruhig gebliebenen der unterworfenen Völker keine Geſchichte mehr gab, ſondern unter dem gehorſamen Dienſt des Großkönigs und der mühſamen Aufbringung der ihm zu machenden Leiſtungen das Leben in ödem Einerlei dahinfloß. Den Antritt oder das erſte Jahr des Cyrus rechnen die Juden, hierin wol den Babyloniern folgend, von ſeiner Eroberung Babels (Eſra 5, 13; im J. 538) an oder vielmehr, indem ſie die zwei erſten Jahre nach der Eroberung dem Darius dem Meder beilegen, erſt vom J. 536 an. Aus der Regierung des Cyrus iſt nur die von ihm erlaubte Rückkehr der Verbannten nach Jeruſalem ſammt dem Beginn des neuen Anbaues und die ſchon nach ein paar Jahren eingetretene Störung deſſelben ausführlicher berichtet (Eſra 1, 1—4, 5; 5, 13—17; 6, 3—5; Dan. 9, 25). Den Kambyſes verſtand man früher ziemlich allgemein unter dem Eſra 4, 6 genannten Achaſchveroſch, und den Pſeudoſmerdis unter dem Artachſchaſchta in Eſra 4, 7—23. In neuerer Zeit iſt dieſe Anſicht ſtark erſchüttert (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 75, 248) und behauptet worden, jener müſſe wie ſonſt als Xerxes und dieſer als Artaxerxes gedeutet werden. Aber die Acten über dieſe Streitfrage ſind noch nicht geſchloſſen, und die Möglichkeit muß immerhin zugegeben werden, daß nach der Abſicht des Schriftſtellers jene Namen die des Kambyſes und falſchen Bardija bedeuten ſollten, wenn auch in Wirklichkeit nicht bedeuteten. Der Heereszug des Kambyſes nach Aegypten, welcher die neue Anſiedelung in Jeruſalem gewiß nicht unberührt ließ, wird im A. T. nirgends erwähnt. Den Darius I. (ſ. d.), in deſſen zweites bis ſechstes Jahr der Aufbau des Tempels fällt, hatten die Juden allen Grund in dankbarem Andenken zu erhalten, und wird über ſeine günſtigen Verfügungen noch ausführlich berichtet (Eſra 4—6), auch, wie es ſcheint, auf die Unruhen im Reich während ſeiner erſten Jahre wenigſtens ſtillſchweigend Bezug genommen (Hag. 2, 6. 7. 21. 22; Sach. 2, 17). Des Xerxes geſchieht (außer vielleicht in Eſra 4, 6) nur im Buch Eſther (ſ. d.) Erwähnung; aber aus Herodot kann man abnehmen, daß, wie am

Skythenzug des Darius (Herodot, IV, 87) ſo auch an den Griechenkriegen des Xerxes, und zwar vielleicht auf der Flotte (Herodot, VII, 89), das Völkchen der Juden ſich betheiligen mußte. Nur freilich, wenn Joſephus (Contra Apion., I, 22) die phöniziſch redenden Solymer im Heer des Xerxes auf ſeine Landsleute, die Jeruſalemiten, deutete, hat er damit eine Verwechſelung mit den aus Homer bekannten kleinaſiat. Solymern begangen. Unter Artaxerxes I. kam (Eſra 7, 7 fg.) in des Königs ſiebentem Jahre Eſra (ſ. d.) mit neuen Coloniſten, und (Neh. 1, 1 fg.) in ſeinem zwanzigſten Jahre Nehemia (ſ. d.) aus dem Oſten nach Jeruſalem. Ob der Aufſtand des Megabyzus in Syrien den Jeruſalemiten, weil ſie dem König die Treue bewahrten, die Verödung ihrer Stadt, welche für Nehemia der Anlaß zu ſeinem Umzug wurde, eingebracht habe (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 290), muß dahingeſtellt bleiben, da ſich noch andere Urſachen derſelben denken laſſen. Von Artaxerxes I. ab, während des letzten Jahrhunderts des perſ. Reichs voll innerer und äußerer Kämpfe und Zerrüttung, geſchieht im A. T. keine ausdrückliche Erwähnung von Thatſachen der perſ. Geſchichte mehr; nur Neh. 12, 22 iſt zum Behuf einer Zeitbeſtimmung der letzte Darius (Kodomannus) genannt (vgl. auch 1 Makk. 1, 1), und im Prediger Salomo's (ſ. Koheleth) zeigt ſich der Reflex vom Verfall der Herrſchaft. Aus Joſephus („Alterthümer", XI, 7. 8) wiſſen wir, daß in dieſe Zeit die Ueberläuferei des Manaſſe Ben Jojada (Neh. 13, 28) zu den Samariern und ſpäter die Errichtung eines Tempels auf Garizim bei den Samariern (ſ. d.) fällt. Ferner gehört die von Joſephus („Alterthümer", XI, 7) erzählte Geſchichte, wie der Hoheprieſter Johannes (Neh. 12, 11. 23) ſeinen Bruder Joſua im Tempel tödtete und zur Strafe dieſer Unthat der perſ. Feldherr Bagoſes die Juden ſieben Jahre lang eine Steuer von 50 Drachmen für jedes Lamm des täglichen Opfers zahlen ließ, wahrſcheinlich unter Artaxerxes II. Auch über eine Deportation der Einwohner Jerichos nach Hyrkanien, wahrſcheinlich, weil ſie es mit den aufſtändiſchen Phöniziern gehalten hatten, unter Artaxerxes III. liegen einige ſpäte Nachrichten vor (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 265; Hitzig, a. a. O., S. 307 fg.). Auf das perſ. Reich als Ganzes und einige ſeiner Könige blickt auch noch das neuprophetiſche Buch Daniel (ſ. d.) zurück, aber der Verfaſſer verfolgt weder geſchichtliche Zwecke noch war er in der Lage, die perſ. Reichsgeſchichte, deren Ende zu ſeiner Zeit ſchon über anderthalb Jahrhunderte in der Vergangenheit zurücklag, mit geſchichtlicher Genauigkeit behandeln zu können. Wir brauchen uns darum nicht ſehr zu verwundern, wenn er Kap. 11, 2 (vgl. Kap. 7, 6) zwiſchen Cyrus und Alexander nur drei perſ. Könige ſetzt oder Kap. 6, 2 ſchon unter dem Meder Darius das Reich von 120 Satrapen verwaltet werden läßt. Merkwürdiger iſt, daß er (Kap. 6, 1; 9, 1; 11, 1) die Eroberung Babels dem zweiundſechzigjährigen Meder Darius, dem Sohn des Achaſchveroſch, zuſchreibt und demgemäß in ſeinem ganzen Buch zwiſchen das babyloniſche und perſ. Weltreich das mediſche ſetzt, welches der wirklichen Geſchichte nach vielmehr gleichzeitig mit dem babyloniſchen blühte, und ſchon beſeitigt war, als Cyrus Babel eroberte. Dieſe Auffaſſung des Hergangs aus bloſer Unkunde des Verfaſſers zu erklären, hindert uns nicht blos die Xenophoniſche Darſtellung dieſer Geſchichten, ſofern auch nach ihr Cyrus nicht als Selbſtherrſcher, ſondern im Dienſt Cyaxares' II., des Sohnes Aſtyages', Babel eroberte und erſt zwei Jahre ſpäter demſelben als Erbe des babyloniſchen ebenſo wie des mediſch-perſ. Reichs folgte, ſondern auch die oben ſchon bemerkte eigenthümliche Zeitrechnung der Juden, wonach ſie das erſte Jahr des Cyrus vom J. 536 an datiren. Man wird darum annehmen müſſen, daß dieſe Darſtellung auf eine abſonderliche, wahrſcheinlich babyloniſch-med. Auffaſſung der Geſchichte der Gründung des Perſerreichs als ihre Quelle zurückgeht. Man hat aber dann daran einen deutlichen Beweis, wie wenig die Juden ſich um eine genaue Erkundung der Anfänge ihrer Oberherrſcher bekümmerten.

Auf dieſe Beſprechung der Reichsgeſchichte laſſen wir noch eine kurze Ueberſicht über die Verhältniſſe und Einrichtungen des Reichs folgen, um dadurch zugleich die vielfachen Bezugnahmen der bibliſchen Schriften auf dieſelben zu erläutern. Die Perſer haben von den Medern und Babyloniern, und dieſe von den Aſſyrern ihre Stellung an der Spitze der Völker Aſiens übernommen. Mit der Erbſchaft der Aufgabe haben ſie die Mittel zu ihrer Löſung zum Theil ſich dorther angeeignet. Die Einrichtung des Hofs geſchah nach mediſch-aſſyr. Muſter; die biedere einfache kräftig-naturwüchſige Art der Perſer wich wenigſtens bei den Großen bald der med. Ueppigkeit und Verweichlichung. Ihre Schrift,

die Keilſchrift (ſ. d.), nahmen ſie von ihren Vorgängern herüber, wenn ſie ſie auch zur reinen Buchſtabenſchrift fortbildeten. Ihre Baukunſt, von der wir in den Ruinen von Perſepolis und Suſa noch Reſte kennen, ruht in allen Dingen auf der aſſyriſch-mediſchen, obgleich ſie einen eigenthümlichen, keineswegs blos durch den Unterſchied des Materials (Bruchſtein, Marmor) bedingten Charakter zeigt. Die großen geflügelten menſchenhäuptigen Stiere Nineves ſtanden, mit geringen Abweichungen (namentlich in der Kopfbedeckung) vom Vorbild, auch an den Thorhallen der Burgen von Perſepolis, daneben freilich auch das eigenthümliche perſiſche gehörnte oder auch mit einer Stirnplatte verſehene Pferd (das Thier des Mithra), als Symbole der königlichen Macht und Aufgabe. Selbſt einzelne der mythiſchen und ſymboliſchen Gruppen auf ihren Reliefdarſtellungen ſind ſowol den Stoffen als der Ausführung nach Wiederholungen von ſyriſch-aſſyr. Kunſtwerken. Sogar die Vermengung ihrer Ardvîſura Anahita mit der ſemitiſchen Göttin Mylitta drang im 4. Jahrh. bei ihnen ein (Herodot, I, 131), und gegen alle altperſiſche und Zarathuſtriſche Art (Herodot, I, 131) hat Artaxerxes Mnemon in Babylon, Suſa und Ekbatana das Bild dieſer Anaitis aufgeſtellt und dieſen gemiſchten Cultus verbreitet (Beroſus bei Clemens von Alexandria, Protrepticus, ed. Sylburg [Florenz 1550], S. 43). Die Reichsſprache für die ſemitiſchen Länder war und blieb ohnedem das Aramäiſche wie bisher. Darum iſt es auch nicht ſehr verwunderlich, wenn noch in der Mitte und wieder Ausgangs der perſ. Zeit die Schriften der Juden (Pſ. 83, 9; Eſra 6, 22) da und dort den König von Perſien den König von Aſſur nennen. Die Hauptſtadt des Reichs war unter Cyrus ſein alter Stammſitz Paſargadä, das er erweiterte und mit einer der mediſchen nachgeahmten Königsburg ſchmückte (Strabo, XV, 3; Curtius, V, 6, 10; Arrian, Anab., III, 16, 18), obwol er gewiß, ſchon aus Staatsklugheit, auch in Ekbatana und Babylon ſich aufhielt. Kambyſes ſoll (Herodot, III, 64) in Ekbatana ſeinen Hauptſitz genommen haben, wo auch nach Eſra 6, 2 eins der Reichsarchive war. Darius erbaute ſich nach ſeinen ind. Kriegen (nach dem J. 515) in ſeinem Stammland, nördlich von Paſargadä, eine neue Burg und Stadt, bei welcher in der Nähe auch die Königsgräber ausgehauen wurden; ſeine Nachfolger, z. B. Xerxes, erweiterten dieſelben mit neuen Prachtgebäuden; bei den Griechen heißt ſie Perſepolis (ſ. d.). Aber Darius fand es auch in ſeinem und des Reichs Intereſſe, in Suſa (ſ. d.), der alten (Dan. 8, 2) Hauptſtadt von Suſiana (Elam), alſo außerhalb ſeines Stammlandes, einen für den Verkehr mit den Provinzen günſtiger gelegenen Königsſitz zu ſchaffen (Plinius, VI, 28; Aelian, De natura animalium, I, 59, wogegen Herodot, Aeſchylus und Strabo ſchon den Cyrus und Kambyſes dort reſidiren laſſen), an welchem die folgenden Könige weiter bauten, und welcher fortan die eigentliche Reichshauptſtadt blieb (Neh. 1, 1; Eſth. 1, 2 fg.), ſo jedoch, daß die Könige in der heißen Jahreszeit auch Ekbatana und Perſepolis bewohnten und zeitweilig auch in Babylon ſich aufhielten (die beſtimmtern Angaben über den Wechſel des Hoflagers nach den Jahreszeiten bei den Claſſikern ſtimmen unter ſich nicht zuſammen). Für die Entwickelung des Hofs und Reichs war freilich dieſer Schritt des Darius verhängnißvoll, denn das Ueberhandnehmen der mediſch-aſſyr. Sitten ſtand gewiß mit dieſer Loslöſung vom Lande ihres eigenen Volkes in innerm Zuſammenhang. Der maßgebende Wille im Reich war ſelbſtverſtändlich der des Königs (Herodot, III, 31). Sein Titel war: König, großer König, König der Könige, König der Länder. Nach altperſ. Stammverfaſſung war er beſchränkt durch den oberſten Staatsrath, der aus den Häuptern der Stämme des Perſervolks beſtand (Herodot, III, 70—84). Dieſes Inſtitut erhielt ſich fort, wenn auch die Macht dieſes Staatsraths allmählich vor der Willkür des Despoten zuſammenſchrumpfte. Gewiß nicht ohne Einfluß der Zarathuſtriſchen Vorſtellung von Ahuramazda und den ſechs oder ſieben Amſhaspands um ihn her war die Zahl dieſer „Fürſten der Meder und Perſer“ (Eſth. 1, 14) oder „Räthe“ (Eſra 7, 14) auf ſieben feſtgeſtellt (obgleich auf den Bilddarſtellungen der Monumente neben dem König auch nur ſechs erſcheinen); ſie nahmen nach dem König den höchſten Rang ein, hatten freien Zutritt bei ihm und trugen eine der königlichen ähnliche Tiara. Nicht ganz ſicher iſt, ob die ſieben königlichen unabſetzbaren (oder nur wegen notoriſcher Ungerechtigkeit ſtrafbaren) Richter, welche die väterlichen Bräuche auszulegen und Recht zu ſprechen hatten (Herodot, III, 31; V, 25; Plutarch, Vita Artaxerxis, Kap. 29), dieſelben (Joſephus, „Alterthümer“, XI, 6, 1) mit den Staatsräthen oder davon verſchieden waren. Nach verſammeltem Staatsrath vom König ſchriftlich erlaſſene und mit ſeinem Siegel verſehene Verordnungen hatten Geſetzeskraft und waren nicht umzuſtoßen

(Eſth. 1, 19; 8, 8; Dan. 6, 8—10). In wichtigen Angelegenheiten wurden übrigens je nach Bedürfniß auch andere Große, Beamte und Heerführer zur Berathung zuſammengerufen (Herodot, VII, 8; VIII, 67). Die Niederwerfung vor dem König ſoll (Xenophon, Cyrop., VIII, 3, 14) Cyrus eingeführt haben; ſie war aber in der morgenländiſchen, auch perſ. (Herodot, I, 134) Art, einen Höherſtehenden zu grüßen, begründet, und wurde nur durch den Eindrang des aſſyriſch-med. Weſens und das Streben, den König zum Abglanz und Stellvertreter des höchſten Gottes zu ſtempeln (Plutarch, Vita Themist., Kap. 27; Arrian, Anab., IV, 11; Curtius, VI, 6, 2; VIII, 5, 11), begünſtigt. Ein Hauptabzeichen des Königs war die aufrecht ſtehende, weiße und blaue Tiara (Kidaris), welche außer ihm nur noch Prinzen, die Stammhäupter der Perſer und „Verwandte des Königs" tragen durften, mit der Krone. Die Iſolirung des Königs vom Volk wurde ſchon früh ſehr ſchroff; abgeſperrt durch die Leibwache und eine Unzahl von Höflingen und Kämmerlingen lebte er dem Volk unſichtbar in ſeinen Paläſten; zur „Pforte" des Königs zu gelangen, hielt ſchwer, und unangemeldet bei ihm einzutreten, koſtete das Leben (Eſth. 4, 11; Herodot, III, 118 fg.). Zu Fuß ging er nicht aus, ſondern ritt oder fuhr. Feierliche Aufzüge und das Ceremoniel dabei beſchreiben z. B. Herodot (VII, 40. 41), Xenophon (Cyrop., VIII, 3), Curtius (III, 3). Der Beamten und Würdenträger bei Hofe war eine große Menge, wie Oberthürhüter, Oberſtabträger, Botſchaftsträger, Schemelträger, Anmelder, Obermundſchenk, Stallmeiſter, Jägermeiſter u. ſ. w. (Xenophon, Cyrop., VIII, 1, 9), von denen jeder wieder eine Anzahl Untergebener hatte (Neh. 1, 11; 2, 1. 6, wonach Nehemia Mundſchenk war); dazu große Scharen niederer Diener, welche für Haus, Küche, Keller und alle Bedürfniſſe des Hofes zu ſorgen hatten. Die Weiber des Königs zerfielen in Gemahlinnen und Kebsweiber, mit Rangabſtufungen innerhalb beider Klaſſen; nach Diodor (XVII, 77) ſollen der Kebsweiber ſo viele als der Tage des Jahres geweſen ſein. Vom aſſyriſch-med. Hof wurde auch das Unweſen der Verſchnittenen (vgl. Eſth. 7) herübergenommen; Babylonien hatte jährlich 500 verſchnittene Knaben für den Hof zu liefern (Herodot, III, 92); manche dieſer Kämmerlinge, die fortwährende Nähe beim König ſchlau benutzend, ſind zu Macht und Würden emporgeſtiegen.

Von Darius wurde das Reich in 20 Provinzen oder Satrapien getheilt (Herodot, III, 89 fg.); nach dem ſkythiſchen Feldzug kam noch Thrazien mit den Inſeln hinzu (Herodot, III, 96). Dieſe Zahl hielt ſich ſpäter ungefähr, doch wurde im einzelnen manches geändert, indem z. B. Aſſyrien von Babylonien getrennt und zu Syrien, und hinwiederum Phönizien von Syrien getrennt und zu Arabien geſchlagen wurde. Wenn alſo Eſth. 1, 1; 8, 9; 9, 30 von 127 Ländern des Achaſchveroſch die Rede iſt, ſo können das nicht Provinzen, ſondern nur Unterabtheilungen derſelben ſein, und wenn Dan. 6, 2 ſchon unter Darius dem Meder 120 Satrapen fungiren läßt, ſo muß hier (abgeſehen von dem Anachronismus) Satrap im weitern Sinne wie Eſth. 8, 9 verſtanden werden. Die Verwaltung ſo vieler Länder erforderte eine große Zahl von Beamten, theils am Königsſitz, theils in den Provinzen. Sie waren in der ältern beſſern Zeit am liebſten aus den edeln Geſchlechtern der Perſer und Meder genommen (ſpäter freilich auch viel aus Eunuchen und andern Emporkömmlingen), und wurden in der Jugend durch eine eigenthümliche Erziehung an den Hoflagern des Großkönigs oder mächtiger Satrapen für den künftigen Civil- und Militärdienſt vorgebildet (Herodot, I, 136; Xenophon, Cyrop., I, 2, 13; VIII, 8, 13; Anab., I, 9 u. a.). Der Pflichteifer aber im Dienſte des Hofes, des Heeres und Reiches wurde durch mannichfaltige und reiche Belohnungen ſtets rege erhalten. Außer der Verleihung von Aemtern und dem Vorrücken auf den Rangſtufen derſelben gab es, wie in den modernen Staaten, ein förmliches Syſtem von öffentlichen Auszeichnungen und Anerkennungen der Verdienſte um den Staat, von den Geſchenken an und der Verleihung des Kandys (Oberkleids), der goldenen Ketten, Armbänder, Kränze, Säbel, Wagen und goldgeſchirrten Pferden (2 Eſra 3, 6. 7) bis zur Dotation mit Domänen und Verleihung des Titels „Gutthäter" (Huverezanha), mit dem ſowol ganze Stämme als einzelne beehrt wurden (Herodot, VIII, 85; Arrian, Anab., III, 27; IV, 6; Diodor, XVII, 81; vgl. Eſth. 6, 1 fg.), ſowie Ernennung zum Tiſchgenoſſen des Königs, und, was das Höchſte war, zum „Verwandten des Königs" (2 Eſra 4, 42), womit das Recht des weiß-blauen Kopfbundes und das Recht, den König zu küſſen (2 Eſra 4, 47), gegeben war (Xenophon, Cyrop., VIII, 3, 13; Curtius, III, 3; Arrian, Anab., VII, 11). Die Satrapen im eigentlichen Sinne (khschatrapâvan, d. h. Landbeſchützer) waren die Ver-

walter oder Statthalter in jenen Provinzen, in der Regel aus den vornehmen Geſchlechtern genommen. Sie waren Fürſten in kleinerm Maßſtab, hatten ihre Beiräthe, Beamten und Kanzleien und richteten ſich ihre Höfe nach dem Vorbild des oberköniglichen Hofes ein. Unter ſich hatten ſie in den Ländern ihrer weiten Bezirke theils einheimiſche Dynaſten, theils eigentliche Beamte oder Unterſtatthalter, welche wenigſtens im aramäiſchen Sprachgebiet Pecha (d. h. Paſcha, z. B. Eſra 8, 36; Neh. 2, 7; Eſth. 3, 12), perſiſch auch Tirschata (Eſra 2, 63; Neh. 8, 9; 10, 2) hießen. Der officielle Titel der Satrapie (oder wenigſtens eines Theils derſelben), zu welcher Paläſtina gehörte, ſcheint „das Land jenſeit des Euphrats" ('Eber ha nahar) geweſen zu ſein (Eſra 5, 3. 6; 6, 13; 8, 36; Neh. 2, 7. 9; 3, 7), und wird ein Pecha der Medina oder Landſchaft (Eſra 2, 1; Neh. 1, 3; 11, 3; Koh. 5, 7) Judäa öfters genannt (z. B. Hag. 1, 1. 14; Mal. 1, 8); Serubabel und Nehemia waren ſolche aus jüd. Geſchlecht; Beamte von Samarien mit andern Titeln kommen vor Eſra 4, 8 fg. (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XI, 7, 2). Auch wird Neh. 11, 24 beiläufig ein Beirath jüd. Blutes erwähnt, welcher den Großkönig in Sachen der Landſchaft zu berathen hatte, wir wiſſen nicht, ob von Jeruſalem aus mittelbar oder in ſeinem Hoflager unmittelbar. Den Satrapen und ſeinen Beamten lag ob der Schutz der Provinzen, Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung, Ausführung der königlichen Befehle, Vertheilung und Beitreibung der Steuern und übrigen Leiſtungen für das Reich, den Hof und die Provinz, Sorge für die Cultur des Bodens, Erhaltung und Ueberwachung der Straßen, Forſten, Domänen u. ſ. w., zugleich die höhere Gerichtsbarkeit, beſonders auch die Entſcheidung von Streitigkeiten zwiſchen den einzelnen Völkern und Dynaſten in der Provinz. Die Militärmacht in derſelben ſtand zu ihrer Verfügung; doch waren die Befehlshaber der größern Garniſonen und wichtigen Städte oft auch unmittelbar dem König unterſtellt. Wie die Satrapen ſelbſt dem Großkönig zum ſtrengſten Gehorſam verpflichtet waren, ſo mußte hinwiederum ihren Anordnungen von ihren Untergebenen unweigerlich nachgekommen werden. Ihre Amtsverwaltung wurde jährlich durch einen königlichen Commiſſar viſitirt (Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 16), außerdem noch durch die königliche Polizei (die „Augen" und die „Ohren" des Königs, Herodot, I, 114; Xenophon, Cyrop., VIII, 2, 10; Aeſchylus, Persae, V. 973 u. a.) überwacht, und oft ſchon wegen kleiner Pflichtverletzungen traf ſie die Abſetzung oder noch ſchlimmere Beſtrafung. Eine Hauptaufgabe für ſie war die Sorge für die Anbauung der Ländereien und die Anpflanzung und Hegung von Forſten (vgl. Neh. 2, 8), nicht blos der Erhöhung der Steuerkraft wegen, ſondern, weil es eine Religionspflicht war, weshalb auch überall die großen Baumanlagen (Parke, Paradieſe) angelegt wurden, wie bei den oberköniglichen Schlöſſern ſo bei den öffentlichen Gebäuden in der Provinz. Die Steuern waren ſeit Darius I. normirt. Die Perſer nannten ihn wegen dieſer Ordnung der Finanzen einen Krämer (Herodot, III, 89), lernten aber weiterhin ſeine Einrichtung wohl ausnutzen. Die Hauptſteuer war Grund- oder Ertragsſteuer. Zum Zweck ihrer Erhebung war in jeder Provinz das bebaubare Land vermeſſen, und je nach dem Umfang deſſelben ſowie nach der Qualität des Bodens das Steuermaß der Provinz angeſetzt (Herodot, III, 89 fg.; VI, 42; Xenophon, Hist. graec., III, 4, 25); die Satrapie Syrien mit Phönizien und Cypern zahlte (Herodot, III, 91) 350 Silbertalente (etwa 700000 Thlr.), während die große Provinz Aegypten das Doppelte entrichtete. Zu dieſer nicht ſehr hohen Steuer kam aber als mindeſtens ebenſo bedeutend die Naturalverpflegung der Satrapen und Unterſtatthalter, ihrer Beamten, Höfe, Dienerſchaften (Neh. 5, 14. 15; Mal. 1, 8), der Garniſonen in der Provinz, der durchmarſchirenden Truppen ſowie des Hofes und des königlichen Heeres bei etwaigen Durchzügen durch die Provinz. Wenn ſolche Naturallieferungen auch einigermaßen normirt waren, ſo war doch Hinaufſchraubung und Mehrforderung ſeitens der Berechtigten, zumal wo die Lieferung in baares Geld verwandelt wurde, leicht zu erreichen (Neh. 5, 15), und die Geſchenke, welche man nach orientaliſcher Sitte den Vorgeſetzten bei Beſuchen und aus Anlaß geſchäftlicher Anliegen zu bringen hatte, waren auch keine Kleinigkeit. Endlich aber hatten die Provinzen auch dem oberköniglichen Hof den ganzen Bedarf nicht blos für den nothwendigen Lebensunterhalt, ſondern auch für Putz und Genuß, ebenſo die Mittel zum Unterhalt der königlichen Reit-, Zug-, Laſt- und Jagdthiere in natura zu liefern. Jede Provinz ſollte zumal das Beſte, was ſie im Mineral-, Pflanzen- und Thierreich producirte, dazu ſteuern, z. B. die Inder Gold, die Neger Ebenholz und Elfenbein u. ſ. w. Sogar Menſchen lieferten einige, die Kaukaſier Jungfrauen,

die Babylonier Verſchnittene. Auch waren den Frauen des Königs, Günſtlingen, auch wirklich verdienten Perſonen aus einzelnen Städten oder Ländereien die Revenuen eigenthümlich zugewieſen (vgl. z. B. Herodot, IX, 109; Xenophon, Anab., I, 4, 9; II, 4, 27 u. a.). Zölle von einer Provinz in die andere beſtanden nicht; ob von der Benutzung der Landſtraßen (wie allerdings von der der Waſſerſtraßen) Weggelder erhoben wurden, wiſſen wir nicht. Mit Rückſicht auf die aufgeführten Abgaben ſcheinen auch die noch immer nicht mit Sicherheit erklärten Ausdrücke in Eſra (Kap. 4, 13; 7, 24) verſtanden werden zu müſſen. Außer der eigentlichen Steuer (Ertragſteuer, Mindah), die auch Eſra 6, 8 und Neh. 5, 4 vorkommt, werden dort noch belô (d. h. Verbrauch) und halâk (d. h. Weg oder Reiſe) erwähnt. Das erſte beziehen wir auf die Naturallieferungen für die Provinz und den Hof (die übrigens zum Theil in Geld verwandelt werden konnten); das zweite kann ebenſo wol Wegzölle (von denen wir ſonſt nichts wiſſen) als die Verpflegungskoſten für die die Provinz durchreiſenden Beamten und fürſtlichen Perſonen ſammt ihrem Gefolge bedeuten. Theils zur Förderung des Verkehrs, theils zur Normirung der Steuerlieferungen wurde, übrigens unter Belaſſung der ältern geſtempelten oder gemünzten Metallſtücke für den Provinzialverkehr, von Darius eine Reichsmünze hergeſtellt, nach der gerechnet wurde (vgl. die Bücher der Chronika, das Buch Eſra und Nehemia), und welche im ganzen Reich Curs hatte, an königlichen Kaſſen aber allein angenommen wurde, nämlich in Gold der Darikus (ſ. d.), im Werth von etwa 7 Thlrn., wovon 3000 auf das euböiſch-perſ. Goldtalent gingen, und in Silber der Stater (etwa 20 Gr.) und der halbe Stater (bei den Griechen „mediſcher Siklos" genannt); 10 Silberſtater waren an Werth gleich 1 Darikus; 3000 Stater gingen auf das babyloniſche Silbertalent. Silbermünzen durften auch Satrapen, Dynaſten, Städte prägen, ſie hatten aber nur Provinzialcurs (vgl. Brandis, „Das Münz-, Maß- und Gewichtsweſen in Vorderaſien" [Berlin 1866], S. 190 fg., 217 fg., nach welchem Werk auch einige der im „Bibel-Lexikon", I, 577, gemachten Angaben zu ergänzen oder zu berichtigen ſind). Auch für Herſtellung von Heerſtraßen in ihrem ganzen Reich haben die Perſerkönige, vor allem Darius, geſorgt. Kteſias hatte am Ende ſeiner perſ. Geſchichte eine Ueberſicht über dieſelben gegeben, die jetzt verloren iſt; Herodot (V, 52 fg.) beſchreibt wenigſtens die königliche Straße vom Griechiſchen Meer bis Suſa. Die Entfernung dieſer Straßen von Suſa war nach Paraſangen vermeſſen; an wichtigern Punkten, wie Flußübergängen oder Gebirgspäſſen, waren ſie durch Caſtelle mit Beſatzungen bewacht; in Zwiſchenräumen von etwa 3 Meilen waren Stationen und öffentliche Einkehrhäuſer mit Parks angebracht; auf dieſen Stationen waren Pferde (oder Maulthiere) und Reiter ſtationirt, welche mit größter Schnelligkeit die Depeſchen von dem König und an ihn zu befördern hatten. Dieſe Poſtreiter hießen Angaren oder Aſtanden (Herodot, V, 14; VIII, 98; Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 17; Plutarch, Vita Alexand., Kap. 18); im Buch Eſther (Kap. 3, 13. 15; 8, 10. 14) kommen ſie unter dem Namen Läufer oder Renner vor. Die königlichen Schreiben waren durch ſein Siegel beglaubigt (Herodot, III, 128; Eſth. 3, 10—15; 8, 2. 8. 9; die Beſchreibung eines im Britiſchen Muſeum aufbewahrten Siegels von Darius mit Legenden in den drei Reichsſprachen ſ. bei Brandis, a. a. O., S. 231). Der amtlichen Reichsſprachen waren, wie wir aus den dreiſprachigen In- und Aufſchriften der Achämeniden wiſſen, drei, die perſiſche, die aſſyriſch-aramäiſche und die, welche jetzt von einigen medo-ſkythiſch, von andern auch ſuſiſch genannt wird.

Die Hauptkraft des Heeres lag in den Perſern ſelbſt, welche als Reiter und Fußgänger ſich beſonders im Bogenſchießen auszeichneten, aber auch die Meder, Baktrier, Saken und andere Völker ariſchen Stammes galten als ſehr kriegstüchtig; in ſpäterer Zeit wurden auch die griech. Söldner viel benutzt. Die Gliederung der Heere war dekadiſch; der Diviſionär hatte eine Myriade, die wieder in Abtheilungen von 1000 Mann, jede zu 10 Zügen von 100 Mann, gegliedert war. Die Garde des Königs beſtand aus 2000 auserleſenen perſ. Reitern, 2000 Lanzenträgern zu Fuß und aus den 10000 „Unſterblichen" zu Fuß (Herodot, VII, 40 fg.; Xenophon, Cyrop., VII, 5, 68; Curtius, III, 3); ſie waren beſtändig um den König. In den Provinzen, deren Hauptſtädten, Caſtellen u. ſ. w. lagen mäßige Beſatzungen (über Jeruſalem vgl. Neh. 7, 2; 2, 8; über Samaria Kap. 3, 34), welche dann bei Kriegszügen den Kern der aufgebotenen Mannſchaften bildeten. Welche ungeheuere Maſſe aufgebotener Krieger aber den Königen im Kriegsfall zu Gebote ſtand, iſt aus der Geſchichte der griechiſch-perſ. Kriege hinlänglich bekannt. Daß auch die Juden von der Kriegspflicht in Kriegszeiten nicht frei waren, kann man aus der An-

ſpielung Koh. 8, 8 ſchließen. Gegen die unterworfenen Völker waren die Perſer im höchſten Grade tolerant und zeichneten ſich dadurch vor den frühern weltbeherrſchenden Völkern aus. Allen den vielen Nationen des Reichs war es vergönnt, ihren Glauben und Gottesdienſt, ihre Sitten und Bräuche ungeſtört zu üben; auch in ihre heimiſchen Rechtsordnungen, politiſchen und municipalen Organiſationen und Freiheiten wurde nicht weiter eingegriffen, als es die allgemeine Reichsordnung erheiſchte; nur, wo Widerſetzlichkeit und Aufruhr eintraten, wurden ſtrengere Maßregeln ergriffen. Was von den Griechen über Kambyſes' Wüthen gegen die ägypt. Götter erzählt wird, ſcheint theils übertrieben, theils vereinzelt; Darius I. wurde ſogar wegen ſeiner Sorge und Theilnahme für ihren Gottesdienſt von den Aegyptern gerühmt. Aus der Bibel wiſſen wir, wie der Religionsübung der Juden nirgends etwas in den Weg gelegt wurde (Eſth. 5, 9 fg. wird man kaum hierher ziehen dürfen), wie im Gegentheil Cyrus (Eſra 1 und 6, 4. 5), Darius (Eſra 6, 8 fg.) und Artaxerxes I. (Eſra 7, 15) den Bau des Tempels, ſeine Ausſtattung und ſeinen Opferdienſt unterſtützten, wie Artaxerxes die Durchführung des moſaiſchen Geſetzes durch Eſra ſich angelegen ſein ließ (Eſra 7, 25. 26), die Prieſter und übrigen Tempeldiener von der Steuerpflicht befreite (Eſra 7, 24), dem Nehemia für den Bau Jeruſalems in jeder Weiſe Vorſchub that (Neh. 2, 8 fg.). Ueber die Gerichtsverhältniſſe, näher über die Theilung der Competenz zwiſchen den einheimiſchen Behörden und dem Unterſtatthalter, fehlen uns die Nachrichten, da Eſra 7, 26 und Neh. 13, 28 in dieſer Frage nichts entſcheiden. Gerechtigkeit war den Perſern ſchon durch die Religion zur Pflicht gemacht. Aber pünktlicher Gehorſam gegen die Befehle, ja, gegen die Wünſche der Befehlenden war von jedermann verlangt, und um ſolchen, wo nöthig, zu erzwingen, wurde die Strafgewalt in nachdrücklichſter Weiſe geübt. Die Geſchichte des perſ. Reichs erzählt eine Menge Beiſpiele von Kambyſes an, mit welchen furchtbaren Strafen gegen höchſte Beamte ebenſo wie gegen aufſtändiſche Städte und Stämme verfahren wurde, wie oft der bloſe Verdacht des Ungehorſams oder Aufruhrs die ſchärfſten Züchtigungen nach ſich zog. Und je ſchwächer die Centralmacht mit der Zeit wurde, deſto grauſamer wurden die Strafen. Mit Niederreißen der Häuſer und Aufhängen an den Balken derſelben droht ſchon Darius (Eſra 6, 11). Geiſelung, Leibesverſtümmelung, Abhauen von Gliedern, Abſchneidung von Ohren und Naſen, Schinden und Martern aller Art werden berichtet; Enthauptung und Aufhängung (Eſth. 7, 9. 10; 9, 13) waren die gewöhnlichen Todesſtrafen (Herodot, III, 125; IV, 43; VII, 194; Xenophon, Anab., I, 6. 9; Curtius, III, 2; Diodor, XVII, 30). (Ueber die Verhältniſſe und Einrichtungen des perſ. Reichs im ganzen vgl. aus älterer Zeit Heeren, „Ideen über Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmſten Völker der alten Welt" [4. Aufl., Göttingen 1824—26], I, 1, 131 fg., aus neueſter Zeit Duncker, „Geſchichte des Alterthums" [3. Aufl., Leipzig 1863—67], II, 884 fg.)

Das perſ. Weltreich, auf den Trümmern ſeiner kleinern Vorgänger ſich erhebend, hatte ſeine Miſſion. Die vielen Völker Aſiens und Afrikas, nachdem ſie in mannichfaltigen Reichs- und Religionsbildungen ſich verſucht und in gegenſeitiger Befehdung ihre Kraft verzehrt hatten, ſollten, durch eine ſtramme ſtrenge Herrſchaft zuſammengeſchloſſen, zu friedlichem Zuſammenleben miteinander im Austauſch ihrer Gaben und Güter, ihrer Religionen und Sitten gezwungen, auf die Realiſirung ihrer ſelbſtſüchtigen Volkszwecke verzichten lernen. Nur wenige Völker waren noch kräftig und zähe genug, um gegen dieſe Entwerthung ihrer Individualität zu reagiren (wie die Phönizier und namentlich die Aegypter); die meiſten beugten ſich durch die zwei Jahrhunderte hindurch in ſelbſtloſer Unterwürfigkeit. Aber der poſitive Zweck, dem ſie dienen ſollten, war in ſich ſelbſt hohl und nichtig; es war der Wille eines unumſchränkten Selbſtherrſchers, der keine höhern Ziele kannte, als ſeine eigene Selbſtverherrlichung. Außer der Wohlfahrt, dem materiellen Genuß und Gewinn vermochte er ſeinen Völkern nichts, was für ſie Reiz hatte, zu bieten; ſelbſt die perſ. Religion, obwol ihrem Grund nach beſſer als die der meiſten andern alten Völker, vermochte außerhalb ihres urſprünglichen Gebiets keine Anhänger in dem großen weiten Reich zu erwerben, wurde vielmehr ſelbſt durch die Einwirkung fremder Dienſte und Sitten verſchlimmert. Kein Wunder darum, daß ein Gefühl der Leere und Unbefriedigtheit alle die Völker des Reichs durchdrang, und ſie mit wenigen Ausnahmen freudig das neue griech. Herrſchervolk begrüßten, welches doch noch höhere Güter, Bildung, Kunſt und Wiſſenſchaft, bieten und in die gebrochenen Volksgeiſter neue Gärungsſtoffe zu werfen vermochte. Auch für das iſraelitiſche Volk war die Bedeutung dieſer zweihundert-

jährigen Perſerherrſchaft keine andere als für die übrigen Völker. Das Wohlwollen der erſten Perſerkönige, der Schutz, der den einzelnen friedlichen Nationalitäten gewährt wurde, die Duldſamkeit gegen deren Religionen machte es auch dem „Reſt Judas und Iſraels“ möglich, auf ſeinem alten heimiſchen Boden ſich wieder anzubauen, allmählich, wenn auch „unter dem Druck der Zeiten“ (Dan. 9, 25), zu wachſen und zu erſtarken, und ſo die äußere Daſeinsform wiederzugewinnen, welche ſeine Forterhaltung für die Zeit der Erfüllung bedingte; ja, unter dem Schirm der Oberherrſchaft erſtanden ſchon unter den Juden des Oſtens Geſetzesſchulen (Eſra 7) und breitete ſich die Verehrung des Gottes Iſraels nach Oſt und Weſt aus (Mal. 1, 11). Aber ſeinen Herrſchaftsgelüſten, ſeinen Hoffnungen auf ein irdiſches, Völker umfaſſendes Gottesreich mußte dieſes neue Iſrael gründlich entſagen, wenigſtens ſie vertagen lernen; auf ſich ſelbſt zurückgedrängt, konnte es nur ſeine ganze Kraft auf die Erhaltung und Ausbeutung ſeiner geiſtigen Güter, ſeines Geſetzes, ſeines Gottesdienſtes, ſeiner Heiligthümer concentriren, und ſeiner Religion eine Burg aufbauen, welche auch gegen die ſpäter anſtürmenden Kräfte des griech. Heidenthums ſtandzuhalten vermochte. Freilich, ſolcher Verzicht auf Geltung in der Welt, ſolche Einkehr in ſich ſelbſt und Vertagung der großen Hoffnungen ging den meiſten ſchwer ein. Und als die Satrapenherrſchaft immer willkürlicher und verderblicher wurde, als die Ungerechtigkeit und Verdrehung des Rechts zunahm (Koh. 3, 16. 17; 4, 1; 8, 9 fg.), weil die Herrſchenden nichts mehr taugten (Koh. 5, 7. 8; 10, 5), weil Narren und Sklaven, Buben und Schwelger zu gebieten hatten (Koh. 10, 6. 7. 15—19), da ſtieg auch in dieſem ſonſt friedlichen Völkchen der Unmuth höher, und wurde die Luſt zur Empörung nur mühſam zurückgedrängt. Ein gründlicher Widerwille gegen die perſ. Herrſchaft und das Gefühl tiefſter Unbefriedigtheit war auch bei ihm das Ergebniß des langen Zeitraums, deſſen Anfang einſt mit ſo großem Jubel begrüßt worden war.

Nachhaltige Spuren ihrer Einwirkung auf das jüd. Weſen hat dieſe perſ. Oberherrſchaft nur wenige hinterlaſſen. Rückſichtlich der Sprache kann man ſagen, daß der allmähliche Uebergang des Hebräiſchen in das aramäiſche oder aramaiſirende Idiom durch ſie wenigſtens mit befördert wurde. Da das Aramäiſche für Vorderaſien Amtsſprache war, ſo mußte jeder an der Verwaltung Betheiligte oder nach Stellen und Geltung Strebende ſich der Erlernung derſelben befleißigen, ja, auch für den gemeinen Mann in ſeinem Verkehr mit den Behörden war die Kenntniß dieſer Sprache erwünſcht, und ſelbſt bei denen, welche noch am Hebräiſchen feſthielten, mußten doch gewiſſe, nun überall gebräuchliche techniſche Ausdrücke, wie die neuen Monatsnamen (z. B. Sach. 1, 7; 7, 1), Eingang finden. Auch eine Anzahl perſ. Wörter, beſonders Amtsnamen, amtliche Ausdrücke, bereicherten das neu ſich bildende Sprachidiom der Juden. In Religionsſachen ſodann kann man jedenfalls eine unmittelbare Herübernahme ganzer Stücke des perſ. Glaubens zu den Juden nicht annehmen, wie man wol früher gethan hat. Immerhin mochte es in einem Iſraeliten ein gutes Vorurtheil erwecken, wenn er hörte, daß die Perſer den großen Gott verehren, „welcher den Himmel, die Erde, die Menſchen ſchuf“, oder daß ſie keine Bilder verehren wie andere Heiden, aber, daß er darum geglaubt hätte, bei dieſem Volk in die Schule gehen zu müſſen, um ſeine eigenen Kenntniſſe der göttlichen Dinge zu mehren und zu verbeſſern, dazu fehlte viel. Derſelbe Prophet, der den Cyrus als den Diener und Geſalbten Gottes begrüßt (Jeſ. 45, 1—7), macht in unverkennbarem Gegenſatz gegen den perſ. Dualismus geltend, daß Gott Jahve „das Licht bildet und die Finſterniß ſchafft, Frieden macht und Uebel ſchafft“ (V. 7). Und hätten die Propheten wirklich, wie Neuere gemeint haben, den perſ. Auramazda als denſelben mit Gott Jahve anerkannt (Jeſ. 41, 25; Mal. 1, 11), ſo hätte ſich ein ganz anderes Verhältniß zwiſchen Juden und Perſern geſtalten müſſen, als ſich wirklich geſtaltet hat. Die Idee des Satans hat wie die der Auferſtehung im altteſt. Glaubens- und Hoffnungsſyſtem ihre eigenen Wurzeln, und läßt ſich ihre allmähliche Hervorbildung aus dieſen noch nachweiſen; von einer Entlehnung aus Perſien kann um ſo weniger die Rede ſein, als der urſprüngliche Satansbegriff von dem des böſen Gottes Ahriman ſehr verſchieden iſt, und der letztere den ältern Perſern kaum oder noch wenig geläufig war, die Auferſtehungslehre aber (als verſchieden von dem altperſ. Glauben an die Fortdauer der Seelen nach dem Tode und ruhend auf der Vorausſetzung der Ueberwindung des Ahriman und der Wiederbringung aller Dinge) zwar in einer einzigen Stelle des Aveſta (Jescht, XIX, 89) vorkommt, aber ſich überhaupt mehr als Conſequenz des Syſtems denn als volksthümlicher Glaube gibt, und von

den Griechen nicht als altperſiſch bezeugt iſt (auch die Worte Theopomp's bei Diogenes Laertius im Prooemium beſagen ſie in Wahrheit nicht; vgl. „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XX, 58 fg.). Wohl aber muß man anerkennen, daß der perſ. Glaube an unſichtbare Geiſter und Schutzgenien (Fravaschis) und die ſcharfe Entgegenſetzung der Genien des Lichtreichs und der Dêvas Ahriman's unwillkürlich auch auf die Vorſtellungen der Iſraeliten über ihre Engel und Dämonen einwirkte, und ihnen den Anſtoß zu einer mit der Zeit immer üppiger wuchernden Fortbildung derſelben gab. In den kanoniſchen Büchern des A. T. finden wir nur erſt die Anfänge dieſes ſtillen Einfluſſes, wenn Sacharja (Kap. 3, 9; 4, 10) nach Analogie des Auramazda und der Amſchaspands oder des Großkönigs und ſeiner ſechs bis ſieben Fürſten von den ſieben Augen Gottes ſpricht, oder wenn im Buch Daniel die Engelfürſten (Erzengel) zum Vorſchein kommen und Namen (Michael, Gabriel) erhalten. Viel ſtärker zeigt ſich der Eindrang fremder Vorſtellungen und eines craſſen Aberglaubens in ſpätern Büchern, wie Buch Tobiä, wo der perſ. Aeſchma Deva (Vendidad, X, 23, 27; XI, 26 u. a.) unter dem Namen Asmodi, und die perſ. Zaubermittel zu ſeiner Vertreibung als Beſtandtheile jüd. Volksglaubens erſcheinen; das Buch Henoch und noch mehr die Vorſtellungen des talmudiſchen Judenthums ſind voll von ſolchen fremden Stoffen (vgl. Kohut, „Ueber die jüdiſche Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parſismus" [Leipzig 1866]). Auch die ſpätere Auffaſſung des Satans als des Fürſten eines Heeres böſer Geiſter iſt entſchieden durch die Bekanntſchaft mit Ahriman und ſeinem Heer gefördert worden. Aber bemerkenswerth bleibt immerhin, daß ſolche Einflüſſe noch wenig in den zwei Jahrhunderten der perſ. Oberherrſchaft ſelbſt, viel ſtärker dagegen in der Zeit nach der Zertrümmerung des Reichs hervortreten (ſ. auch Engel und Satan). Und höchſt wahrſcheinlich waren die in den öſtlichen Ländern lebenden Juden (wie auch das Buch Tobiä ausweiſt) die Vermittler ſolcher fremden Stoffe für die paläſtinenſ. Gemeinde. Dillmann.

Perſeus, der letzte König Macedoniens, 1 Makk. 8, 5 (vgl. Kap. 1, 1) König der Kitier genannt (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 516; IV, 79 und vgl. Hitzig zu Dan. 11, 30), war im J. 212 v. Chr. geboren. Nach Livius (XXXIX, 53) war er dem König Philipp III. von einer Concubine geboren, nach Angabe anderer (Plutarch, Vita Arati, Kap. 54; Vita Aem. Pauli, Kap. 8) der Sohn einer Näherin Gnathainion von Argos und dem König untergeſchoben. Der legitime Sohn Philipp's, Demetrius, war um fünf Jahre jünger (Livius, XXXIX, 53; XL, 6). Dieſer wohlgeſinnte und einſichtsvolle junge Mann war ſchon als Geiſel in Rom geweſen und hatte ſich dort durch ſein Verhalten beliebt gemacht. Als es daher zwiſchen dem Vater und den Römern zu bedenklichen Zwiſtigkeiten gekommen war (Livius, XXXVIII, 10; XXXIX, 23—29, 33, 34), wurde er zur Beilegung derſelben nach Rom geſchickt, und er entledigte ſich des ſchweren Auftrags mit Erfolg (Livius, XXXIX, 35, 46, 47). Von ſeiner Miſſion in die Heimat zurückgekehrt, erfreute er ſich daher großer Popularität, aber er erregte dadurch die Eiferſucht des Vaters. Schlimmer indeß war, daß Perſeus, der als Aelterer um keinen Preis des Thrones verluſtig gehen wollte, hetzend hinter dem Vater ſtand, und er brachte es ſchließlich dahin, daß Demetrius auf Veranlaſſung des Vaters im J. 181 v. Chr. in Heraklea vergiftet und erſtickt wurde (Livius, XXXIX, 53; XL, 5—16, 20—24; Juſtinus, XXXII, 2, 3). Der unglückliche Vater kam bald zur Einſicht der wirklichen Sachlage, und er ſtarb, von Alter und noch mehr vom Kummer über des Demetrius Tod gebeugt, im J. 179 v. Chr. zu Amphipolis (Livius, XL, 54—56). Ihm folgte Perſeus auf dem Throne.

Perſeus war eine kräftige Perſönlichkeit, verſchlagen und nicht ohne Einſicht; ſeine Lebensweiſe war einfach. Schon in der Jugend im Kriege gegen die Illyrier, und nachher im Bunde mit Rom gegen die Aetolier thätig (Livius, XXXVIII, 5, 7), zeigte er ſich ſpäter als fähigen Feldherrn, allerdings auch unentſchloſſen in bedenklicher Lage. Herrſchſüchtig und geldgierig ſcheute er grauſam Menſchenleben nicht, wenn es ſein Intereſſe zu verlangen ſchien. Die Politik hatte ihm Philipp III. vorgezeichnet, ſeine Lage war ſchwierig. Schon abhängig von Rom, das herrſchſüchtig in perfider Politik den Oſten bereits zum guten Theil mit ſeinen habgierigen Händen umſpannt hielt, mußte er entweder von der Gnade der Römer leben oder ſich ermannend die übermüthigen Fremdlinge zurückzuwerfen ſuchen. Herrſchſüchtig wie er war und im Hinblick auf die einſtige Größe ſeines Reichs wagte er das Letztere: ein Wagniß, das immerhin Erfolg haben konnte. Seine Haltung war zunächſt eine zweideutige; während er den Römern alle mögliche

Unterwürfigkeit zeigte, rüſtete er heimlich mit allen Kräften. Er vergrößert ſein Reich durch Waffengewalt, heirathet die Tochter des Königs Seleukus IV. von Syrien, gibt ſeine Schweſter dem König Pruſias II. von Bithynien (Livius, XLII, 12) und ſucht allerorten, in Epirus, Illyrien, Thrazien, Griechenland, Kleinaſien, Bundesgenoſſen zu gewinnen, was ihm theilweiſe gelingt; doch ſtand ſchließlich nur der thraz. Fürſt Cotys entſchieden auf ſeiner Seite. Den Römern entging das nicht, ſodaß es der Aufreizung derſelben von ſeiten des zweideutigen Eumenes II., Königs von Pergamus, gar nicht bedurfte (Livius, XLII, 11—13). Nachdem Perſeus lange den Forderungen der Römer durch nichtige Verſprechungen aus dem Wege zu gehen verſucht hatte, kam es im J. 171 v. Chr. zum Kriege. Perſeus hatte ein Heer von 39000 Fußgängern und 4000 Reitern. Anfangs war ihm das Kriegsglück günſtig; als er bei Sykurion am Oſſa einen Sieg erfochten, bot er, ängſtlich geworden, die Hand zum Frieden, die Rom ſtolz von ſich wies. Auch in den nächſten Jahren kämpfte er nicht ohne Glück. Da wurde im J. 168 v. Chr. C. Aemilius Paulus Conſul, der mit neuem Eifer und Geſchick den Kampf aufnahm. Es kam, wahrſcheinlich im September, zur Schlacht bei Pydna, die das Schickſal des Reichs entſchied. Nach ſchwerem Kampf erlitten die Macedonier eine gewaltige Niederlage; der König flüchtete nach Pella, Amphipolis, endlich nach Samothrake; hier ergab er ſich mit ſeinem älteſten Sohn Philippus (Livius, XLV, 5—8; nach Juſtinus, XXXIII, 2 auch mit dem andern Sohn Alexander), und ihm ſollte die Schmach nicht erſpart werden, bei dem Triumph des ſiegreichen Conſuls in Ketten vor dem Wagen des Siegers durch die Straßen Roms geführt zu werden (Livius, XLV, 35—40). Nachher ward er mit ſeinem Sohn Alexander nach Alba in die Gefangenſchaft abgeführt (Livius, XLV, 42). Sein Geſchlecht verſchwand im Dunkel, Macedonien ward röm. Provinz (vgl. überhaupt Polybius, beſonders Buch 27—29; Livius, XL, 57; XLI, 19, 22—24; XLII—XLV; Plutarch, Vita Aem. Pauli, Kap. 8—37). Daß der Makkabäer Judas auch von den Siegen Roms über Macedonien Kunde erhielt, erſehen wir aus 1 Makk. 8, 5. Fritzſche.

Perſien, ſ. Perſer.

Peſt. Zu den furchtbarſten Heimſuchungen, welche die menſchliche Geſellſchaft treffen können, rechnet die Bibel mit Recht die Peſt. Dieſer „Würgengel" war es, vor deſſen Schrecken der Trotz Pharao's zuſammenſank (2 Moſ. 12, 29 fg.). Er wüthete drei Tage lang zur Zeit der Weizenernte von Dan bis Beerſeba und drang bis an die Thore Jeruſalems, zur Strafe dafür, daß David ſich vermeſſen, die genaue Zahl ſeiner Kriegsmacht wiſſen zu wollen (2 Sam. 24, 13 fg.; vgl. Thenius zu der Stelle). Sanherib mußte die Belagerung Jeruſalems aufheben, weil die Peſt den größten Theil ſeines Heeres aufgerieben (2 Kön. 19, 35; Jeſ. 37, 36). Aber dieſe verſchonte damals auch die belagerte Stadt nicht und brachte Hiskia an den Rand des Grabes (2 Kön. 20, 1 fg.; Jeſ. 38, 9. 21). Als Nebukadnezar 127 Jahre ſpäter die Arbeit Sanherib's wieder aufnahm, da holte ſich die Peſt ihre Opfer ſcharenweiſe unter den ausgehungerten, dicht zuſammengedrängten Einwohnern (Jer. 21, 6; vgl. Ez. 5, 12; 7, 12). Auch Amos (Kap. 4, 10) erlebte eine Peſtepidemie, und wiederholt wurde zur Zeit Herodes' I. Paläſtina von „ſchwerer Seuche" verheert (Joſephus, „Alterthümer", XV, 7, 7. 9, 1). Krieg, Hunger, Peſt, das ſind in der prophetiſchen Anſchauung die drei vornehmſten Zuchtruthen Gottes (3 Moſ. 26, 25; 4 Moſ. 14, 12; 1 Kön. 8, 37; Jer. 14, 12; 15, 2; 18, 21; 24, 10; Ez. 5, 12; 7, 15; Offb. 6, 4 fg.; 18, 8); aber doch nur die Peſt wurde geradezu mit dem Ausdruck „Tod" bezeichnet (Jer. 15, 2; 43, 11; Hiob 27, 15; Offb. 6, 8; 18, 8). Der gewöhnliche Ausdruck iſt dĕbĕr, d. i. Verderben.

Ihrer innerſten Natur nach beſteht ſie in acuter Blutvergiftung, deren Folgen beſonders heftig im Lymphdrüſenſyſtem ſich geltend machen. Contagiös kann ihr Gift gleich beim berührten Punkt ein örtliches Leiden hervorrufen, das ſich zum Allgemeinleiden ſteigert, oder unmittelbar letzteres verurſachen. Zur Mittheilung des Peſtgiftes iſt in geſchloſſenen Räumen auch die Luft dienlich. Allgemein wird zugeſtanden, daß ſich die Peſt in Aegypten und wol auch in Paläſtina ſpontan zu entwickeln vermag. Sie iſt eine Krankheit nicht der heißen, ſondern der gemäßigten Himmelsſtriche, da ſie in Nubien nie ſüdlich vom Wadi Halfa auftritt. Zu ihrer Exiſtenz bedarf ſie eine mittlere Hitze von 17—22° Réaumur; darum wüthet ſie in Aegypten am heftigſten von März bis Mitte Juni, von wo ab ſie verſchwindet. Weiter nördlich, z. B. in Smyrna, erreicht ſie ihren Culminationspunkt erſt Mitte Auguſt. Zu ihrer Entwickelung bedarf ſie ebenfalls einen

gewiſſen Grad von Feuchtigkeit; daher iſt ſie nicht in der trockenen Wüſte zu Hauſe, um ſo mehr aber in den feuchten dunkeln unreinlichen Quartieren ägypt. Dörfer und Städte. Sie wüthet mehr in den unmittelbar am Nil und ſeinen Armen liegenden Diſtricten als in den der Wüſte benachbarten, ſodaß es phyſiologiſch völlig begreiflich wird, warum zu Moſe's Zeit Goſen öſtlich vom Delta am Wadi Tumilat von der Peſt verſchont blieb. Dichtes Beieinanderwohnen vieler Menſchen in unreinlichen, ſchlecht ventilirten Räumen iſt ihrer Entſtehung und Ausbreitung beſonders dann förderlich, wenn noch der Hunger hinzutritt; darum iſt die Peſt ſo oft die Geiſel belagerter orientaliſcher Städte, darum iſt ſie ſo häufig nach Krieg und Hungersnoth. Sehr bedeutſam werden in der Bibel Hunger und Peſt faſt immer zuſammen erwähnt (1 Kön. 8, 37; Jer. 14, 12; 44, 13; Ez. 7, 15 u. a.). Wie in der Neuzeit in Perſien, ſo ſoll die Peſt einſt zu Herodes' Zeit infolge einer ſchrecklichen Hungersnoth ausgebrochen ſein (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 1). Deprimirte Gemüthszuſtände wie überhaupt jede äußere und innere Verwahrloſung machen für ihre Aufnahme empfänglich. Merkwürdigerweiſe ſind ſumpfige Gegenden, wo Malaria herrſcht, der Peſt weniger ausgeſetzt. Bei alledem iſt über das eigentliche Weſen des Peſtgiftes und die primären Bedingungen ſeines Entſtehens noch ein tiefes Geheimniß gebreitet.

Der Proceß der Krankheit verläuft ſo verſchiedenartig, daß wir nur ein Bild der häufigſten Fälle entwerfen können. Selten gehen Vorboten voraus, Verluſt des Appetits, Kreuzſchmerzen, Mattigkeit, Niedergeſchlagenheit. Gewöhnlich geſchieht der Ausbruch ſchnell. Die Kranken verfallen in die größte Ermattung, bekommen heftigen dumpfen Kopfſchmerz und fühlen eine Eingenommenheit und Schwere des Kopfes, als hätten ſie ſich der Wirkung ſtarken Ofendunſtes ausgeſetzt. Das bald blaße, erſchlaffte Geſicht, die matten, hohlen Augen, der leere, ſtarre Blick, die ſchwere, ſtotternde Sprache, der wankende taumelnde Gang, die Stumpfheit der Sinne und des Geiſtes geben dem Kranken den Ausdruck wie einer ſtarken Berauſchung. Es ſtellt ſich Ekel und oft Erbrechen ein. Der Kranke bekommt vorübergehende Schauder mit dem Gefühl innerer Hitze oder wirkliche Fröſte. Dieſe Gruppe von Erſcheinungen dauert mitunter nur wenige Stunden, oft einen ganzen Tag, ja ſelbſt bis zu drei Tagen.

Darauf werden die Kranken unruhiger, die Haut brennend heiß, das Geſicht etwas gedunſen, das Auge lebhaft glänzend, aber ſtier, das Gehör geſchwächt, die Lippen und die weiß wie kreidig belegte Zunge ſchwellen und werden bald trocken. Gieriges kaltes Trinken kann die ſchmerzhaften Hitzempfindungen im Magen und Unterleib nicht löſchen. Vor Kraftloſigkeit und Kopfſchmerz vermögen die Kranken auch bei hellem Bewußtſein kaum zu antworten. Es kommt zu Betäubung und Delirium. Oefters ſtellt ſich auch Naſenbluten ein. Am zweiten bis vierten Krankheitstage erſcheint unter Schmerzen ein Bubo (Peſtbeule) in der Leiſtengegend, der Achſelhöhle, am Hals oder am Winkel des Unterkiefers; es können deren mehrere oder nur einer, ſie können klein oder von Anfang an voluminös ſein. Karbunkel ſind ſeltener, kommen meiſtens erſt nach den Bubonen, zuweilen auch ohne ſolche. Sie entwickeln ſich am häufigſten an den Beinen, am Hals oder Rücken. Mit der Bildung und Weiterentwickelung von Bubonen und Karbunkeln tritt bei günſtigem Verlauf unter ſtarkem Schweiß ein Nachlaß des Fiebers ein, der Kranke wird ruhiger, die Zunge feucht, die Injection des Auges und die Pupillenerweiterung nehmen ab. Die Bubonen entwickeln ſich weiter, eitern oder zertheilen ſich, die Karbunkel begrenzen ſich, das Brandige ſtößt ſich los und es ſchreitet in den günſtigern Fällen unter reichlichen Haut- und Nierenſecretionen die Beſſerung ſo fort, daß am ſechsten bis achten Krankheitstage die Reconvaleſcenz beginnt. Vor Bildung der Bubonen iſt keine Geneſung zu erwarten. Der Tod kann während des ganzen Verlaufs zu jeder Zeit eintreten, bald in Form eines ganz unerwarteten plötzlichen Zuſammenbrechens, bald unter ſchnell auftretenden Convulſionen, bald unter den Zeichen der Erſchöpfung durch die Intenſität des Fiebers, bald unter denen eines früh oder ſpäter entwickelten fauligen Zuſtandes. Die große Mehrzahl der Todesfälle erfolgt um den dritten bis fünften Tag; erlebt der Kranke den achten, ſo iſt meiſt Geneſung zu hoffen. Rückfälle ſind häufig und gefahrvoll, Nachkrankheiten nicht ſehr zahlreich; doch kommen Hydrops, langwierige Drüſenerweiterungen, partielle Lähmungen, Stummheit, Geiſtesſtörungen, auch Vereiterung des Ohres vor.

Im Beginn der Epidemie beträgt die Mortalität ſelten weniger als 60, oft 70—90 Procent. Kein Alter bleibt verſchont, doch am empfänglichſten iſt das vom 18. bis 40. Jahre. Von den Erkrankten aber unterliegen am meiſten Kinder und Greiſe. Der

Tod kann, wie bemerkt, vor Bildung der Bubonen im ersten Schwächestadium eintreten; unter den letztern sind die am Hals die gefährlichsten, indem sie oft den Tod durch Erstickung herbeiführen, die weniger gefährlichen und zugleich häufigsten bilden sich in der Leistengegend. Das Erscheinen der Bubonen an sich kann keineswegs als günstiges Vorzeichen betrachtet werden, sind sie doch Quelle bedeutender Beschwerden und oft der gefährlichsten Zufälle. Die große Bangigkeit und Oppression vieler Kranken (vgl. den Ausruf des pestkranken Hiskia [Jes. 38, 14]: „Ach Herr, mir ist Angst"), der zuweilen vorkommende quälende trockene Husten scheinen vorzüglich von der Schwellung der Lymphdrüsen in der Brusthöhle herzurühren. Eiterung der Bubonen läßt schon eher auf guten Verlauf schließen; doch können gerade diese auch durch Langwierigkeit erschöpfen, große Arterien eröffnen und also den Tod herbeiführen.

Die Therapie steht auch heute noch der furchtbaren Krankheit fast ohnmächtig gegenüber. Frische Luft, milde Diät, reichliche Getränke, größte Reinlichkeit, Einreibungen des Körpers mit Oel, warme Umschläge über die Bubonen sind der Genesung förderlich. Schon Jesaja ließ über Hiskia's Bubo einen Umschlag von getrockneter Feigenmasse legen (2 Kön. 20, 7). Die Pest ist als solche erst in ihrem Lauf sicher zu erkennen, ein Umstand, welcher begreiflich der Therapie sehr hinderlich wird. Das einzige wahre Schutzmittel bleibt schleunige Flucht in pestfreie Gegenden. Doch kann ein Flüchtling anscheinend gesund sein und doch bereits das Gift in sich aufgenommen haben, indem die Incubationszeit des letztern bisweilen volle sieben Tage (äußerst selten mehr) andauert.

Vgl. Griesinger, „Infectionskrankheiten" (Erlangen 1857), S. 217 fg., wo man zugleich eine reiche Zahl von Monographien verzeichnet findet; Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 378 fg.; Lebert, „Handbuch der praktischen Medicin" (Tübingen 1858—59), I, 1, 194 fg. Furrer.

Pethor, eine Stadt in Mesopotamien am Euphrat, woher die Sage den Propheten Bileam (s. d.) nach Moab kommen läßt (vgl. 4 Mos. 22, 5 mit 23, 7; 5 Mos. 23, 5 [4]). Es ist die ursprünglich von Indern gegründete Stadt Aneh (s. Rehoboth-Ir). Kneucker.

Petrus. I. So heißt in allen Apostelverzeichnissen der zuerst genannte Jünger, und schon insofern ist die Vorstellung des Primats unablösbar an diesen Namen gebunden. Das griech. Wort (aramäisch Kephas) bedeutet, wie Matth. 16, 18 angedeutet, Joh. 1, 43 ausgesprochen wird, Fels. Ursprünglich hieß der mit solchem Ehrennamen Ausgezeichnete vielmehr, wie Unzählige seines Volks (noch acht allein im N. T.), Simon (spätere Volksaussprache, nur Apg. 15, 14; 2 Petr. 1, 1 das alterthümliche Symeon); wohnhaft war er in Kapernaum (Mark. 1, 21. 29; Matth. 8, 5. 14; Luk. 4, 31. 38), Sohn des Jona (Matth. 16, 17), Bruder des Andreas, mit welchem und der eigenen Schwiegermutter er in demselben, einstöckigen (Mark. 2, 4) Hause wohnte (Mark. 1, 30). Charakteristisch ist der erste Moment der Begegnung zwischen Jesus und seinem spätern Hauptapostel (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 214). Jener, am Ufer des Sees entlang ziehend, sieht beide Brüder fischen und beruft sie als zukünftige Menschenfischer sofort in seine Nachfolge (Mark. 1, 16—18), zieht in ihrer Begleitung in Kapernaum ein und übernachtet in ihrem Hause (Mark. 1, 29. 32), um morgens sofort wieder aufzubrechen. Einer so vorübergehenden Gastfreundschaft nicht gewärtig, eilt Petrus mit andern Anhängern (vgl. schon hier [Mark. 1, 36] den bezeichnenden Ausdruck Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ) ihm nach, erreicht ihn (Mark. 1, 37), und der Erfolg der neuen Unterredung ist, daß Jesus sich nach einigen Tagen wieder in Kapernaum einfindet und jenes Haus zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner ganzen Wirksamkeit macht (Mark. 2, 1. 15; 3, 20; 9, 33). Petrus aber gehört seither zu den drei Vertrauten des Meisters (Mark. 5, 37; 9, 1; 14, 33) und ist den übrigen Jüngern fortwährend in Rede (Mark. 9, 5; 14, 29. 31) und That (Mark. 14, 54) voran — „der reinste Typus des aus dem persönlichen Eindruck Jesu erwachsenen volksthümlichen Glaubens" (Beyschlag, „Die Christologie des Neuen Testaments" [Berlin 1866], S. 108), „der Echteste aller Galiläer in der Nähe Jesu, bestimmt dazu, ein Liebling Jesu zu werden, dessen Bild er als reinster Spiegel widerstrahlte, dessen Geistesfunken in ihm sprühten, dessen Heroenschritt in ihm den begeistertsten Begleiter, dessen Gemüth in ihm die wohnlichste Ruhestätte fand" (Keim, a. a. O., II, 315).

Daß übrigens die Geſchichte des öffentlichen Wirkens Jeſu mit dem Moment ſeines Zuſammentreffens mit Petrus beginnt, hängt damit zuſammen, daß er wahrſcheinlich der eigentliche Gewährsmann der unterſten Grundlagen alles ſynoptiſchen Geſchichtsmaterials iſt (ſ. Markus), wie ja auch das durch Papias erhaltene Zeugniß des Presbyters Johannes (ſ. d.) uns in den Aufzeichnungen des Markus den Abdruck der Erinnerungen erkennen läßt, welche dieſer als Begleiter des miſſionirenden Apoſtels und als Ohrenzeuge ſeiner Lehrreden davongetragen hat (ſ. Geſchichtsquellen des N. T.). Dieſe ſo vermittelte Kunde läßt nun aber aus der Geſchichte der Jüngerſchaft des Petrus vor allem zwei Momente hervortreten. Nur aus Mark. 8, 27. 29 erhellt erſtens die Bedeutung des ſogenannten Petrusbekenntniſſes: daß nämlich zuerſt in Petrus die Einſicht in das wahre Weſen des Meiſters ſo weit herangereift war, um auf die Frage, für wen ihn die Jünger halten? das elektriſch zündende und in der Geſchichte der erſten Jüngerſchaft Epoche machende Wort bieten zu können: „Du biſt der Chriſt", welches dann eine ſchon Matth. 16, 17—19 aufgezeichnete Tradition durch die ſogenannte Felſenrede Chriſti beantwortet ſein läßt. Dieſes berühmte „du biſt Petrus" (Matth. 16, 18) iſt allerdings, wie ſchon das Wortſpiel mit dem Namen des Petrus als des Felſenmannes beweiſt, nicht auf Chriſtus, nicht auf den Petrusglauben oder dergleichen etwas, ſondern mit den röm. Auslegern auf die Perſon des Petrus zu beziehen, welcher damit eine unleugbare Auszeichnung widerfährt. Wie daher dieſe Stelle heute noch über dem Grab des Apoſtels auf dem Vatican in Rieſenſchrift zu leſen iſt, ſo war ſie auch von jeher die Grundlage für die, den Primat des Petrus vorausſetzenden Anſprüche des röm. Papſtes. Freilich iſt die Nachfolge in die eigenthümlichen Gerechtſame eines Apoſtels ſchwer denkbar, wie denn auch bei Matthäus von etwaigen Nachfolgern nicht die Rede iſt. Vielmehr wird dieſelbe Schlüſſelgewalt, welche Matth. 16, 19 den Petrus zugeſprochen iſt, in der Parallelſtelle Kap. 18, 18 allen Apoſteln übertragen, und die unverdächtige Erzählung Matth. 20, 20—24 = Mark. 10, 35—41 ſchließt jeden Gedanken an den Primat irgendeines Jüngers aus (vgl. Haſe, „Handbuch der proteſtantiſchen Polemik gegen die römiſch-katholiſche Kirche" [3. Aufl., Leipzig 1871], S. 122 fg.). Schon deshalb aber ſind die Worte Chriſti ſelbſt, welche Matthäus bei jener Gelegenheit an Petrus gerichtet ſein läßt, keineswegs über allen Zweifel erhaben, und werden als ungeſchichtlich ſogar von apologetiſcher Seite verworfen (vgl. Coops, Petrus Primaatschap en onfeilbarheid [Zütphen 1870], S. 11 fg.). Nicht blos kommt im Munde Jeſu das Wort „Kirche" nur Matth. 16, 18 und Kap. 18, 17 vor, ſondern es wird auch die Gelegenheit des Petrusbekenntniſſes irrigerweiſe als Veranlaſſung der Namengebung betrachtet, welche letztere vielmehr nach Mark. 3, 16 (vgl. auch Luk. 6, 14) bei Anlaß der Conſtituirung des Kreiſes der Zwölf erfolgte, weshalb Petrus auch im zweiten Evangelium bis zu jenem Moment nur Simon, nachher aber Petrus heißt — mit einziger Ausnahme des charakteriſtiſchen Wortes „Simon, du ſchläfſt" (Mark. 14, 37). Auch nach Matth. 17, 25; Luk. 22, 31; Joh. 21, 15—17 ſcheint Jeſus ſelbſt ihn in Fällen, in denen er ihn an ſeine alte Natur erinnern will, blos Simon anzureden.

Schon dieſes Nebeneinander von Simon und Petrus weiſt uns auf ein eigenthümliches Naturell und Temperament des Apoſtels, um deſſentwillen Strauß („Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 271) ſogar zweifelt, ob Jeſus ſelbſt ihm den nicht ganz zutreffenden Namen des Felſenmannes gegeben habe. Nach Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopſis" [Leipzig 1870], S. 247) hätte er zur Unterſcheidung von andern ſeines Namens von jeher „Simon der Stein" oder „der Steinerne" geheißen. Auch Keim (a. a. O., II, 315) findet in ihm „gerade in den entſchiedenſten Augenblicken keine feſte Stütze, ſondern ein zerbrechliches Rohr, welches Jeſus zu Fall brachte, wenn er nicht auf ſich ſelbſt ſtand". Letztere Bemerkung bezieht ſich auf die bekannte Scene, die ſich unmittelbar an das Petrusbekenntniß anſchließt (Mark. 8, 31—33 = Matth. 16, 21—23). Kaum beginnt der Meiſter, die aufwallenden Meſſiashoffnungen mit der Leidensweiſſagung zu dämpfen, ſo will ihn eben Petrus von der Beſchreitung dieſes Wegs zurückhalten, was ihm die Benennung „Satan" einträgt (Mark. 8, 33 = Matth. 16, 23). Ganz beſonders aber iſt es die Verleugnung im Hauſe des Hohenprieſters, die ſich als gefährlichſtes Symptom einer zwiſchen hellen Lichtpunkten und dunkeln Schatten ſich bewegenden Entwickelung unverwiſchbar in das Gedächtniß der Gemeinde eingegraben hat, und die daher auch von allen Evangeliſten mit einer Ausführlichkeit, welche nichts zu wünſchen übrig läßt, berichtet wird. Um ſo bemerkenswerther, daß gerade bei dieſer, des Petrus Fall-

und Fehlbarkeit so laut bezeugenden Gelegenheit schon der dritte Evangelist als Gegengewicht eine Episode einschiebt (Luk. 22, 31. 32), auf welche sich die röm. Nachfolgerschaft Petri als auf den Schriftgrund ihrer Unfehlbarkeit beruft. „Der Satan hat euerer begehrt. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre" — damit sollte sowol die überraschend traurige Wendung, welche des Petrus Jüngerschaft nahm, einigermaßen erklärt, als auch auf die spätere Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses im voraus hingewiesen werden.

Auch sonst lassen sich leise Ansätze zu einer mythischen Geschichte des Petrus schon bei den Synoptikern wahrnehmen, wie wenn Matth. 14, 28—31 die Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem Wasser durch einen Zug ausschmückt, welcher den raschen Umschlag der Glaubenszuversicht des Jüngers in Kleinmuth schildert. Immerhin erscheint hier Petrus wenigstens momentan dem Gesetz der Schwere entnommen; eine andere gleich wunderbare Petrus-Anekdote schließt sich an (Matth. 17, 24—27), und so weiß das erste unserer kanonischen Evangelien das Licht, welches auf seine Gestalt fällt, auch sonst noch zu steigern. Im Apostelkatalog wird er ausdrücklich als der „erste" numerirt (Matth. 10, 2), und wo im gemeinsamen Bericht die Jünger überhaupt genannt sind, da schiebt Matthäus den Petrus voran (vgl. Matth. 15, 15 mit Mark. 7, 17; Matth. 18, 21 mit Luk. 17, 1. 3). Hat doch im Hinblick auf diese Erscheinungen sowie auf die Hauptstelle Matth. 16, 17—19 der Verfasser der anonymen Schrift „Die Evangelien, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zueinander" (Leipzig 1845), S. 8 fg., den Matthäus sogar für das eigentliche Petrusevangelium erklärt.

II. Indeß erklärt es sich bei der Celebrität dieser Persönlichkeit leicht, wenn auch sonst vereinzelte Sagen schon früh an seinen Namen sich geknüpft haben (vgl. Weiße, „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet" [Leipzig 1838], I, 63). Auch Lukas hat solche gesammelt. Bei ihm ist schon die Berufung (Kap. 5, 1—11) eine ganz andere geworden: Petrus ist Jesus schon seit mehrern Tagen bekannt, wird mit einem überreichen Fischzug gesegnet, worauf er im Gefühl seiner Unwürdigkeit vor dem Herrn niederfällt, von diesem aber sofort zum Apostel und Menschenfischer erhoben wird. Schon dieser bereits ins Mythische übergehende Glanz der Berufungsgeschichte schlägt die früher gehörte Ansicht nieder, als habe es das dritte Evangelium auf Herabsetzung der Person und des apostolischen Ansehens des Petrus abgesehen. Vielmehr nennt auch es gerade diesen Apostel zuweilen (Kap. 8, 45; 22, 8) ausdrücklich, wo die Quelle (Mark. 5, 31; 14, 13) blos die Jünger überhaupt reden läßt, und nicht minder weiß Lukas (Kap. 5, 3; 12, 41—44; 22, 32; 24, 12. 34) in den aus eigenen Mitteln geschöpften Berichten den Petrus zu verherrlichen; den „Satan" aber nach dem Petrusbekenntniß läßt er ganz weg.

Noch weiter geht er in der Apostelgeschichte. Daß diese mindestens kein durchweg geschichtliches Bild von Petrus entwirft, hat Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 496 fg.) gezeigt, und auch Lekebusch („Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte von Neuem untersucht" [Gotha 1854], S. 402 fg.) gibt die Composition der Petrusreden dieses Buchs durch seinen Verfasser zu. Vollständig erledigt hat diesen Punkt de Wette-Overbeck („Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. LIV fg., 12, 36, 44 fg., 57 fg., 64, 76, 161, 168 fg., 225). Nach demselben Gelehrten (a. a. O., S. LVII) ist mit Wahrscheinlichkeit, nach Volkmar („Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" [Leipzig 1857], S. 282) mit Sicherheit anzunehmen, daß das zweite Werk des Lukas in seinen Eingangskapiteln auf Quellen beruht, die der Verherrlichung des Petrus gewidmet waren, und für welche namentlich seine Primatstellung im Kreise der Zwölfapostel bereits eine ausgemachte Sache sein mochte. Inwieweit auf diese Primatstellung die Thatsache eingewirkt, daß nach 1 Kor. 15, 5 der Auferstandene zuerst unter allen Jüngern dem Petrus erschienen ist, dieser mithin als eigentlicher Urheber des Auferstehungsglaubens gelten muß, lassen wir dahingestellt, indem wir bezüglich der ganzen Frage auf Holsten's grundlegende Abhandlung über „Die Messiasvision des Petrus" (in seiner Schrift „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock 1868], S. 115 fg.) verweisen. Jedenfalls nimmt er in der Apostelgeschichte, ähnlich wie ihm Matth. 16, 19 die Schlüssel des Himmelreichs verheißen werden, eine durchaus centrale Stellung ein; er ist das leitende Haupt des

Apoſtelkreiſes und gründet durch ſeine Pfingſtpredigt die Kirche (Apg. 2, 14 fg. 37 fg.); ähnlich tritt er als „Mund der Apoſtel" auch vorher bei der Apoſtelwahl (Apg. 1, 15 fg.) und nachher in den Gerichts- und Verantwortungsſcenen (Apg. 4, 8 fg. 19 fg.; 5, 29 fg.) auf. Das Geſchichtliche blickt freilich auch hier noch durch, wenn die Apoſtel gemeinſam das erſte Kirchenamt einſetzen (Apg. 6, 2—6), und Petrus für ſeine Miſſion nach Samaria einen Collegen an Johannes erhält (Apg. 8, 14). Dagegen gehört es zu jenem, von der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſeit Baur („Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 28 fg.) in ſeine einzelnen Farbenſtrahlen zerlegten, verklärenden Schimmer, den die Apoſtelgeſchichte auf Petrus fallen läßt, wenn (Kap. 10, 1—11, 18) er den Erſtling der Heiden in die Gemeinde einführt und ſomit in der Entwickelung der apoſtoliſchen Kirche als derſelbe Mann der entſcheidenden That erſcheint, wie einſt im Kreiſe der Zwölf durch ſein Bekenntniß. Freilich war damit nur auf ihn übertragen, was geſchichtlich Sache des Paulus geweſen iſt (ſ. Apoſtelgeſchichte).

Der Petrus der Apoſtelgeſchichte iſt ſonach als die perſönlich angeſchaute ideale Einheit der erſten Gemeinde zu betrachten, und zwar auf einem Punkte ihrer Entwickelung, da dieſelbe eben erſt aus dem engern Kreis des Apoſtelcollegiums hervorwächſt. Es verſteht ſich daher von ſelbſt, daß er auch bei den Verhandlungen des ſogenannten Apoſtelconvents (ſ. d.) in erſter Linie betheiligt iſt (Apg. 15, 7 fg.), bei welcher Gelegenheit die Apoſtelgeſchichte ihn zum letzten mal nennt. Stellt ſich freilich die Rolle, in welcher er hier auftritt, durch das Zeugniß von Gal. 2, 11 fg. als geſchichtlich unmöglich heraus, ſo finden dagegen andere Angaben der Apoſtelgeſchichte Pauliniſche Beſtätigung. So des Petrus perſönliche Autoritätsſtellung in Jeruſalem durch Gal. 1, 18, und die Hinweiſe auf eine miſſionirende Thätigkeit durch 1 Kor. 9, 5. Denn auch abgeſehen von Apg. 8, 14 fg., wo Petrus dem Zauberer Simon entgegentritt, weiſen auch andere Erzählungen darauf hin, daß er bald die Stellung im Mittelpunkt des urſprünglichen Chriſtenthums verlaſſen hat, die vielmehr jetzt Jakobus einnimmt. Wir finden ihn auf einer Art Rundreiſe bei den Gemeinden an der ſyr. Küſte begriffen; er erſcheint zu Lydda (Apg. 9, 32 fg.), Joppe (V. 36 fg.) und Cäſarea (Kap. 10, 24 fg.). Auch nachdem er in der von Herodes Agrippa erregten Verfolgung eingekerkert und wunderbar befreit worden war (Kap. 12, 3 fg.), läßt ihn die Apoſtelgeſchichte (Kap. 12, 17) wieder „an einen andern Ort" gehen.

Dieſe ſeine miſſionirende Thätigkeit hat ſich aber jedenfalls nur auf Juden erſtreckt; denn nach Gal. 2, 9 gehört er mit Jakobus und Johannes zu denjenigen „Säulen der Gemeinde", deren Beruf nach eigener Auffaſſung ausſchließlich eine Wirkſamkeit unter der Beſchneidung in ſich befaßte. Wie die beiden andern, ſo erkannte auch er ſonach die Heidenmiſſion des Paulus an und gab ihm die Hand. Renan (Saint-Paul [Paris 1869], S. 85, 291) meint ſogar, dieſe beiden Apoſtel hätten ſich perſönlich ſehr nahe geſtanden. Aber was Paulus Gal. 2, 11—14 weiter von Petrus zu erzählen weiß, erfordert eine ganz andere Beurtheilung. Recht als ob jene, auf verhältnißmäßigem Vorwalten des fühlenden Geiſtes über den logiſch denkenden beruhende, raſche Bewegung zwiſchen zwei entgegengeſetzten Polen (vgl. Holſten, a. a. O., S. 214 fg.) zum unveräußerlichen Weſen des Petrus gehörte, ſo ſehen wir ihn hier, indem er den Beſuch der Antiochianer erwidert, aufs neue ſchwanken zwiſchen einem liberalern Herzenstrieb, welcher ihn eine Zeit lang ſogar Tiſchgemeinſchaft mit unbeſchnittenen Heidenchriſten halten läßt, und jüd. Engherzigkeit, die ſich als Scheu vor Jakobus und ſeinen Geſandten geltend macht. Vielleicht auch, daß wirklich ein bewußter Unterſchied in der Stellung beſtand, welche Jakobus und Petrus zum Geſetz einnahmen, und nur erſterer dem Paulus direct gegenüberſtand, wie Blom (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1870, S. 465 fg.) wahrſcheinlich gemacht hat. Auch Paulus behandelt ihn jetzt als einen ſolchen, welcher ſich verführen ließ, einer beſſern Ueberzeugung untreu zu werden, und richtet demgemäß hart ſtrafende Worte an ihn (Gal. 2, 11. 14), die ihm, wie aus den Clementinen erhellt, in judenchriſtl. Kreiſen lange nicht vergeſſen und vergeben worden ſind. Wie es die Art ſtärkerer Naturen iſt, ſo entnahm er für die Beurtheilung des Petrus den Maßſtab von ſich ſelbſt und nannte Halbheit und Heuchelei, was in Wirklichkeit nur Schrecken über die eingeſehenen Conſequenzen liberaler Anwandelungen war. Sobald Petrus merkte, daß er ſich auf einer ſchiefen Ebene bewege, trat er auf die feſte Poſition des Jakobus zurück (Holſten, a. a. O., S. 210 fg., 356 fg.). Seit der Scene in Antiochia hat ſich die Kluft zwiſchen Petrus und Paulus, weit entfernt, ſich zu ſchließen, wie Renan (a. a. O., S. 298) und Coops (a. a. O., S. 46) vorſchnell

annehmen, erſt recht aufgethan, und der Name Petrus, urſprünglich die centrale Einheit des Apoſtelkreiſes vertretend, geräth jetzt allmählich in eine parallele Stellung zu dem Namen Jakobus. In keinem Brief deutet Paulus eine ſpäterhin eingetretene Verſöhnung mit Petrus an, wohl aber hatte ſich zur Zeit, als Paulus den Galatern von ſeinem Auftreten gegen Petrus die oben berührten Mittheilungen machte, zu Korinth bereits eine ſchroff antipauliniſche Richtung gebildet, die ſich nach dem Namen Petrus nannte (1 Kor. 1, 12). Seitdem hören die letzten Spuren, welche uns zur Verfolgung ſeines Lebensfadens zu Gebote ſtehen, auf, und es beginnt die rein ſagenhafte Geſchichte desjenigen Petrus, in welchem zuerſt die judaiſirenden Abſichten der Ebjoniten, dann die unirenden Tendenzen der katholiſchen, ſchließlich die hierarchiſchen Beſtrebungen der röm. Kirche den Hauptanhaltspunkt ſuchten. Es ſind nur die letzten Ausläufer dieſer ganzen Entwickelung, wenn moderne kath. Gelehrte den noch 1 Petr. 5, 1 lediglich als „Mitpresbyter" auftretenden Apoſtel zum Präſidenten apoſtoliſcher Convente machen (Speil, „Die Lehren der katholiſchen Kirche gegenüber der proteſtantiſchen Polemik" [Freiburg 1865], S. 106), unter deſſen Approbation die andern Apoſtel, ſelbſt Paulus (2 Petr. 3, 15), ihre Bücher geſchrieben haben ſollen (Perrone, Praelectiones theologicae [Wien 1842—44], II, §. 458).

III. Eine Gegenbewegung gegen dieſe in den Dienſt der Partei getretene Entwickelungsgeſchichte des Namens Petrus war es, wenn derſelbe in der eigenthümlichſten Schrift des N. T. ſeiner Stellung an der Spitze des Apoſtelkreiſes enthoben und hinter dem Vertreter einer fortgeſchrittenen Zeit, hinter dem Apoſtel einer Kirche der Zukunft zurückgeſtellt wird. Auf dieſe tendenziöſe Bevorzugung des Lieblingsjüngers im Vergleich mit Petrus im vierten Evangelium haben der Verfaſſer der angeführten anonymen Schrift (S. 11 fg., 373 fg.), Hilgenfeld („Die Evangelien, nach ihrer Entſtehung und geſchichtlichen Bedeutung" [Leipzig 1854], S. 335), Volkmar („Die Religion Jeſu und ihre erſte Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft", S. 443 fg., und „Die Evangelien oder Marcus und die Synopſis", S. 82, 250 fg.), Freytag („Die heiligen Schriften des Neuen Teſtaments" [Berlin 1861], S. 278 fg.), Renan (Vie de Jésus [13. Aufl., Paris 1867], S. XXVII fg.), Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leyden 1864], S. 409), Hoekſtra (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1867, S. 421) aufmerkſam gemacht, und Strauß (a. a. O., S. 423) ergänzte die Beobachtung durch die Bemerkung, daß, äußerlich betrachtet, der vierte Evangeliſt dem Apoſtelfürſten zwar nichts entzieht von ſeinen herkömmlichen Ehren, aber doch überall dafür ſorgt, daß der Auszeichnung, mit welcher derſelbe bei den Synoptikern behandelt wird, ein Dämpfer aufgeſetzt werde. So iſt es nur eine ſcheinbare Steigerung, wenn ſchon in der, übrigens ganz verſchieden von den Synoptikern geſtalteten Berufungsgeſchichte Petrus wie ſein Bruder Andreas, welche hier beide ſtatt aus Kapernaum aus Bethſaida ſind (Joh. 1, 45), in der Nähe des Täufers verweilt, und dem ſo Vorgeſchulten ſein auszeichnender Name gleich bei der erſten Begegnung zugetheilt ward (Joh. 1, 43). Denn nicht blos lautet dieſe Namengebung jetzt ſo, als erkläre Jeſus keineswegs ſelbſt den Simon für einen Felſenmann, ſondern wiſſe nur zum voraus, daß er in der Gemeinde ſo heißen werde (σὺ κληθήσῃ), ſondern es wird durch dieſe Anticipation auch die Antwort unmöglich, welche Jeſus bei Matthäus (Kap. 16, 18) auf das Petrusbekenntniß gibt. Das Bekenntniß ſelbſt begegnet uns zwar auch im vierten Evangelium (Kap. 6, 68. 69), aber es hat hier ſeine epochemachende Stellung und Bedeutung verloren; der Fortgang zeigt, daß ebenſo viel gutmüthige Uebereilung als bewußte Entſchiedenheit dabei im Spiel war, und endlich tritt an die Stelle der Belohnung mit der Schlüſſelgewalt, welche bei Matthäus (Kap. 16, 19) darauf folgt, bei Johannes (Kap. 20, 23) eine dem geſammten Jüngerkreis vermachte letzte Abſchiedsgabe.

Während ſo das Bekenntniß des Petrus namentlich hinter dem viel vollern des Nathanael (ſ. d.) zurücktritt, reden die andern Jünger — Andreas, Philippus und die beiden Judas — ungeſcheut jeder aus eigenem Munde, nicht aber redet Petrus für alle. Und während bei Matthäus Petrus allein ſich für befugt erachtet, mit Chriſtus unmittelbar zu verkehren (Ritſchl, „Das Evangelium Marcions und das kanoniſche Evangelium Lukas" [Tübingen 1846], S. 187), muß er ſich bei Johannes (Kap. 13, 24 fg.) an den Lieblingsjünger wenden, um eine vertraute Mittheilung aus Jeſu Munde zu erlangen. Ueberhaupt erſcheint er bei dem letzten Mahl, wo ihm dieſe charakteriſtiſche Stellung zugewieſen wird, als der zwar eifrige (Joh. 13, 6), heftige (V. 8) und im Uebermaß der

Empfindung raſch umſchlagende (V. 9) Jünger, aber den eigentlichen Sinn Jeſu trifft er weder auf dem einen noch auf dem andern Pol ſeiner extremen Bewegungen (V. 7), ja, ſchließlich wagt er noch eine vermeſſene Behauptung (V. 37), welcher in der ausführlichſt berichteten Verleugnungsgeſchichte die Beſchämung auf dem Fuße folgt. Noch ehe es dazu kommt, wird er als der Jünger bezeichnet, welcher nach Mark. 14, 47 gegen des Hohenprieſters Knecht das Schwert zieht (Joh. 18, 10), alſo abermals meint, nicht, was göttlich, ſondern, was menſchlich iſt (Mark. 8, 33 = Matth. 16, 23). Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopſis", S. 578) findet in dem Schwertſchläger Petrus geradezu eine Satire auf den alten Jüngerkreis. Jedenfalls will das alles als ein Contraſt aufgefaßt ſein zu der „ſtillen, ſich unwandelbar gleich bleibenden, mit dem Sinn des Herrn ſo vertrauten Hingabe des Buſenjüngers" (Späth in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 183), welcher in dieſem ſeinem Gegenſatz zum Apoſtelhaupt „der andere Jünger" heißt (Joh. 18, 15. 16; 20, 3. 4. 8). Dieſer iſt es ja, der muthiger und beharrlicher als Petrus Jeſu in ſeinem Leiden nachfolgt, bis ins Haus des Hohenprieſters, aber ohne ihn dort zu verleugnen (Joh. 18, 15. 16). Er, der mehr als Petrus den Namen des Felſenmannes verdiente, ſteht noch unter dem Kreuz, um dort das Teſtament Jeſu zu empfangen (Joh. 19, 26). Indem ihm aber der ſterbende Chriſtus hier ſeine Mutter zuweiſt, macht er ihn zu dem, was Jakobus nur im fleiſchlichen Sinne und ohne Erfolg (Joh. 7, 5) war, zum „Bruder des Herrn" (Baur, „Kritiſche Unterſuchungen der kanoniſchen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 378) und zum Patron der Kirche. Denn die Mutter des Meſſias iſt nach Offb. 12, 1—6 ein Bild der Gemeinde (Scholten, a. a. O., S. 406 fg.; Späth in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 187), welche ſomit dem Johannes in Pflege übergeben wird, womit der Primat des Petrus Matth. 16, 18. 19 um ſo wirkſamer paralyſirt erſcheint. Sehr bezeichnend iſt ſchließlich noch das Verhalten beider Apoſtel zum Auferſtandenen. Auch Weizſäcker (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", IV, 697) ſieht in Joh. 20, 3—6 die Verbeſſerung eines, den Petrus einſeitig hervorhebenden Berichts. Der größere Drang der Liebe treibt den Johannes voran, und wenn Petrus der erſte iſt, der das Grab betritt und ſeine Leere mit leiblichen Augen wahrnimmt, ſo verbleibt dem Lieblingsjünger dafür der Ruhm, daß ihm zuerſt über ſolchem Sehen die Augen des Geiſtes aufgehen und er an den Auferſtandenen gläubig wird (Joh. 20, 8).

Nicht lange nach dem vierten Evangelium entſtand der Nachtrag Kap. 21, von anderer Hand, wie am einleuchtendſten Hoekſtra (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1867, S. 407 fg.) dargethan hat. Zu einer Zeit, da der röm. Biſchofstitel bereits wachſendes Anſehen genoß, und da es nicht mehr weit war, bis Irenäus von einer unausgeſetzten Folge röm. Biſchöfe ſeit Petrus zu erzählen wußte, konnte der Primat des Petrus nicht mehr ſo einfach mit Stillſchweigen übergangen werden, wie dies noch im vierten Evangelium geſchehen war. In weiterer Fortſetzung der Luk. 22, 31. 32 gezogenen Linie läßt daher der Anhang (Joh. 21, 15—17) den Jünger, welcher ſeine apoſtoliſche Würde durch ein dreimaliges ſchnödes Nein verſcherzt zu haben ſchien, nachdem ihm zuerſt durch dreimalige Frage nach der Liebe ſeine Verleugnung zu Gemüth geführt worden iſt, ſodaß er, als ob es mit dem „bitterlichen Weinen" (Mark. 14, 72 = Matth. 26, 75 = Luk. 22, 62) noch nicht genug ſei, noch einmal „traurig wird" (Joh. 21, 17), wieder feierlich in ſein Hirtenamt eingeſetzt, ja, perſönlich mit dem Weiden der Schafe Chriſti betraut werden; dies der dritte der großen „Papſtſprüche", der katholiſcherſeits ausgebeutet wird für die Behauptung, daß Petrus ſowol den Klerikern (Schafen) als den Laien (Lämmern) vorgeſetzt ſei. Als weitere und vollſtändigſte Sühne für die Verleugnung wird ihm endlich der Märtyrertod, und zwar der Kreuzestod (Joh. 21, 18), als beſondere Ehre, weil Jeſu directeſte „Nachfolge" darſtellend (Joh. 21, 19. 22), in Ausſicht geſtellt.

Und dennoch iſt dies alles nur eine Seite an der Sache. Denn ſchließlich nimmt auch hier die Parallele zwiſchen Petrus und dem Lieblingsjünger dieſelbe Wendung wie im Evangelium. Wie zwar Petrus Joh. 20, 6 mit der That voraneilt, ſo auch Joh. 21, 3. 7; wenn er aber doch von Johannes überholt wird im Laufen (Joh. 20, 4) wie im Glauben (Joh. 20, 8), ſo iſt dieſer es auch, welcher Joh. 21, 7 zuerſt merkt, und von dem Petrus es erfährt, daß der Unbekannte am Ufer der Herr iſt. Ihn, der ſchon bisher überall dabei war, wo Jeſus gefangen, verhört, getödtet wird, braucht der Auferſtandene nicht erſt noch, wie den Petrus, um die Liebe zu fragen, und wenn der letztere ſich etwa

zur Ungebühr neben ihm hervordrängen will, so dient gerade die letzte Scene des ganzen Dramas zu seiner abermaligen Zurückweisung (Joh. 21, 20—22); das letzte Wort des Auferstandenen aber gilt nicht dem Petrus, sondern demselben Jünger, welchem auch das Testament des Gekreuzigten gegolten hatte. Auffallend ist schließlich noch die dreimalige Anrede „Simon, Johannes' Sohn" (Joh. 21, 15—17) — als ob er den Petrusnamen verscherzt hätte. Dieselbe ist übrigens nach Joh. 1, 43 gebildet, und der, nachweisbar auch im Hebräerevangelium sich findende Vatername Johannes ist nur die vollständigere Form für den synoptischen Jonas. So geben auch die LXX in 2 Kön. 25, 23 den hebr. Namen Johannes wieder.

IV. Insofern das vierte Evangelium zweifelsohne in Kleinasien entstanden ist, könnte man versucht sein, den bekämpften Gegner ebendaselbst zu suchen. Eine Wirksamkeit des Petrus in Kleinasien haben in der That Origenes und Eusebius schon aus der Aufzählung mehrerer kleinasiat. Landschaften in der Ueberschrift des ersten Petrusbriefs erschlossen, indem sie die Echtheit des Briefs als eine ausgemachte Sache nahmen. Aber der Verfasser des Briefs selbst theilt diese Voraussetzung nicht. Nirgends deutet er eine persönliche Bekanntschaft mit den Lesern an (vgl. im Gegentheil Kap. 1, 12), sondern bestellt blos einen Gruß von der Miterwählten in Babel und vom Sohn Markus (1 Petr. 5, 13: ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου). Mayerhoff und Rauch haben hier die Frau des Petrus gefunden, welche nach Clemens von Alexandria (Strom., VII, 11; vgl. Opera, ed. Potter [Venedig 1757], I, 869) späterhin auch den Märtyrertod erlitten haben soll, bei welcher Gelegenheit ihr Petrus zugerufen habe: O du, gedenke des Herrn! Jedenfalls bildet diese Ehe eine für den cölibatären Charakter des Petrus als ihr Haupt verehrenden röm. Klerus nicht gerade bequeme Thatsache. Denn es steht nichts fester, als daß er schon vor der Berufung (Mark. 1, 30) und noch während seiner spätern Missionsreisen (1 Kor. 9, 5) verheirathet war, und sogar die Sage hat sich damit beschäftigt, Namen für seine Frau (Concordia oder Perpetua) und seine Tochter (Petronella) zu erfinden. Nach der in Rede stehenden Auslegung könnte man auch einen Sohn, den Markus, hinzufügen, in dessen Gesellschaft der Apostel sich bei Abfassung des Briefs zu befinden scheint; und gerade dies war schon für Bengel Anlaß, die „Miterwählte" als Gattin zu nehmen. Wie aber neuerdings kein Zweifel mehr darüber besteht, daß Markus nur als von Petrus bekehrter Jünger und Begleiter des Apostels sein Sohn heißt (vgl. Origenes bei Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 25), daß also 1 Petr. 5, 13 dieselbe geschichtliche Lage zur Darstellung kommt, welche auch das bekannte Fragment des Papias (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 39), indem es den Markus zum Hermeneuten des Petrus und zum Aufzeichner seiner Vorträge macht, im Auge hat, so ist auch die „Miterwählte" geistliche Bezeichnung einer Gemeinde. Wäre es die Frau, so wäre der Gruß wahrhaft unbegreiflich. Denn einerseits soll doch der Gruß von Babel eine Angabe über den Entstehungsort des Briefs enthalten, andererseits setzt die Stelle nur einen Aufenthalt der Frau in Babel voraus, schließt eine Anwesenheit des Petrus daselbst geradezu aus, da niemand, der z. B. aus Paris schreibt, grüßen wird „von meiner Frau in Paris". Es ist sonach aus dem Zusatz „in Babel" zu folgern, daß die „Miterwählte" dasselbe ist, was die „Auserwählte" in 2 Joh. 1, nämlich eine Gemeinde. Diese suchten nun aber infolge der zuerst bei Clemens von Alexandria (vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 15) bezeugten Nachricht, wonach Markus in Rom geschrieben habe, Aeltere (Eusebius, Hieronymus, Beda, Oekumenius, Georgius Syncellus) und Neuere (Dietlein, Thiersch, Langen, Ewald, besonders aber die Tübinger und die Erlanger Schule) in jener Stadt, welche ja Offb. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10 und in den Sibyllinen (V, 153) als neues Babel erscheint. Aehnlich nannten die gleichzeitigen Rabbinen etwa Edom, wenn sie Rom meinten. Freilich, so wird eingeredet, erwartet man in einer brieflichen Unterschrift keine allegorische Bezeichnung (Hase, a. a. O., S. 126), in einer ruhigen, praktischen Ansprache kein apokalyptisches Räthselwort (Mangold, „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" [Marburg 1866], S. 163); und in der That verträgt sich eine solche Fassung wenigstens nicht mit der herkömmlichen Auffassung unsers Schriftstücks als eines wirklichen Sendschreibens der Apostel, welches ja jedenfalls vor der Apokalypse entstanden sein müßte.

Stellen wir uns vorläufig einmal auf diesen Standpunkt, so müßten wir also die spätere Wirksamkeit des Petrus nach Babel verlegen. Darunter verstanden die Kopten

das ägypt. Babylon, ein röm. Caſtell, und ſo bildete ſich die Sage von einer ägypt. Wirkſamkeit des Markus, wie umgekehrt die Sage vom röm. Aufenthalt des Petrus einen Anſchließungspunkt an der, wahrſcheinlich ſchon Kol. 4, 10 bezeugten, dort aber an der röm. Gefangenſchaft des Paulus hängenden Anweſenheit des Markus daſelbſt finden mochte. So, in Verbindung mit der Urheberſchaft des zweiten Evangeliums durch Markus, erſcheint die Nachricht vom röm. Petrus zuerſt bei Irenäus (Adv. haer., III, 1, 1. 2, 2, 3. 10, 6) und Clemens von Alexandria (bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", VI, 14). Immerhin aber fragt ſich ſehr, ob nicht Babel im allernächſt liegenden Sinne genommen werden darf. Denn nicht blos beſtand damals das alte Babel noch, ſondern war auch von vielen Juden bewohnt. Zwar waren ihre Verhältniſſe wenigſtens in den vierziger Jahren nichts weniger als einladend geweſen, inſofern daſelbſt zuerſt ein Blutbad, dann im Gefolge deſſelben Auswanderung nach Seleukia, endlich, ſechs Jahre ſpäter, eine Peſt unter den Zurückgebliebenen notirt ſind (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 8). Doch konnten innerhalb zweier Jahrzehnte Juden ſich auch in Babylon wieder geſammelt haben, wie das gleichzeitig in Rom vorgekommen iſt. Jedenfalls ſtand die ſehr zahlreiche Judenſchaft in Parthien und Meſopotamien fortwährend in reger Beziehung zum paläſtinenſ. Mutterland, ſodaß Petrus möglicherweiſe Veranlaſſung finden konnte, ſich nach Oſten zu wenden, wofür man auch die von Oſten nach Weſten führende Reihenfolge der 1 Petr. 1, 1 genannten Provinzen aufgerufen hat. Ganz trifft letzteres Argument freilich nicht zu, da die Reihenfolge ſtatt mit Pontus, mit Kappadocien anheben müßte.

Aber anſtatt einer derartigen Wirkſamkeit im Orient, weiß die Sage ganz im Gegentheil von einer ſpätern Thätigkeit des Apoſtels in Rom zu berichten. Den letzten bedeutenden Vertheidiger hat dieſe folgereiche Behauptung im päpſtlichen Normaldogmatiker Perrone gefunden, und ſollte wirklich, wie auch letzterer (San Pietro in Roma [Rom 1864], S. 52) annimmt, 1 Petr. 5, 13 unter Babylon Rom zu verſtehen ſein, ſo würde an dieſer Stelle die älteſte Spur dieſes röm. Aufenthalts vorliegen — dann aber freilich auch ſofort im Gefolge einer Fälſchung und außerdem auch noch in einer myſteriöſen Verhüllung, die darauf hinweiſt, daß der Verfaſſer des Briefs im Bewußtſein ſeiner Zeitgenoſſen dafür noch nicht Anhaltspunkte genug fand, um ſicherer auftreten zu können (vgl. Michelſen in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 62). Indeß iſt auch bei erwieſenem nachpetriniſchem Urſprung des Briefs jene Deutung immer noch nicht vollkommen zuverläſſig, und könnte ſomit 1 Petr. 5, 13 als Hinweis darauf benutzt werden, daß man noch zur Zeit der Abfaſſung des Briefs den Petrus ſich als im fernen Orient wirkend dachte (Lipſius, „Chronologie der römiſchen Biſchöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts" [Kiel 1869], S. 166). Wenigſtens hat der Pauliniſche Verfaſſer, welcher ſeinen Petrus (1 Petr. 4, 15) ſchreiben läßt, niemand ſolle in ein fremdes Amt greifen (ἀλλοτριοεπίσκοπος), ſchwerlich die Vorſtellung in ſich getragen und befördert, als habe derſelbe Apoſtel ſich in das von Paulus cultivirte Arbeitsfeld in Rom gedrängt und alſo ſein eigenes Wort Lügen geſtraft.

V. In Wahrheit hat der Verfaſſer von 1 Petr. 4, 15 an den bekannten Grundſatz des Paulus Röm. 15, 20; 2 Kor. 10, 16 gedacht, und dieſer wieder verbürgt, daß Paulus nach Rom weder geſchrieben noch auch perſönlich zu kommen geſtrebt hätte, falls daſelbſt ſchon Petrus ſein Arbeitsfeld gehabt hätte. So wenig aber als der Brief, welchen Paulus von Korinth nach Rom ſchrieb, gedenkt der andere, den er von Rom nach Philippi richtete, eines ebendaſelbſt wirkenden Mitapoſtels. Aber auch, wenn ſämmtliche kleinere Briefe unecht ſind, geht aus ihnen hervor, daß man zur Zeit ihrer Abfaſſung noch nichts von einer, ſei es zur Bekämpfung des Heidenapoſtels, ſei es zur gemeinſamen Arbeit mit ihm unternommenen Reiſe des Petrus nach Rom wußte. Daſſelbe ergibt ſich auch aus dem Stillſchweigen der Apoſtelgeſchichte. Obwol dieſelbe die Ausbreitung des Evangeliums von Jeruſalem bis nach Rom erzählt, ſchließt ſie doch einfach mit der zweijährigen Wirkſamkeit des Paulus daſelbſt, und obwol ſie dieſem durchweg mit Petrus in Parallele zu ſtellen bemüht iſt, läßt ſie ſich doch den, ihrem ireniſchen Zweck ſo willkommenen, ihre ganze Tendenz krönenden Zug entgehen, beide Apoſtel zuſammen in der Hauptſtadt des Reichs den Märtyrertod erleiden zu laſſen.

Die einfachſte Erledigung fände der Umſtand, daß die Apoſtelgeſchichte am Martyrium des Paulus vorbeigeht, freilich in der Annahme, daß dem Verfaſſer derſelben von einer, damit in Parallele zu bringenden Blutzeugenſchaft des Petrus gar nichts bekannt war

(ſo Michelſen in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 61). Dann müßte aber nicht blos das, eine ſolche bezeugende Johannesevangelium (Kap. 13, 36; 21, 18. 19), ſondern auch der Clemensbrief möglichſt ſpät geſetzt werden. Das unter dieſem Namen bekannt gewordene röm. Gemeindeſchreiben nach Korinth iſt nämlich (nach gewöhnlicher Annahme) zwiſchen den J. 93 und 97, dagegen (nach Volkmar und Keim) erſt um das J. 125 abgefaßt. Hier (Kap. 5) werden nun als Beiſpiele des aus Eifer und Neid hervorgegangenen Unheils nacheinander die Martyrien des Petrus und des Paulus angeführt. Aber trotz der offenbar paralleliſirenden Tendenz wird auch hier die gemeinſame Oertlichkeit nicht hervorgehoben. Von Petrus iſt nicht einmal ſein Märtyrertod in unzweideutiger Weiſe berichtet. Aber auch zugegeben, daß die Worte „alſo ein Märtyrer, ging er hin an die geziemende Stätte der Herrlichkeit" (οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης) nicht von Leiden, in denen ſich die Standhaftigkeit des Apoſtels bis zum Tode bewährte (ſo Baur, „Paulus", I, 256; Scholten, Kritische Inleiding tot de schriften des Nieuwe Testaments [2. Aufl., Leyden 1856], S. 317; Reuß, „Die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments" [4. Aufl., Braunſchweig 1864], S. 127; Lipſius, a. a. O., S. 166), ſondern vom Zeugentode zu verſtehen ſei (Mangold, a. a. O., S. 57; Hilgenfeld in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1872, S. 354; ſogar Michelſen in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 61), wird ja gerade der Ort dieſes Todes, darauf es hier ankommt, nicht hervorgehoben, und muß man denſelben erſt aus dem zweifelhaften Ausdruck „Ende des Weſtens" (τέρμα τῆς δύσεως), welcher in der Schilderung des Paulus vorkommt, ergänzen. Aber gerade daraus, daß der beſondere Ruhm des Paulus darin geſucht wird, daß dieſer Apoſtel „im Auf- und Niedergang gepredigt, der ganzen Welt Gerechtigkeit gelehrt und bis an das Ende des Weſtens gekommen" ſei, erhellt, daß der Verfaſſer das Ende des Petrus im Oſten vorausgeſetzt oder vielmehr gar nichts Näheres darüber zu ſagen weiß.

Nun hat man freilich für Rom geltend gemacht, daß ſofort (Kap. 6) den beiden Apoſteln eine unbeſtimmte große Menge von Duldern und Märtyrern beigeſellt wird, welche „unter uns (ἐν ἡμῖν) ein ſchönes Vorbild geweſen". Aber an einer andern Stelle (Kap. 55) erſcheinen auch Eſther und Judith als Muſter „unter uns". Dies bedeutet alſo die gegenwärtige chriſtl. Gemeinſchaft, während im Zuſammenhang einer nach Korinth gerichteten Ermahnung kein Gewicht darauf zu legen war, daß die genannten Beiſpiele gläubigen Heldenmuthes gerade in Rom vorgekommen waren (Haſe, a. a. O., S. 128).

Weiter gelangt man allerdings mit dem von Euſebius („Kirchengeſchichte", II, 25) mitgetheilten Zeugniß des erſt um das J. 170 ſchreibenden Biſchofs Dionyſius von Korinth, welcher aber nur die eigene Gemeinde verherrlichen und die enge Gemeinſchaft derſelben mit der römiſchen hervorheben will, wenn er, ohne Zweifel nur argumentirend aus 1 Kor. 1, 12, vielleicht auch aus 2 Kor. 11, 4, erzählt, Petrus und Paulus hätten gemeinſchaftlich die Gemeinde zu Korinth gepflanzt und daſelbſt gelehrt, dann aber ſeien ſie zuſammen nach Italien gezogen und zu derſelben Zeit als Märtyrer geſtorben. Obgleich nun hier die örtliche Gleichheit noch nicht beſtimmt ausgedrückt iſt (ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν), ſo bildet doch höchſt wahrſcheinlich die Annahme einer Petriniſchen Wirkſamkeit in Rom die Vorausſetzung des ganzen Berichts. Auch Wagenmann (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XV, 410) erkennt daher in ihm „das erſte ſichere Document für die Verſuche Roms, den Rang einer apoſtoliſchen Gemeinde ſich zu vindiciren durch die Fiction Petro-Pauliniſchen Urſprungs".

Daſſelbe Streben, der Paralleliſirung beider Apoſtel eine beſtimmte Beziehung auf Rom zu geben, erhellt aus dem, ungefähr gleichzeitigen, Zeugniß des Ignatius, welcher (Epist. ad Rom. Kap. 4) den Römern „nicht wie Petrus und Paulus vorſchreiben" will. Sollte die Stelle wirklich von dem um das J. 107 oder 115 verſtorbenen Ignatius herrühren, ſo würde ſie zunächſt doch wol blos beweiſen, daß derſelbe beide genannten Apoſtel für Briefſteller gehalten hat — denn jenes „Vorſchreiben" (διατάσσεσθαι) bezieht ſich auf das Ertheilen ſchriftlicher Directiven — und daß ihm, wie ja auch dem gleichzeitigen Clemens, die Parallele Petrus und Paulus bereits im Ohr lag. Gewiß iſt letzteres der Fall geweſen beim letzten Interpolator der Briefe (Epist. ad Trallian., Kap. 5). Dieſer konnte auch jene Stelle ſchwerlich anders auffaſſen als ſo, daß er darin beide Apoſtel als Lehrer

der Römer vorausgesetzt fand. Denn unter derselben Voraussetzung erwähnt er den Paulus im Brief an die Philipper (Kap. 1) und schreibt er in Nachahmung jener Stelle des Römerbriefs an die Antiochianer ταῦτα οὐχ ὡς ἀπόστολος παρακελεύομαι (Kap. 11), weil sie nämlich zuvor (Kap. 7) als Schüler des Petrus und Paulus angeredet waren. Sollte nun der Römerbrief nach Analogie dieser Stellen auszulegen sein, so wäre das nur ein weiterer Beweis für die ohnehin höchst wahrscheinliche Annahme, daß die Briefe des Ignatius überhaupt in keiner ihrer Formen Anspruch auf Echtheit erheben können.

Allein schon lange vor Dionysius von Korinth und dem Pseudo-Ignatius ist auf dem Gebiet der Petrus-Sage das, diesen ältesten Vertretern der kath. Kirche sonst ganz entgegengesetzte Parteiinteresse der röm. Ebjoniten thätig gewesen. In ihren Sagenkreisen spielte bekanntlich der Magier Simon eine bedeutende Rolle, ja, selbst den ältern kirchl. Schriftstellern war derselbe merkwürdig zu Kopfe gestiegen. Sie sahen und fanden ihn überall. So in der Mitte des 2. Jahrh. der Märtyrer Justin (Apolog., I, 26) in jener, nach seiner Lesart „dem heiligen Gott Simon" (Simoni Deo Sancto) gewidmeten Statue, welche sich, im J. 1574 auf einer Tiberinsel wieder aufgefunden, als einem sabinischen Gott der Eidschwüre mit Namen Semo Samus zugehörig erwiesen hat. Wahrscheinlich beziehen sich hierauf schon die Clementinischen Recognitionen, wenn sie (II, 19) von einem dem Simon zu Ehren gesetzten Götterbild reden. Justin knüpft nun daran die Fabel, daß Simon nach Rom gekommen und daselbst göttliche Ehre erlangt habe. Und zwar soll dies, wie ihm auch Irenäus (Adv. haer., I, 23, 1) und Eusebius („Kirchengeschichte", II, 14) nacherzählen, schon unter Claudius (in den J. 41—54) geschehen sein. In dieser Reise des Simon nach Rom haben wir nun aber nichts als die letzte Consequenz der schon seit Anfang des 2. Jahrh. von den Ebjoniten gepflegten Simon-Sage vor uns. Auf einem sehr ausgebildeten Stadium begegnet uns dieselbe bekanntlich in den Clementinen, deren Grundschrift übrigens nach Köstlin („Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien" [Stuttgart 1853], S. 105) und Hilgenfeld („Die apostolischen Väter" [Halle 1853], S. 296, und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 380 fg., Jahrg. 1872, S. 359 fg.) von einem Petrus in Rom noch nichts gewußt haben soll. Nun ist aber heutzutage allgemein und selbst von streng conservativen Theologen, wie Gundert (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 314 fg.), anerkannt, daß der Simon der Clementinischen Homilien nur eine Maske des Apostels Paulus, letzterer also immer gemeint, wo ersterer genannt ist. War aber einmal die Gestalt des Magiers in ein solches Verhältniß zum Apostel Paulus getreten, so verstand es sich ganz von selbst, daß Simon, dessen Kämpfe mit dem Wahrheitsapostel Petrus die Clementinen feiern, schließlich auch nach Rom kommen mußte, wo die Bahn des Paulus zu Ende lief. Schon in den Recognitionen (III, 63) wird daher Rom als das Ziel der Reisen des Simon, ja, auch des Petrus (I, 74; vgl. auch Hom., I, 15) in Aussicht gestellt. Denn ist Simon nach Rom gekommen, so ergibt sich als weitere Folge, daß auch der, ihn als Repräsentant der apostolischen Wahrheit von Ort zu Ort verfolgende Petrus ebendaselbst auftreten muß. Es hat daher Lipsius („Die Quellen der römischen Petrus-Sage" [Kiel 1872], S. 13 fg.) die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der palästinensischen und der römischen Simons-Sage als Inhalt schon der untersten Quellenschicht dieser ganzen Literatur nachzuweisen unternommen, wie in der That derselbe Zusammenhang auch noch (vgl. Lipsius, „Die Quellen der römischen Petrussage", S. 21 fg.) aus den apostolischen Constitutionen (VI, 7—9) erhellt. Ebenso lesen wir auch in den Philosophumena (VI, 20) von Kämpfen zwischen Petrus und Simon in Rom, und die ebengenannten Constitutionen (VI, 9) wissen, wie Simon gerade daran war, in Rom göttliche Ehre zu genießen, ja, sogar gen Himmel zu fliegen, als Petrus ihn auf sein Gebot herabfallen und solchergestalt gründlich zu Schanden machte. Beide Nachrichten stammen aus jenen verloren gegangenen, aber von Lipsius („Die Quellen der römischen Petrussage", S. 14 fg.; vgl. auch „Zur Quellenkritik des Epiphanios" [Wien 1865], S. 76 fg.) nachgewiesenen Quellenschriften, die dem vielverzweigten Clementinischen Schriftenkreis zu Grunde liegen. Nur, daß die Philosophumenen einen eigenen Bericht über das Ende des Zauberers geben, während mit der Erzählung der apostolischen Constitutionen Philastrius (Haeres. catalog., XXIX) und Epiphanius (Adv. haer., XXI, 5) und die Acta Petri et Pauli (Kap. 25) stimmen.

In dem letztgenannten Apokryphum, welches nach Lipsius („Die Quellen der römischen Petrussage", S. 47 fg.) die nicht sehr tiefgreifende Umarbeitung der um das J. 160 entstandenen und schon dem Origenes bekannten Acta Pauli darstellen, gipfelt jene zweite Sagenbildung, welche den röm. Aufenthalt des Petrus als das Ergebniß der ersten Reihe adoptirte, ihn aber im Gegensatz zu dieser verwendete, nicht, um den Paulus durch Petrus zu ersetzen, sondern, um beide zusammenzufassen und durch Gleichartigkeit des Todes zu parallelisiren. In dieselbe Klasse gehören auch die Notizen, welche Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1872, S. 357) aus der Praedicatio Petri (et Pauli) aufbietet. So bildete sich schon in der Mitte des 2. Jahrh. die Petro-paulinisch-katholische Gestalt der Sage aus, wonach Petrus mit Paulus die röm. Gemeinde gegründet hat und ihr erster Bischof gewesen ist. Einen mehr secundären Anstoß dazu mochte wol Hegesippus geben, welcher überall der Reihenfolge (διαδοχή) der Bischöfe bis auf die Apostel nachging und in diesem Bestreben im J. 160 unter Anicetus nach Rom kam. Er verblieb daselbst während der ganzen Zeit des Bischofs Soter (vom J. 166—174) und trug nachträglich noch diesen und seinen Nachfolger Eleutherus in seine Bischofsliste ein (Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 5, 167). Damals nun entstand, ohne Zweifel aus Anregung des Hegesippus, die erste röm. Bischofsliste, und zwar bereits mit dem Apostelfürsten als dem Anfänger der Reihe. Auch die Ehre des von Paulus in Rom erduldeten Märtyrerthums wurde sofort auf Petrus übertragen, wie schon aus der, den Recognitionen vorangehenden Epistola Clementis ad Jacobum (Kap. 1), dann wol auch aus dem Muratorischen Kanon (Zeile 37, 38: „Lucas . . . semote passionem Petri evidenter declarat") erhellt. Unter Zephyrinus (vom J. 199—217) wirkte der Presbyter Cajus, welcher nach einem von Eusebius („Kirchengeschichte", II, 25) aufbewahrten Fragment den Denkstein auf der Richtstätte (τροπαῖον) des Petrus in den Gärten des Nero so gut gesehen haben will wie das Grab des Paulus auf der Straße gegen Ostia (vgl. Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 51, und „Die Quellen der römischen Petrus-Sage", S. 95, 167).

Seitdem bewirkt das Ansehen der röm. Tradition, daß man auch außerhalb Roms dieses wichtigste Stück der Petrus-Sage gelten läßt. Wir finden es daher nicht blos bei dem seit dem J. 176 mit Rom in Verbindung stehenden Irenäus, sondern auch bei Tertullian, und von ihnen ab weiß wieder jeder spätere Zeuge die Sache detaillirter mitzutheilen. Hatte Cajus nur die Richtstätte am Vatican gesehen, so erzählen bereits Pseudo-Ignatius (Ad Tarsens., Kap. 3), daß Petrus gekreuzigt wurde, und Tertullian (De praescript. adv. haeret., Kap. 36), daß er durch die Form seines Todes dem Herrn ähnlich, also gekreuzigt wurde, wobei jedoch schon unsere Acta Petri et Pauli (Kap. 81) die Modification anbringen, daß er als demüthiger Jünger sich nicht wie der Meister mit erhobenem Haupt, sondern mit nach oben gekehrten Füßen kreuzigen ließ. Eine ähnliche Nachricht gibt Origenes (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 1: „Ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς", was übrigens dem lateinischen Gebrauch von capitis bei damnatus entsprechen soll). Während aber noch Eusebius und Lactanz nur die Kreuzigung berichten, hat jedenfalls Rufinus in seiner Uebersetzung der „Kirchengeschichte" des Eusebius jene Notiz des Origenes so verstanden, als hieße es: er wurde gekreuzigt auf das Haupt herab (deorsum).

VI. Geben wir nun aber einmal die früher allgemein angenommene und zuletzt noch von Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1872, S. 359 fg., 371 fg.) vertheidigte Unabhängigkeit der kath. Ueberlieferung von der ebjonitischen Parteisage preis, so sind für den röm. Aufenthalt des Petrus nur noch zwei Gründe von allgemeiner Art beigebracht worden. Ein positiver, der sich stützt auf die Allgemeinheit der altkirchl. Tradition, und der negative, daß niemals eine andere Gemeinde außer der römischen aufgetreten ist, um diesen angesehensten aller Apostel als ihren Blutzeugen in Anspruch zu nehmen. „Dieses einmüthige Zeugniß und dieses einmüthige Schweigen verbürgt einen unumstößlich feststehenden Kern der Ueberlieferung, aus dem allein die Sage mit ihrer mannichfachen Verästung und ihrem Blätterschmuck hervorwachsen konnte" (Mangold, a. a. O., S. 155 fg.).

Aber, um mit letzterm zu beginnen, auch die Gemeinde von Antiochia nahm, wahrscheinlich auf Grund von Gal. 2, 11, den Petrus, wenn nicht als Blutzeugen, so doch

jedenfalls als Biſchof in Anſpruch. Nach dem Martyrium Ignatii (vgl. Ignatius, Epistolae, ed. Petermann [Leipzig 1849], S. 472) ſowie nach Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 36) und Hieronymus (Catal. vir. illustr., I, 6) folgte auf Petrus Euodius, auf dieſen Ignatius. Sogar die Petro-Pauliniſche Abkunft ſchrieb man ſich in Antiochia, wie aus dem pſeudo-ignatianiſchen Brief dahin (Kap. 7: „Παύλου καὶ Πέτρου γεγόνατε μαθηταί"; ebenſo der interpolirte Brief nach Magneſia, Kap. 10), und zu Korinth, wie aus dem ſchon erörterten Zeugniß des Dionyſius von Korinth hervorgeht, getroſt bei, ohne Rückſicht auf die Anſprüche Roms zu nehmen. Erſt als der Reſpect vor Rom ſtärker wurde, tritt die Concurrenz Antiochias zurück. Umgekehrt gab man in Rom den gemachten und noch von Gregor dem Großen wiederholten (vgl. Haſe, a. a. O., S. 132) Verſuch auf, den Paulus zum Biſchof von Rom zu machen, weil es zu augenſcheinlich auf der Hand lag, daß man eine ſolche Ehre auch noch mit griech. Bisthümern, wie Athen, Korinth, Epheſus, hätte theilen müſſen. Gerade darin, daß man ſich auf Petrus beſchränkte, der ſich in jeder Beziehung beſſer zum Träger der röm. Tendenzen eignete, liegt ein Hauptbeweis für das Bewußte und Abſichtliche in dieſer ganzen Sagenbildung, wie andererſeits der Umſtand, daß ſeit dem J. 170 je mehr und mehr Zeugen in allen Theilen der Welt aufſtehen, welche den röm. Aufenthalt und auch den Epiſkopat des Petrus beſtätigen, nur den überraſchenden Erfolg erkennen läßt, mit welchem ſchon damals das chriſtl. Rom alle ſeine Intereſſen geltend zu machen wußte, nachdem nicht ſowol bewußte Reflexion als vielmehr der Inſtinct der Weltherrſchaft es dieſelben hatte finden laſſen.

Auf wie geſchichtlich unmöglichem Boden man ſich übrigens bewegte, wurde ſofort klar, als man daran ging, den einzelnen Biſchöfen die Jahre ihrer Regierungszeit zuzumeſſen. Als Endpunkt des Epiſkopats des Petrus ward allgemein die, fälſchlich auf das J. 67 angeſetzte, Neroniſche Verfolgung angenommen. Da er nun aber nach Juſtin ſchon unter Claudius nach Rom gekommen ſein ſoll, ſo ſtand nichts im Wege, ſeinem Biſchofthum die Ausdehnung von gerade einem Vierteljahrhundert zu geben. Dieſer fünfundzwanzigjährige Aufenthalt in Rom (vom J. 42—67) ſteht nun freilich ſowol mit Apg. 12 und 15 als mit Gal. 2, 11 fg., wonach Petrus noch in den J. 44 und 52 in Jeruſalem weilt, und mit dem geſammten Römerbrief, demzufolge er im J. 59 noch nicht in Rom iſt (vgl. darüber Haſe, a. a. O., S. 126 fg.), in ſo unlösbarem Widerſpruch, daß ſelbſt kath. Theologen, wie Maier („Commentar über den Brief Pauli an die Römer" [Freiburg 1847], S. 6 fg.), an ihm irre wurden. Sorgloſer war man im Alterthum. Zuerſt nahm im J. 235 Hippolyt jene Ziffer in ſeine Chronik auf (Lipſius, „Chronologie der römiſchen Biſchöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 41 fg. 163), und von da ging ſie in alle kirchengeſchichtliche Werke und Kataloge der Folgezeit, z. B. vor allem in das Chronicon des Euſebius, über, während die Aeltern, Irenäus, die apoſtoliſchen Conſtitutionen, ja, ſelbſt noch Euſebius in der „Kirchengeſchichte" (III, 2) und Rufinus den Linus für den erſten röm. Biſchof halten (vgl. Haſe, a. a. O., S. 131). Die ganze Sage zuſammenfaſſend berichtet Hieronymus (Catal. vir. illustr., I), Petrus habe, nachdem er zuerſt Biſchof in Antiochia geweſen, das Evangelium in Pontus, Galatien, Kappadocien, Aſien und Bithynien gepredigt, ſei im zweiten Jahre des Claudius wegen des Simon (ad expugnandum Simonem quendam) nach Rom gekommen, ſei daſelbſt 25 Jahre lang Biſchof geweſen, im letzten Jahre Nero's mit unterwärts gerichtetem Haupt gekreuzigt und am Vatican begraben worden.

Für uns bleibt von dem allen nur das Joh. 13, 36; 21, 18. 19, wahrſcheinlich auch Offb. 18, 20 und möglicherweiſe in der beſprochenen Stelle des röm. Clemens bezeugte Martyrium des Petrus beſtehen. Den röm. Aufenthalt dagegen haben ſchon ältere Gelehrte bezweifelt. So Velenus (Tractatus, quo 18 argumentis adseritur, Petrum nunquam Romae fuisse [o. O. 1520]), Flacius (Historia certaminum inter romanos episcopos [Baſel 1554]), Salmaſius (De primatu papae [Leyden 1645]) und ganz beſonders Spanheim (De facta profectione Petri in urbem Romam [Leyden 1679]). Es folgten Eichhorn, de Wette, Winer, Mayerhoff, Reiche, Köllner, Rettberg, ja, ſelbſt Katholiken, wie Ellendorf („Iſt Petrus in Rom und Biſchof der römiſchen Kirche geweſen?" [Darmſtadt 1841]). Am entſchiedenſten aber ſind der röm. Sage Baur (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1831, Heft 4, S. 137 fg., und „Paulus" [1. Aufl.], I, 235 fg., 265 fg.), Schwegler („Das nachapoſtoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], I, 301 fg.) und Lipſius („Chronologie der römiſchen Biſchöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 162 fg.,

und „Quellen der römiſchen Petrusſage", S. 9) zu Leibe gegangen, indem ſie ihre Entſtehung aus den Gegenſätzen erklärten, welche die Entwickelung der röm. Gemeinde von Anfang an bedingt haben. „Es wäre endlich an der Zeit", ſagt Wagenmann (in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", XV, 411), „daß die proteſt. Kirchengeſchichtſchreibung den ganzen Petriniſchen Roman ſammt allen übrigen Papſtfabeln den röm. Infallibiliſten und Geſchichtsfälſchern überließe."

Dagegen haben Credner, Gieſeler, Olshauſen, Schott, Bleek, Rothe, Neander, Ewald und zuletzt Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1872, S. 349 fg.) geglaubt, die röm. Tradition nicht mit der ebjonitiſchen Parteiſage identificiren und infolge deſſen auch nicht ſo weit entgegentreten zu ſollen, daß mit dem röm. Epiſkopat auch der röm. Aufenthalt hinfällig werde. Eigentlich iſt der bewußt und unbewußt nachgeſprochene Schröckh („Chriſtliche Kirchengeſchichte" [Leipzig 1768—1803], II, 155) Urheber dieſer ebenſo conſervativen als toleranten Geſchichtsbetrachtung, von welcher Mangold (a. a. O., S. 153 fg.) zu retten verſucht, was etwa noch zu retten wäre, indem er (a. a. O., S. 154) vollkommen einräumt, daß ſich der Charakter des Petrus unter den Händen ſeiner ebjonitiſchen Darſteller eine ausgeprägt judenchriſtl. Parteifärbung habe gefallen laſſen müſſen. Die Wahrheit aber ſei, daß Petrus infolge des Schreckens unter Nero ſowol ſeinen Brief geſchrieben als auch ſich nach Rom, als dem Ausgangspunkt des Verderbens, begeben habe (Mangold, a. a. O., S. 155). Aber eine ſolche Combination mag ſich wol auf einzelne Stellen berufen, denen zufolge die Martyrien des Petrus und Paulus zeitlich auseinanderfielen (Baxmann, „Daß die Apoſtel Petrus und Paulus nicht am 29. Juni 67 gemartert ſind" [Gütersloh 1867], S. 10 fg.), nur aber nicht zugleich auf die Ueberlieferung, „daß das Haupt der Urapoſtel in Rom als Opfer der Neroniſchen Verfolgung gefallen ſei". Denn in dieſer Verfolgung, die in den Hochſommer des J. 64 fällt, iſt jedenfalls Paulus umgekommen, und darum, daß Euſebius dieſelbe verſchieden berechnet und einmal irrig erſt das J. 67 anſetzt, darf weder geſchloſſen werden, daß die Verfolgung jahrelang dauerte, noch, daß Petrus im Sinne der Tradition erſt drei Jahre nach Paulus geſtorben ſei. Nach Cajus (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 25), Tertullian (Adv. Marc., IV, 5, 36) und Origenes (Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 1) ſind beide Apoſtel in Rom geſtorben; dieſes örtliche Zuſammentreffen ſchließt aber offenbar auch ein zeitliches ein, wie nach Vorgang der Acta Petri et Pauli Hieronymus beide Apoſtel richtig an Einem Tage ſterben läßt, als welchen ſchon das älteſte Kalendarium der röm. Kirche, der Chronograph vom J. 354, den 29. Juni anſetzt, indem er dieſen Termin irrthümlich vom Tage der Beiſetzung des Petrus in den Katakomben, des Paulus auf dem Wege nach Oſtia am 29. Juni des J. 258 überträgt (vgl. Lipſius, „Chronologie der römiſchen Biſchöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 50 fg., 163, und „Die Quellen der römiſchen Petrusſage", S. 96 fg.). Die Beſtreitung der Gleichzeitigkeit des Märtyrertodes beider Apoſtel hat ſchon Papſt Gelaſius (De libris recipiendis, II, 2) geradezu als Ketzerei bezeichnet.

Uebrigens behandelt auch die röm. Localſage im Grunde den Petrus nur als den idealen Vertreter und Genius der röm. Gemeinde (vgl. des Unterzeichneten in dieſer Richtung zu Rom gemachten Bemerkungen [in Gelzer's „Monatsblättern für innere Zeitgeſchichte", Jahrg. 1869, S. 285 fg.] und ihre Verwerthung bei Lipſius [„Chronologie der römiſchen Biſchöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 151 fg.]). Es bleibt immer merkwürdig, daß ſelbſt heidniſchen Beobachtern ſich eine Doppelheit von Impulſen aufdrängt, welche das Chriſtenthum in Rom empfangen hat (Tacitus, Annal., XV, 44: „Rursus erumpebat"). Das Chriſtenthum zu Rom nahm ſeinen Ausgangspunkt nämlich vom Judenviertel in Traſtevere, während ein zweiter Impuls vom entgegengeſetzten, nordöſtlichen Ende der Stadt ausging, wo Paulus in der Nähe des Prätorianerlagers predigte. Dieſe beiden älteſten Wohnſitze des Chriſtenthums ſind für Petrus in gleicher Weiſe in Anſpruch genommen, indem derſelbe zuerſt in Traſtevere, wo jetzt die Cäciliakirche ſteht, dann aber in dem Hauſe des Senators Pudens gewohnt haben ſoll, welcher 2 Tim. 4, 21 auf Pauliniſcher Seite vorkommt. Auf der Stelle dieſes Hauſes wurde ſchon früh die Kirche Pudenziana erbaut, welche in vielfacher Ueberbauung noch jetzt am Abhang des Viminalis ſteht. Dieſe ganze Ueberſiedelung ſtellt ſomit nichts dar als „die Fortbewegung des röm. Chriſtenthums von ſeinem judenchriſtl. Ausgangspunkt zu der durch Paulus demſelben erſchloſſenen Heidenwelt" (Lipſius, „Chronologie der römiſchen Biſchöfe bis zur

Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 152, und „Die Quellen der römiſchen Petrusſage", S. 154). Beiläufig ſei nur noch erwähnt, daß auch die Reliquien des Petrus auf beide Stationen vertheilt worden ſind, indem er ſelbſt bald im Circus des Nero, alſo nach Tacitus (Annal., XIV, 14) am Fuß des Vatican, bald auf der Stelle des jetzigen Kloſters Pietro in Montorio, alſo auf dem Janiculus, gekreuzigt, jedenfalls aber am Vatican begraben ſein ſoll, wogegen die Ketten, womit Petrus im mamertiniſchen Kerker gefeſſelt geweſen ſein ſoll, merkwürdigerweiſe dem Esquilinus zufielen, wo zu ihren Ehren Papſt Sixtus III. und die Kaiſerin Eudoxia die bekannte Kirche Pietro in Vincoli bauen ließen (vgl. über „Petri Kettenfeier" Lipſius, „Die Quellen der römiſchen Petrusſage", S. 128 fg.).

Nicht vergeſſen darf hier, wo es ſich um den Petrus der röm. Sage handelt, eine Legende werden, welche jedenfalls in den jetzigen Acta Petri et Pauli (Kap. 82) ſteht, aber aus den ältern Grundlagen dieſes Apokryphs ſchon dem Origenes bekannt war und nachher von Ambroſius u. a. oft nacherzählt worden iſt (vgl. Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], IV, 72). Petrus iſt zur Kreuzigung verurtheilt und entflieht — ganz wie er auch Joh. 21, 18 als keineswegs freiwillig zum Tode eilend vorausgeſetzt iſt. Da begegnet ihm Chriſtus, und zwar auf der Appiſchen Straße bei dem jetzigen Kirchlein „Herr, wohin gehſt du?" (Domine quo vadis), ſo genannt von der Frage, die Petrus ſofort an ihn richtet. Aber ſeine Neugier wird beſchämt durch die Antwort „Iterum venio crucifigi". Dies erinnert den leidensſcheuen Jünger an ſeine Pflicht und läßt ihn umkehren. Aus dem Ganzen aber erhellt, wie die beiden Hauptdata ſeiner geſchichtlichen Jüngerſchaft, Bekenntniß und Verleugnung, die beiden Pole derjenigen Charakteriſtik geblieben ſind, welche das Apoſtelhaupt in dem dichtenden Bewußtſein der Gemeinde gefunden hat.

Aber dieſer ſchroffen Uebergänge von hohem Glaubensmuth zu ſchwacher Menſchlichkeit, wie ſie ſeit Matth. 14, 28—32 das ſtehende Thema der ältern Petrus-Sagen bilden, ungeachtet, wird Petrus, der „Fels der Kirche", von der ebjonitiſchen Partei zum Patron der röm. Gemeinde erhoben. Wir haben in dieſer, von den Clementinen eingeleiteten Weiterführung der Geſchichte des Petrus nichts Geringeres vor uns als einen Handſtreich zur Eroberung der röm. Gemeinde für den Ebjonitismus. Was aber dieſe Partei ins Werk geſetzt, das acceptirte beſtens die ſich bildende kath. Kirche, der man immer des Petrus Weſen und Gebaren auch vielfach abmerken konnte — „wie auch ſie mit dem Schwert dreingeſchlagen und mehr als einmal den Herrn ſammt der chriſtl. Freiheit verleugnet habe, nur ohne die Thränen des Petrus" (Haſe, a. a. O., S. 124). Uebrigens iſt ſie nicht, wie die Clementinen, darauf ausgegangen, die Erinnerung an das Leben und Wirken des Paulus in Rom ſo gut wie ganz hinter einem geſchichtswidrigen Petrus-Bild zurücktreten zu laſſen, ſondern hat lieber beide Apoſtelnamen zuſammengefaßt und ſich ſolchergeſtalt um ſo feſter auf den beiden Schlagworten des Juden- und Heidenchriſtenthums begründet. War die röm. Gemeinde ſchon als die einzige Gemeinde apoſtoliſchen Urſprungs im Abendland die Mutter vieler Kirchen, ſo potenzirte ſich dadurch ihre Autorität vollends ins Superlativiſche, und die Folgen, welche ſich an das fabelhafte Nachleben des Petrus knüpften, wurden weltgeſchichtliche im eminenten Sinne. Das auf den Primat des Petrus gegründete röm. Kirchengebäude verbürgt ſomit die Wahrheit des, ſonderbarer- und doch begreiflicherweiſe gerade den Gläubigen unglaublichen Satzes, daß geglaubte Geſchichte eine objectivere Macht iſt als wirkliche Geſchichte. Holtzmann.

Petrus (erſter Brief des). Aus der Adreſſe dieſes Schreibens (Kap. 1, 1) an die „auserwählten Beiſaſſen der Zerſtreuung" (ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς) in Pontus, Galatien, Kappadocien, Aſien und Bithynien haben einſt die meiſten Kirchenväter geſchloſſen, der Brief gelte allen dort befindlichen Chriſten, ſoweit ſie zuvor Juden waren. So neuerdings faſt nur noch Weiß in ſeinem Aufſatz über „Die Petriniſche Frage" (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 619 fg.; vgl. auch deſſen „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments" [Berlin 1868], S. 121). Aber nur auf die gezwungenſte Weiſe wird er (vgl. die „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 624 fg.) mit den Stellen fertig, welche durch ihre Polemik gegen die aus dem frühern Heidenthum eingeſchleppten Gewohnheiten und Laſter deutlich auf heidenchriſtl. Leſer hinweiſen (Kap. 1, 14. 18; 2, 9. 10; 4, 3; vgl. auch Kap. 3, 6). Richtig haben daher Steiger, Mayerhoff, Schott u. a. das Bildliche in jener Faſſung des Titels her-

vorgehoben, insofern das Heilige Land, vor allem Jerusalem, als Vorbild der himmlischen Heimat gilt, wogegen die „draußen im Reich" lebenden Christen, gleichviel ob von jüdischer oder heidnischer Abkunft, „Fremdlinge und Pilgrime" heißen, deren wahres Vaterland im Himmel ist.

Als Leser des Briefs werden solche, die im Gegensatz zum Verfasser den Herrn nicht gesehen haben (Kap. 1, 8), aber selbst gläubig geworden sind, nicht etwa bereits Kinder und Enkel gläubiger Vorfahren (Kap. 1, 3. 23; 2, 9. 25; 3, 6; 4, 3. 4), vorausgesetzt, im übrigen aber durchaus nur allgemeine Verhältnisse behandelt, wie auch Kap. 5, 12 als allgemeiner Zweck angegeben wird, zu bezeugen, daß die Lehre von der Gnade, welche der Gemeinde zutheil geworden (ἐστήκατε; etwas anders verhält sich die Sache bei der Lesart στῆτε), die richtige und lautere sei. Da nun Paulus das Christenthum in Kleinasien begründet hat, bestimmten schon Flacius und neuerdings Steiger, Neander und Bleek den Zweck des Briefs dahin, die Autorität des Paulus gegenüber den Judaisten festzustellen, welcher Ansicht Weiß („Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", S. 121) mit der Modification beitritt, daß nicht Paulus und überhaupt kein Apostel es gewesen sei, dem die Leser ihr Christenthum verdankten. Aber im Brief selbst ließen sich höchstens die Stellen Kap. 1, 12. 25 auf einen derartigen Zweck beziehen, während die eigentliche Veranlassung zu seiner Abfassung offenbar in dem leidenden Zustand der angeredeten Gemeinden gelegen hat, welche um ihres christl. Bekenntnisses willen verleumdet und mit Verfolgungen bedroht waren. Alle Ermahnungen beziehen sich auf eine solche Situation, wie Weiß („Der Petrinische Lehrbegriff" [Berlin 1855], S. 26, und in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 632 fg.) vergeblich in Abrede stellt. Als Grundton des Schreibens macht somit richtig Lechler („Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" [2. Aufl., Stuttgart 1857], S. 175) die Verbindung von Leid und Herrlichkeit im Christenleben geltend. Denn durchaus lehrt der Brief hinblicken auf das zukünftige Ziel der Herrlichkeit, und ist das einzelne beherrscht vom Gedanken der Hoffnung (ἐλπίς), wie seit Seyler (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1832, S. 44 fg.) vielfach, z. B. von Mayerhoff, Ritschl, Huther, zuletzt auch von Weiß („Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", S. 179), ausgesprochen worden ist. Jedoch correspondirt jenem „rechtschaffenen Hoffen auf die Gnade" (Kap. 1, 13), als praktisches Centrum aller Ansprachen unsers Briefs, die Reinheit des christl. Wandels gegenüber dem heidnischen Argwohn. Dies sind die beiden Pole, zwischen denen die fünf, von einem Eingang (Kap. 1, 1—12) und brieflichem Schluß (Kap. 5, 12—14) eingefaßten Reihen von Ermahnungen, aus denen unser Brief besteht, sich auf- und niederbewegen: Standhaftigkeit in der Heiligung überhaupt (Kap. 1, 13—2, 10); Erfüllung der christl. Unterthanenpflichten in jeder Lebensstellung (Kap. 2, 11—3, 7); geduldiges Ertragen unschuldigen Leides im Aufblick zu Christus und zur Herrlichkeit des Martyriums (Kap. 3, 8—4, 6); Nüchternheit, Leidensmuth und reine Liebe im Gedanken an das nahe Ende (Kap. 4, 7—19); Pflichten der Aeltesten und der Gemeindeglieder (Kap. 5, 1—11).

Suchen wir nun zunächst nach diesem Inhalt und Zweck des Briefs seine Zeitlage zu bestimmen, so ergibt sich aus Kap. 4, 16, daß die Christen, welche Gegenstände des Trostes und der Ermahnung sind, als Christen verfolgt wurden. Das erste Beispiel dieser Art bietet allerdings die Zeit Nero's, woran die meisten Ausleger denken, ein zweites die Regierung Trajan's, worauf Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 10 fg.), Baur („Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 124), Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 592) und Keim (in der „Protestantischen Kirchenzeitung", Jahrg. 1872, S. 152) hinwiesen. Gegen die Beziehung auf Nero spricht aber vor allem, daß die Neronische Verfolgung nur in Rom Sinn hatte und sich auch thatsächlich nicht über Rom hinauserstreckte, während wir hier auf dem Schauplatz Kleinasiens stehen und Kap. 5, 9 sogar Verfolgungen im ganzen Reich vorausgesetzt sind. Freilich drang das Gerücht von jenen blutigen Julitagen des J. 64 über Rom hinaus, und selbst de Wette meint, daß, streng genommen, im Brief nur Befürchtungen ausgesprochen werden; es sei von eventuellen Leiden die Rede (vgl. Kap. 1, 6; 3, 14; besonders Kap. 3, 17: „Εἰ θέλοι τὸ θέλημα"). Der Verfasser befürchtet blos für die Kleinasiaten Aehnliches, was anderwärts bereits vorgekommen war (Kap. 5, 9). Er schärft darum den Lesern ein, sie sollten wenigstens ihrerseits keine Veranlassung dazu

bieten. Auch kann man mit der Ermahnung Kap. 4, 15 die Stelle des Tacitus (Annal., XV, 44: „Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat") vergleichen, wonach die Chriſten, die Nero als Schuldige am Brand angab, beim Volk um ihrer Schandthaten willen verhaßt waren. „Keiner ſoll daher leiden als Mordbrenner oder als Staatsverbrecher." Aber genau beſehen iſt an dieſer Stelle (Kap. 4, 15) nicht von Staatsverbrechern, ſondern ganz allgemein von Uebelthätern (κακοποιός; vgl. dazu den Gegenſatz Kap. 3, 17: ἀγαθοποιεῖν), inſonderheit auch nicht von Mordbrennern, ſondern von Mördern und Räubern (φονεὺς ἢ κλέπτης) die Rede, alſo von Laſtern, zu deren Vermeidung die Chriſten Kleinaſiens ſich eidlich verbunden haben nach Angabe des bekannten Briefs des Plinius, welcher Statthalter in dem Kap. 1, 1 genannten Bithynien war, an Kaiſer Trajan (X, 96). Damals, d. h. im J. 112, fanden auch richterliche Verhöre ſtatt, wie ſie Kap. 3, 15 vorausgeſetzt werden. Damals überhaupt kam zum erſten mal die im Brief (Kap. 4, 16: ὡς Χριστιανός) vorausgeſetzte Frage zur Verhandlung, ob das Chriſtenthum an ſich ſtrafbar ſei. Es waren ſomit nicht ſowol Leiden, welche ſich aus der Stellung der Chriſtenheit zu der heidniſchen Welt überhaupt ergaben (Weiß in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 635), als vielmehr ſolche, welche den Chriſten um ſeines Namens (Apg. 11, 26) und Bekenntniſſes (Luk. 6, 22) willen trafen. Ausdrücklich bezeichnet Plinius das Beharren bei dem Bekenntniß, ein Chriſt zu ſein, als todeswürdiges Verbrechen. Von einer ähnlichen Schmach, die in ſeinen Bekennern dem Namen Chriſti widerfährt, wie 1 Petr. 4, 14, redet nun auch der Jakobusbrief (Kap. 2, 7). In der That klingen außer der genannten Stelle auch Kap. 1, 1 (vgl. Jak. 1, 1); Kap. 1, 6. 7 (vgl. Jak. 1, 2. 3); Kap. 1, 22 (vgl. Jak. 4, 8); Kap. 1, 24 (vgl. Jak. 1, 10. 11); Kap. 2, 1. 2; 3, 21 (vgl. Jak. 1, 21); Kap. 4, 7 (vgl. Jak. 5, 8. 9); Kap. 4, 8 (vgl. Jak. 5, 20); Kap. 5, 5—9 (vgl. Jak. 4, 6. 7) allzu auffällig an den Jakobusbrief an, als daß die ſchriftſtelleriſche Abhängigkeit verkannt werden könnte. Wäre man etwa verſucht, dieſes Verhältniß umzudrehen und unſerm Brief Originalität zuzuſchreiben, was übrigens die Parallelen, genau beſehen, nicht zulaſſen, ſo bleibt doch immer die weitere Thatſache beſtehen, daß unſer Brief, ähnlich dem Jakobusbrief, die Bergpredigt, nämlich Matth. 5, 10—12. 16 (= 1 Petr. 2, 12; 3, 14; 4, 14), und den Hebräerbrief (1 Petr. 1, 1; 2, 11 = Hebr. 11, 13; 13, 14; 1 Petr. 1, 2 = Hebr. 10, 22; 12, 14; 1 Petr. 1, 9; 5, 4 = Hebr. 10, 36; 1 Petr. 1, 14; 2, 25 = Hebr. 5, 2; 9, 7; 1 Petr. 1, 19 = Hebr. 9, 14; 1 Petr. 1, 20 = Hebr. 1, 1; 9, 26; 1 Petr. 2, 2 = Hebr. 5, 12. 13; 1 Petr. 2, 5 = Hebr. 3, 6; 13, 15. 16; 1 Petr. 2, 25 = Hebr. 13, 20; 1 Petr. 3, 5. 6 = Hebr. 11, 11; 1 Petr. 3, 18 = Hebr. 7, 27; 9, 26—28; 10, 12; 1 Petr. 3, 20. 21 = Hebr. 11, 7, vornehmlich aber, daß er die Pauliniſche Literatur vorausſetzt, und zwar bereits in einem viel weitern Umfang, als dies im Jakobusbrief der Fall iſt. Schon Semler hat dies bemerkt, und neuerdings pflegen ſogar unbefangenere Vertheidiger der Petriniſchen Abfaſſung, wie Bleek und Ewald, die Thatſache anzuerkennen. Nur, daß Wieſinger, Huther, Schott, Langen die Anklänge auf die beiden Briefe an die Römer und Epheſer beſchränken.

In der That liefern dieſe beiden Briefe wenigſtens die meiſten Parallelen, wenngleich auch das Verhältniß von Kap. 1, 2 zu 2 Theſſ. 2, 13, von Kap. 1, 3. 4 zu Kol. 1, 3. 5, von Kap. 1, 5 zu Gal. 3, 23, von Kap. 1, 8 zu 2 Kor. 5, 7, von Kap. 1, 13; 5, 8 zu 1 Theſſ. 5, 6. 8, von Kap. 1, 21 zu Gal. 1, 1, von Kap. 2, 1 zu Kol. 3, 8, von Kap. 2, 9 zu Kol. 1, 12. 13, von Kap. 2, 11 zu Gal. 5, 17 (Röm. 7, 23), von Kap. 2, 16 zu Gal. 5, 13, von Kap. 3, 7 zu 1 Kor. 7, 3. 5, von Kap. 3, 9 zu 1 Theſſ. 5, 15, von Kap. 3, 20 zu 1 Kor. 3, 15, von Kap. 3, 21 zu 1 Kor. 10, 1. 2, von Kap. 4, 1 zu 1 Kor. 5, 5 (Röm. 6, 7), von Kap. 4, 9 zu Phil. 2, 14, von Kap. 4, 19 zu 1 Theſſ. 5, 24 (2 Theſſ. 3, 3; 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 2 Kor. 1, 18), von Kap. 5, 3 zu 1 Theſſ. 1, 7 (2 Theſſ. 3, 9), von Kap. 5, 3 zu 2 Kor. 1, 24, von Kap. 5, 14 zu 1 Kor. 16, 20 (Röm. 16, 16; 1 Theſſ. 5, 26) ſehr in Betracht gezogen ſein will. Weitaus die meiſten und auffälligſten Parallelen bietet aber der Römerbrief, wie ſchon aus Vergleichung von Kap. 1, 2. 20 mit Röm. 8, 29; 11, 2, von Kap. 1, 5; 5, 1 mit Röm. 8, 18, von Kap. 1, 7 mit Röm. 2, 7. 10, von Kap. 1, 9 mit Röm. 6, 22, von Kap. 1, 21 mit Röm. 4, 24, von Kap. 1, 22 mit Röm. 6, 17, von Kap. 2, 10 mit Röm. 9, 25. 26, von Kap. 2, 24 mit Röm. 6, 18, von Kap. 3, 4 mit Röm. 2, 16. 29; 7, 22, von Kap. 3, 7 mit Röm. 10, 2, von Kap. 3, 18 mit Röm. 5, 2. 6, von Kap. 3, 22 mit Röm. 8, 34, von Kap. 4, 1 mit Röm. 6, 6, von Kap. 4, 13 mit Röm. 8, 17 (2 Kor. 1, 7) erhellt. Ganz beſonders aber ſind es die beiden paränetiſchen Kapitel Röm. 12 und 13, welche der Verfaſſer genau geleſen und ziemlich Vers für Vers reproducirt hat. Man vgl. nur Röm. 12, 1 mit Kap. 2, 5,

Röm. 12, 2 mit Kap. 1, 14, Röm. 12, 3—8 mit Kap. 4, 10. 11, Röm. 12, 9 mit Kap. 1, 22, Röm. 12, 10 mit Kap. 2, 17, Röm. 12, 11 mit Kap. 2, 16. 17, Röm. 12, 13 mit Kap. 4, 9, Röm. 12, 14—19 mit Kap. 3, 8—12, Röm. 12, 20. 21 mit Kap. 2, 12. 15; 3, 1. 2. 15—17, Röm. 13, 1—6 mit Kap. 2, 13. 14. 19, Röm. 13, 7—10 mit Kap. 2, 17; 4, 8, Röm. 13, 11. 12 mit Kap. 2, 1. 9; 4, 7, Röm. 13, 13 mit Kap. 4, 3, Röm. 13, 14 mit Kap. 4, 1. Dem Römerbrief tritt übrigens in dieſer Beziehung zur Seite der Epheſerbrief, und mit Recht findet Reuß („Die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments" [4. Aufl., Braunſchweig 1864], S. 138) in dem Umſtande, daß gerade dieſe beiden Briefe die meiſten Parallelen zu unſerm Schriftſtück liefern, einen Beweis dafür, daß kein Zufall im Spiele iſt. Man vgl. Kap. 1, 3 mit Eph. 1, 3, Kap. 1, 10—12 mit Eph. 3, 5. 10, Kap. 1, 14 mit Eph. 2, 3, Kap. 1, 18 mit Eph. 4, 17, Kap. 1, 19 mit Eph. 1, 4. 7, Kap. 1, 20 mit Eph. 1, 4. 9; 3, 9, Kap. 2, 1. 2 mit Eph. 4, 22—25, Kap. 2, 3 mit Eph. 2, 7, Kap. 2, 4—6 mit Eph. 2, 20—22, Kap. 2, 9 mit Eph. 1, 14, Kap. 2, 11 mit Eph. 2, 19, Kap. 2, 18 mit Eph. 6, 5, Kap. 3, 1. 5 mit Eph. 5, 22, Kap. 3, 7 mit Eph. 5, 25, Kap. 3, 18 mit Eph. 2, 18, Kap. 3, 19. 20 mit Eph. 4, 8—10, Kap. 3, 22 mit Eph. 1, 20—22, Kap. 4, 3 mit Eph. 4, 17, Kap. 4, 10 mit Eph. 4, 7, Kap. 5, 5 mit Eph. 5, 21, Kap. 5, 8. 9 mit Eph. 6, 10. 11 (vgl. hierüber meine Schrift „Kritik der Epheſer- und Koloſſerbriefe auf Grund einer Analyſe ihres Verwandtſchaftsverhältniſſes" [Leipzig 1872], S. 261 fg.). Unaufgehellter als das Verhältniß zum Brief an die Epheſer bleibt vorläufig, ſolange die Kritik der Pauliniſchen Briefe nicht beendet iſt, das zu den Paſtoralbriefen. Die Thatſache einer ſchriftſtelleriſchen Beziehung an ſich kann aber nicht in Abrede geſtellt werden angeſichts von Parallelen wie Kap. 3, 3. 4 = 1 Tim. 2, 3. 9—11, Kap. 3, 5 = 1 Tim. 5, 5, Kap. 3, 18 = 1 Tim. 3, 16, Kap. 5, 8 = 2 Tim. 4, 17, Kap. 1, 3—5 = Tit. 3, 4—7, Kap. 1, 13. 14; 2, 1. 11; 4, 3 = Tit. 2, 12. 13; 3, 3, Kap. 2, 9 = Tit. 2, 14, Kap. 5, 2. 3 = Tit. 1, 7. 11; 2, 7. Ueberhaupt iſt auffällig die umgekehrte Reihenfolge, in welcher Ermahnungen an die Unterthanen (Kap. 2, 13—17 = Tit. 3, 1), Sklaven (Kap. 2, 18—20 = Tit. 2, 9. 10), Frauen (Kap. 3, 1—6 = Tit. 2, 3—5) und Gemeindevorſteher (Kap. 5, 1—4 = Tit. 1, 5—9) aufeinanderfolgen.

Als feſtſtehendes Ergebniß kann heutzutage ohne allen Zweifel die Thatſache der Abhängigkeit unſers Briefſtellers von den echten Paulinen gelten. Daher auch der Gebrauch einer ganzen Reihe von Ausdrücken, welche ſpecifiſch Pauliniſch ſind (καλεῖν, κληρονομία, ἐλευθερία, χαρίσματα, ἔπαινος, τιμή, δόξα, ἀποκάλυψις, κοινωνία τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, συνείδησις, καταρτίζειν, ἐν Χριστῷ). Pauliniſch iſt nicht minder die ganze Anlage, die Gedankenverknüpfung durch Participien, relative Verbindungspartikeln. Eine ganz auffallende Uebereinſtimmung liefert endlich das Kap. 2, 6 und Röm. 9, 33 in gleicher Abweichung vom hebräiſchen wie vom griechiſchen Text und mit derſelben Beifügung (ἐπ' αὐτῷ) erſcheinende Citat von Jeſ. 28, 16, zumal, da auch die unmittelbar folgenden Verſe Kap. 2, 7. 8 in der Combination von Jeſ. 28, 16 mit Jeſ. 8, 14 und in dem Begriff des „Anſtoßens" die Einwirkung von Röm. 9, 32. 33 aufweiſen.

Es gewährt einen keineswegs erfreulichen Anblick, die modernen Apologeten ſich an dieſer unbeſtreitbaren Thatſache, die ſo wenig zu der vorausgeſetzten Petriniſchen Abfaſſung des Briefs ſtimmen will, abarbeiten zu ſehen. Rauch (in dem „Neuen kritiſchen Journal der theologiſchen Literatur" [Sulzbach 1824—30], VIII, 414 fg.) und Mayerhoff („Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in die petriniſchen Schriften" [Hamburg 1835], S. 107 fg.), früher ſelbſt Davidſon (An introduction to the New Testament [London 1848—51], III, 382 fg.), halfen ſich mit einfacher Leugnung des Verwandtſchaftsverhältniſſes zwiſchen den Petrus- und Paulusbriefen; aber alles, was ſie beibrachten, beweiſt nur, daß der Verfaſſer des Petrusbriefs die Paulusbriefe nicht geradezu aus- und abgeſchrieben hat, und daß er über eine Anzahl ſelbſtändiger Wortbildungen und Lieblingsausdrücke gebietet (ἀναστροφή, ἀγαθοποιεῖν, κακοποιός, ἀδελφότης, ἀναγεννᾶν, ἀμάραντος, ἀλλοτριοεπίσκοπος). Andererſeits aber iſt es ſchon de Wette und Schleiermacher deutlich geworden, daß er das fremde Material doch nicht immer mit Freiheit und Leichtigkeit beherrſche, vielmehr mit einer gewiſſen Unſicherheit handhabe. Brückner, der die neue (3.) Ausgabe von de Wette's „Kurzer Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus" (Leipzig 1865) beſorgt hat, will zwar davon (a. a. O., S. 16) nichts wiſſen, gibt aber doch zu, es bleibe „der allgemeine Eindruck ſo vielfacher Anklänge" übrig, welcher immer

wieder auf ſein Abhängigkeitsverhältniß zurückzuführen ſcheine; „allein hiergegen gilt die Thatſache, daß dann, da einzelne Stellen unſers Briefs an verſchiedene Pauliniſche Briefe zugleich anklingen würden, dies nur mit einer Kenntniß faſt aller Pauliniſchen Schriften, auch der ſpätern, beſtehen könnte". Aber eben dieſe unliebſame Conſequenz, vor welcher Brückner betäubt halt macht, wird ja von denen, welche den Brief auch aus andern Gründen in Trajan's oder Hadrian's Zeiten verſetzen, in aller Ruhe gezogen. Sonach blieb der apologetiſchen Kritik nichts mehr übrig als mit Weiß („Der Petriniſche Lehrbegriff", S. 374 fg., in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 648 fg., und „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments", S. 120 fg.) den Paulus von Petrus abhängig zu erklären — ein Verzweiflungsſchritt, zu dem ſich ſelbſt Lechler (a. a. O., S. 174) nicht entſchließen kann. Man denke ſich nur den originellſten aller neuteſt. Schriftſteller ſein 12. Kapitel im Römerbrief conſtruirend, indem er Ermahnungen, welchen der Reflex ſeiner täglichen Erfahrungen auf ſo reichem Gemüthgrunde ganz von ſelbſt Entſtehung verleihen konnte, mühſam aus dem 1. Petrusbrief zuſammenlieſt, zuerſt Röm. 12, 1 die Stelle 1 Petr. 2, 5 ihrer ſymboliſchen Einkleidung entledigt, dann Röm. 12, 2 der Mahnung 1 Petr. 1, 14 den nur dieſen beiden Parallelen gemeinſamen Ausdruck des „Sichgleichgeſtaltens" (συσχηματίζεσθαι) abborgt, hierauf Röm. 12, 3—8 die Verſe 1 Petr. 4, 10. 11 predigtartig erweitert, ferner Röm. 12, 9 aus 1 Petr. 1, 22, Röm. 12, 10 aus 1 Petr. 2, 17, Röm. 12, 11 aus 1 Petr. 2, 16. 17, Röm. 12, 13 aus 1 Petr. 4, 9, Röm. 12, 14—19 aus 1 Petr. 3, 8—12, Röm. 12, 20. 21 aus 1 Petr. 2, 12. 15; 3, 1. 2. 15—17 zurechtzimmert. Andererſeits iſt der durchaus ſecundäre Charakter des 1. Petrusbriefs ſchon dem geſunden Menſchenverſtand des alten Schulze vollkommen erreichbar geweſen, aus deſſen Schrift („Der ſchriftſtelleriſche Charakter und Werth des Johannes. Voran ein Nachtrag über die Quellen der Briefe von Petrus, Jacobus und Judas" [Leipzig 1811], S. 12 fg.) man noch heute über die ſchriftſtelleriſche Qualität unſers Briefſtellers die förderlichſten Erkenntniſſe zu gewinnen vermag. Namentlich hat er auch die zahlreichen Anſpielungen und Anklänge, welche, abgeſehen von zwölf förmlichen Citaten aus den LXX, ſich in unſerm Brief begegnen, zuſammengeſtellt, und Mayerhoff (a. a. O., S. 105) hat richtig darauf hingewieſen, daß manche der im N. T. nur bei unſerm Schriftſteller ſich findenden Ausdrücke (ἅπαξ λεγόμενα; vgl. Schulze, a. a. O., S. 33 fg.) vielfach aus dieſem Einfluß der LXX zu erklären ſind. Unter den in den LXX nicht vertretenen Apokryphen kommt für unſern Zweck beſonders das Buch Henoch in Betracht, inſofern Baur (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 234), Ewald (in den „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], VIII, 191, und „Sieben Sendſchreiben des neuen Bundes" [Göttingen 1870], S. 48), Hilgenfeld („Die jüdiſche Apokalyptik in ihrer geſchichtlichen Entwickelung" [Jena 1857], S. 334, und in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 321) und Volkmar (ebendaſelbſt, Jahrg. 1861, S. 115, 427 fg.) die Stelle Kap. 3, 19. 20 richtig auf jene Apokalypſe zurückgeführt haben. Ewald (in den „Jahrbüchern der bibliſchen Wiſſenſchaft", V, 312 fg.; IX, 226 fg., und „Sieben Sendſchreiben des neuen Bundes", S. 46 fg.) fügt dem noch ein älteres, verlorenes Apokryph über die Höllenfahrt Chriſti bei.

Aber auch die im Brief vorausgeſetzten Zuſtände weiſen auf ſpätere Zeiten. Bereits werden, wie Tit. 1, 7. 11, die Biſchöfe vor Streben nach Geldgewinn gewarnt (Kap. 5, 2), und in den „Jüngern" (Kap. 5, 5) haben wir gleichfalls den aus den Paſtoralbriefen bekannten amtlichen Gegenſatz zum Aelteſtenamt vor uns. Ferner macht Volkmar (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1861, S. 115, 428) darauf aufmerkſam, daß der 1. Petrusbrief noch nicht, wie der des Polykarp (Kap. 12) für „die (zwei) Kaiſer" (οἱ βασιλεῖς) bete, ſondern Kap. 2, 13. 17 nur für Einen (ὁ βασιλεύς). Der Brief müſſe alſo vor dem J. 147 verfaßt ſein, wo Marcus Aurelius Mitregent des Antoninus Pius wurde.

Die erſten Spuren des Vorhandenſeins finden ſich bei Hermas (vgl. Zahn, „Der Hirt des Hermas" [Gotha 1868], S. 421 fg.), bei Papias, welcher ihn nach Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 39) benutzt hat, und bei Polykarp, der ihn, wie derſelbe Euſebius bereits bemerkt hat („Kirchengeſchichte", IV, 14), zwar nicht nennt, aber durchgreifend ſich aneignet. Auch Baſilides hat nach einem bei Clemens Alexandrinus (Strom., IV, 12) vorfindlichen Fragment die Stelle 1 Petr. 4, 14—16 gekannt. Auch ſteht er ſchon im älteſten ſyr. Kanon. Angeführt wird er erſt von Irenäus, Clemens und Origenes, und

Euſebius verſetzt ihn unter die Homologumenen. Dagegen fehlt er im Kanon des Muratori. Auch läßt ſich der 2. Petrusbrief behufs einer annähernden Zeitbeſtimmung des 1. Petrusbriefs gebrauchen, inſofern dieſer in jenem (2 Petr. 3, 1) nicht blos vorausgeſetzt, ſondern auch das 1 Petr. 1, 5; 4, 7 noch nahe bevorſtehende Ende aller Dinge in 2 Petr. 3, 4. 9 bereits in die Ferne gerückt erſcheint.

Aus dieſen und andern Gründen hat ſchon Cludius („Uranſichten des Chriſtenthums" [Altona 1808], S. 296 fg.) den Brief, welcher nach Kap. 1, 8; 5, 1 von einem Augenzeugen der Erſcheinung Chriſti, nach Kap. 1, 1 geradezu vom Apoſtel herrühren will, für unecht erklärt. Es folgten de Wette und Reuß, beide vorſichtig und ohne ein letztes Wort ſprechen zu wollen, entſchiedener Schwegler und Baur. Nach letzterm (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 219 fg., und „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte", S. 124) zeigt dieſe Unionsſchrift, wie Pauliniſche Ideen (z. B. 1 Petr. 4, 1) für das Judenchriſtenthum praktiſch verwerthet werden konnten. Auch Silas, der Gefährte des Paulus, werde Kap. 5, 12 in univerſaliſtiſcher Tendenz dem Petrus zum Begleiter gegeben, wie denn überhaupt kein anderer vernünftiger Zweck des Schriftſtücks anzugeben ſei als der, daß der Verfaſſer unter dem Namen des Petrus ſich an von Paulus geſtiftete Gemeinden wende, um dieſem ein Zeugniß der Rechtgläubigkeit auszuſtellen und die Uebereinſtimmung beider Apoſtel darzuthun.

Damit ſtimmen auch die Beobachtungen, welche bezüglich des Lehrbegriffs dieſes Briefs gemacht ſind. Einen ſolchen hat zuerſt Bauer („Bibliſche Theologie des Neuen Teſtaments" [Leipzig 1800—1802], III, 182 fg.) herzuſtellen verſucht. Dann fanden v. Coelln („Bibliſche Theologie", herausgegeben von Schulz [Leipzig 1836], S. 197) einen paläſtinenſiſchen, de Wette („Bibliſche Dogmatik" [3. Aufl., Berlin 1831], S. 203) einen helleniſtiſchen Lehrton darin. Eingehende Darſtellungen des Lehrbegriffs gaben Schmid („Bibliſche Theologie des Neuen Teſtaments" [1. Ausg., Stuttgart 1853], II, 154 fg.), und, ihm nachſchreibend, Meßner („Die Lehre der Apoſtel" [Leipzig 1856], S. 107 fg.). Ihnen ſchließt ſich in der Annahme eines judenchriſtl. Charakters Weiß an, welcher („Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments", S. 20 fg., 154 fg.) ſich ganz beſonders um die genaue Fixirung der Petriniſchen Gedankenwelt bemüht und mannichfache Nachfolger, z. B. an Beyſchlag („Die Chriſtologie des Neuen Teſtaments" [Berlin 1866], S. 108 fg.), gefunden hat. Dabei handelt es ſich ganz beſonders um die Petrus-Reden in der Apoſtelgeſchichte (Kap. 1, 16—22; 2, 14—36. 38—40; 3, 12—26; 4, 8—12. 19. 20; 5, 29—32; 10, 34—43; 11, 4—17; 15, 7—11), in welchen Lechler (a. a. O., S. 192 fg.) eine noch unentwickelte Stufe des Petrinismus, Weiß („Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments", S. 120) dieſen ſelbſt in natura findet. Aber nur bei völliger Verkennung des geſammten Charakters der Apoſtelgeſchichte iſt überhaupt möglich, die darin enthaltenen Reden derartig zu verwerthen; den Anklängen an Petriniſche Reden, wie 1 Petr. 1, 17 (= Apg. 10, 34. 35), ſtehen ſolche an Pauliniſche, wie 1 Petr. 5, 2 (= Apg. 20, 28) zur Seite, und die Schriften des Lukas hat auch der Verfaſſer der Paſtoralbriefe geleſen. Unſer Briefſteller iſt geradezu von ihrem Sprachgebrauch abhängig (vgl. Schulze, a. a. O., S. 39 fg.). Bei dieſer Sachlage hat er ohne Zweifel auch aus Apg. 15, 22. (Σίλαν) 23 (γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν) die Vorſtellung des Silas als Briefbeſtellers (1 Petr. 5, 12: διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα) gewonnen.

Nach Baur („Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 287 fg.), welcher (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 193 fg.) das Unternehmen von Weiß überhaupt zur Genüge beleuchtet hat, ruht der eigenthümliche Lehrbegriff unſers Briefs im allgemeinen auf Pauliniſcher Grundlage; nur das ſpecifiſch Pauliniſche Gepräge iſt abgeſtreift, die polemiſche Spitze abgebrochen (vgl. auch Schwegler, a. a. O., II, 6 fg., 25 fg.; Köſtlin, „Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis" [Berlin 1843], S. 472 fg.).

In der That begegnen wir hier den im allgemeinen gleichen Grundbegriffen über Berufung und Erwählung, über den Glauben und ſeinen Werth, namentlich auch über den Sühnetod Jeſu wie bei Paulus, und zwar in einer Beſtimmtheit, wie ſie dem geſchichtlichen Petrus, deſſen Stellung zum Kreuz des Meſſias Holſten („Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Roſtock 1868], S. 151) dargelegt hat, durchaus fern

liegen mußte. Dagegen bezieht ſich allerdings die reinigende Kraft jenes Sühntodes nicht ſowol auf die Schuld der Sünde, als vielmehr direct auf die Sünde ſelbſt, und im Zuſammenhang damit tritt die eigentliche Rechtfertigungslehre in den Hintergrund, wie auch die ihr dienende Terminologie (δικαιοσύνη und δικαιοῦσθαι) fehlt. Das Dogma wird hier überhaupt immer nur ſo weit verfolgt, als es ethiſch verwerthbar iſt. In keiner andern neuteſt. Schrift ſind dieſe beiden Momente ſo unlösbar in- und miteinander gegeben. Eben dieſe anſprechendere Form einer eklektiſchen Verarbeitung iſt es, in welcher hier die Pauliniſche Dogmatik einem mehr ethiſch geſtimmten Zeitalter dargeboten wird; in ihr ließ daſſelbe ſie ſich auch gefallen, wie noch heute der 1. Petrusbrief zu den homiletiſch verwendbarſten und fruchtbarſten Theilen der Schrift gehört.

Unwahrer kann man demnach kaum reden, als wenn Weiß („Der Petriniſche Lehrbegriff", S. 391) behauptet, „daß ſelbſt in dem Fall, daß Petrus einen oder mehrere Pauliniſche Briefe geleſen haben ſollte, dies weder auf ſeine Lehranſchauung noch auf ſeine Lehrſprache einen weſentlichen Einfluß geübt habe". Denn ſämmtliche in der dogmatiſchen wie ethiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums hervortretende Eigenthümlichkeiten reduciren ſich auf das, was 1 Petr. 1, 10—12 von den altteſt. Propheten (vgl. aber Eph. 3, 5), 1 Petr. 1, 23 von der Wiedergeburt aus dem Wort (vgl. aber Jak. 1, 18. 21), 1 Petr. 2, 5. 9 vom chriſtl. Prieſterthum (vgl. aber Offb. 1, 6), 1 Petr. 2, 11. 12 von der ſittlichen Aufgabe des Chriſten (vgl. aber Eph. 2, 3), 1 Petr. 3, 16 von den zu vermeidenden Anſtößigkeiten des Lebens (vgl. aber Matth. 5, 16), 1 Petr. 3, 19 von der Höllenfahrt (vgl. aber Eph. 4, 8—10), 1 Petr. 3, 20 von der noachiſchen Flut als Vorbild der Taufe (vgl. aber 1 Kor. 10, 2) geſagt iſt.

Begreiflicher als das oben verzeichnete, durchaus capricirte Urtheil iſt es daher jedenfalls, wenn Schwegler (a. a. O., II, 7 fg.) und Köſtlin (a. a. O., S. 480), aber auch Schott („Der erſte Brief Petri" [Erlangen 1861], S. 341 fg.), Wieſinger („Der erſte Brief des Apoſtels Petrus" [Königsberg 1856], S. 354 fg.), Huther („Kritiſch-exegetiſches Handbuch über den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus" [3. Aufl., Göttingen 1867], S. 11) und Lutterbeck („Die neuteſtamentlichen Lehrbegriffe" [Mainz 1852], II, 178) auf die Darſtellung des Lehrbegriffs unſers Briefs als einer ſelbſtändigen Größe neben dem Pauliniſchen mehr oder weniger verzichten. Das Richtige hat hier Reuß (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [3. Aufl., Strasburg 1864], II, 291 fg.), welcher im 1. Petrusbrief eine Vereinigung von Pauliniſchen und Jakobiſchen Elementen erblickt, eine Reproduction Pauliniſcher Ideen und Schlagwörter mit einer im Sinne des Jakobusbriefs aufs Praktiſche dringenden Tendenz. Eben das letztere machte dann auf Theologen wie die oben angeführten den Eindruck des primitiv Judenchriſtlichen; um ſo mehr, als unſer Brief, wie faſt alle neuteſt. Schriften, von einem geborenen Juden verfaßt iſt, und als es überhaupt zum Charakter des Pauliniſchen Epigonenthums gehört, ſich in directerer und von der rabbiniſchen Schuldoctrin weniger beeinflußten Weiſe an die altteſt. Ideenwelt anzuſchließen. Dieſe Eigenthümlichkeit des nachapoſtoliſchen Zeitalters können wir an mehr als einem ſeiner Producte nachweiſen; indem wir nach ihr auch den 1. Petrusbrief beurtheilen, fußen wir auf dem Boden des thatſächlich Gegebenen, während es klägliche Selbſttäuſchung iſt, zuerſt nach dem aus dem Brief gewonnenen Eindruck mit Mitteln der Apoſtelgeſchichte die hoffnungsſelige Individualität des Apoſtels Petrus zu conſtruiren, um dann hinterher die angebliche Entdeckung zu machen, daß im Brief, der übrigens ſelbſt wieder von der Apoſtelgeſchichte beeinflußt iſt, eine ſolche Individualität wirklich auch zum Ausdruck gelange (vgl. Baur in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 213).

So iſt ein auf Unechtheit lautendes Schlußurtheil in jeder Beziehung unvermeidlich. Das Verhältniß zu den Paulinen iſt entſcheidend. Richtig beurtheilt es z. B. Huther, wenn er (a. a. O., S. 22) den Verfaſſer des Petrusbriefs von der in jenen herrſchenden Ausdrucksweiſe, Gedankenproduction und Ideenverknüpfung ſo durchdrungen und geſättigt ſein läßt, daß ſich Pauliniſche Reminiſcenzen auf Schritt und Tritt, nicht unbewußt, aber meiſt unwillkürlich, aufdringen müſſen. Sollte dieſer Verfaſſer nun Petrus ſein, ſo müßte wahrſcheinlich gemacht werden, daß er die nach den verſchiedenſten Gegenden gerichteten Briefe des Paulus bis herab auf die ſpäteſten ſich zu verſchaffen gewußt und genau „ſtudirt" habe. Aber, welche Vorſtellungen von einem Urapoſtel überhaupt (worüber richtig Rauch (in dem „Neuen kritiſchen Journal der theologiſchen Literatur", VIII, 395), vom

Apostel Petrus insonderheit, muß man doch hegen, um diesen Gedanken überhaupt vollziehen zu können? Petrus, von dem viel wahrscheinlicher angenommen werden dürfte, daß er überhaupt nichts geschrieben hat, wie fast alle seiner Genossen, vielleicht, weil er gar nicht schreiben konnte, soll ein verhältnißmäßig gut abgefaßtes griech. Sendschreiben erlassen haben, während in Wahrheit gerade der Umstand, daß ihm diese Sprache fremd war, ihn im Gedanken seiner Mission zu den Juden (Gal. 2, 7) befestigen mußte. Wenn er aber überhaupt schreibt, so erwarten wir von ihm eine, seiner durchaus hervorragenden und ausgesprochenen Stellung (s. Petrus) entsprechende, originale Kundgebung. Statt dessen wird uns ein Schreiben geboten, welches von den ältern Synoptikern, von den Schriften des Lukas, vom Jakobus-, ja, sogar vom Hebräerbrief abhängig ist, jedenfalls also auf ganz secundärer Linie der Productivität steht. Diesem Eindruck gegenüber fehlt es nun freilich nicht an Beruhigungsmitteln; man findet, Petrus sei nur in praktischer Beziehung selbständig (Schleiermacher), überhaupt eine receptive Natur gewesen (Wiesinger, Huther, Schott), literarisch und dogmatisch unfruchtbar (Bleek). Aber die Hauptsache ist ja, daß gerade die Paulinische Ideenwelt es ist, welcher gegenüber sein secundärer Charakter erst recht hervortritt. Und zwar ist die Berührung nicht etwa eine solche, die sich aus dem persönlichen Umgang mit Paulus erklären ließe. Dies gegen Schott (a. a. O., S. 341), demzufolge „Petrus ein sonderliches Interesse für den Mann haben mußte, der durch seine unmittelbar göttliche Berufung für jenes große Werk .... von vornherein eine besondere Stellung zu ihm einnahm". Denn abgesehen davon, daß wir nach Gal. 1, 18; 2, 1 fg. 11 fg. uns den persönlichen Verkehr zwischen Paulus und Petrus als auf drei weit auseinandergelegene Momente beschränkt und in herber Art abgebrochen denken müssen, konnte Petrus auf diesem Wege z. B. die oben nachgewiesene Vertrautheit gerade mit Röm. 12 und 13 nicht erlangen. Ist die Berührung aber, wie nicht zu leugnen, eine schriftstellerische, so hat es schon Mayerhoff (a. a. O., S. 106 fg.) als vollkommen unausweichliche Consequenz einer solchen Annahme bezeichnet, daß Petrus eine ganze Sammlung von Paulinen, und zwar eine auch die spätesten Briefe umfassende, gekannt haben müßte. Es ist nun aber bekannt, daß die Schriften des N. T. überhaupt, und die Paulinischen Briefe insonderheit, erst allmählich sich zusammenfanden (s. Kanon des Neuen Testaments), und am wenigsten kann inmitten der sechziger Jahre des 1. Jahrh. (man setzt das Schreiben gewöhnlich zwischen die J. 63 und 67) Petrus, gar noch als im Osten, etwa in Babylon, lebend vorgestellt, eine solche Sammlung in Händen gehabt haben. Man braucht also von den Resultaten, welche die Kritik der Gefangenschafts- und der Pastoralbriefe mit sich führt, nicht einmal irgendwie Gebrauch zu machen, um sich von der völligen Undenkbarkeit der traditionellen Ansicht zu überzeugen, wie dieselbe von der andern Seite zugleich durch die weitgehende Unsicherheit, Mannichfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der zu Gunsten der Echtheit des Briefs versuchten Constructionen erwiesen wird.

Von diesen letztern zum Schluß noch ein Wort! Wenn Petrus den Brief geschrieben haben soll, so ist vor allem schlechterdings nicht zu sagen, wann er ihn denn geschrieben hat. Eine nothdürftige Erklärung hat Schott (a. a. O., S. 130, 135) gegeben unter der Voraussetzung, daß das Schriftstück in Rom entstanden sei. Daß ihn aber hier wenigstens Petrus kurz vor seinem Tode nicht mehr schreiben konnte, hat sofort Weiß (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 649 fg.) nachgewiesen, aber nur, um (S. 628 fg., 648) in den entgegengesetzten Irrthum zu verfallen und das Schreiben sogar noch vor den Paulinischen Aufenthalt in Ephesus zu setzen. Eine solche Construction beruht vor allem auf der ziemlich in der Luft schwebenden Annahme, es hätten schon vor der Paulinischen Mission judenchristl. Gemeinden in Kleinasien bestanden. Wieseler, Credner, Steiger und Brückner gingen wieder in die Zeit vor das J. 64 zurück. Die gewöhnliche, bei vorausgesetzter Echtheit allein haltbare, von Hug („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" [3. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1826], II, 545 fg.), Credner („Einleitung in das Neue Testament" [Halle 1836], I, 643), Neander („Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" [5. Ausg., Gotha 1862], S. 453 fg.), Maier („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" [Freiburg 1852], S. 407), Bleek („Einleitung in das Neue Testament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 567) und Mangold („Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" [Marburg 1866], S. 155) begründete Annahme ist, Petrus habe in Parthien von dem Schrecken der Verfolgung unter Nero gehört und sich dadurch veranlaßt gesehen, an die kleinasiat. Christen zu schreiben.

Dann aber dürfte Petrus, wenn der Brief durch die That Nero's vom Sommer des J. 64 veranlaßt wäre, in dieser Verfolgung nicht umgekommen sein, wie doch die altröm. Tradition ist. Freilich setzt dieselbe irrthümlich das J. 67 als Jahr dieser Verfolgung. Aber auch, wenn wir den Brief zwischen diese beiden Jahre setzen, bleibt es doch immer eine befremdende und gezwungene Annahme, das Gerücht von Nero's Verfolgung sei bis nach Babylon gedrungen, und Petrus habe befürchtet, den Kleinasiaten stehe Aehnliches bevor. Daß er gerade an sie schreibt, wird dann noch dadurch motivirt, daß Silas eben damals von Parthien nach Kleinasien reiste. Noch hinfälliger freilich ist die, theilweise von Bertholdt präformirte Ansicht Ewald's („Sieben Sendschreiben des neuen Bundes", S. 2 fg., 73), wonach Petrus damals in Rom gewesen und von den Kleinasiaten um ein Gutachten über die drohende Gefahr angegangen worden wäre, welches er durch Silas abfassen ließ. Wie oben gezeigt, bezeichnet aber Kap. 5, 12 den Silas als Ueberbringer, nicht als Schreiber des Briefs. Wäre freilich letzteres wahrscheinlich zu machen oder wäre, wie Eichhorn („Einleitung in das Neue Testament" [Göttingen 1824—27], III, 614 fg.) vermuthete, Markus der eigentliche, Petrus nur der mittelbare Verfasser des Briefs, so würden sich wenigstens einige Anklänge an Paulus auf seltsamen Umwegen erklären. So meint es auch in der That Ewald („Sieben Sendschreiben des neuen Bundes", S. 6). Vielleicht in ähnlichem Interesse sagt schon Hieronymus, der Brief sei von Petrus ursprünglich aramäisch geschrieben, von andern übersetzt worden, was ihm Baronius und zum allerletzten mal noch Bertholdt nachgesagt hat. Kurz, der baufälligen Hypothesen sind, wofern an der Echtheit festgehalten werden soll, kein Ende, und wenn irgendwo, so schützt an diesem Ort nur das Bekenntniß der Wahrheit vor der Versuchung, absurd zu sein. Holtzmann.

Petrus (zweiter Brief des). Unter dem Namen dieses Apostels findet sich in der neutest. Sammlung der sogenannten „katholischen Briefe" (s. Kanon des Neuen Testaments) ein Sendschreiben, welches Veranlassung zu sehr erheblichen Bedenken hinsichtlich seines angeblichen Verfassers gibt. Was seinen Inhalt betrifft, so muß zunächst auffallen, daß derselbe großentheils mit demjenigen des Judas (s. Judas [Brief des]) übereinstimmt. Wie der letztere ist der 2. Petrusbrief nicht an eine bestimmte Gemeinde oder einen Cyklus von Gemeinden, sondern an Christen überhaupt gerichtet, „die mit uns gleichwerthen Glauben erlangt haben in Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi" (2 Petr. 1, 1). Eine gewiß möglichst unbestimmte und vieldeutige Adresse! Petrus war der Apostel der Beschneidung; irgendeine Anspielung an diesen seinen judenchristl. Apostelberuf war füglich in einem Brief desselben zu erwarten. Allein wie die Adresse, so läßt auch der Inhalt des Sendschreibens selbst es durchaus im Unklaren, ob die Adressaten als Juden- oder als Heidenchristen zu denken seien; die Berufung auf die Briefe, welche der Apostel Paulus an die Empfänger des Sendschreibens geschrieben (2 Petr. 3, 15), ließe eher Heiden- als Judenchristen vermuthen, ohne daß zuverlässigere Stützpunkte für eine solche Vermuthung im Sendschreiben enthalten wären. Vermuthlich wollte der Verfasser des Briefs an keine von diesen Parteien in der Kirche sich wenden; denn auf seine Parteilosigkeit in dieser Hinsicht deutet die an sich unklare Beschreibung der Leser als solcher, die mit ihm „gleichwerthen Glauben in der Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi" haben. Durch die im Evangelium Jesu Christi zur Erscheinung gelangte höhere Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit erscheint hier die Bevorzugung der Juden vor den Heiden augenscheinlich aufgehoben.

Wie der Brief des Judas, so wendet sich auch dieses Sendschreiben gegen die, sämmtliche Christen gleichmäßig bedrohende Gefahr von seiten verderblicher Irrlehrer (2 Petr. 1, 12 fg.). Der greise Apostel Petrus fühlt sich, nach der Erklärung des Sendschreibens, vor seinem herannahenden Lebensende aufgefordert, vor den „falschen Propheten" (2 Petr. 2, 1 fg.) nochmals seine Warnungsstimme zu erheben, und diese werden meist ähnlich, zum Theil mit denselben Worten, wie die Irrlehrer im Brief des Judas geschildert. Die Schilderung selbst zeichnet sich jedoch nicht durch ihr Gewicht, sondern lediglich durch ihren Wortreichthum vor derjenigen im Judasbrief aus. Insbesondere die Warnung vor den Spöttern (Jud. V. 18) wird näher ausgeführt, und die Spötter werden, in Abweichung vom Judasbrief, als Verspötter der Lehre von der Wiederkunft Christi geschildert (2 Petr. 3, 4 fg.), was den Verfasser zu einem Excurs über das bevorstehende Weltende veranlaßt. Hieran schließt sich eine Ermahnung an die Leser, sich auf jenes hin unsträflich zu erhalten, und eine, unter der Voraussetzung der Petrinischen Autorschaft, sehr auffallende

Bemerkung in Betreff der Sendschreiben des Paulus, vor deren Misverständniß und Verdrehung gewarnt wird (2 Petr. 3, 15 fg.). Noch folgt eine Warnung vor Abfall (2 Petr. 3, 17 fg.).

Wäre Petrus nicht im Eingang mit einer gewissen Absichtlichkeit als Verfasser genannt und an mehrern Stellen als solcher gekennzeichnet (2 Petr. 1, 14. 18; 3, 1. 15), so würde der sonstige Inhalt des Briefs nirgends auf seine Spur leiten. Es fehlt darin alles Charakteristische aus des Petrus Lehre und Leben. Wenn der Briefsteller sich gewissermaßen als Eingeweihter in die Mysterien Christi (2 Petr. 1, 16: ἐπόπτης) bezeichnet, und den Berg, auf welchem er die Verklärung Christi miterlebt haben will, einen „heiligen" nennt (2 Petr. 1, 18), so machen solche Andeutungen nicht gerade den Eindruck apostolischer Einfachheit und Unbefangenheit. Man wird an das Bestreben erinnert, sich in einer angenommenen Rolle schicklich zu bewegen. Vor allem ist es unerlaßlich, das Verhältniß des 2. Petrusbriefs zu dem Judasbrief ins Klare zu stellen. Die beiden Schriftstücke können nicht unabhängig voneinander entstanden sein; entweder hat der Verfasser des Judasbriefs den 2. Petrusbrief oder der Verfasser des letztern hat den Judasbrief vor Augen gehabt und benutzt. Von einem Apostel ersten Ranges wie Petrus ist unter allen Umständen nicht wohl anzunehmen, daß er den Brief eines unapostolischen Mannes wie Judas ausgeschrieben habe; denn wie man auch über die Geistesfähigkeiten des Petrus denken mag, in der apostolischen Gemeinde nahm er eine hervorragende Stellung ein. Bei genauer Vergleichung der beiden Sendschreiben ergibt sich nun auch als zweifellos, daß der Judasbrief dem 2. Petrusbrief als Muster vorgelegen hat. Nicht nur ist der Brief des Judas überhaupt kürzer und gedrängter und geht unmittelbarer und sicherer auf sein Ziel los, sondern es läßt sich auch im besondern nachweisen, wie der 2. Petrusbrief den, im ganzen präcisen Gedankenzusammenhang des Judasbriefs willkürlich durchbrochen und erweitert hat. Man vgl.

Jud. V.	1 und 2	mit	1 Petr.	1, 1. 2,
„ „	3	„	„	1, 12,
„ „	4	„	„	2, 1,
„ „	5. 6	„	„	2, 3. 4,
„ „	7	„	„	2, 5. 6 fg.,
„ „	8	„	„	2, 10 fg.,
„ „	9	„	„	2, 11,
„ „	10	„	„	2, 12,
„ „	11	„	„	2, 14 fg.,
„ „	12	„	„	2, 13,
„ „	13	„	„	2, 17,
„ „	14. 15	„	„	2, 9,
„ „	16	„	„	2, 18,
„ „	17	„	„	3, 2,
„ „	18	„	„	3, 3,
„ „	19	„	„	2, 18,
„ „	20—23	„	„	3, 17,
„ „	24	„	„	3, 18.

Wie aus dieser Tabelle erhellt, so ist der Brief des Judas beinahe ohne irgendeine wesentliche Auslassung in den 2. Petrusbrief hineingearbeitet. Die Auslassung des Citats aus dem apokryphischen Buch Henoch (Jud. V. 14) erklärt sich schon aus der, in der nachapostolischen Zeit allmählich immer stärker hervortretenden Scheu vor so zweifelhafter Begründung, welche Scheu 1 Petr. 2, 11 den Verfasser auch gehindert hat, die Legende vom Streit Michael's mit dem Satan aus der Assumtio Mosis aufzunehmen, obwol er die Stelle Jud. V. 9 (vgl. 1 Petr. 2, 11) augenscheinlich benutzt hat. Diese Scheu entspringt noch insbesondere dem Bestreben, die apostolische Autorität zu bewahren. Als „Apostel" übernimmt der Verfasser auch die Rolle eines „Propheten", und während Judas die Irrlehrer als seine Zeitgenossen bekämpft, schildert der 2. Petrusbrief (Kap. 2, 1 fg.; 3, 3 fg.) dieselben im Tone der Weissagung als zukünftig. Das Sendschreiben hat augenscheinlich denselben Gedankeninhalt, welchen der Judasbrief in prägnanter Form zusammenfaßt, nochmals ausführlicher, salbungsvoller, unter dem Aushängeschild einer imponirendern

apoſtoliſchen Autorität dargelegt. Und auffallenderweiſe paſſen die eingeſtreuten Bemerkungen und Ermahnungen, beim Licht betrachtet, eigentlich gar nicht zu dem übrigen Gedankeninhalt. Der Excurs 2 Petr. 1, 3—11 enthält Ermahnungen ganz beſonderer Art, die zum Zweck haben, das Gewicht des Briefverfaſſers als das eines apoſtoliſchen Mannes, der einer beſondern Erkenntniß gewürdigt worden iſt (2 Petr. 1, 3 fg.), zu erhöhen. Auch der folgende Abſchnitt Kap. 1, 13—21 ſoll lediglich zur Erhöhung der Autorität des Briefſtellers dienen, die in ſeinem hohen Alter, der Nähe ſeines Todes, beſondern Eröffnungen Jeſu Chriſti, apoſtoliſcher Augenzeugen- und Ohrenzeugenſchaft und der prophetiſchen Weiſſagung eine Stütze finden ſoll. Während der Judasbrief auf eine ähnliche captatio benevolentiae verzichtet, die ein wirklicher Apoſtel ſicherlich auch nicht nöthig gehabt hätte, ergeht ſich der Briefſteller von vornherein in weitſchweifigen Perſonalien, um endlich mit 1 Petr. 2, 1 fg. auf das Thema der zu bekämpfenden Irrlehre zu kommen. Dieſes Thema iſt Jud. V. 3 fg. ebenſo beſtimmt und deutlich angegeben als 1 Petr. 2, 1 fg. verſchwommen und unklar. Judas ermahnt ſeine Leſer zur Vertheidigung des überlieferten Gemeindeglaubens gegen die eingedrungenen Irrlehrer, die Gott und Chriſtum verleugnen. Später (V. 8) folgt eine ebenſo präciſe Schilderung ihres unſittlichen Wandels. Im 2. Petrusbrief werden die theoretiſchen und die praktiſchen Irrthümer der bekämpften Irrlehrer zuſammengefaßt, aber zugleich auch vermiſcht (1 Petr. 1, 1 fg.). Wie Bleek („Einleitung in das Neue Teſtament" [2. Aufl., Berlin 1866], §. 217, 11) richtig erkannt hat, ſo ſind die Beiſpiele von den vorangegangenen Strafgerichten im Judasbrief (V. 5—7: abtrünnige Iſraeliten, gefallene Engel) treffend gewählt, dagegen im 2. Petrusbrief (Kap. 2, 4—8), bei äußerer Abhängigkeit vom Judasbrief, unzutreffend und ſelbſt ungehörig. Auch die weitere Ausführung des Beiſpiels von Bileam deutet im 2. Petrusbrief (Kap. 2, 15 fg.), abgeſehen von der unrichtigen Auffaſſung der Stelle 4 Moſ. 22, 22 fg., auf eine ſpätere, die Parallelſtelle des Judasbriefs erweiternde Hand. Der Excurs 2 Petr. 2, 20—22 paßt gar nicht zu der Schilderung der Irrlehrer, ſondern erſcheint wie eine ſchwache Reminiſcenz an Hebr. 10, 26 fg. Am augenſcheinlichſten zeigt ſich die ſpätere erweiternde Hand 2 Petr. 3, 3 fg. Nach Jud. V. 18 ſollen „in der letzten Zeit", der apoſtoliſchen Weiſſagung zufolge, „Spötter auftreten, die nach ihren Lüſten wandeln und auf Abſonderung hinwirken", und der Verfaſſer des Judasbriefs erblickt in den von ihm bekämpften Irrlehrern eine Erfüllung jener Weiſſagung. Der Verfaſſer des 2. Petrusbriefs dagegen läßt die „letzten Zeiten" ſelbſt Gegenſtand des Spottes der Irrlehrer ſein und knüpft (Kap. 3, 4 fg.) hieran eine Belehrung über die Beſchaffenheit des Weltuntergangs und die Urſachen der Verzögerung des Weltendes, welche nothwendig auf die Vermuthung führt, daß zur Zeit der Abfaſſung des Sendſchreibens vieler Chriſten bereits eine fieberhafte Ungeduld infolge der noch immer unerfüllten Hoffnungen auf die ſo lebhaft erwartete Wiederkunft Chriſti (ſ. d.) ſich bemächtigt hatte. Gegen diejenigen, welche über dieſe Hoffnungen ſpotteten, richtet der Verfaſſer die ſchärfſten Pfeile ſeiner Polemik, ja, Kap. 3 läßt uns erſt den eigentlichen Zweck des Sendſchreibens errathen. Der Verfaſſer hat dem Brief des Judas die Züge der Irrlehrer nur entnommen, um ſie zu ihrer Brandmarkung auf die ruchloſen Spötter überzutragen, die zu ſeiner Zeit ebenſo wenig an den bevorſtehenden Untergang der Welt als an die Wiederkunft Chriſti glaubten. Vor dieſen Spöttern zu warnen, den in der Gemeinde bereits wankend gewordenen Glauben an die Paruſie Chriſti aufzufriſchen, das Ausbleiben der letztern aus der „heilſamen göttlichen Geduld" zu erklären, wobei ja ohnedies zu berückſichtigen war, daß das gewöhnliche Zeitmaß auf den Gang der göttlichen Heilsgeſchichte nicht anwendbar iſt: dieſe Aufgabe hatte der Verfaſſer ſich geſtellt, und er hatte einen ältern vorgefundenen Brief beinahe Wort für Wort nur zu dem Zweck ausgenutzt, um mit Hülfe deſſelben das Bild der von ihm gezüchtigten Verächter der Wiederkunft Chriſti und der Lehre vom Weltende und Weltgericht recht ins Schwarze zu malen. Die ſittliche Verwerflichkeit der von ihm bekämpften Irrlehrer trat in ein noch abſchreckenderes Licht, wenn er ihnen die Farben bereits verworfener lieh. An ſadducäiſche Leugnung des Jenſeits iſt bei denſelben nicht zu denken, weit eher an metaphyſiſche Schulvorſtellungen von der materiellen Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Welt und an ſpiritualiſtiſche Anſichten von den letzten Dingen überhaupt (vgl. 1 Kor. 15, 12), wie ſolche auch Irenäus (Contra haer., V, 19, 2: „... substantiam [mundi] a semetipsa floruisse et esse ex se natam .... alii adventum Domini contemnunt, incarnationem ejus non recipientes) bekämpft. Spiritualiſtiſche

Anſichten von dieſer Art hatten ſich wol in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. unter dem Einfluß philoſophiſch geſchulter Heidenchriſten mehrfach in den gebildeten Chriſtengemeinden verbreitet, und es erſchien als das Wirkſamſte, ſie mit Hülfe einer apoſtoliſchen Autorität zu bekämpfen (vgl. Schwegler, „Das nachapoſtoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], I, 516 Anm.). Dagegen ſind im Zeitalter des Petrus ernſtliche Zweifel an der Wiederkunft Chriſti in den Chriſtengemeinden wol überhaupt nicht, und unter den Judenchriſten, an welche das Sendſchreiben im Fall ſeines Petriniſchen Urſprungs gerichtet ſein müßte, ſchwerlich philoſophiſche Irrthümer über die letzten Dinge und die Beſchaffenheit der Welt vorgekommen. Andererſeits iſt auch kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß der Brief „den endlichen und dauernden Friedensſchluß zwiſchen den getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner herbeizuführen" bezweckt habe (wie Schwegler, a. a. O., I, 504 annimmt). Daß Judenchriſten die Adreſſaten waren, wird im Sendſchreiben ebenſo wenig angedeutet. Es wird darin wol das „prophetiſche Wort" (2 Petr. 1, 19), aber an keiner einzigen Stelle das A. T. citirt, denn die Anführungen 2 Petr. 2, 22 laſſen ſich im A. T. nicht nachweiſen; auch die Stelle 2 Petr. 3, 8, daß „Ein Tag bei dem Herrn wie tauſend Jahre und tauſend Jahre wie Ein Tag ſeien", iſt nicht nothwendig der Stelle Pſ. 90, 5 entnommen, wo es heißt, daß „tauſend Jahre in Gottes Augen wie der geſtrige Tag" ſeien; es iſt dort wol eher ein gangbares Sprichwort angeführt. Der Verfaſſer verräth auch ſeinen heidenchriſtl. Standpunkt durch die apologetiſche Bemerkung über die Sendſchreiben des Apoſtels Paulus, die auf eine kirchengeſchichtliche Periode (nach der Mitte des 2. Jahrh.) hinweiſt, in welcher das Anſehen dieſes Apoſtels von einer Partei ſchwer geſchädigt wurde (2 Petr. 3, 16). Darüber, daß der Verfaſſer des Sendſchreibens nicht identiſch mit demjenigen des 1. Petrusbriefs (ſ. d.) ſein kann, iſt kein Wort zu verlieren, nachdem bereits Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 1, und Adv. Helvidium, CXX, 11) die weſentliche Verſchiedenheit der Sprache und der ſtiliſtiſchen Behandlung anerkannt hat. Schon lediglich der Umſtand, daß der 1. Petrusbrief die genaueſte Bekanntſchaft mit dem A. T. zeigt und durchweg von demſelben aus argumentirt, iſt entſcheidend für die Verſchiedenheit des Urſprungs der beiden unter dem Namen des Petrus verbreiteten Schriftſtücke. Beim 2. Petrusbrief weiſen alle Anzeichen auf einen heidenchriſtl. Verfaſſer aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrh., mindeſtens 40—50 Jahre nach Entſtehung des Judasbriefs (ſ. Judas [Brief des]) hin. Mit dieſen Ergebniſſen der innern Kritik ſtimmt auch dasjenige der äußern überein. Vor der erſten Hälfte des 3. Jahrh. wird der 2. Petrusbrief von kirchl. Schriftſtellern nicht angeführt und iſt denſelben überhaupt nicht bekannt. Das Citat bei Juſtinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 81), „des Herrn Tag wie tauſend Jahre", iſt wol aus der ſprichwörtlichen Ueberlieferung (nach Pſ. 90, 5) citirt; denn von dem 2. Petrusbrief findet ſich bei Juſtinus nirgends eine Spur. Aehnlich verhält es ſich mit der Stelle bei Irenäus (Contra haer., V, 23, 2 [vgl. V, 28, 3]: „Dies domini sicut mille anni"); daß Irenäus einen zweiten Brief des Petrus nicht gekannt hat, erhellt mit größter Wahrſcheinlichkeit aus der Art, wie er den erſten als den einzig von ſeiten dieſes Apoſtels vorhandenen anführt (Contra haer., IV, 9, 2: „Petrus ait in sua epistola"). Clemens von Alexandria ſoll zwar, nach Euſebius („Kirchengeſchichte", VI, 14, 1), in ſeinen „Hypotypoſen" die kath. Briefe (τὴν Ἰούδα καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς) beſprochen haben, allein, aus dieſer Stelle folgt keineswegs, daß der 2. Petrusbrief ſich darunter befunden habe, zumal Clemens an einer andern Stelle (Strom., III; vgl. Opera, ed. Potter [Venedig 1757], S. 562: „Ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ .. λέγει) wie Irenäus nur einen Petrusbrief zu kennen ſcheint. Auch die Peſchito weiß nichts von einem 2. Petrusbrief. Noch Origenes hat einen ſolchen aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht gekannt; denn in ſeinem Commentar zum Evangelium Johannis (In evang. Joann., VI, 18; vgl. auch V, 3) citirt er den 1. Petrusbrief als den „katholiſchen", d. h. allgemein anerkannten, von dem 2. Petrusbrief dagegen redet er anderwärts (In evang. Joann., V, 3; vgl. Euſebius, „Kirchengeſchichte", VI, 25, 8) wie von einem ihm perſönlich unbekannten Schriftſtück durchaus zweifelhaften Urſprungs. Wenn der 2. Petrusbrief ſich in den von Rufinus ins Lateiniſche umgearbeiteten Werken des Origenes citirt findet (z. B. Hom. VII in Josuam), ſo kommt das Citat vermuthlich lediglich auf Rechnung des Rufinus (vgl. die Citate bei Kirchhofer, „Quellenſammlung zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons" [Zürich 1844], S. 279 fg.). Ueberhaupt fehlen während des

3. Jahrh. noch faſt alle ſichern Spuren von dem Vorhandenſein, namentlich aber von der kirchl. Anerkennung des Briefs (das Citat des kappadociſchen Biſchofs Firmilian bei Cyprian, Epist. 75, um das J. 250 iſt ſehr zweifelhaft), und Euſebius ſtützt („Kirchengeſchichte", III, 3, 1, 4) deshalb ſein unbedingtes Verwerfungsurtheil auf die allgemein gültige kirchl. Ueberlieferung ſeiner Zeit. Seit dem nicäniſchen Concil wandte ſich freilich das Blatt; die Stelle 2 Petr. 1, 4 bot der Lehre von der göttlichen Natur Chriſti anſcheinend gar zu ſichere Stützpunkte dar, um bei dem Mangel anderweitiger bibliſcher Beweisſtellen nicht eifrigſt beigezogen zu werden und dem Brief ſelbſt Anſehen zu verſchaffen (vgl. jedoch oben das Urtheil des Hieronymus). Vor dem J. 325 war es dem Sendſchreiben faſt unmöglich geweſen, ſich kirchl. Geltung zu verſchaffen. Das 4. Evangelium ſcheint, nach der wahrſcheinlichen Benutzung der Stelle Joh. 21, 18 in 2 Petr. 1, 14, in der That bereits längere Zeit im Umlauf und Anſehen geweſen zu ſein, als dieſer Brief in die Oeffentlichkeit trat. Schon Semler hat (in der Vorrede zur Paraphrasis in II. epist. Petri et epist. Judae [Halle 1784]) ſeine Entſtehung in die letzte Zeit des 2. Jahrh. geſetzt. Nach den Aeußerungen des Origenes hatte er zu deſſen Zeit noch keine weitere Verbreitung gefunden und war gleich bei ſeinem Erſcheinen auf die ſtärkſten Zweifel geſtoßen. Wie hätte auch das Werk eines ſo hervorragenden Apoſtels wie Petrus mehrere Jahrhunderte hindurch vergeſſen und vergraben gelegen haben ſollen? Der Ort der Entſtehung des Briefs iſt nicht zu beſtimmen, wenn auch die Bekämpfung des philoſophiſchen Geiſtes unter den Chriſten und mehrere, an die Philoniſche Theorie erinnernde, Ausdrücke darin (vgl. Schwegler, a. a. O., I, 515 fg.) auf Alexandria hinzuweiſen ſcheinen. Unſtreitig ſteht bei keinem neuteſt. Schriftſtück die Unechtheit ſo feſt wie bei dieſem; ein ſo unſicher hin- und herſchwankendes Urtheil, wie Brückner (vgl. de Wette-Brückner, „Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus" [3. Ausg., Leipzig 1865], Einleitung und Excurs zu 2 Petr., Kap. II) es fällt, iſt wiſſenſchaftlich unbegreiflich.

Schenkel.

Pfand, Pfändung. Das iſraelitiſche Pfandrecht beſchränkte ſich auf folgende Beſtimmungen. Wer einem andern ein Darlehn lieh, ſollte nicht in das Haus des Schuldners gehen, um ſich ein Pfand auszuſuchen, ſondern vor der Thür warten, bis dieſer ſelbſt ihm ein ſolches brächte (5 Moſ. 24, 10 fg.). Augenſcheinlich wollte dieſe Beſtimmung verhindern, daß der Gläubiger eine Muſterung der Habe ſeines Schuldners anſtellte und, die Verlegenheit dieſes letztern ausbeutend, unverhältnißmäßig werthvolle Gegenſtände an ſich nähme. Ferner verpflichtete das Geſetz den Gläubiger, das ihm überlaſſene Pfand bis zum Sonnenuntergang zurückzugeben, wenn der Schuldner ein armer Mann war (5 Moſ. 24, 12 fg.). In dieſem Fall war nämlich mit Sicherheit anzunehmen, daß derſelbe in Ermangelung andern beweglichen Eigenthums ſein Oberkleid werde verpfänden müſſen, welches dem unbemittelten Orientalen zugleich als Decke zur Nachtzeit dient. Daher wird auch anderwärts geboten, daß ein abgepfändetes Oberkleid bis zum Sonnenuntergang zurückzugeben ſei (2 Moſ. 22, 26 fg.), und das Kleid einer Witwe ſollte gar nicht als Pfand genommen werden (5 Moſ. 24, 17). Endlich unterſagte das Geſetz, Handmühle und Mühlſtein zu pfänden, weil man mit Wegnahme dieſer zur Bereitung des täglichen Brotes nothwendigen Gegenſtände „das Leben" ſelbſt pfänden würde (5 Moſ. 24, 6).

Der menſchenfreundlichen Abſicht der iſraelitiſchen Geſetzgebung entſprach jedoch die Praxis nur wenig. Ungeſcheut nahmen hartherzige Gläubiger ihren armen Schuldnern die Kleidung (Am. 2, 8; Spr. 20, 16; 27, 13), zogen ihnen ſogar den Rock vom Leibe (Hiob 22, 6; 24, 9), trieben ſelbſt den Eſel der Waiſen und das Rind der Witwe fort (Hiob 24, 3) und behielten oft die gepfändeten Gegenſtände für immer (Ez. 18, 12; Hab. 2, 6), ſodaß zuletzt die Rückgabe der Pfänder ſchon als ein Zeichen von Rechtſchaffenheit angeſehen wurde (Ez. 18, 1; 33, 15). Die Aermern mußten ſich ſolche Bedrückungen gefallen laſſen und waren, um ihr Leben zu friſten, mitunter gezwungen, ihre Häuſer, Felder, Weinberge, ja, ſelbſt ihre Kinder zu verpfänden (Neh. 5, 2, wo ſtatt rabbím mit Fürſt zu leſen iſt zorebím, wie V. 3).

Unterpfänder bei Verſprechungen werden ſchon in der Patriarchenzeit erwähnt (1 Moſ. 38, 17 fg.); „Söhne von Unterpfändern" (benê ta; arnbót) werden (2 Kön. 14, 14) die Geiſeln genannt, durch die ſich ein Volk der Treue eines andern zu verſichern ſuchte. Auch ſcheint es bei den Hebräern in frühern Zeiten, als die Kunſt des Schreibens noch wenig verbreitet war, üblich geweſen zu ſein, daß man ſich von entfernten Freunden und

Bekannten, mit denen man durch Boten verkehrte, ein Pfand ausbat, um sich dadurch von dem richtigen Eintreffen der Sendungen zu vergewissern (1 Sam. 17, 18). Krenkel.

Pfanne. Für mehrere Geräthe, welche Luther wiederholt durch „Pfanne" übersetzt, gebraucht der Grundtext verschiedene Namen. Maḥabat war ein Geräth, um Teigfladen zu backen, welche dann zerbrochen und mit Oel übergossen wurden (3 Mos. 2, 5. 6; 6, 14; 7, 9; 1 Chron. 23, 29). Solche Pfannen brauchte man außer der Hauswirthschaft auch im Gotteshause zur Bereitung des Backwerks als Pfannen-Speiseopfers (1 Chron. 10 [9] 6; 3 Mos. 6, 21 [14]), worüber gewisse Priester und Leviten die Aufsicht hatten (1 Chron. 24 [23], 29). Da nach Ez. 4, 3 eine eiserne Maḥabat eine Mauer darstellen soll, so wird die Form wol mehr flach gewesen sein, was auch ältere jüd. Ausleger bestätigen. Marḥešet war ein mehr tiefes Gefäß, worin das Oel, in welchem die Kuchen lagen, aufbrodeln konnte (3 Mos. 2, 7; 7, 9; Luther nach dem Vorgang der LXX und Vulgata: „Rost"). Nach dem Talmud unterschieden sich beide Gefäße dadurch, daß Marḥešet einen Deckel hatte und vertieft, Maḥabat aber unbedeckt und flach war. In der Gemara wird bei 3 Mos. 7, 9 auf die verschiedene Construction hingedeutet, indem es daselbst heißt: in der Marḥešet und auf der Maḥabat, was zu der früher erwähnten Unterscheidung paßt. In 2 Sam. 13, 9 steht Masret (was Luther, von der Vulgata irregeleitet, durch „Gericht" übersetzt), ein Gefäß, welches eine Art Pfanne bedeuten muß. Maḥta, Plural maḥtot, in der deutschen Bibel auch meist durch „Pfannen" übertragen, finden wir als Nebengeräth beim Brandopferaltar (2 Mos. 27, 3; 4 Mos. 16, 38 [17, 3]; 2 Kön. 25, 15) für Feuerkohlen (4 Mos. 4, 14; 16, 46 [hebräisch Kap. 17, 11), zum Räuchern (3 Mos. 10, 1; 16, 2, Luther: „Napf"; 4 Mos. 16, 6 fg.), auch beim heiligen Leuchter zur Aufbewahrung und Fortschaffung der abgeputzten Lichtschnuppen (2 Mos. 25, 38; 37, 23, Luther: „Löschnäpfe"; 4 Mos. 4, 9, Luther: „Näpfe"; 1 Kön. 7, 49. 50, Luther: „Pfannen"; 2 Chron. 4, 21. 22, Luther: „Näpfe"). Roskoff.

Pfau (hebräisch tukkijjim). Die Handelsflotte Salomo's brachte neben andern Artikeln auch Pfauen von Ophir her (vgl. Thenius zu 1 Kön. 10, 22 und Bertheau zu 2 Chron. 9, 21). Der Name tukkijjim ist nur die hebraisirte Form des Wortes tokei, welches im Tamulischen (einem Dialekt Vorderindiens) Pfau bedeutet. Indien ist die Urheimat dieses Vogels, indem er daselbst heute noch herrenlos in großen Scharen einzelne Wälder bewohnt (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 402 fg.; Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 224). Wenn die Schiffe Salomo's drei Jahre für ihre Fahrt brauchten, so ist es wahrscheinlich, daß sie die ind. Producte direct von der malabar. Küste bezogen haben. Unrichtig übersetzt Luther Hiob 39, 13 rĕnanîm mit Pfau (s. Strauß). Furrer.

Pfeben, s. Melone.

Pfeife, s. Musik.

Pfeil, der, mittels Bogen und Sehne fortgeschleudert, war im gesammten Alterthum das Geschoß, welches nebst dem Wurfspieß im Kriege und auf der Jagd unsere Flintenkugel vertrat. Das A. T. erwähnt sehr häufig die Pfeile (4 Mos. 24, 8; 1 Sam. 20, 20. 36 fg.; 2 Kön. 9, 24; 13, 17; 19, 32; Jes. 5, 28; 37, 33; Jer. 50, 14; 51, 13; Hiob 41, 18; Ps. 76, 4; Sir. 19, 12 u. a.). Der Schaft war vermuthlich auch bei den Hebräern, wie bei andern Völkern, z. B. den Aegyptern, aus Rohr oder leichtem Holz, an einem Ende zuweilen befiedert, am andern mit einer Spitze von Eisen oder Bronze versehen, wie man in den babylonischen und assyr. Ruinen gefunden hat. Man trug die Pfeile im Köcher und diesen auf dem Rücken oder, wie auf den Denkmälern von Persepolis, an der linken Schulter. Die Krieger, welche vom Wagen herabkämpfen, haben auf den Denkmälern von Ninive (s. d.), gleich den alten Aegyptern, ihre Köcher auf der linken Seite des Wagens befestigt.

Vergiftete Pfeile, welche schon die Odyssee des Homer kennt und die noch heute bei den Buschmännern, südamerikan. Jägervölkern und andern Naturstämmen gebräuchlich sind, werden nur Hiob 6, 4 erwähnt. Die Bibel kennt auch den Brauch, Pfeile mit brennbaren Stoffen umwickelt und angezündet abzuschießen, um ein Schießobject in Brand zu stecken (Ps. 7, 14; Eph. 6, 16). Sie bezeichnet sinnbildlich Krankheiten und andere Uebel mit Pfeilen, womit Gott die Menschen trifft (5 Mos. 32, 23; Hiob 6, 4; Ez. 5, 16; Ps. 7, 14; 38, 3; Kl. 3, 12) oder Schädliches und Verderbliches überhaupt (Jer. 9, 8; Ps. 57, 5; 58, 8; 64, 4; 120, 4; Spr. 25, 18; Eph. 6, 16).

Hoſea (Kap. 4, 2) ſpricht im zweiten Versglied vom Wahrſagen mit Stäben, was bei Medern, Perſern, Skythen, Griechen und Römern gebräuchlich war und von dieſen Rhapſodomantie oder Rhabdomantie genannt wurde. Eine beſondere Art davon, das Loſen mit Pfeilen (Ez. 21, 21 [26]), Belomantie genannt, ſcheint unter ſemitiſchen Stämmen verbreitet geweſen zu ſein. Nach arab. Schriftſtellern gebrauchten die Araber vor Mohammed drei Pfeile ohne Spitzen und Federn, ſchrieben auf den einen „Gott will es", auf den andern „Gott verbietet es" und ließen den dritten unbezeichnet. Dieſe Schäfte wurden im Köcher geſchüttelt, einer davon gezogen und zwar ſo oft, bis einer der bezeichneten die entſcheidende Antwort ertheilte. Nach Hieronymus ſchrieb man die Namen der Städte, welche man angreifen wollte, auf verſchiedene Pfeile, rüttelte dieſe im Köcher durcheinander, zog einen als Los heraus und griff die darauf verzeichnete Stadt zuerſt an. Im Koran iſt zwar Wahrſagerei mit Pfeilen verboten, della Valle hat ſie aber im Orient doch noch im Gange gefunden. Roskoff.

Pfennig, ſ. Denar.

Pferd (hebräiſch sus; Reitpferd, paráš, auch rĕkĕš; Stute, susáh, rammák). Während nach der Sage die Stammväter Iſraels in ihrem Heerdenreichthum keine Pferde zählten (1 Moſ. 12, 16; 24, 35; 32, 5. 14. 15), ſollen hingegen die Aegypter in der Hungersnoth auch mit Pferden Getreide von Joſeph eingetauſcht haben (1 Moſ. 47, 17). In der That bezeugen monumentale Denkmale, daß ſchon im hohen Alterthum das Pferd in Aegypten verbreitet war. Mit Soldaten zu Fuß und auf zweiſpännigen, zweiräderigen Streitwagen zogen die Pharaonen ins Feld (2 Moſ. 14, 7; 5 Moſ. 11, 4; Joſ. 24, 6; 2 Chron. 12, 3; 14, 9; 2 Kön. 18, 24; Jeſ. 31, 13; Jer. 46, 4. 9; Ez. 17, 15). Neben den Streitwagen fehlte die Reiterei nicht, ſoll doch ein Pharao die abziehenden Iſraeliten mit 600 auserleſenen Streitwagen und all ſeiner Reiterei verfolgt haben (2 Moſ. 14, 7; vgl. Jeſ. 21, 7. 9). Ja, ſchon Joſeph zog mit Wagen und Reitern von Aegypten nach Kanaan (1 Moſ. 50, 9). Pferde und Kriegswagen kauften ſpäterhin die Iſraeliten von Aegypten (1 Kön. 10, 28; HL. 1, 9), und der Prophet Jeſaja warnt (Kap. 31, 1; vgl. 2 Kön. 18, 24; Ez. 17, 15): „Wehe denen, die nach Aegypten hinabziehen um Hülfe, und ſich auf die Pferde verlaſſen und die Wagen vertröſten."

Die Volksſtämme, die vor Einwanderung der Iſraeliten Kanaan bewohnten, waren theilweiſe mit Kriegswagen ausgerüſtet. Droben im Gebirge, wo dieſe Waffengattung nicht viel half, drangen die nur zu Fuß kämpfenden Iſraeliten in raſchem Siegeslauf vor; aber in der Ebene konnten die wagengerüſteten Feinde länger ſtandhalten (Joſ. 17, 16; Richt. 1, 9), wenn auch Jabin am Meromſee trotz ſeiner vielen Roſſe und Wagen unterlag (Joſ. 11, 4 fg.), wie ſpäterhin Siſera mit 900 Streitwagen gegen Debora's Scharen (Richt. 4, 3. 7 fg.; 5, 22 fg.). Die Philiſter führten in ihren Kämpfen auch Wagen ins Gebirge hinauf (1 Sam. 13, 5; 2 Sam. 1, 6), und die auf weiten Ebenen wohnenden Syrer zogen ebenfalls mit Pferden in den Krieg (2 Sam. 8, 4; 10, 18; 1 Kön. 20, 1. 20 fg.; 2 Kön. 6, 14).

Wie Joſua (Kap. 11, 9), ſo lähmte noch David die erbeuteten Pferde, mit Ausnahme von 100 Geſpannen (2 Sam. 8, 4; vgl. Thenius zu der Stelle), offenbar, weil auch ihm deren Verwendung im eigenen Heere bei der gebirgigen felſigen Natur der iſraelitiſchen Heimat als nutzlos erſchien (vgl. Am. 6, 12). Doch ſeine prachtliebenden Söhne wollten Wagen und Pferde haben, ſchon Abſalom (2 Sam. 15, 1), noch mehr Salomo, der als König ſich ein Heer von 12000 Reitern und 1400 Wagen ſchuf mit gekauften und geſchenkten Pferden (vgl. Thenius zu 1 Kön. 5, 6 und Kap. 10, 25 fg.). Salomo zahlte für ein Pferd 150 Sekel (circa 450 Franken). Seitdem kehrte die frühere Einfachheit nicht wieder. Wagen und Reiter blieben ein integrirender Beſtandtheil des Heeres, und von Königen und Vornehmen wurden Pferde zum Luxus gehalten (1 Kön. 5, 6; 9, 19; 10, 26; 16, 9; 22, 4. 34 fg.; 2 Kön. 3, 7; 9, 17 fg.; 13, 7; 1 Sam. 8, 11; Jeſ. 2, 7; 30, 16; Mich. 1, 13; 5, 10). Doch nur eitler Hochmuth konnte in Iſrael auf Roſſe pochen (Jeſ. 30, 16). Der Aſſyrer Rabſake höhnte, er wolle dem Hiskia 2000 Pferde geben, wenn dieſer dazu die Reiter ſtelle (Jeſ. 36, 8). Auch Joſephus („Jüdiſcher Krieg", II, 20, 8) konnte ſeinerzeit zu 60000 Mann Fußtruppen nur 250 Reiter zuſammenbringen. Das ſpätere Geſetz verlangte in Erinnerung an den nutzloſen Aufwand von Roſſen geradezu: ein König ſoll nicht viele Roſſe halten (5 Moſ. 17, 16). Königliche Marſtälle befanden ſich ſowol in Jeruſalem als auch in eigenen, auf der Ebene gelegenen Wagenſtätten (1 Kön.

10, 26; Joſ. 19, 15; Mich. 1, 13). Man fütterte wie jetzt noch im Orient die Pferde mit Stroh und Gerſte (1 Kön. 4, 28 [5, 8]). Wir erfahren nirgends, daß ſie an den Pflug geſpannt worden wären, wohl aber, daß man ſie zum Ziehen des Dreſchſchlittens verwandte (Jeſ. 28, 28).

Wie einſt abgöttiſche Könige in einem Marſtall des Tempelvorhofs gleich den Perſern der Sonne geweihte Pferde hielten (vgl. Thenius zu 2 Kön. 23, 11), die erſt von Joſia beſeitigt wurden, ſo ſollen nach Sacharja (Kap. 14, 20) einſt auch Jahve Roſſe geweiht werden und auf ihren Schellen die Worte tragen „Heiligthum Jahve's". Doch weil die Pferde faſt ausſchließlich für den Krieg gebraucht wurden, wird Gott nach Sach. 9, 10 für die Zeit des großen Weltfriedens ausrotten die Wagen Ephraims und die Roſſe Jeruſalems, und der Friedensfürſt wird auf einem Eſel einziehen in ſeine Reſidenz (Sach. 9, 9).

Engel durchſtreifen in der Viſion des Propheten die Erde zu Pferde gleich Eilboten perſ. Könige (vgl. Hitzig zu Sach. 1, 8 fg.). Die vier Winde vergleicht der Prophet mit Wagen, von denen der erſte mit rothen, der zweite mit ſchwarzen, der dritte mit weißen, der vierte mit geſcheckten Pferden (Apfelſchimmeln) beſpannt iſt (Sach. 6, 2 fg.; vgl. auch Hab. 3, 15). In Erinnerung an dieſe Schilderung redet der Seher im N. T. von vier Reitern. Er ſieht Chriſtus auf weißem, den Krieg auf rothem, den Hunger auf ſchwarzem, den Tod auf fahlem Pferd (Offb. 6, 2 fg.).

Nicht in Aegypten jedoch, ſondern in den Ländern des Euphrat und Tigris war die eigentliche Heimat der Pferde. Im Euphratgebiet werden jetzt noch die beſten arab. Pferde gezogen (vgl. Hörmann, „Die Beduinen" in „Das heilige Land", Jahrg. 1871, S. 84). Die vorwiegende Farbe dieſer Pferde iſt die rothe; daher rothe Pferde bei Sacharja's Viſion (Kap. 1, 8 fg.) vorangeſtellt ſind. Die Beduinen ziehen die rothen Pferde zu Kriegszügen, langen Expeditionen und großen Strapazen vor. Apfelſchimmel mit röthlich marmorirter Zeichnung (die bᵉrudim 'amussim, Sach. 6, 3) ſind am meiſten geſchätzt. Sehr geſucht werden auch weiße und ſchwarze Pferde.

Mit Roß und Wagen ſind nach der Bibel alle die Völker gewaltig ausgerüſtet, die an den Euphratufern um die Weltherrſchaft geſtritten haben: die Aſſyrer, Babylonier, Perſer und Meder (Jeſ. 5, 28; 21, 7; Jer. 4, 29; 6, 23; 8, 16; 47, 3; 50, 37. 42; 51, 21; Ez. 26, 7. 10; Hab. 1, 8; Nah. 3, 2 fg.). Dort ſind nach Jeſ. 5, 28 daheim die Roſſe mit kieſelharten Hufen. Schneller als die Pardel laufen der Chaldäer Roſſe nach Hab. 1, 8, und geſchwinder ſind ihre Reiter als Geier, die zum Aas ſtürzen. Nahum vernimmt (Kap. 3, 2 fg.) das Klatſchen der Geiſeln, das Raſſeln der Räder, das Jagen der Roſſe, das Rollen der Wagen der gegen Ninive im Sturm anrückenden Heeresmaſſen, und von Dan her, dem nördlichen Paß Paläſtinas, hört Jeremia (Kap. 8, 16) das Schnauben der Roſſe des von Mitternacht kommenden Feindes. Armenien, wie Perſien, durch Reichthum an guten Pferden ausgezeichnet (Strabo, XI, 13), brachte ſolche auf tyr. Märkte (Ez. 27, 14). Auf einer Stute aus dem königlichen Marſtall ritt der Großvezier der perſ. Könige durch die Straßen der Reſidenz (Eſth. 6, 9 fg.).

Auch in Iſrael ſchmückte man die Reitthiere mit Schellen und ſchönen Decken (Sach. 14, 20; Ez. 27, 20; Richt. 5, 8). Bei den Aſſyrern war das Geſchirr und der Schmuck der Pferde außerordentlich reich und elegant; doch zeigen erſt die Monumente aus ſpäterer Zeit Pferde mit Sätteln. Steigbügel kamen nie in Anwendung (vgl. Layard, „Niniveh und ſeine Ueberreſte", deutſch von Meißner [Leipzig 1850], S. 370 fg.).

Wenn auch der fromme Iſraelit am Pferdeluxus ſeiner Könige keinen Gefallen hatte, ſo erfreute ihn doch der Anblick des muthigen ſtolzen Thieres, das mit ungeſtümer Ungeduld den Boden ſtampft, bis es ſich ins Schlachtgetümmel ſtürzen kann. In ſchwungvollen Worten preiſt der in Aegypten weilende Dichter ſolchen Roſſes Herrlichkeit (Hiob 39, 19 fg.). Als die „Starken" werden oftmals einfach die Roſſe bezeichnet, von deren furchtbarem Anprall in der Schlacht man wußte (Richt. 5, 22; Jer. 8, 16; 47, 3; 50, 11). Doch ſprach man auch vom verſtandloſen Pferd, das mit Zaum und Halfter geleitet werden muß und ohne ſtrenge Zucht bald ſtörriſch wird (Pſ. 32, 9; Jak. 3, 5; Sir. 30, 8), und vom geilen Hengſt, „der unter jedem wiehert, der auf ihm ſitzt" (Sir. 33, 6; vgl. Jer. 5, 8; 13, 27; Ez. 23, 20). Die Hengſte waren auch bei den Perſern, wie heute noch bei den Beduinen, weniger geſchätzt als die Stuten; daher die Babylonier für den perſ. König neben 16000 Stuten nur 800 Hengſte unterhalten mußten (Herodot, I, 192).

Furrer.

Pfingſten oder **Pfingſttag** (entſtanden aus dem griechiſch-lateiniſchen pentecoste, bedeutend den funfzigſten Tag) iſt in der Ueberſetzung der Apokryphen und des N. T. (2 Makk. 12, 32; Apg. 2, 1; 20, 16; 1 Kor. 16, 8) der Name des jüd. Feſtes, welches im A. T. theils Erntefeſt (2 Moſ. 23, 16), theils Tag der Erſtlinge (4 Moſ. 28, 26), theils Feſt der (ſieben) Wochen (2 Moſ. 34, 22; 5 Moſ. 16, 10—16; 2 Chron. 8, 13), bei den ſpätern Juden auch Aséreth oder Asártha (Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 6; Miſchna, Arach., II, 3; Chagiga, II, 4; Rosch haschana, I, 2 u. a.), und wie in den Apokryphen (Tob. 2, 1) und im N. T. der „funfzigſte" Tag (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 3, 1 und bei den Rabbinen) heißt. Seine Zeit richtete ſich nach dem Feſt der ungeſäuerten Brote (ſ. Paſſah), zu welchem es der Schlußtag iſt. Von dem Tage nach dem Sabbat an, von dem Tag an, da man die (Gerſten-)Erſtlingsgarben darbrachte, ſoll man ſieben volle Wochen (eigentlich Sabbate) rechnen und den auf die ſiebente Woche folgenden funfzigſten Tag als Feſt feiern, lautet das Gebot in der Grundſchrift 3 Moſ. 23, 15. 16. Nicht weſentlich davon verſchieden iſt die Formel im jüngſten Geſetz 5 Moſ. 16, 9: „Sieben Wochen ſollſt du dir zählen; von da an, wo man anfängt, die Sichel an den Halm zu legen, ſollſt du anfangen, ſieben Wochen zu zählen und ſollſt das Feſt der Wochen feiern", wenn man nur bedenkt, daß jener Tag des Anfangs der Ernte doch in irgendeiner Weiſe beſtimmt ſein mußte, dieſe Beſtimmung aber in nichts anderm beſtanden haben kann, als in der Darbringung der Erſtlingsgarbe, durch welche die Ernte eingeleitet wurde (ſ. Paſſah). Was aber mit jenem Sabbat oder Ruhetag (3 Moſ. 23, 11. 15), nach welchem tags darauf die Garbe dargebracht wurde, für ein Tag gemeint ſei, darüber iſt unter den Gelehrten ſeit alter Zeit Streit. Die überlieferte, in der Praxis des rechtgläubigen Judenthums und danach auch in der chriſtl. Feſtberechnung befolgte, auch von den meiſten Bibelerklärern gebilligte Auslegung verſteht unter dem Sabbat den erſten der zwei Hauptfeſttage des Feſtes der ungeſäuerten Brote, alſo den 15. Niſan, und zählt die funfzig Tage vom Tage nach dieſem, alſo vom 16. Niſan an. Sie iſt ſchon in der griech. Bibel bezeugt, wo 3 Moſ. 23, 11 für „Sabbat" „der erſte", nämlich Feſttag, geſetzt iſt, ganz wie noch in dem ſpätern Targum des Jonathan zu der Stelle, während das Targum Onkelos für „Sabbat" blos „Feſttag" hat; Joſephus („Alterthümer", III, 10, 5) beſtimmt den Tag der Garbe als den zweiten Tag der ungeſäuerten Brote, und Philo (De septenario, §. 20, II, 294) nennt den zweiten Mazzothtag den Garbentag; in der Miſchna iſt über dieſe Berechnung kein Zweifel, und wird ſie dort (Chagiga, II, 4; Menachot, X, 1—3) ſogar gegen abweichende Meinungen aufrecht erhalten. Da aber in dem ſiebentägigen Feſt der ungeſäuerten Brote nicht blos der erſte, ſondern auch der ſiebente ein Ruhefeſt war, ſo war es ja an ſich möglich, den Sabbat von dieſem letzten zu verſtehen; dieſe Erklärung muß auch ſchon in alter Zeit etwelche Vertreter gehabt haben, denn nicht umſonſt haben ſowol die griechiſche als die eine aram. Ueberſetzung für Sabbat nicht blos Feſttag, ſondern erſter Feſttag geſetzt; die ſyr. Kirchenüberſetzung (Peſchito) bekennt ſich zu ihr, wenn ſie Sabbat durch „den letzten Feſttag" wiedergibt, und die abyſſin. Juden (Falaſchas genannt) feiern Pfingſten ſiebenundfunfzig Tage nach dem Paſſah (Abbadie in L'Univers israélite, Juli 1851, S. 482); wahrſcheinlich iſt, daß auch ſchon das „Buch der Jubiläen", wenn es Kap. 15 das Wochenfeſt in die Mitte des dritten Monats ſetzt, dieſer Auffaſſung folgt (Beer, „Das Buch der Jubiläen und ſein Verhältniß zu den Midraſchim" [Leipzig 1856], S. 64 fg.). Verbreiteter und, wie es ſcheint, beſſer begründet war eine andere abweichende Erklärung. Die Beobachtung des Sprachgebrauchs zeigt, daß ſonſt nirgends, weder in der Grundſchrift ſpeciell noch im A. T. überhaupt, ein Feſttag einfach Sabbat genannt wird, und ſcheint demnach das allein Richtige, Sabbat in jener Stelle von einem wirklichen Wochenſabbat zu verſtehen, und zwar wegen des davorſtehenden Artikels von demjenigen Wochenſabbat, welcher in das achttägige Paſſah-Mazzothfeſt fiel und fallen mußte. So thaten im Gegenſatz gegen die rabbaniſche Ueberlieferung die Baithuſäer oder Sadducäer (Talmud, Menachot, f. 65a; Megillat Taanith, I, 2) und ſpäter die Karaiten (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 772; Trigland, Diatribe de secta Karaeorum [Delft 1703], Kap. 4; vgl. übrigens Fürſt, „Geſchichte des Karäerthums" [Leipzig 1865], S. 49, 150); unter neuern jüd. Gelehrten billigen das z. B. Saalſchütz („Das moſaiſche Recht" [2. Aufl., Berlin 1853], Kap. 50, §. 2) und Fürſt („Hebräiſches und chaldäiſches Handwörterbuch über das alte Teſtament" [2. Aufl., Leipzig 1863], u. d. W. Sabbath).

Unter den chriſtl. Gelehrten hat Hitzig in ſeinen zwei Sendſchreiben („Oſtern und Pfingſten" [Heidelberg 1837] und „Oſtern und Pfingſten im zweiten Dekalog" [Heidelberg 1838]) dieſelbe Auslegung vom Wochenſabbat in der Weiſe erneuert, daß er unter der Vorausſetzung, das hebr. Jahr habe immer mit einem Sonntag begonnen und ſei der 7., 14., 21. Niſan immer ein Sabbat geweſen, den fraglichen Sabbat als den 21. Niſan oder den Schlußfeſttag der ungeſäuerten Brote, ſomit den 22. Niſan als den Garbentag zu erweiſen ſuchte. Auch Hupfeld (Commentatio de primitiva et vera temporum festorum et feriatorum apud Hebraeos ratione [Halle 1852—58], Part. II.) kam in ſeiner Weiſe auf dieſes Ergebniß, wogegen Knobel (zu 3 Moſ. 23, 11), der Hitzig'ſchen Vorausſetzung ſich anſchließend, unter dem Sabbat den Paſſahtag, der als 14. Niſan immer ein Sabbat geweſen ſei, und unter dem Garbentag den erſten Mazzothfeſttag, alſo den 15. Niſan, verſtehen zu müſſen glaubte. Allein die Vorausſetzung, daß das hebr. Jahr immer mit einem Sonntag begonnen habe, iſt nicht zu begründen, und aus der Sitte, die Monate mit dem Neumond zu beginnen, auf welcher die ganze Feſtrechnung ruht, leicht zu widerlegen (z. B. Wieſeler, „Chronologiſche Synopſe der vier Evangelien" [Hamburg 1843], S. 348 fg.); auch 3 Moſ. 23, 8, wo auf den ſiebenten Mazzothtag, d. h. den 21. Niſan, blos Ruhe von Dienſtarbeit (nicht von jeder Arbeit) verlangt wird, ſpricht dagegen. Die Meinung ſodann, daß unter dem Sabbat der zweite Hauptfeſttag oder 21. Niſan zu verſtehen ſei, ſcheitert daran, daß dann die Garbenweihe am 22. Niſan außerhalb des Oſterfeſtes gefallen wäre, und daß die ganze ſchöne Gliederung des Frühjahrsfeſtkreiſes nach dem Sabbatbegriff verloren ginge, wenn auf dieſe Weiſe Pfingſten acht Wochen nach dem Anfang des Hauptfeſtes gefallen wäre und Oſtern mit Pfingſten zuſammen einen Kreis von $1 + 7 \times 8 + 1$, ſtatt $1 + 7 \times 7 + 1$ Tagen umfaßt hätte. Demnach kann nur die Erklärung der alten Antitraditionarier ernſtlich in Betrachtung kommen. Aber auch ſie wird zu verwerfen ſein. Denn 1) ſieht man nicht ein, was die Weihe der Gerſtengarbe, vor welcher neue Körner der Aehren zu eſſen nicht erlaubt war, gerade mit einem erſten Wochentag zu thun hatte, ſodaß ſie möglicherweiſe erſt am 6. Mazzothtag, dem 20. Niſan, hätte vorgenommen werden müſſen. Selbſt wenn man den Tag (nach 5 Moſ. 16, 9) zugleich als Ernteeröffnungstag nimmt, begreift man dieſe Combination nicht, weil ja die zwiſchen dem 1. und 7. Mazzothtag liegenden Tage (ſoweit nicht ein Wochenſabbat dareinfiel) zur Arbeit benutzt werden konnten, während aus der bei Erklärung des Paſſah (ſ. d.) gegebenen Entwickelung hervorgeht, daß die Garbendarbringung recht eigentlich ein Hauptact des Mazzothfeſtes war, alſo ſobald als möglich an demſelben vorgenommen werden mußte. 2) Wenn ein Wochenſabbat befohlen werden ſollte (3 Moſ. 23, 11), ſo war der Ausdruck „der Sabbat" zu kurz, theils, weil es im achttägigen Feſt zwei Wochenſabbate geben konnte, theils, weil in den vorhergehenden V. 4—8 von einem Wochenſabbat nicht die Rede war, und man alſo vielmehr erwartete: „der Sabbat, der in jenen Tagen ſein wird". 3) Zwar iſt es ganz richtig, daß nirgends ſonſt im A. T. ein Feſtruhetag ſchlechtweg Sabbat genannt wird, und daß mit Ausnahme des Verſöhnungstages die auf die Feſtverſammlungstage gebotene Ruhe nur eine Ruhe von jeglicher Dienſtarbeit (welche z. B. die Bereitung der Speiſen nicht ausſchloß, 2 Moſ. 12, 16), nicht aber Ruhe von aller und jeder Arbeit wie am Sabbat war (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 270). Aber ebenſo ſicher iſt, daß daſſelbe Geſetzbuch (die Grundſchrift) die Ruhe an drei Feſten, nämlich am ſiebenten Neumond und am erſten und achten Tag des Laubhüttenfeſtes, einen schabbathôn, d. h. Ruhefeier, nennt (3 Moſ. 23, 24. 39, wie die Ruhe am Wochenſabbat, 2 Moſ. 16, 23), obgleich die Ruhe an ihnen, gegenüber von der an den Feſttagen des Frühlingsfeſtes, keine geſteigerte war, ſondern durch die gleiche Formel „keinerlei Dienſtarbeit ſollt ihr thun" umſchrieben wird, und daß dagegen die Tage mit geſteigerter oder ganzer Ruhe, der Wochenſabbat und der Verſöhnungstag, durch den vollern Namen schabbáth schabbathôn, d. h. „ein Sabbat der Ruhefeier", „ein hoher Sabbat", gerade auch in unſerm Kapitel (3 Moſ. 23, 3. 32, ebenſo 2 Moſ. 31, 15; 35, 2; 3 Moſ. 16, 31) ausgezeichnet werden, wie, wenn das bloſe Wort Sabbat gerade in dieſem Zuſammenhang des 3 Moſ. 23 und in Anbetracht der Ruhefeier an den andern Feſttagen nicht mehr genügt hätte. Bedenkt man dies, ſo wird man es nicht unmöglich finden, daß das Geſetz, wo es einen Feſtruhetag mit einem kurzen Ausdruck zu bezeichnen galt, dieſen Sabbat nannte, zumal da Sabbat an ſich nicht den ſiebenten Wochentag, ſondern den „Ruhetag" bezeichnet, und dieſe rein appellative Bedeutung auch 3 Moſ. 23, 32 durchherrſcht. War es aber nicht unmöglich,

einen Mazzothfeſtruhetag Sabbat zu nennen, dann iſt es ſowol wegen des Zuſammenhangs von V. 9—14 mit V. 4—8 als wegen der zu Grunde liegenden Feſtidee nicht blos das Nächſte, ſondern auch das allein Richtige, in V. 11 und 15 den erſten Mazzothtag, welcher auch dadurch, daß in ſeinen Anfang die Paſſahmahlzeit hineinfiel, ganz ausgezeichnet war, unter dem Sabbat zu verſtehen, wie ihn die Ueberlieferung der jüd. Gemeinde auch verſtanden hat, indem ſie am 16. Niſan die Webegarbe darbrachte und funfzig Tage nachher Pfingſten feierte (z. B. Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 6; Miſchna, Chagiga, II, 4).

Schon durch dieſe Berechnung ſeiner Zeit ſtellt ſich das Pfingſtfeſt dar als in innerer Beziehung ſtehend zum Feſt der ungeſäuerten Brote nach deſſen agrariſch-ökonomiſcher Bedeutung; es iſt der Schlußtag zu dieſem (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 269). Seine bei den ſpätern Juden gebräuchlich gewordene Benennung Aſartha (hergenommen von dem Namen des Schlußtages von Laubhütten) ſoll eben dieſen Sinn, daß es Schlußtag ſei, ausdrücken (obgleich ʿAṣereth an und für ſich nicht Schlußtag bedeutet). Im Unterſchied vom Schlußtag des Laubhüttenfeſtes iſt aber dieſer Frühjahrsfeſtſchlußtag aus einem achten ein funfzigſter geworden, d. h. um ſieben Wochen hinausgerückt, weil in dieſe Wochen die Einſammlung der Getreideernte fallen ſollte und in allen Landestheilen beendigt ſein konnte. Wie die Ernte durch eine religiöſe Feier eingeleitet wurde, ſo wurde ſie mit einer ſolchen geſchloſſen (vgl. Philo, De septenario, §. 21, wo er den Garbentag das Vorfeſt zu einem andern größern Feſt nennt); Pfingſten iſt nichts als das Feſt der nun geſchloſſenen Ernte, das Erntedankfeſt; und durch jenen Anfang und dieſen Schluß iſt die ganze dazwiſchenliegende Erntezeit geweiht, in ihrer höhern Beziehung auf den Geber der Früchte der Saat geſtellt worden.

Als bloſer Schlußtag zum Oſterfeſt iſt Pfingſten nur ein einziger Tag, aber ein heiliger Feſtverſammlungstag, an dem keinerlei Dienſtbarkeit gethan werden ſollte (3 Moſ. 23, 21; 4 Moſ. 28, 26), und Wallfahrtsfeſt (2 Moſ. 23, 16; 34, 22. 23; 5 Moſ. 16, 16), ein Freudenfeſt (5 Moſ. 16, 11). Als ſolcher war der Tag ſowol von der Gemeinde im ganzen wie von den einzelnen zu feiern. Die Feier von Gemeinde wegen beſtand zunächſt darin, daß das Volk aus ſeinen Wohnungen (3 Moſ. 23, 17) ein neues Speiſeopfer (3 Moſ. 23, 16; 4 Moſ. 28, 26), d. h. ein Speiſeopfer von neuem Getreide, genauer zwei Brote der Webe (die durch Weben zu weihen waren), geſäuert, aus zwei Zehntheilmaßen Feinmehl oder Weizenmehl (vgl. auch 2 Moſ. 34, 22) gebacken, als Erſtlinge der Ernte Gott darbrachte. Dieſe Brote wurden gewebt, weil ſie als geſäuert nicht auf den Altar kommen durften. Begleitend dazu waren zwei jährige Lämmer zum Dankopfer, welche zugleich mit den Broten gewebt wurden. Die Brote fielen dem Prieſter zu, der ſie zu eſſen hatte; aber auch die Dankopfermahlzeit von den Lämmern hatte der Prieſter (hierin ſtellvertretend für die Gemeinde) zu halten (3 Moſ. 23, 17—20). Es war das auch eine Erſtlingsdarbringung, wie die Webegarbe an Oſtern, aber den Umſtänden gemäß verſchieden. Sie war nicht von Gerſte, ſondern von Weizen, weil mit dieſer feinern Frucht die Ernte ſchließt; nicht in Körnern an den Garben, ſondern zu Brot gebacken, und zwar geſäuert, weil jetzt nicht blos der Genuß der erſten Aehren, ſondern das tägliche Brot durch die Weihe an Gott geheiligt und für die gegebene Gabe gedankt werden ſoll. Zwei Brote, das Doppelte von der Garbe (ſofern eine Garbe wol ein Zehntheilmaß Mehl gab; Miſchna, Menachot, X, 4), und zwei Lämmer, das Doppelte von jenem Lamm zur Garbe; dadurch wurde dieſem Tag und dieſem Act gegenüber von jenem eine doppelt hohe Bedeutung gegeben; und die Lämmer jetzt Dankopfer, nicht mehr Brandopfer, weil es nicht mehr auf die Bitte für das zu Erlangende, ſondern auf den Dank für das Erlangte ankam. Wenn es aber 3 Moſ. 23, 17 heißt: „aus euern Wohnungen ſollt ihr die zwei Brote bringen", ſo iſt damit nicht gemeint, daß aus jeder Wohnung ſolche darzubringen ſeien (wie in der lateiniſchen und deutſchen Ueberſetzung zur Andeutung dieſes Sinnes das Wörtchen „allen" hineingeſetzt wurde und in der Reformationszeit die meiſten meinten), denn wie hätten auch der Prieſter oder die Prieſter ſo viele Brote eſſen können, ſondern der Analogie der Webegarbe nach ſoll dadurch nur geſagt werden, daß es eine aus der Mitte des Volks zu ſtellende Gabe war. Der andere Theil der öffentlichen Feſtfeier beſtand in Darbringung der nämlichen Feſtopfer, wie an den ſieben Tagen der ungeſäuerten Brote, nämlich zu Brandopfern 2 junge Stiere, 1 Widder, 7 jährige Lämmer ſammt den unblutigen Zugaben; zum Sündopfer 1 Ziegenbock (4 Moſ. 28, 26—31). Eine Schwierigkeit macht hier

noch die Stelle 3 Mos. 23, 18. 19a. Hier wird nämlich verlangt, 7 jährige Lämmer, 1 Stier und 2 Widder mit ihren unblutigen Zugaben als Brandopfer und 1 Ziegenbock als Sündopfer in Begleitung der 2 Webebrote und der 2 dazu gehörigen Lämmer zu opfern. Aber diese Cumulirung der Begleitopfer der zwei Brote hat keinen klaren Sinn (vgl. dagegen das einfache Begleitopfer der Webegarbe 3 Mos. 23, 12. 13), wie denn von V. 20 an auch nur noch die zwei Lämmer berücksichtigt werden; auch brachte man nicht auf ein Sündopfer sofort ein Dankopfer, wie es nach V. 19 doch hätte geschehen müssen. Als allgemeine Festopfer aber können sie nicht gemeint sein, weil die Grundschrift diese für alle Feste erst 4 Mos. 28 und 29 (nicht schon 3 Mos. 23) beschreibt, und weil sie auch in der Zahl der Stiere und Widder mit 4 Mos. 28 nicht ganz zusammenstimmen. Daher ist nicht zu bezweifeln, daß die Opferthiere 3 Mos. 23, 18. 19a durch einen alten Irrthum in den Text hereingekommen sind. Die Spätern freilich, ohne an dieser Schwierigkeit sich zu stoßen, haben alle diese hier aufgezählten Thiere als Begleitopfer zu den zwei Broten, und daneben noch die 4 Mos. 28 befohlenen allgemeinen Festopfer, gebracht (Josephus, „Alterthümer", III, 10, 6; Mischna, Menachot, IV, 2, 3).

Neben diesen öffentlichen Darbringungen gingen die Darbringungen der einzelnen her. Schon daraus, daß es ein Wallfahrtsfest war und an einem solchen keiner leer kommen durfte, ergibt sich, daß sie ihre Gaben zu bringen hatten. Ganz besonders waren es die Erstlinge der gesäeten Früchte, zu deren Darbringung gerade dieses Fest vor allem bestimmt und benutzt war (vgl. schon das älteste Gesetz 2 Mos. 23, 16. 19), und unter diesen namentlich die der Weizenernte (2 Mos. 34, 22. 26), daher dieser Tag auch in der Grundschrift (4 Mos. 28, 26) der Tag der Erstlinge heißt. Außerdem brachte man natürlich auch Thieropfer und feierte fröhliche Dankopfermahlzeiten, wie denn 5 Mos. 16, 10—12 befiehlt, daß jeder nach dem Maß des Segens, mit dem ihn Gott gesegnet, an freiwilligen Gaben an diesem Fest darbringen und sich mit seiner Familie und eingeladenen Armen und Bedürftigen in fröhlichen Dankopfermahlzeiten vor Gott am heiligen Ort freuen solle.

Eine andere Bedeutung als die eines Erntedankfestes kennt das Gesetz und das ganze A. T. für dieses Fest nicht. Wenn 5 Mos. 16, 12 nach Einschärfung der Pflicht der Dankopfer der ägypt. Knechtschaft zu gedenken befiehlt, so will damit nicht dem Fest eine geschichtliche Beziehung unterlegt werden, sondern das ist nur so, wie diese Schrift auch sonst eine Menge anderer Pflichten, namentlich die Pflicht der Nächstenliebe, mit der Erinnerung an Israels Dienstzeit in Aegypten zu begründen liebt. Erst das spätere, und wahrscheinlich erst das nachchristl. Judenthum, nachdem es seinen Tempel verloren und der dadurch unmöglich gewordenen Feier des Pfingstfestes eine neue Unterlage zu geben gezwungen war, hat sich erinnert, daß im dritten Monat (in welchen Pfingsten immer fällt) nach 2 Mos. 19, 1 die Gesetzgebung gewesen ist, und hat daher Pfingsten allmählich als Gesetzgebungsfest zu feiern sich gewöhnt. Diese spätere synagogale Feier ist voll von Beziehungen auf diesen Anlaß, über deren jüngern Ursprung das Bewußtsein allmählich schwand. Die ältern Theologen unserer Kirche haben ohne weiteres diesen geschichtlichen Sinn des Festes als etwas Uraltes vorausgesetzt, obwol weder Philo noch Josephus etwas davon wissen. Vergeblich hat sich Vaihinger (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 482 fg.) bemüht, in 2 Chron. 15, 10 fg. und Joh. 5, 39 (unter der Voraussetzung, daß Joh. 5, 1 das Pfingstfest gemeint sei) versteckte Hinweisungen auf diesen geschichtlichen Sinn des Festes zu finden.

Der Prophet Ezechiel in seinen Weissagungen von der künftigen Gemeinde und ihren Festen hat wie die Asereth von Laubhütten so auch dieses Fest unberücksichtigt gelassen (obwol die Masorethen es in seinen Text hineinpunktirt haben, Ez. 45, 21), und ihm also neben dem Passahmazzothfest keine selbständige Bedeutung zugeschrieben. Aber bei der Gemeinde nach der babylonischen Verbannung wurde es regelmäßig gefeiert und um die Zeit Christi auch von den auswärtigen Juden sehr stark besucht (Apg. 2; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 3, 1; „Alterthümer", XIV, 13, 4). Wie auf jedes Fest, hatte man auch auf dieses einen Rüsttag. Warum die neuern Juden, wie früher die Juden in der Zerstreuung, Pfingsten und andere Feste an zwei Tagen begehen, darüber s. „Bibel-Lexikon", III, 162. Auf welchen Wochentag das Pfingstfest im Todesjahr Jesu und die Ausgießung des Heiligen Geistes (Apg. 2) gefallen sei, darüber ist im N. T. nichts be-

merkt. Die Ueberlieferung der Kirche ſetzte es auf den Sonntag, billigte aber eben damit den Bericht nicht der drei erſten Evangelien, ſondern des Johannes, wonach der Paſſahtag oder 14. Niſan jenes Jahres am Freitag, nicht am Donnerstag, war, weil nur in dieſem Fall Pfingſten auf den Sonntag fallen konnte. Dillmann.

Pflanzenreich. Nur die Flora der eigenen Heimat beſchäftigte den Geiſt des Volkes Iſrael. Für ſinnige Naturbeobachtung reich angelegt, hielt es ſich an das, was ſich ihm zu ſtets neuer unmittelbarer Anſchauung darbot. So beſtand das Wiſſen Salomo's nicht in der Kenntniß exotiſcher Gewächſe, ſondern darin, daß er zu reden wußte von der „Ceder des Libanon bis auf den Yſop, der an der Wand wächſt" (1 Kön. 4, 33 [5, 13]). Doch kamen gerade unter ſeiner Regierung mancherlei Producte der tropiſchen Zone, wie Narde, Sandelholz, Caſſia, Zimmt, auf den Markt Jeruſalems (1 Kön. 10, 12; HL. 4, 14), und er mag zuerſt die Cultur der ſüdarab. Balſamſtaude (ſ. Balſam) in Jericho und Engedi angeordnet haben.

In engen Grenzen entfaltet der Boden Paläſtinas einen ungewöhnlichen Reichthum von Pflanzenſpecies, ſchätzt man doch deren Zahl auf 2000 (Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 331). Es kann dieſe große Zahl nicht überraſchen bei einem Lande von ſo tiefgreifenden klimatiſchen Unterſchieden.

An der langgeſtreckten Küſte herrſcht eine durch Einfluß des Meeres gemilderte Temperatur. Dort gedeihen Pomeranzen und Citronen in reichſter Fülle, während ſie auf dem bald glutheißen, bald eiſigkalten Plateau von Damaskus nicht mehr fortkommen. An den Kreuzwegen vor Jâfas Thoren weitſchattige Sykomoren, über den Küſtenebenen vielerorts hochragende Palmen mit üppigem Blätterwuchs, aber nie reifenden Früchten. In den ſüdlichen Grenzbezirken des Landes zahlreiche Arten aus der Steppenflora, wachſend in feſtem, von leichtem Sandſchleier verhülltem Lehmgrund (Kotſchy, „Südpaläſtina im Kleid der Frühlingsflora" [Wien 1861], S. 4).

Das Hochland iſt arm an Bäumen, aber um ſo reicher an Sträuchern. Hier treffen wir die größte Fülle von Gattungen und Arten der Vegetation Vorderaſiens (Boiſſier, Flora orientalis [Baſel 1867], I, VIII), in ihrer Eigenthümlichkeit bedingt durch den trockenen Kreidekalkboden und die lange regenloſe Sommerzeit. Je höher hinauf, deſto zahlreicher die ſtacheligen Pflanzen. Stundenweit ſind oft die Bergrücken vom niedrigen Ononisdorn bedeckt. Auf den Kuppen des Hermon wuchert beſonders zahlreich Astragalus tragacanthus. Diſteln ſind überall zu Hauſe, doch nirgends üppiger als in der Baſalterde der Ebene Jiſreel (ſ. d.) und des Stufenlandes zwiſchen dem Tabor und dem See Genezareth. Wieſen mit jenem filzigen Teppich unſerer Grasnarbe fehlen. Auf dem Karmelgipfel rauſchen Föhren und Eichen. An geſchützten Thalabhängen Galiläas geſellen ſich dazu Erdbeerbäume, Eſchen, Platanen und Pappeln. Dagegen lieben Cedern, Pinien und Cypreſſen die Hochthäler des Libanon.

Unter den Fruchtbäumen herrſcht von „Dan bis nach Beerſeba" weitaus der Oelbaum vor. Aber im glücklichen Ephraimgau ziehen ſich weite Haine rebenumrankter Feigenbäume von der Mitte des Abhangs zum Thalgrund hinab. Granat- und Mandelbäume ſchmücken meiſt nur vereinzelt das Gelände. Doch da und dort, wie z. B. im Wadi Artas ſüdlich von Bethlehem, decken die blaßrothen Mandelblüten, ein lieblicher Teppich, die ſchmale Thalſohle. Eine große Pflanzung von Maulbeerbäumen begrüßt heute den Wanderer im Weſten Jeruſalems. Zahlloſe Aprikoſenbäume füllen neben Walnußbäumen und Pappeln faſt das ganze Weichbild von Damaskus.

Drüben im Oſtjordanland auf den Ebenen Golans wie Ammons und Moabs weiden Tauſende von Kamelen, Pferden, Rindern und Eſeln, Schafen und Ziegen im fußhohen Gras des erſten Frühlings. Waldesdunkel von Eichen, Pinien, Erdbeerbäumen umhüllt uns an den weſtlichen Halden des gileaditiſchen Gebirges, wo die feuchten Lüfte des Meeres ſich niederſchlagen. In melancholiſcher Nacktheit ſtarrt dagegen der öſtliche Abhang gegen das einſame Steppenland hinaus, in welchem da und dort zerſtreut die holzige, wurzelähnliche Anastatica hierochuntica, die ſogenannte Jerichoroſe, wuchert. Unten im Jordanthal reifte einſt die Frucht der Dattelpalme, grünte die Balſamſtaude wie der Cyperſtrauch. Zuckerrohr und Baumwolle wuchs in den wohlbewäſſerten Feldern der Jerichooaſe, da, wo jetzt meiſtens dichtes Geſtrüpp des Nabkbaumes den Boden bedeckt (vgl. Jeſ. 7, 25). Am Saum des Fluſſes gedeiht zum Theil eine von nördlicher Gegend hergeſchwemmte Flora: Pappeln, Tamariſken, Weiden, Eſchen, namentlich auch Oleander u. ſ. w.

Die spärliche Vegetation zwischen der Jerichooase und dem Nordufer des Todten Meeres besteht fast nur aus Salzpflanzen.

Im April bekommt Palästina seinen schönsten Blumenschmuck. Nur in der Umgebung Jerusalems trifft man dann 100 verschiedene Pflanzenarten in Blüte, unter ihnen besonders lieblich die Anemone, aber auch Adonisröschen, Cyklamen und Crocus, Geranien, Majoran, Thymian, Vergißmeinnicht, Rosmarin u. s. w. Es fehlt in andern Gegenden auch nicht an Lilien, Rosen, Hyacinthen, Malvaceen, Cistineen, Narcissen, Alraunen, Coloquinten, Lolch, Mohn u. s. w. Doch von den 2000 Pflanzenarten, welche der heutige Forscher in Palästina findet, erwähnt die Bibel kaum 100. Oft begnügt sie sich, große Reihen unter Gemeinausdrücken wie „Kraut" oder „Baum" zusammenzufassen. Zuweilen zeigt das Hebräische einen auffallenden Reichthum für Bezeichnung einzelner Gruppen. So hat es z. B. wenigstens 18 verschiedene Ausdrücke für stachelige Gewächse.

Nicht lange behält der Boden Palästinas sein grünes blumenreiches Frühlingskleid. Sobald der Spätregen vorüber ist, welken Gras und Blumen rasch unter der mächtigen Sonnenglut dahin. Und wenn gar der sengende Ostwind, „der Hauch des Herrn" (Jes. 40, 7) hinzutritt, braucht es nur weniger Stunden, daß Gras und Blumen zu Staub verwandelt spurlos verweht werden (Ps. 103, 16). So treffen dortzulande die Gegensätze von Leben und Tod weit schroffer aufeinander als bei uns. Um so tiefere Wehmuth liegt deshalb im Bild der Blume für die flüchtige Herrlichkeit des menschlichen Lebens. Wenn nach Mitte Mai alle Getreidearten weiß sind zur Ernte, gewähren nur noch die Bohnen-, Linsen- und Gurkenäcker spärliches Grün. An den Orten jedoch, wo eine Quelle den durstenden Boden sättigt, wie in dem Weichbild von Sichem oder den Königsgärten Jerusalems, grünt die Flora in unvergänglicher Jugend (Ps. 1, 3; Jer. 17, 8). Vgl. noch außer den angeführten Schriften Tobler, „Denkblätter aus Jerusalem" (1. Ausg., St.-Gallen 1852—53), S. 87 fg. Furrer.

Pfleger, s. Diakon.

Pflug. Die Israeliten betrieben sehr fleißig den Landbau, welchen das mosaische Gesetz bei seinen wichtigsten Einrichtungen voraussetzt. Die Bibel spricht häufig vom Pflügen, sowol im eigentlichen Sinn (1 Mos. 45, 6; 2 Mos. 34, 21; 1 Kön. 19, 19; Jes. 28, 24; Ez. 36, 34; Hiob 1, 14; Ps. 65, 11; Spr. 20, 4; 1 Kor. 9, 10) als auch figürlich (Richt. 14, 18; Hos. 10, 12 fg.; Hiob 4, 8); sie enthält aber keine Beschreibung des hebr. Pflugs und dessen angebliche Benennung Maḥarešet ist streitig. 1 Sam. 13, 20 werden zwei Ackerbaugeräthe, Maḥarešet und Maḥareša, unterschieden, wovon das eine für das Pflugeisen, das andere für den Spaten gehalten wird; andere verstehen unter diesem die Sichel, unter jenem den Spaten. Als Theile am Pflug kommen vor: Mota, Stange, Deichsel, übertragen: Joch (Jer. 28, 10. 12), vollständig: Mota ;ol (3 Mos. 26, 13; Ez. 34, 27), auch Mot (Nah. 1, 13), daher figürlich: die Deichsel oder das Joch zerbrechen (Ez. 30, 18; 34, 27); ;Ol, Joch, das Querholz, welches dem Zugvieh auf den Nacken gelegt, zugleich getragen und gezogen wird, daher: das Joch ziehen (5 Mos. 21, 3), auflegen (4 Mos. 19, 2; 1 Sam. 6, 7), bildlich gebraucht, auch von einem eisernen (5 Mos. 28, 48), schweren Joch (1 Kön. 12, 11), oder vom Zerbrechen, Abwerfen desselben (Jes. 10, 27; Jer. 5, 5; 1 Mos. 27, 40); 'Et (Plural: 'Ittim, 1 Sam. 13, 20), eigentlich Einschneidendes, wird bald für Hacke, Karst, bald für Pflugeisen, bald für Sense gehalten. Unter der Voraussetzung verschieden construirter Pflüge, bei den Hebräern wie den Aegyptern und andern Völkern des Allerthums, wird bei einer Art die Pflugschar mit einem gebogenen Eisen ('Et, 'Ittim) beschlagen gewesen sein. Im allgemeinen war der Pflug der Alten sehr einfach, bestand aus einem krummen Holz, dessen Vordertheil nach unten zu einer Schar zugespitzt oder mit Eisen beschlagen oder mit einer eisernen Pflugschar versehen war, wobei der andere Theil, nach hinten hinaufgekrümmt, in zwei durch ein Querholz verbundene Enden, die Pflugsterzen (Luk. 9, 62), sich spaltete. Wo sich das Holz theilte, war eine Stange eingefügt, welche, über der Pflugschar nach vorn gerichtet, die Deichsel bildete. Der Pflug wurde gewöhnlich vom Rind (1 Kön. 19, 19 fg.; Am. 6, 12; Hiob 1, 14; Richt. 14, 18), seltener von Eseln (Jes. 20, 24) gezogen; verboten war, beiderlei zusammenzuspannen (5 Mos. 22, 10). Hinterher ging der Pflüger, welcher den Pflug lenkte und mittels der mit einer Spitze (1 Sam. 13, 21; Sir. 38, 25; Apg. 26, 14) versehenen Reitel (Richt. 3, 31) das Zugvieh antrieb. 1 Kön. 19, 19 kommen zwölf Paar Rinder am Pflug vor, gewöhnlich wurde nur ein Paar vorgespannt, welches Semed, ein

Joch, hieß (Jer. 51, 23; Hiob 31, 12; Luk. 14, 19), wie auch ein Stück Feld, das mit Einem Paar in Einem Tage umgeackert werden konnte, ſo genannt wurde (1 Sam. 14, 14).
Roskoff.

Pforte, ſ. Thür.

Pfoſten, ſ. Thür.

Pfrieme (hebräiſch Marṣeẓa), ein ſpitzes, metallenes Werkzeug, welches bei einer gerichtlichen Feierlichkeit, die das moſaiſche Geſetz vorſchreibt, gebraucht wurde. Da die Iſraeliten unter theokratiſchem Geſichtspunkt das beſondere Beſitzthum Jahve's bilden (1 Moſ. 20, 26; 5 Moſ. 7, 6; 9, 29; 14, 2; 26, 18; Jeſ. 19, 25), die Knechte Jahve's ſind (5 Moſ. 32, 36. 43; 1 Kön. 8, 32. 36; Pſ. 135, 14), der ſie aus fremder unter ſeine eigene Herrſchaft gebracht hat (2 Moſ. 19, 5; 18, 10; 5 Moſ. 4, 20; 6, 21; 7, 8), ſo ſollte auch kein Iſraelit als Angehöriger Jahve's Sklave eines Menſchen werden (3 Moſ. 25, 39 fg.). Daher konnte der leibeigen gewordene Iſraelit, männlichen und weiblichen Geſchlechts, nicht nur jederzeit von ſeinem Verwandten losgekauft (3 Moſ. 25, 47), er ſollte, wenn dies nicht geſchehen, im ſiebenten Jahre ſeiner Dienſtzeit (2 Moſ. 21, 2 fg.; 5 Moſ. 15, 12 fg.) wie im Jubeljahre (3 Moſ. 25, 40 fg. 54) unentgeltlich freigelaſſen werden, womit die Leibeigenſchaft des Hebräers eigentlich zu einem Miethsverhältniß gemildert war (3 Moſ. 25, 40. 53). Wollte aber ein Leibeigener aus Liebe zu ſeinem Herrn oder den Seinigen im ſiebenten Jahre nicht frei werden, ſondern im Hauſe ſeines Herrn bleiben, ſo ſollte ihn dieſer vor Gericht bringen und ihm an der Thür mit einer Pfrieme das Ohr durchbohren, womit er in der Form Rechtens für immer ein Höriger ſeines Herrn wurde (2 Moſ. 21, 6; 5 Moſ. 15, 17). Das Durchbohren der Ohren, das bei den Meſopotamiern, Arabern, Lydiern, Karthagern auf Sklaverei hindeutete, war bei den Mauretaniern, Indern und andern Völkern, ſowie noch jetzt bei Derwiſchen, ein Zeichen der Gottgeweihtheit oder Gottangehörigkeit. 1 Kön. 18, 28, wo vom korybantenartigen Baalsdienſt die Rede iſt, bei welchem ſich die Prieſter Wunden beifügten, überſetzt Luther das hebr. Romaḥ durch „Pfrieme", was ſonſt die Lanze zum Stoßen bedeutet, an dieſer Stelle aber ſowie Jer. 46, 4; Joel 4, 10 die Lanzenſpitze.
Roskoff.

Pfuhl, ein größeres ſtehendes Waſſer, Sumpf, in der deutſchen Bibel für das griech. λίμνη (Offb. 19, 20; 20, 10. 14. 15; 21, 8) in Verbindung mit Feuer und brennendem Schwefel als Ort des Schreckens und der Vernichtung, wohin, nach der apokalyptiſchen Anſchauung, der Satan und alle Verdammten durch die göttliche Strafgerechtigkeit geworfen werden ſollten, dargeſtellt. Im eigentlichen Sinne erſcheint derſelbe griech. Ausdruck Luk. 5, 1 fg. vom See Genezareth, welcher Luk. 8, 22 fg. 33 ſchlechthin der See heißt.
Roskoff.

Pfund. So überſetzt Luther einerſeits das hebr. manē und das griech. mnâ, d. i. Mine, andererſeits das griech. litra (ſ. Maße und Gewichte und Mine).
Kneucker.

Phalaris, ein durch ſeine Grauſamkeit berüchtigter und ſprichwörtlich gewordener Tyrann (3 Makk. 5, 20. 42; Cicero, De officiis, II, 7, 26, daher φαλαρισμός, Grauſamkeit wie die des Phalaris; Cicero, Ad Atticum, VII, 12). Er ſtammte aus Aſtypalaia bei Rhodus. Aus der Heimat verbannt, kam er in Agrigentum (jetzt Girgenti) auf Sicilien durch ſeinen Reichthum zu Ehren und ſchwang ſich hier ſchließlich zum Herrſcher empor. Er behauptete die Herrſchaft ſechzehn Jahre, von Olympiade LII, 3 (vom J. 570 v. Chr.) an, bis er in einem Aufſtand das Leben verlor. Die unter ſeinem Namen vorhandenen Briefe ſind ein ſpäteres Machwerk. Nach einer bekannten Erzählung ließ er durch den Athenienſer Perillos einen ehernen Stier anfertigen, in dem er nach deſſen Erhitzung ſeine Opfer langſam braten ließ, deren Jammergeſchrei vermöge eines Mechanismus wie Stiergebrüll tönte. Das erſte Opfer ſei Perillos ſelbſt geweſen (Valerius Maximus, IX, 2, 9). Die Wahrheit dieſer Erzählung leugnete zwar der ſiciliſche Geſchichtſchreiber Timäus, doch bemerkt dagegen Polybius (XII, 25), daß der Stier von Hamilcar nach der Eroberung Agrigents nach Karthago geführt, und Diodor (XIII, 90) ſetzt hinzu, daß er nach der Eroberung Karthagos von Scipio den Agrigentinern zurückgegeben worden ſei (vgl. übrigens Beier zu Cicero, De officiis, II, 7, 26 [Leipzig 1820—21], II, 52, 53).
Fritzſche.

Pharan iſt der Name des im ganzen und großen wüſten Landſtriches, der zwiſchen der Sinaitiſchen Halbinſel, Edom, dem ſüdlichen Paläſtina und Aegypten eingeſchloſſen liegt. Die Configuration des Landes ſowie die Namen der einzelnen Untertheile deſſelben

hat Tuch (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1846, 161 fg., und „Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 265 fg.) zu beschreiben und herzustellen gesucht, dem wir hier folgen.

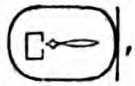
Von Suez (Kolsum) aus zieht sich ein Randgebirge in südöstlicher Richtung 4—5 Stunden bis zum Ras Wadi Garandel, wendet sich dort mehr gegen Osten bis zum Dschebel el oġme, wo es sich in mehrere Züge zertheilt. Der eine, Dschebel el oġme genannt, streicht nach Norden, der zweite, Dschebel et-Tih, gegen Nordosten in der Richtung nach Akaba zu. Der nördlich von diesem Gebirgszug gelegene Landstrich wird im A. T. allgemein als Wüste von Paran bezeichnet, doch ist dies kein gleichartiges Ganze, sondern ein durch mannichfache Höhenzüge und Thäler durchsetztes Hochland. Es wird durch das Plateau östlich von dem in der Nähe des Dschebel el oġme beginnenden Wadi el arisch in eine östliche und westliche Hälfte geschieden, erstere dacht sich, wie dies die Läufe der Wadis zeigen, nach Osten zu ab und bildet mit ihren letzten Abfällen die westliche Mauer des Wadi el Araba, letztere, die westliche Hälfte, ist ebener, hat aber im Dschebel Jelek und Dschebel Helâl gleichfalls bedeutende Kuppen. Für die östliche Hälfte bildet der Wadi el Gerâfe den Wasserabfluß nach Osten, für die westliche ist der Wadi el arisch mit seinen Seitenwadis der Abfluß, die Wasserscheide zwischen Araba und Mittelmeer wird durch die Erhebung gebildet, die sich vom Berg Arâif en-nâka ostwärts zur Klippe el mahra zieht und nach Nordwest und Nordost hin abfällt.

Kurz und deutlich beschreibt Robinson („Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 330) die Configuration des Landes so: „In der Mitte dieser Wüste befindet sich ein langes Centralbecken, welches sich vom Dschebel et-Tih bis zu den Küsten des Mittelländischen Meeres erstreckt und gegen Norden mit bedeutendem Abfall hinuntergeht. Durch die Länge dieses Beckens läuft, alle seine Gewässer ableitend, der Wadi el arisch und fällt nahe am Ort gleichen Namens in das Meer. Westlich von diesem Becken laufen andere Wadis direct zum Meer hinab. Im Osten desselben Centralbeckens ist ein gleiches paralleles, zwischen ihm und dem Araba, indem beide durch die Kette el oġme und deren Fortsetzung getrennt sind. Dieses letztere Becken erstreckt sich vom Tih bis beinahe an den Dschebel el Arâif und el mahra, seine Gewässer werden durch den Wadi el Gerâfe abgeleitet. Letzterer hat seinen Anfang in oder nahe am Tih und entleert sich in den Araba, ganz nahe bei el mahra. Im Norden des letztern Beckens ist der Landstrich zwischen dem Araba und dem Becken von el arisch mit Bergreihen oder Berggruppen ausgefüllt, von welchen im Osten kurze Wadis nach dem Araba laufen, sowie längere im Westen nach Wadi el arisch. Weiter nördlich laufen diese letztern geradezu nach dem Meer nahe bei Gaza." Das centrale Plateau, der Hauptstock der Pharanwüste, ist das Gebiet der Azâzime, in dem nach Palmer auch der Wadi el Gerâfe seinen Anfang hat.

Das Hochplateau des Dschebel et-Tih ist nach Russegger 4322, der Anfang des Wadi el arisch 2832, er Ruhaibe, der Mittelpunkt, wo die Wüstenstraßen von Gaza, Hebron, Suez und dem Sinai zusammenlaufen, 1032, Hebron endlich wieder 2842 pariser Fuß hoch. Die hohe Lage, der Wassermangel, die Sonnenhitze und der Mangel an Wald machen das ganze Land zu einer völligen Wüste, nur an ganz vereinzelten Stellen wird von den Arabern, besonders im Norden des Landes, ein kümmerlicher Getreidebau versucht; Weide für die Kamele liefern indeß die zahlreichen Wadis, besonders in guten Regenjahren. Ortschaften kennt man im südlichen Theil gar nicht, im Norden waren von Beersebа nach Süden zu Elusa, Rechobot, Eboda, Lusa, die sich zum Theil auf der Peutinger'schen Tafel finden und deren Ruinen Robinson zuerst identificirte.

Den großen Wüstenstrich nördlich von der beschriebenen Gebirgskette, die eigentlich nur den Abfall der Hochebene als Randgebirge darstellt, theilen die Araber in Gifar und in das Tih banî 'Isrâ'îl, d. h. Irrsal der Kinder Israel (Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1848—49], II, 120, 116), ersteres zwischen Aegypten und Paläſtina, letzteres zwischen Elath, dem Meerbusen von Suez und dem Dschebel esch scherâ gelegen, wie nach Robinson (a. a. O., I, 287, 5) für es scherât bei Cazwini (a. a. O., I, 116) zu lesen ist; der Dschebel esch scherât aber wird von Ibn Chaldun direct mit Idumäa gleichgesetzt. Dieser Theilung in ein mehr südliches und ein mehr nördliches Wüstenland entspricht die Bezeichnung im A. T., das Gifâr ist dort die Wüste Schur, östlich von Aegypten (1 Mos. 25, 18; 1 Sam. 15, 7), das Tih aber das eigentliche Pharan, in das die Israeliten (4 Mos. 10, 12) aus der Wüste des Sinai gelangten, und

das auch 1 Kön. 11, 18 zu verſtehen iſt. Die Wüſte Schur lag nördlicher und bildete die nordweſtliche Grenze für Pharan, was aus 1 Moſ. 21, 21 und Kap. 25, 18 ſich ergibt, im Norden grenzte Pharan an Judäa, denn von dort aus gingen die Kundſchafter (4 Moſ. 13, 3. 26), und noch Joſephus („Jüdiſcher Krieg", IV, 9, 4) nennt es als Judäa benachbart (vgl. Wetzſtein bei Delitzſch, „Commentar über die Geneſis" [4. Ausg., Leipzig 1872], S. 587). In dem Wüſtenſtrich von Pharan werden alsdann nach den Localitäten einzelne „Wüſten" ausgeſchieden, wie die von Beerſeba 1 Moſ. 21, 14, und unter dem Gebirge Pharan 5 Moſ. 33, 2 (woraus Hab. 3, 3) hat man das ganze Gebirgsland zu verſtehen, wie anderwärts (Richt. 5, 4, und daraus Pſ. 68, 8) Jahve von Seïr kommt. Das El-Pharan (1 Moſ. 14, 6) bedeutet nichts als Elath, Aelana, in der Nähe des heutigen Akaba am gleichnamigen Meerbuſen. Merx.

Pharao. Dies Wort, womit die ältern ägypt. Könige ohne Beifügung ihres Perſonennamens bezeichnet werden, der nur bei jüngern Königen zutritt, wie Pharao Necho (2 Kön. 28, 29), Pharao Hophra (Jer. 44, 30), läßt ſich aus dem Hebräiſchen nicht deuten. Seit Jablonsky deutet man den Namen meiſt nach dem Koptiſchen: p-uro, d. h. der König, wobei man als Analogie für das Fehlen des Eigennamens den Gebrauch der Griechen anführen kann, die unter dem „König" ohne weiteres den Perſerkönig verſtehen, und wie auch wir mit dem Namen Sultan, Zar und Schah die Vorſtellung vom König eines beſtimmten Landes verbinden. Ihre Schwierigkeit hat aber dieſe an ſich ſo einfache Erklärung darin, daß im Hieroglyphiſchen p-uro nicht vorkommt, da der König durch suten oder durch honef, d. h. ſeine Majeſtät, bezeichnet zu werden pflegt. Hierdurch bewogen, haben Lepſius und Chabas das hebr. Parʿo durch p-ra aufgelöſt, was die „Sonne" bedeuten würde. Doch verträgt ſich hiermit die gewöhnliche hieroglyphiſche Schreibung nicht, nach der die Sonnenſcheibe in der Bezeichnung des Königs nicht vorkommt, und, wo ſie vorzukommen ſcheint, eher den Gott als den König ausdrückt. Der letzte Erklärer des Wortes, Ebers, hat daher die Deutung de Rougé's angenommen, der die gewöhnliche Bezeichnung des Königs  oder , auch , geſprochen per-aa, was das „große Haus" bedeutet, mit Parʿo lautlich genau ſtimmend, zuſammenſtellt. Daß die Streitfrage dadurch entſchieden wird, daß Horapollon (Hieroglyphica, ed. Leemans [Amſterdam 1835], S. 61) ſagt, der König werde das „hohe Haus" genannt, ſcheint uns wie Ebers unzweifelhaft. Nahe liegen die Analogien der perſiſchen und türk. Hofſprache, nach der das arab. Babiʿalî, d. h. die Hohe Pforte, das perſ. dergah, Pforte, ʾâsitân, Schwelle, Pforte, und das türk. ḳapu, Thor, zu ähnlichen Umſchreibungen verwendet werden. Schon Eſth. 4, 2. 6 iſt vom šáʿar hammĕlĕk, dem königlichen Thor, als von ſeinem Palaſt die Rede. Vgl. übrigens Ebers, „Aegypten und die Bücher Moſe's" (Leipzig 1868), I, 263. Merx.

Phariſäer und Sadducäer. Die beiden großen Parteien des nachmakkabäiſchen jüd. Volkslebens ſind in ihrer Geſchichte von Anfang an ſo eng miteinander verflochten und ihre Entwickelung iſt ſo durchweg beſtimmt durch den Gegenſatz, in welchem ſie zueinander ſich befinden, daß ſie am beſten gemeinſam abgehandelt werden. Zu einem richtigen Verſtändniß der in Rede ſtehenden Parteien iſt es indeß vor allem nöthig, ſich nicht nur der ererbten populären Typen, die mit dem Namen Phariſäer und Sadducäer belegt werden, zu entſchlagen, ſondern auch die Darſtellungen des Joſephus erſt wieder ins Hebräiſche zurückzuüberſetzen, da derſelbe gerade in dieſem Betreff ein ſehr ſchiefes Bild zu zeichnen für gut fand. Es iſt bekannt, wie bei Joſephus ohnehin die Neigung vorherrſcht, alle heimiſchen Verhältniſſe ins Griechiſche zu färben. War es die Eitelkeit des jüd. Literaten, die den Römern gegenüber eine nationale Bildung affectirte, die nicht beſtand, war es das Beſtreben, ſeinem heidniſchen Publikum die jüd. Verhältniſſe in einem Zuſammenhang darzuſtellen, wie er deſſen Erfahrungen geläufig war — Thatſache iſt, daß er die Verhältniſſe ſeiner Heimat nicht allein mit unpaſſenden griech. Analogien zu erläutern liebt, ſondern ſie auch geradezu in ſolche umdichtet.

Namentlich bei ſeiner Darſtellung des jüd. Parteiweſens ſcheint das eine wie das andere Intereſſe mitgewirkt zu haben. Es iſt zunächſt allerdings jüd. Prahlerei, wenn er den Römern von den philoſophiſchen Schulen ſeiner Heimat erzählt, andererſeits war es aber in der That ſchwierig, dem mit dem theokratiſchen Staatsweſen Unbekannten eine Vorſtellung von dem zu geben, was die jüd. Parteien ſeien und wollten. Wo es ſich

vollends um den Inhalt ihrer Lehren und die rituellen Standpunkte handelte, die dieſelben vereinigten und ſchieden, würde er durch einen treuen Bericht lediglich den Spott der Römer herausgefordert haben, den der helleniſch thuende Jude vor allem fürchtete. So hat er denn in den bekannten Stellen „Alterthümer", XIII, 5, 9; XVIII, 1, 3; „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 14 fg. den Römern über Phariſäer, Sadducäer und Eſſener nicht viel Beſſeres als ein Märchen aufgebunden, indem er ſie darſtellt, als ob ſie die Stoiker, Epikuräer und Pythagoräer Judäas ſeien, und philoſophiſche Speculationen über die menſchliche Freiheit und ähnliche Materien ſie in einzelne Schulen getrennt hätten. Ein eigenthümliches Quidproquo, das er ſich erlaubt! Es mag ſein und iſt wol auch an ſich wahrſcheinlich, daß die Rabbinen jene Frage nach der menſchlichen Freiheit in ihrer Begrenzung durch Gott, die Paulus beſchäftigt, auch ſchon behandelt haben — Joſephus aber macht aus der Streitfrage der Prädeſtination, die allein innerhalb des jüd. Theismus einen Sinn hat, vielmehr ein Fatum, das die Eſſener lehren, die Phariſäer limitiren, die Sadducäer leugnen ſollen — als ob überhaupt auf dem Boden jüd. Religion von einem Fatum könne die Rede ſein. Wie hier ſeine Eitelkeit die religiöſen Vorſtellungen in eine vornehmer klingende φιλοσοφία umgeſtempelt hat, ſo wagte er es an einem andern Ort („Jüdiſcher Krieg", II, 8, 14) ebenſo wenig, den bekannten dogmatiſchen Streitpunkt der Phariſäer und Sadducäer, über die Lehre von der Auferſtehung der Todten, bloszulegen, um nicht den Spott ſeiner Leſer wach zu rufen. Er ſtellt daher das Auferſtehungsdogma ſo dar, als ob die Phariſäer nicht Auferſtehung der Leiber, ſondern eine Seelenwanderung gelehrt hätten, wonach ſich das Maß ſeiner Gewiſſenhaftigkeit richtig würdigen läßt. Um ſo weniger iſt es zu verwundern, daß er von den rituellen Streitfragen beider Parteien gänzlich ſchweigt, da auch ſie delicater Natur waren. Leider iſt uns die nähere Schilderung, die er von den Phariſäern im „Jüdiſchen Krieg" (II, 8, 14) entworfen zu haben ſcheint, abhanden gekommen; vermuthlich, weil die Chriſten Bedenken trugen, das Lob von Leuten durch Abſchreiben auf die Nachwelt zu bringen, die doch nach den Evangelien ihnen ſehr unlöblich erſchienen. Ihr frommer Scrupel hat uns um eine ſehr wichtige Quelle für die jüd. Parteigeſchichte gebracht (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 14; „Alterthümer", XVIII, 1, 6). Neben Joſephus waren Hauptquelle für Schilderung der Phariſäer und Sadducäer die Reden Jeſu in den Evangelien. Wie unmittelbar und lauter dieſe Quelle nun aber auch ſei, ſo hat ihre hiſtoriſche Verwerthung doch zu einer ſehr einſeitigen Betrachtungsweiſe geführt. Volksreden, wie die angeführten, dienen dem praktiſchen Zweck, die Auswüchſe des Parteiweſens zu geiſeln, keineswegs dem hiſtoriſchen, uns über die wahren Ziele der Parteien aufzuklären. Daß große Laſter unter den Parteien Judäas im Schwang gingen, iſt wol keine Frage, aber darum darf man dennoch nicht die Phariſäer — wie wol geſchieht — einfach als Heuchler behandeln, als ob ſich je eine Partei zum Heucheln zuſammengefunden hätte, wie ſich etwa eine Räuberbande zum Stehlen zuſammenthut.

Bei dieſen höchſt dürftigen Daten, aus denen man zeither Phariſäer und Sadducäer ſich conſtruirte, kam man freilich über eine ſolche Betrachtungsweiſe nicht hinaus. Die Evangelien hatten gewiſſe Typen überliefert; die Spätern führten die Andeutungen in grellern Farben und bezeichnendern Contouren aus, und, indem ſich dieſe Typen immer origineller ausgeſtalteten, verloren ſie auch immer mehr an hiſtoriſcher Richtigkeit. Dennoch haben ſie auch in den Werken bedeutender Forſcher, wie Ewald, Döllinger, Gfrörer und Schneckenburger, überhaupt in der ganzen neuen und alten Kirchengeſchichte Bürgerrecht erhalten. Die Phariſäer ſind bei Ewald z. B. die klugen Leute, „die nach dem religiöſen Aufſchwung der Makkabäerzeit die Früchte des Sieges für ſich ausbeuten wollen", indem ſie dem Zug des Volkes nachgehen und als die vorzugsweiſe Frommen ſich darſtellen. Dem Bild der frommen Heuchelei aſſociirt ſich ſofort die Vorſtellung einer Prieſterſchaft, und natürlich einer vornehmen. „Sie ſind die Vornehmen und Gebildeten." „Die Ariſtokratie des jüdiſchen Geblüts" (Döllinger). Somit ſind ſie ſelbſtverſtändlich auch „conſervativ", politiſche Reactionäre, „eine Partei der vornehmen Frömmigkeit", und ſo führt die Ideenaſſociation der von ſichern Daten losgelöſten Geſchichtſchreibung immer mehr in moderne Gleiſe, ſodaß man am beſten gleich würde geſagt haben: Die Phariſäer ſind die Kreuzzeitungsleute von Jeruſalem. Im Gegenſatz zu dieſem Typus entwickelt ſich denn nach anderer Richtung hin der der Sadducäer. Sind die Phariſäer conſervativ, ſo werden die Sadducäer deſtructiv geweſen ſein. Sind jene Pe-

danten des Geſetzes, ſo waren wol dieſe Libertiner, Epikuräer, Wüſtlinge. „Sie ſind die Schule der Freiheit des Lebens, Denkens und Strebens, aber einer ſolchen Freiheit, wie ſie aus dieſer ſittlich ſo tief ſinkenden griech. Zeit entſprang und ihr wiederum entſprach und wohlgefiel" (Ewald). Die Sadducäer wären ſomit „die jüd. Epikuräer, die nur dem Genuß leben, damit auch wenig politiſche Bedeutung haben". Dieſer letztere Umſtand ſoll daraus erhellen, daß ſie in den Evangelien nur ſelten genannt werden, und daß Joſephus („Alterthümer", XVIII, 1, 4) erzählt, ſie nähmen nur wider ihren Willen und ungern Aemter an. Die eine Thatſache erklärt ſich aber einfach daraus, daß Jeſus mit ſadducäiſchen Kreiſen nicht in Berührung kam, während die Stelle des Joſephus ſich auf eine Zeit bezieht, in welcher der Terrorismus der phariſäiſchen Partei und ihrer Zelotenbanden allerdings den Sadducäern die öffentliche Thätigkeit mag verleidet haben, eine Reſignation, die man ihnen jetzt als Trägheit und Libertinage anrechnet. So ſteht denn als herkömmlicher Typus feſt, daß die Phariſäer ein vornehmes Pfaffenthum, die Sadducäer eine geſinnungsloſe Aufklärungs- und Freiheitspartei repräſentirten.

Es bedarf nur weniger Blicke in die Werke Joſephus', um zu erſehen, daß im Gegentheil die Phariſäer als demokratiſche, die Sadducäer als ariſtokratiſche Partei operiren — was allein ſchon jene Auffaſſungen in ſich auflöſt. Es iſt das Verdienſt der jüd. Geſchichtſchreibung, ihrerſeits über die Tendenz und Stellung beider Parteien im einzelnen einer beſſern Einſicht Bahn gebrochen zu haben (vgl. Geiger, „Sadducäer und Phariſäer" [Breslau 1863]).

Den Urſprung der ſadducäiſchen Partei erzählen die Pirke Aboth (I, 3) in einer Geſchichte, die erſt in der Herodäiſchen Zeit entſtanden ſein kann, als der Neuadel der Boethuſen Einfluß gewonnen hatte und die politiſche Bedeutung der Sadducäer ſchon ſehr zurückgetreten war. Nach dieſer Relation ſoll Antigonus von Socho die Sadducäer geſtiftet haben. Im Gegenſatz gegen den alten Vergeltungsſtandpunkt der altteſt. Theologie ſprach Antigonus die Lebensregel aus: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, ſondern ſeid wie die Knechte, die dem Herrn nicht um des Lohnes willen dienen." Dieſen religiöſen Grundſatz ſollen einige Schüler, namentlich Zadok und Boethus, ſo aufgefaßt haben, als wäre überhaupt daran zu zweifeln, ob auch wirklich das Gute belohnt, das Böſe beſtraft würde, ob überhaupt Vergeltung ſtattfinde? Mit dem Glauben an die Vergeltung ſei nun aber auch der Glaube an das kommende Reich hinfällig geworden, und es habe ſich die Schule der Sadducäer gebildet, welche die gegenwärtige Welt zum Maß und Ziel der Sittlichkeit machten.

Obwol in dieſer Erzählung der Gegenſatz zwiſchen Phariſäern und Sadducäern nicht unrichtig gekennzeichnet iſt, ſo irrt ſie doch darin, daß ſie Sadducäer und Boethuſen zu einer theologiſchen Schule macht. Die Boethuſen waren eine Familie, die Herodes I. unter die Prieſtergeſchlechter einführte, indem er ſeinen Schwiegervater Simon, Sohn des Boethos, zum Hohenprieſter erhob (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 3). Es iſt mithin ein Irrthum, von einer Lehre der Boethuſen zu reden, ſelbſt, wenn der Vater der ſchönen Gattin des Herodes ein berühmter Rabbi geweſen ſein ſollte. Nicht anders verhält es ſich mit den Sadducäern, die nicht eine Schule, ſondern ein Complex vornehmer Familien ſind. Sie gehören nach dem Ausdruck des Joſephus zu „den erſten an Würde", d. h. zu den Prieſterklaſſen, denen die Anwartſchaft auf die höchſten Tempelämter zugefallen iſt („Alterthümer", XVIII, 3, 4; „Leben", Kap. 1; Apg. 4, 1—3; 5, 17). Den Namen mag ihnen die altberühmte Familie der Zadokſöhne gegeben haben, die nach Ez. 40, 46 „allein unter den Kindern Levi's vor den Herrn treten ſollten, ihm zu dienen". Auch Joſua ben Jozadak, der Genoſſe Serubabel's, war ein Zadokite geweſen, ſodaß dieſes Geſchlecht nach der Reſtauration, wie zuvor, als die bevorzugte Familie unter den Prieſterfamilien betrachtet ward (Ez. 43, 19; 44, 15; 48, 11; 1 Chron. 12, 28; 27, 17; 2 Chron. 13, 16; vgl. Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 101 fg.; Eſra 2, 2; 3, 2). Jedenfalls ſind die Sadducäer zur Zeit des Joſephus („Alterthümer", XVIII, 3, 4) und der Apoſtelgeſchichte (Kap. 4, 1—3; 5, 17) die Inhaber der höchſten Tempelämter und repräſentiren das reinſte jüd. Blut. „Da erhoben ſich", heißt es Apg. 5, 17, „der Hoheprieſter und alle, die mit ihm waren, welches iſt die Sekte der Sadducäer." Wie ſonſt, ſo waren freilich auch hier die oberſten Prieſterklaſſen nicht diejenigen, die gerade den brennendſten Eifer für das Heiligthum beſaßen, mit dem ſie umgingen. Dieſer Tempeladel zählte unter ſeinen Ahnen nicht blos Hoheprieſter wie Joſua und Simon, ſondern

auch Apoſtaten und Landesverräther wie Manaſſe und Onia. Schon zu Eſra's und Nehemia's Zeiten hatte er zu der Klage Veranlaſſung gegeben, daß im Bruch der theokratiſchen Beſtimmungen die Hand der Oberſten die erſte geweſen ſei (Eſra 9, 2), und hatte allezeit eine Neigung gezeigt, ſich im Heiligthum ſelbſt häuslich niederzulaſſen (Neh. 15, 7). Wie die Geſchlechter als Zadokiten um die Gunſt der Ptolemäer und Seleuciden gebuhlt, wie ſie als Helleniſten ſich im Krieg mit den Syrern zweideutig gezeigt, ſo hatten ſie auch als Sadducäer das Intereſſe ihrer Stellung, ſich mit dem heidniſchen Procurator oder mit dem halbheidniſchen König zu vertragen, damit ihre Privilegien nicht der Macht der Lehnsherren zum Opfer würden. So hatten ſie die Sippe des Herodes unter ihre prieſterlichen Geſchlechter aufgenommen (Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 3) und ſtanden nicht an, der Treue gegen Rom das Wort zu reden. Aus der Hauptſtadt holten ſie ihre Mandate, und ihr Hinſchauen nach dem Adler ſo gut wie ihr politiſcher Ueberblick über die allgemeine Weltlage erſchien den Strenggeſinnten als unjüdiſch und geſinnungslos (Joſephus, „Leben", Kap. 5; „Jüdiſcher Krieg", II, 17, 3). Wie aufmerkſam man aber in dieſen obern Kreiſen von Jeruſalem die Weltereigniſſe auch des Weſtens, Gallien und Spanien nicht ausgenommen, verfolgte, darüber vgl. 1 Makk. 8, 1—17.

Hatte ſich ſo in den oberſten Schichten der Nation ein bevorzugter Kreis ausgeſchieden, ſo waren andererſeits auf dem Boden des Volkslebens Bewegungen eingetreten, die auch dort eine Ausſcheidung einer beſtimmten Richtung beförderte.

In welcher Stimmung ſich die Bevölkerung nach errungenem Sieg über die Syrer fand, darüber ſind wir durch die zahlreichen makkabäiſchen Pſalmen unterrichtet (vgl. Hitzig, „Die Pſalmen" [Leipzig 1863—65], zu Pſ. 2, 138, 139, 143 u. a.). In dankbarem Staunen ſchaute man zurück auf die Großthaten, die Jahve im heiligen Kriege gethan hatte, und ſuchte jetzt, nachdem der Tempel wieder gereinigt und die Theokratie wieder aufgerichtet war, auch ganz Ernſt zu machen mit den Forderungen des Geſetzes. Waren doch während des Krieges die größten Heldenthaten vollbracht worden in der Obſervanz des Sabbats, waren doch die furchtbarſten Martyrien erduldet worden für die Geltung der Speiſegebote; um ſo energiſcher wendete ſich jetzt aller Eifer auf dieſe Aeußerlichkeiten, und es wurde jene Frömmigkeit ausgebildet, deren bedenkliche Tendenz zum Kleinlichen und Aeußerlichen wir in den Schulen bereits kennen lernten. Was im Kriege groß geweſen war, das war im täglichen Leben peinlich, denn im Kampf wehrt man ſich auch um Aeußerlichkeiten mit Ehren, im Frieden aber wird eine gleiche Hochſchätzung derſelben zur Fratze. Ueberdies mußte ſich auch das Maß der Forderungen, welche die Schule an das Volk ſtellte, als unerfüllbar für die Maſſe erweiſen. Je mehr man begann, ſich wieder für Handel und Erwerb einzurichten, um ſo deutlicher ſtellte es ſich heraus, daß der ganze Umfang dieſer Reinheits-, Sabbats- und Speiſegebote in einem arbeitsvollen bürgerlichen Leben nicht vollſtändig eingehalten werden konnte, zumal bei einem Volk, das zwiſchen die Heiden eingekeilt an der Heerſtraße der Völker lag. Der Kampf mit dem alten Stammfeind war freilich eine heiße Schule der Geſetzestreue geweſen, aber mit der Zeit verkühlte der glühende Eifer bei der Menge und nur eine Minderheit fuhr fort, dem Geſetz nach dem hohen Maßſtab der letzten Jahre zu genügen. Dieſe Vortreter waren ohne Zweifel die Männer, deren fromme Begeiſterung den Sieg errungen hatte und die jetzt, geſchart um die Schulen, ihre Kenntniß des Geſetzes zur Praxis des Lebens zu machen ſtrebten. Je ernſter ſie es damit nahmen, um ſo unvermeidlicher ſahen ſie ſich gezwungen, ſich von der befleckenden Berührung derer zurückzuziehen, die nach ihren Begriffen aus dem Zuſtand der Unreinheit nie heraustraten. So kam für dieſe Frommen ſtrengerer Obſervanz der Name Peruſchim auf, die Abgeſonderten, Phariſäer. Wie ſehr nun aber dieſe ſtrengere Richtung ſich in der Theokratie als das wahre Iſrael fühlen mochte, die thatſächliche Macht lag in andern Händen. Eben jene vornehmen Geſchlechter, deren ſchielende Haltung während des Kampfes den Frommen ein Aergerniß geweſen, blieben auch nach dem Krieg, vermöge ihres prieſterlichen Blutes, ihrer alten heiligen Namen, und vermöge der Geſetze eben der Theokratie, die ſie mit Füßen getreten hatten, auch jetzt noch „die erſten an Würde". Der Zauber ihrer alten Namen verfehlte auch jetzt nicht ſeine Wirkung, und die Männer aus dem Volk, die den Sieg gewonnen hatten, ſahen ſich die Früchte deſſelben vor dem Mund hinweggenommen.

So ſtanden ſich die ſtrenggeſinnten, fanatiſchen Volksführer der Synagoge und der kühle, vornehme Tempeladel feindlich gegenüber. Was urſprünglich nur eine Verſchieden-

heit des Temperaments geweſen war, ward jetzt Anlaß zur Parteibildung, da die Verwirklichung des phariſäiſchen Ideals nur von den Oberſten der Theokratie, den Sadducäern, hätte ausgehen können. So entſtand jene Spaltung zwiſchen den Häuptern des Tempels und den Sprechern der Schule, die als Gegenſatz der Sadducäer und Phariſäer durch die letzten Jahrhunderte des jüd. Staats hindurchzieht.

Den ſich häufenden Zumuthungen der phariſäiſchen Schriftgelehrten gegenüber zogen ſich die Sadducäer auf das geſchriebene Geſetz zurück, da ſie keine Neigung in ſich verſpürten, von den Rabbinen der Dorfſynagoge ſich lehren zu laſſen, was theokratiſch ſei (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4). Sie waren ja die Inhaber der oberſten Tempelämter und ihre Namen reichten bis in die Zeiten des Salomoniſchen Tempels zurück; ſie brauchten nicht erſt zu lernen, was in Iſrael Rechtens ſei, und fühlten keinen Beruf, ſich den ſpitzfindigen Entdeckungen der Demokratie zu fügen. So lag es in ihrer Stellung, den Aufſätzen der Lehrer gegenüber das altbeglaubigte geſchriebene Geſetz zu betonen.

Es war das nicht die unehrliche Manipulation eines ſich auf ein Minimum zurückziehenden Rationalismus, ſondern die conſervative Richtung „der erſten an Würde", die den Uebertreibungen der Schule gegenüber den geſetzlichen Beſtand betonten. Um ſo weniger darf man den Gegenſatz zwiſchen Phariſäern und Sadducäern auf die abſtracte Alternative von Glauben und Unglauben zurückführen. Auf ſeine Orthodoxie that man ſich vielmehr von beiden Seiten viel zugute (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4; XVIII, 1, 4). Die Sadducäer konnten ja auch unmöglich die Abſicht haben, an der Theokratie zu rütteln, auf die ihre Stellung, ihre Würden, ihre Exiſtenz gegründet war. Daß ſie dieſer Meinung nicht waren, das zeigen zunächſt die theologiſchen Controverſen zwiſchen beiden Parteien, deren Trümmer die Miſchna erhalten hat. In denſelben vertreten die Sadducäer durchgängig den Buchſtaben des Kanons, den Vortheil des Tempels, die Glorie des Prieſterthums; die Phariſäer dagegen die Geltung der rabbiniſchen Traditionen, die Intereſſen des Volks, die Unabhängigkeit der heiligen Handlungen von der Perſon der Prieſter als ein Objectives, was dem Volk nicht erſt durch die Geſchlechter vermittelt werden braucht.

Conſervativ erſcheint der ſadducäiſche Tempeladel gegenüber den Phariſäern zunächſt in dem ſtarren Feſthalten an dem Buchſtaben des Strafgeſetzes, das die Phariſäer dem mildern Geiſt der Zeiten entſprechend zu interpretiren liebten.

Wenn beiſpielsweiſe die Phariſäer die Vorſchrift 5 Moſ. 22, 17 „Auge um Auge, Zahn um Zahn" bildlich deuteten und eine Geldentſchädigung als Sühne zuließen, ſo beſtanden die Sadducäer dagegen auf dem wirklichen Vollzug dieſes Geſetzes (Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel", S. 148; Graetz, „Geſchichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 78, 459). In Betreff der Vorſchrift 5 Moſ. 25, 9 verlangten die Sadducäer, daß die Witwe dem Schwager, der ihr die Leviratsehe weigere, in der That vor den Aelteſten ins Angeſicht ſpeie, während es den Phariſäern mit dem Ausſpeien vor ihm genug war (Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel", S. 148). In Berückſichtigung der Bedürfniſſe des bürgerlichen Lebens verſtanden ferner die Phariſäer die Stelle 3 Moſ. 7, 24 ſo, daß die Beſtandtheile eines gefallenen Thieres wenigſtens zum Verarbeiten dürften verwendet werden, die Sadducäer aber ſetzten die Strafe der Unreinheit auf eine ſo laxe Praxis (Geiger, „Sadducäer und Phariſäer", S. 15). Falſche Zeugen verurtheilen die prieſterlich Geſinnten zum Tode, auch wenn ihr Zeugniß dem Angeklagten nicht geſchadet hatte, nach dem uneingeſchränkten Buchſtaben des Geſetzes; da aber nach dem gleichen Buchſtaben zur Ueberführung eines Angeklagten ſtets zwei Zeugen nöthig ſind, ſo ſchraken manche ſelbſt vor der rabbiniſchen Conſequenz nicht zurück, daß falſche Zeugen ſtets nur paarweiſe dürften gehängt werden (Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel", S. 140).

Dieſes Beſtehen auf dem Buchſtaben hat den Sadducäern in der Tradition den Namen „Strafrichter" eingetragen, und Joſephus bezeugt („Alterthümer", XX, 9, 1) ihnen, daß ſie im Gericht liebloſer ſeien als alle andern Juden (Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel", S. 119). Die Phariſäer dagegen hatten den milden Grundſatz des Joſua ben Perachja: „Richte jede That nach der Seite der Unſchuld" (Pirke Aboth, I, 6; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6), oder die humane Maxime Hillel's: „Beurtheile deinen Nächſten nicht, ehe du an ſeiner Stelle ſtehſt" (Pirke Aboth, II, 4).

So ſegnete ſich der Angeklagte, der ſich im Synedrium den breiten Säumen der Phariſäer und nicht den weißen Prieſtergewändern der Sadducäer gegenüberſah. Man wird dabei deſſen eingedenk ſein dürfen, daß auch Jeſus und Paulus es zwar mit einer von Phariſäern verhetzten Menge, aber mit ſadducäiſchen Richtern zu thun hatten. Jakobus war ſogar ausſchließlich ihr Opfer. Der gemeine Mann fühlte wohl, daß dieſe ſtrenge Rechtspraxis der prieſterlichen Geſchlechter, die ſich nur des Beifalls der Reichen und Vornehmen erfreute (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6; XVIII, 1, 3), mit dem Standesintereſſe des Tempeladels Hand in Hand ging, für welche das Beſtehende die einzige Vernunft und das oberſte Recht ſei (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1).

Auf ähnliche ſelbſtiſche Motive führten ſich denn auch in Betreff des Tempelweſens die Streitigkeiten zurück, in denen die Sadducäer eine ſo ſchroffe Parteiſtellung einnahmen, indem ſie gemäß ihrer bevorzugten Stellung in erſter Reihe den Vortheil des Heiligthums zu wahren ſuchten, während die Phariſäer das Volksintereſſe verfochten. So weigerte ſich der Tempeladel, das Tagesopfer aus dem Tempelfonds zu beſtreiten, und wollte die einzelnen Tempelbeſucher für daſſelbe beiziehen; die Phariſäer dagegen behaupteten, daß dieſes Tagesopfer, das für das ganze Volk dargebracht werde, als allgemeine Ausgabe eine Laſt des Tempelfonds ſei. Dieſe Anſicht kam zum Nachtheil des Tempels, aber zur Erleichterung der Tempelbeſucher, zur Geltung, wie denn die Phariſäer zum Aerger der Prieſter auch durchſetzten, daß das Speiſeopfer, das den blutigen Opfern beigegeben wurde, mit denſelben verbrannt werde, während die Sadducäer es den Prieſtern gegönnt hätten (Graetz, a. a. O., III, 460 fg.).

Auch in reinen Etikettefragen vertreten die Sadducäer die Ehre der Nation eifriger als die Phariſäer. Während dieſe vorgaben, die Steuer an den röm. Kaiſer verunreinige das Land, das nur Jahve zehnten dürfe, wandten ſie nichts dagegen ein, daß der Name des Regenten neben dem Namen Jahve's auf öffentlichen Urkunden und Scheidebriefen ſtehe, da in der Schrift ja auch Pharao neben Jahve genannt ſei. Der ſtolze Adel dachte darin empfindlicher und kämpfte ſtets gegen dieſe Formulare an. Die rituellen Streitfragen beider Parteien verhalten ſich nun inſofern analog, als ſich in denſelben überall das Beſtreben der Sadducäer erkennen läßt, das perſönliche Element in den Vordergrund zu drängen, alles abhängig zu machen von der Reinheit der fungirenden Perſonen, um durch die prieſterlichen Functionen ſich ſelbſt in einem glänzendern Licht darzuſtellen, während die Phariſäer, in ſichtlichem Misvergnügen darüber, daß die Ariſtokratie dieſe Functionen in Händen habe, dieſelbe von den Perſonen möglichſt unabhängig zu machen ſuchten, weshalb ſie die Heiligkeit derſelben nicht aus der Reinheit der Prieſter, ſondern aus derjenigen der Gefäße und der Correctheit der Handlungen herleiteten. So verlangten die Sadducäer, daß das Verbrennen der rothen Kuh, aus der die Sühnaſche und dann das Sühnwaſſer bereitet ward, durch Prieſter geſchehe, die ſich zuvor von jeder möglichen Unreinheit vorſchriftsmäßig gereinigt hätten (Miſchna, Parah, III, 3; Joma, f. 40^b; bei Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel", S. 135). Die Phariſäer dagegen ſahen darin nur die ariſtokratiſche Wichtigthuerei der Familien, die auch bei dieſem Act ihre Perſon in den Vordergrund drängen möchten, und ſuchten deshalb den Hohenprieſter bei der Bereitung des Waſſers durch ihre Berührung zu verunreinigen, ja, ſie leugneten ſogar die Wirkſamkeit des Waſſers, wenn ihnen das nicht gelang. Ein um ſo größeres Gewicht legten ſie dafür auf die richtige Reihenfolge und die Correctheit der Handlung, und ſie verfuhren dabei mit einer ſolchen Leidenſchaft, daß ſie ſogar Tumulte im Tempel erregten, wenn am Hüttenfeſt die Sadducäer die Proceſſion mit den Weidenzweigen wegließen oder der Hoheprieſter den Weihrauch am Verſöhnungstag ſchon vor dem Eintritt ins Allerheiligſte auf die Kohlen gelegt hatte (vgl. die Stellen bei Geiger, „Sadducäer und Phariſäer", S. 23). Selbſt dem König Alexander Jannai geſchah es, daß ihm das Volk am Hüttenfeſt die citronenartigen Früchte des Feſtſtraußes ins Angeſicht warf, als er in ſeiner Eigenſchaft als Hoherprieſter ſich unterfing, das Waſſer der Libation, anſtatt auf den Altar, auf den Boden zu ſchütten (vgl. „Alterthümer", XIII, 13, 5 mit Talmud, Succa, f. 48^b; bei Graetz, a. a. O., III, 473, 112), um ſeine Geringſchätzung gegen den von den Phariſäern eingeführten Brauch anzudeuten. Wie in der Correctheit der einzelnen Cultushandlungen, ſo ſahen die Phariſäer in zweiter Reihe in der Reinheit der Gefäße das Objective des Gottesdienſtes. Daher ihr bis ins Lächerliche gehendes Bemühen in dieſer Richtung und „die ewigen Waſchungen der Krüge, Becher und Bänke" (Mark. 7, 1). Als Aeußerſtes erſchien in

dieſer Beziehung der Zeit ihre Forderung, daß auch die ſämmtlichen Geräthſchaften des Tempels nach dem Schluß jedes Feſtes einer Reinigung unterzogen werden möchten, weil ein Unreiner ſie berührt haben könnte, ſodaß die Sadducäer einem Prieſter, der ſelbſt den goldenen Armleuchter nach dem Feſt einer Luſtration unterwarf, höhnend zuriefen: „Seht, die Phariſäer reinigen uns am Ende noch die Sonne“ (Graetz, a. a. O., III, 461). Eine indirecte Beſtätigung dieſer rabbiniſchen Nachrichten, daß die Phariſäer vor allem in den Gefäßen, Leuchtern und Räucherbecken das Heiligthum ſahen, ſtatt im Tempel und in den Prieſtern, kann man in der Rede Jeſu Matth. 23, 16 finden, wonach dieſelben den Schwur „beim Gold des Tempels“ für einen höhern hielten als den beim Tempel ſelbſt: „Wehe euch, blinde Wegweiſer, die ihr ſagt: «Wer da ſchwört bei dem Tempel, das bedeutet nichts, wer aber ſchwört bei dem Gold des Tempels, der iſt gebunden.» Ihr Narren und Blinden, was iſt denn größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiligt?“ Ebenſo wird die phariſäiſche Anſchauung, daß die Gefäße rein ſein müßten und nicht die Menſchen, in jenen weitern Worten, die freilich ein Tieferes im Auge haben, geſtreift: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Phariſäer, ihr Heuchler, daß ihr das Aeußere des Bechers und der Schüſſeln reinigt, inwendig aber ſind ſie voll von Staub und Unmäßigkeit! Du blinder Phariſäer, reinige zum erſten das Inwendige, dann wird auch das Auswendige rein werden“ (Matth. 23, 25).

Eine andere Uebertreibung der objectiven Reinheitsgeſetze lag in der phariſäiſchen Forderung, daß die heiligen Schriften nur auf Pergament von reinen Thieren dürften geſchrieben ſein, weil es in der Schrift heißt: „Laß Gottes Lehre immerdar in deinem Munde ſein“, alſo auf ſolchem Stoff, der dem Munde erlaubt iſt (Talmud, Schabbath, f. 108a). Dennoch ſollte nach phariſäiſcher Lehre die Berührung der heiligen Schriften verunreinigen. „Wir klagen über euch, Phariſäer“, ſagten die Sadducäer zu Jochanan ben Sakkhai, „weil ihr behauptet, die heiligen Schriften verunreinigen die Hände, und nicht alſo die Schriften Homer's.“ „Behauptet ihr nicht auch“, ſo lautet Jochanan's Gegenfrage, „die Gebeine eines Eſels ſeien rein, die Gebeine Hyrkan's aber, des großen Hohenprieſters, unrein?“ „Ja“, erwidern die Sadducäer, „damit nicht einer aus den Gebeinen Hyrkan's Löffel mache, mit den Gebeinen eines Eſels thue aber jeder wie er wolle.“ „Nun“, iſt des Rabbi Antwort, „darum iſt auch die Schrift verunreinigend, damit keiner ſie unnütz berühre, mit den Büchern Homer's aber thue jeder nach Gefallen“ (vgl. die Stellen bei Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel“, S. 146). Ein anderer Zankapfel der Parteien war die Feſtſtellung des Neumondes, die früher zu den Privilegien des Synedriums, d. h. der Ariſtokratie, gehört hatte und die jetzt die Rabbinen uſurpirten. Es war nur das Beſtreben, deren Regierungsunfähigkeit darzuthun, wenn die Familien ſich beeiferten, die Gelehrten durch falſche Zeugniſſe irrezuführen (vgl. die Stellen bei Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel“, S. 137; „Das Buch der Jubiläen“, Kap. 6).

Darum donnern auch die prieſterlich geſinnten Jubiläen ſo ſehr gegen die Leute, welche die Feſte „nach ihrer Einſicht und nach ihren Irrthümern“ feſtſetzen wollen. „Es wird Leute geben“, ſagt der Verfaſſer, „welche Beobachtungen des Mondes anſtellen; dieſer nämlich verdirbt die Zeiten und kommt jedes Jahr um zehn Tage voraus, und deswegen werden ſie künftig die Jahre verderben und einen falſchen Tag zum Tag des Zeugniſſes und einen falſchen Tag zum Feſttag machen, und ſie werden irren in den Monaten und Sabbaten und Feſten und Jubeljahren.“

So zieht ſich durch alle dieſe Streitigkeiten jene Eiferſucht, wie ſie zwiſchen Männern der Schule und Männern des Amtes zu herrſchen pflegt, aber es lag doch noch ein tieferer Gegenſatz der Weltanſchauung zu Grunde, der dem Kampf beider Richtungen erſt wirklich eine große geſchichtliche Bedeutung verlieh.

Die Arbeit der Phariſäer für den conſequenten Ausbau der Theokratie hatte noch eine breitere und tiefere Grundlage und ein ideales Ziel, das ihre Verheißung war. In der Zeit der Noth, als zuerſt die Treuen ſich zuſammenſcharten, hatte das Buch des Daniel den Anhängern des Geſetzes die Zukunft des von den Propheten verheißenen Gottesreichs als den Preis vorgehalten, der den Standhaften zufallen müſſe. „Zu ſelbiger Zeit“, ſo las man Kap. 12, 2. 3, „wird das Volk Gottes errettet werden, alle, die aufgeſchrieben ſind im Buch des Lebens. Und viele von den im Erdenſtaub Schlafenden werden erwachen, dieſe zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abſcheu. Aber die Verſtändigen werden glänzen wie der Glanz der Feſte, und die, welche die vielen zur

Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne ewiglich und immerdar.“ Ja, noch genauer war die meſſianiſche Zeit Kap. 7, 13 geſchildert: „Ich ſchaute, bis daß Stühle aufgeſtellt wurden und ein Betagter ſich ſetzte, ſein Gewand wie Schnee weiß und ſeines Hauptes Haar wie reine Wolle, ſein Stuhl wie Feuerflammen und deſſen Räder lodernd Feuer. Ein Feuerſtrom floß und ging von ihm aus; tauſendmal Tauſende dienten ihm und myriadenmal Myriaden ſtanden vor ihm; das Gericht ſetzte ſich, und Bücher wurden geöffnet. Und wieder ſchaute ich in den nächtlichen Geſichten, und ſiehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie eines Menſchen Sohn, und gelangte zu dem Betagten, und man brachte ihn vor denſelben. Und ihm ward Herrſchaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen.“ Dieſe Verheißungen, die Daniel in den Nachtgeſichten geſchaut oder die Engel ihm verkündeten, hatten einſt den Chaſidäern den Muth gegeben, den Kampf gegen Antiochus aufzunehmen, und waren als ein theueres Vermächtniß, als eine Anweiſung auf ein noch ausſtehendes Verſprechen Jahve's, den Enkeln überkommen. Ebenſo die Wahrhaftigkeit wie die Gerechtigkeit Jahve's erforderte nun, daß er ſein Wort auslöſe, wenn das Volk ſeinerſeits ſeiner geſetzlichen Verbindlichkeit nachkam. Vergeltung war ſchon ſeit Hiob's Zeiten die Forderung des einzelnen wie des Volkes. Als Hillel einen Menſchenſchädel ſah, den das Waſſer ſchwemmte, rief er aus: „Weil du erſäuft haſt, bis du erſäuft worden, und die dich erſäuft haben, werden zuletzt auch ſchwimmen“ (Pirke Aboth, II, 6). Ganz ſo dachte er aber auch über die Vergeltung beim Jüngſten Gericht: „Wer ſich das Geſetz erwirbt, erwirbt ſich das Leben des künftigen Aeon“ (Pirke Aboth, II, 7, 14; vgl. Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara“ [Zürich 1867—72], I, 260). Der ganze Geſetzeseifer der Phariſäer war daher ein Dienen um dieſen Lohn, mit all der Unruhe, der Uebertreibung, dem Wetteifer und der ſittlichen Unlauterkeit, die dem Lohndienſt eigenthümlich iſt. Beruhigt in ihrem Beſitz und ohne ſonderliches Verlangen nach Weltkataſtrophen, die an Stelle eines ganz erträglichen Zuſtandes der Dinge ein unbekanntes Neues ſetzen ſollten, ſtanden die Sadducäer dieſer Eſchatologie gegenüber. Ihre Väter hatten jenen Verheißungen nicht getraut, und die Söhne trieben ihren Spott mit ihnen. Sie leugneten nicht nur die praktiſchen Conſequenzen dieſer Verheißungen, indem ſie den übertriebenen phariſäiſchen Lebensforderungen das einfache Geſetz gegenüberſtellten, ſie leugneten auch die Hoffnung ſelbſt, aus welcher der phariſäiſche Eifer entſprungen war. „Die Lehre der Sadducäer“, ſagt Joſephus („Alterthümer“, XVIII, 1, 4), „läßt die Seelen mit den Körpern ſterben und erkennt keine andern Vorſchriften an als die des Geſetzes.“ Um ſeiner ſelbſt willen ſollte das Gute gethan ſein, nicht mit Rückſicht auf einen Lohn im meſſianiſchen Reich oder bei der Auferſtehung der Todten; deshalb war der Spruch des Antigonus von Socho ihre Deviſe: „Seid nicht wie Diener, die um Lohn dienen, und nur die Furcht Gottes ſei über euch“ (Pirke Aboth, I, 3; vgl. Aboth Rabbi Nathan, Kap. 5, wo es von den Schülern des Antigonus heißt, ſie hätten nicht ſo geſprochen, wenn ſie geglaubt hätten, daß es noch eine Welt und eine Wiederbelebung der Todten gebe; vgl. Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Israel“ [Nordhauſen 1854—56], III, 382). Darum ergingen ſie ſich auch in dem Spott, die Phariſäer hätten ſelbſt die Tradition, daß ſie ſich in dieſer Welt quälten und in der andern doch nichts davon hätten (Graetz, a. a. O., III, 76). Ja, ſie erſannen komiſche Beiſpiele der Verwickelungen, welche die Auferſtehung der Todten (ſ. d.) mit ſich führen müßte (Matth. 22, 23 fg.). Um ſo eifriger verſenkten ſich die Phariſäer in dieſes Lieblingsdogma. Das kommende Gottesreich wurde ihnen zum Ziel des theokratiſchen Lebens überhaupt, und wie Daniel die Zukunft deſſelben durch Engel und Nachtgeſichte erkundet hatte, ſo behaupteten auch ſie, durch eigenen Verkehr mit Gott und ſeinen Heerſcharen, jener Zukunft ſicher zu ſein (Joſephus, „Alterthümer“, X, 11, 7 fg.). „Vermöge ihres Umgangs mit Gott“, ſagt Joſephus („Alterthümer“, XVII, 2, 4), „glaubte man, ſie ſeien mit dem Vorherwiſſen der Zukunft betraut“; ſie rühmten ſich der göttlichen Gunſt wegen ihrer genauen Einhaltung des Geſetzes (οἷς χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμένων ὑπῆχτο ἡ γυναικωνῖτις) und ſtellten leichtgläubigen Thoren ſogar Anweiſungen auf demnächſtige Wiedervergeltung im meſſianiſchen Reich aus (Joſephus, „Alterthümer“, XVII, 2, 4). Joſephus ſelbſt hat ſich („Jüdiſcher Krieg“, III, 8, 3; „Leben“, Kap. 42) die Gabe zugeſchrieben, „den geheimen Sinn der göttlichen Stimme in den Träumen zu erkennen und zu deuten“ und Zukünftiges vorherzuſehen, während der Umgang mit Engeln mehr das Privilegium ſolcher war, die durch ſtrenge Askeſe ſich würdig bereitet und ihr Inneres

ausgereinigt hatten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, II, 8, 12). In dieſem Sinne ohne Zweifel berichtet die Apoſtelgeſchichte (Kap. 2, 3. 8; vgl. Joſephus, „Alterthümer“, XVIII, 1, 3 fg.): „Die Sadducäer ſagen, es gebe keine Auferſtehung noch Engel, noch Geiſt, die Phariſäer aber bekennen beides.“ Beides gehörte zuſammen, inſofern die Auferſtehung zum Gericht den Phariſäern, wie einſt Daniel, gewährleiſtet war durch die Wahrſagergeiſter, die Engelserſcheinungen und all die überſchwenglichen Träume, in denen die Apokalypſen dieſer Zeit Weltgericht und Auferſtehung der Todten ausmalen. Die Sadducäer hinwiederum konnten ſich dieſer Schwarmgeiſterei gegenüber um ſo mehr ablehnend verhalten, als der ältere Hebraismus von einer Auferſtehung der Todten nichts wußte und der Glaube an einen permanenten Verkehr Gottes mit allen einzelnen Subjecten vom Standpunkt des jüd. Theismus aus mindeſtens von zweifelhafter Orthodoxie war. So ſtanden ſich jene heißblütige orientaliſche Myſtik mit all den phantaſtiſchen Erwartungen, wie wir ſie aus dem Buch Henoch und Eſra kennen, und die Theologie des A. T. gegenüber, nach der das Los des Menſchen auf dieſer Welt ſich erfüllt. „Wer weiß“, ſo mochten die Sadducäer mit dem Prediger Salomo ſprechen, „ob der Geiſt des Menſchen nach oben, der Geiſt des Thieres nach unten ſteigt... Alles wohl erwogen, fürchte Gott und halte ſeine Gebote.“ Conſequenterweiſe mußten dann aber die Sadducäer auch behaupten, daß die Erfüllung der prophetiſchen Verheißungen nicht weiter zu erwarten ſei. Sie begründeten das mit der eigenthümlichen Wendung, daß die Freiheit des Menſchen aufgehoben ſein würde, wenn der Gang der Geſchichte ſchon für die Zukunft feſtſtände (Joſephus, „Alterthümer“, X, 11, 7).

So kam zwiſchen Phariſäern, Sadducäern und Eſſäern jene Frage nach der menſchlichen Freiheit und ihrer Begrenzung durch Gottes Vorausſicht zur Verhandlung, die Joſephus („Alterthümer“, XVIII, 1, 3, 4; XIII, 5, 9; „Jüdiſcher Krieg“, II, 8, 14; vgl. über dieſe Stellen meinen Aufſatz in der „Proteſtantiſchen Kirchenzeitung“, Jahrg. 1862, Nr. 44) freilich bis zum Unverſtändlichen ins Griechiſche färbt. Von Fatum und Schickſal (εἱμαρμένη, τὸ χρεών, ἡ τύχη), wie Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, II, 8, 14) unterſchiebt, kann auf jüd. Boden ſo wenig die Rede geweſen ſein als von der Annahme einer Seelenwanderung, wofür er die Auferſtehungslehre ausgibt. Am conſequenteſten haben die Eſſäer die menſchliche Freiheit geleugnet und alles Geſchehende auf Gottes Walten zurückgeführt. Aus der helleniſchen Sprache des Joſephus ins Hebräiſche zurücküberſetzt, hat ihre Anſicht wol ſo gelautet, wie der genialſte Schüler des Phariſäismus ſie formulirte, daß Gott beides wirke, Wollen und Vollbringen, den einen bilde als Gefäß zur Ehre, den andern zur Unehre, und daß neben ſeiner Allmacht keine menſchliche Willkür Raum habe. Die Phariſäer ſelbſt freilich blieben auf halbem Wege ſtehen, indem ſie einen Synergismus annahmen. „Die Sadducäer aber“, ſagt Joſephus („Alterthümer“, XIII, 5, 9), „bekämpfen die Lehre vom Verhängniß durchaus und behaupten, es gebe weder eins noch würde des Menſchen Glück dadurch beſtimmt, ſondern alles beruhe auf uns ſelbſt, ſodaß wir ebenſo wol die Urſache unſers eigenen Glücks ſeien als durch eigene Unentſchloſſenheit unſer Unglück uns zuzögen.“ Von einem Verhängniß iſt nun allerdings bei den Phariſäern und Eſſäern ſchwerlich die Rede geweſen. Es iſt vielmehr lediglich die Frage der Prädeſtination, die innerhalb des jüd. Theismus einen Sinn hat. Ueber das Fatum haben die Rabbinen ſicher nicht ſpeculirt. Die menſchliche Freiheit und ihre Begrenzung durch Gott war Vorwurf ihrer Betrachtungen, und der Römerbrief ſteht dieſen Speculationen ſicher näher als die ſtoiſchen Philoſopheme, denen ſie Joſephus vergleicht.

Auch hier ſtellten ſich die Sadducäer der myſtiſchen Prädeſtinationslehre der neuen Schule gegenüber auf den Boden des A. T. Sie ſprachen wol mit Jeſus Sirach (Kap. 15, 14 fg.): „Gott hat von Anfang den Menſchen geſchaffen und ihn ſeiner Willkür überlaſſen. Willſt du, ſo kannſt du die Gebote halten und wohlgefällige Treue beweiſen. Er hat dir Feuer und Waſſer vorgelegt: wonach du willſt, kannſt du deine Hand ausſtrecken. Der Menſch hat vor ſich Leben und Tod, und was er will, wird ihm gegeben werden. Er hat niemand befohlen, gottlos zu ſein, und niemand Erlaubniß gegeben, zu ſündigen.“ Es war das ein Standpunkt, wie er praktiſchen Staatsmännern und dem klaren Verſtand einer auf das Leben gerichteten Ariſtokratie wohl anſtand, wiewol Phariſäer (Joſephus, „Alterthümer“, X, am Schluß) und Eſſäer (Hen. 98, 6; 100, 10; 104, 7) ſich ſehr dawider ereiferten. Namentlich Henoch hält donnernde Reden gegen die „Sünder“, welche

eine Vorſehung, eine obere Welt der Engel und Geiſter, eine Auferſtehung, eine Vergeltung nach dem Tode, ein letztes Gericht und ein meſſianiſches Reich leugnen (Dillmann, „Das Buch Henoch“ [Leipzig 1853], S. LIV). „O, daß meine Augen Waſſerwolken wären, um über euch zu weinen“, ruft Henoch über ſie aus, „und meine Thränen wie eine Waſſerwolke, daß ich Ruhe bekäme von dem Kummer meines Herzens!“ Auch die Stimmung des Volkes war ganz allgemein ihnen abgeneigt (Joſephus, „Alterthümer“, XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4; „Jüdiſcher Krieg“, II, 8, 14). Freilich hatten ſie das geſchriebene Geſetz für ſich und machten an das Volksleben geringere Anſprüche. Aber die Richtung der Zeit war gegen ſie. Was die Makkabäer mit ihrem Blut vertheidigt hatten, von dem wollte der gemeine Mann nicht geſagt wiſſen, daß es unkanoniſch ſei. Er beugte ſich lieber den zahlloſen Vorſchriften der Phariſäer, denn das Volk liebt eine Religion, die es ihm nicht zu leicht macht, wofern nur der in Ausſicht geſtellte Lohn ſo entſprechend iſt, wie es hier der Fall war. Da nun die gerichtliche Praxis der Phariſäer eine milde war und ihr Verkehr mit dem Volk etwas von den einſchmeichelnden Formen eines um die einzelnen Seelen beſorgten Demagogenthums hatte, da ſie ſelbſt auf Schritt und Tritt den Complex aller Geſetzesvorſchriften in jedem Moment darſtellten und die Spuren harter Askeſe und vielfacher Enthaltung in trüben Mienen zur Schau trugen, ſo betrachtete der gemeine Mann den Phariſäer mit der Verehrung, die der Hindu dem „von Bußkraft leuchtenden“ Brahmanen zollt, während die vornehmen, barſchen und auf das gemein Geſetzliche dringende ſadducäiſche Prieſterſchaft dem Volk verhaßt war (Joſephus, „Alterthümer“, XIII, 10, 9, 6; XVII, 2, 4; XVIII, 1, 3, 4; „Jüdiſcher Krieg“, II, 8, 14). In der That hatte die Iſolirung von dem Volksleben die Ariſtokratie nicht liebenswürdiger gemacht und der Talmud hat über die in unſerer Periode herrſchenden Sadducäerfamilien jenen ſiebenfachen Weheruf erhalten, deſſen Berechtigung nach den Berichten des Joſephus nicht zu bezweifeln iſt. „Wehe mir“, ruft ein Jeruſalemit der letzten Tage, „um das Geſchlecht des Boethos, wehe mir, ob ihres Spießes! Wehe mir, um das Geſchlecht des Kantharos, wehe mir, ob ihrer Feder! Wehe mir, um das Geſchlecht des Hannas, wehe mir, ob ihres Schlangengeziſches! Wehe mir, um das Geſchlecht des Ismael ben Phabi, wehe mir, ob ihrer Fauſt! Sie ſind Hoheprieſter, ihre Söhne, ihre Eidame ſind Tempelaufſeher und ihre Knechte ſchlagen das Volk mit Stöcken.“ Einer ſolchen Ariſtokratie gegenüber konnte es der Demokratie nicht ſchwer werden, die Herzen des Volkes zu gewinnen. Ihre Loſung war Hillel's ſchönes Wort: „Trenne dich nicht von der Gemeinde“ (Pirke Aboth, II, 4; Joſephus, „Alterthümer“, XIII, 10, 6). „Dein Haus ſei geöffnet gegen die Straße“, ſagte ein Schüler Hillel's in ſeinem Geiſt (Pirke Aboth, II, 11), „und die Armen ſeien die Kinder deines Hauſes“, und ſelbſt der ſtrenge Schammai ließ ſich vernehmen: „Sprich wenig, thue viel und nimm alle Menſchen auf mit freundlichen Geberden“ (Pirke Aboth, I, 5, 15; II, 7). Dazu kam denn freilich, daß die Phariſäer den Nationalhaß und das religiöſe Vorurtheil gegen die röm. Oberherrſchaft theilten und förderten und den volksverhaßten Herodäern als geſchworene Feinde gegenüberſtanden, während die Sadducäer, dem jeweiligen Regiment devot ergeben, ſich untereinander in Familienzwiſtigkeiten bekämpften, die dem gemeinen Mann unverſtändlich und darum verwerflich waren (Joſephus, „Alterthümer“, XVIII, 1, 4; XIII, 10, 6; „Jüdiſcher Krieg“, II, 8, 14). Allerdings fehlte es auch an Widerſpruch gegen die forcirte Frömmigkeit der Phariſäer nicht, wie ja nicht ſelten das Volk das verſpottet, was es zugleich officiell verehrt (Matth. 6, 2. 5. 16; 9, 11. 14; 12, 2; 23, 5. 15. 23; Luk. 5, 30; 6, 2. 7; 11, 39; 18, 12; Joh. 9, 16; Pirke Aboth, I, 16; Joſephus, „Alterthümer“, XVII, 2, 4; XVIII, 1, 3). Den Frömmſten legte man lächerliche Uebernamen bei und theilte ſie in Klaſſen, nach der Art ihrer Uebertreibungen, in „Schleppfüße“, die ſo erſchöpft ſind von Faſten, daß ſie nicht gehen können wie andere Leute, in „Blutrünſtige“, die ſich die Stirn anrennen, weil ſie ſtets mit niedergeſchlagenen Augen einhergehen, in „Mörſer-Phariſäer“, die zuſammengeklappt wie der Griff eines Mörſers einherwandeln, in „Buckelige“, die den Kopf hängen, in „Allesmacher“, die ſtets auf der Lauer ſind, wie ſie ein Geſetz erfüllen können, in „Gefärbte“, denen man von weitem die fromme Manier anſieht (Miſchna, Berachoth, IX, Ende; Sota, V, 7; im babyloniſchen Talmud Sota, XXII, 6; vgl. Epiphanius, Adv. haer., XI, 1). Aber trotz dieſem ſcharfen Auge für die Auswüchſe der Richtung war im Grunde das Volk ſelbſt phariſäiſch geſinnt und trug ſeine Lehrer auf den Händen.

So läßt ſich denn die gegenſeitige Stellung der beiden Parteien folgendermaßen zuſammenfaſſen. Der Gegenſatz zwiſchen beiden iſt weſentlich der eines herrſchenden Prieſter- und Richterkreiſes, gegenüber einer fromm aufgeregten und aufregenden demokratiſchen Partei. Je mehr die Phariſäer ſich in Uebertreibungen der religiöſen Vorſchriften, in bizarren Verzerrungen des moſaiſchen Weſens gefielen, je mehr ihrer die Sabbatsgeſetze ins Lächerliche utrirten, die Reinigkeitsangſt zur Caricatur weiter bildeten, je überſchwenglicher ſie ſich auf göttliche Eingebungen und unmittelbaren Verkehr mit höhern Geiſtern beriefen, je heißblütigere Erwartungen ſie von dem eintretenden meſſianiſchen Reich hegten, zu dem David und die Propheten wiederkehren ſollten, in je wahnſinnigerer Politik ſie ſich dem idum. Haus und der röm. Uebermacht zugleich entgegenſetzten, am Volk hetzten, ſchoben, vorwärts drängten — um ſo kühler, hochmüthiger, vornehmer ſchloß ſich der beſitzende Stand, ſchloß ſich die Ariſtokratie von allen dieſen Bewegungen ab, um ſo zäher leiſtete ſie allen dieſen Neuerungen Widerſtand, um ſo entſchiedener zog ſie ſich auf das geſchriebene Geſetz zurück, das von all den apokalyptiſchen Phantaſtereien nichts wiſſe und weder Engel noch Auferſtehung lehre.

Der Verlauf dieſes Kampfes zwiſchen Phariſäern und Sadducäern war endlich kein anderer als bei allen andern Nationen. Noch nirgends im Kampf zwiſchen Demokratie und Ariſtokratie hat zuletzt die Ariſtokratie das Schlachtfeld behauptet. So ſehen wir auch im Verlauf der neuteſt. Zeit die Volkspartei immer weiter vordringen. Die Phariſäer herrſchen im Volk, ſie leiten das Synedrium, in den Kreis der Herodäiſchen Familie ſelbſt reicht ihr Einfluß, und ſchließlich erleben ſie den Triumph, daß alle thatenluſtigen jüngern Glieder der Ariſtokratie zu ihnen übergehen (Joſephus, „Leben", Kap. 2, 38 u. a.). Während ſie zu Herodes' Zeit noch beiläufig 6000 Mitglieder zählten (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4), konnte man zu Ausgang der jüd. Geſchichte ſchließlich alle Schriftgelehrten unter ſie rechnen. „Die Phariſäer", ſo berichtet der Schriftſteller (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 3, 4), der die letzten Kämpfe des jüd. Staatslebens mit durchgekämpft hat, „beſitzen im Volk einen ſolchen Einfluß, daß ſämmtliche gottesdienſtlichen Verrichtungen, Opfer und Gebete nur mit ihrem Gutdünken dargebracht werden; ein ſo rühmliches Zeugniß geben ihnen die Gemeinden, weil man überzeugt war, daß ſie in Wort und That nur das Edelſte ſuchten. Die Sadducäer ſind nur wenige Männer; dieſe gehören freilich zu den vornehmſten Ständen, ſie richten aber nichts Bedeutendes aus. Wenn ſie einmal gezwungen und den Umſtänden zu Liebe ein Amt annehmen, ſo ſchließen ſie ſich an die Phariſäer an, indem das Volk ſie ſonſt nicht dulden würde." So waren die Männer des Amts den Führern der Partei zum Opfer gefallen. Die Beredſamkeit der Synagoge hatte den Sieg davongetragen über den Glanz des Tempels. Zu Joſephus' Zeiten, d. h. in den letzten Jahren des Staats, hatten die Sadducäer zwar noch hohe und höchſte Aemter inne, aber ihr Einfluß war durch die Volkspartei gebrochen, ſodaß ſie ſich ſelbſt von den öffentlichen Geſchäften zurückziehen. Als vollends mit dem Untergang des Tempels dem Staat und damit ihren Prärogativen ein Ende gemacht war, verſchwinden ſie vom Schauplatz, während das Schriftthum der Gelehrten jetzt erſt rechten und ausſchließlichen Werth gewann. So kommt es, daß die ſpätere Tradition ihrer nur in feindlichem Sinne gedenkt. Ihre Feinde waren es, die ſie geſtaltet. Zäheres Leben bewies die phariſäiſche Partei. Ihr ſittlicher Verfall machte zwar reißende Fortſchritte. Schon in den Zeiten Chriſti finden wir bei ihr alle jene Auswüchſe, die einer politiſirenden Frömmigkeit anzukleben pflegen. Trotzdem iſt über die Identität kein Zweifel. Noch thun ſie ſich alles darauf zugute, die Peruſchim zu ſein, die ſich von den Unreinen zu allen Zeiten geſondert und Abraham zum Vater haben (Matth. 3, 7). Sie ſind auf der Seite des Volkes gegen die Römer und erklären die Steuer für einen Misbrauch (Matth. 22), ganz im Sinn ihrer Vorfahren, die einſt dem Herodes die Huldigung verweigert hatten. Aber gelegentlich warnen ſie auch Jeſus vor Herodes, deſſen Familie ſie ſich noch immer nicht verſöhnt haben (Luk. 13, 31). An der Spitze des Volkes theilen ſie und ſchüren ſie deſſen Aberglauben und Wunderſucht, bald Zeichen verlangend, bald dämoniſche Einflüſſe argwöhnend. Es iſt ganz dieſelbe Partei, die einſt Pheroras, den Bruder Herodes' I., als Meſſias begrüßt und durch ſeine Wunderkraft dem Eunuchen Bagoas Wiederherſtellung von ſeinem Gebrechen verhieß. Sie ſind blinde Blindenleiter, die ſelbſt voll Fanatismus und Aberglauben ſtecken und doch beides bei den andern ausbeuten.

Dazu hatte die Concurrenz innerhalb der Partei, vermöge deren jeder den andern noch ausstechen wollte, in Betreff der Reinigkeit schon von Anfang an zu Uebertreibungen geführt, in der Zeit Christi vollends war dies Bestreben zur Caricatur geworden. Jesus konnte ihnen vorwerfen, daß sie die Zehntpflicht auf Kümmel und Minze ausdehnten und den Aeltern den letzten Bissen wegnähmen, um ihn in den Tempel zu tragen, des ewigen Händewaschens und der Waschungen von Krügen, Bechern und Schüsseln nicht zu gedenken (Mark. 7, 8).

Aber nicht blos legen sie sich selbst diese Quälereien auf, sie ziehen auch als Zionswächter im ganzen Land umher. Auf Schritt und Tritt begegnet ihnen Jesus, und bald finden sie es anstößig, daß seine Schüler die Hände nicht waschen, oder daß sie am Sabbat Aehren raufen, oder daß er selbst mit Unreinen verkehrt und Heilungen am Sabbat vornimmt. Sie streifen zu Land und Wasser umher, um Proselyten zu machen, und haben ganz Judäa mit ihren Netzen überzogen. Es ist überall ersichtlich, daß es ihnen nicht mehr um ihre gesetzliche Rechtfertigung, sondern um Reorganisation des ganzen Staatswesens zu thun ist.

In dem gleichen Maß aber, in dem sie mehr eine politische Macht werden, werden sie mehr und mehr unerträglich. Die Lasten, die sie dem Volk zumuthen, sind kaum zu tragen, und sie stehen im Verdacht, sich ihnen selbst zu entziehen (Matth. 23, 4). Mit argwöhnischem Auge sieht man sie an den Ecken ihre Lieblingsgebete sprechen, sieht man sie vorn sitzen in der Synagoge und obenan bei den Gelagen. Selbst die großen Quasten und breiten Denkzettel entgehen nicht der Kritik.

Es geht die Sage, daß sie den Aberglauben der Weiber benutzen, um sich Geld und Gut zu schaffen. Kurz, sie werden in den Evangelien stets geschildert als eine demoralisirte Partei. Dennoch haben sie noch vierzig Jahre nachher das Heft in der Hand und spielen beim Aufstand gegen die Römer die erste Rolle. Dann aber werden sie selbst von den Zeloten überflügelt, und es hat den Anschein, als ob sie in dem Brand zu Grunde gehen sollten, den sie selbst so lange geschürt. Indeß noch einmal gehen sie geläutert aus diesen Flammen hervor, und als nach dem so unglücklichen Ausgang des Krieges dem Judenthum die Gefahr nahe trat, zu verdumpfen oder in Sekten auseinanderzugehen, da besann sich der Pharisäismus wieder auf seine reinere Bestimmung, und es gelang in der That der äußerlich zersplitterten Nation, im Talmud ein gemeinsames Band zu schaffen. Einzelne Trümmer der Partei waren aber vorher schon in die christl. Gemeinde herübergetrieben worden und hatten dort schnell an Macht gewonnen. Ihr Messiasglaube und die Erwartung des demnächst eintretenden Gottesreichs hatte für sie den Uebergang vermittelt und sie die bittere Kritik Christi vergessen lassen. Daß sie dort dem Paulinismus gegenüber ein sollicitirendes Element der Entwickelung wurden, ist bekannt genug und erweist die zähe Energie ihrer Partei, der auf dem heimischen Boden stets neue Kräfte zuwuchsen und die erst zu überwinden war, als der Schwerpunkt des Christenthums sich nach griech. Gebieten hinüberzog.

Bezüglich der Literatur kommen vor allem die Schriften der jüd. Gelehrten in Betracht, welche die Streitfragen zwischen Pharisäern und Sadducäern nach den talmudischen Quellen darstellen. In erster Reihe vgl. die beiden oben angeführten Werke von Geiger, demnächst Jost, „Geschichte des Judenthums" (Leipzig 1857—59); Graetz, a. a. O., Bd. 4; Salvador, „Geschichte der Römerherrschaft in Judäa und der Zerstörung Jerusalems", deutsch von Eichler (Bremen 1847), Bd. 2; Herzfeld, a. a. O. Von christl. Theologen: Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" (Leipzig 1867), S. 132 fg. Hausrath.

Phaselis, griechisch Phasēlis, eine sehr ansehnliche, von den Doriern gegründete griech. Stadt mit eigenthümlicher Verfassung, an der Grenze zwischen Lycien und Pamphylien (Livius, XXXVIII, 23), von den meisten jedoch zu Lycien gerechnet, 1 Makk. 15, 23 in dem Schreiben, welches die Gesandten den Juden an mehrere Könige, viele Länder, Inseln und Städte von Rom brachten, worin der Abschluß des Bündnisses zwischen Rom und den Juden gemeldet wurde, mit aufgeführt, was auf ihre damalige Bedeutung schließen läßt. Sie war an der Meeresküste, auf einer hervorragenden Landspitze, an einem Ausläufer des Taurusgebirges, mit drei Seehäfen, für die Schiffahrt äußerst günstig gelegen, wie sie denn auch auf ihren Münzen das Bild eines Schiffs zeigt. Der

Landweg ist an der Küste so eng, daß die Soldaten Alexander's des Großen, der sein Heer hier vorbeiführte, bis an den Gürtel im Wasser waten mußten (Strabo, XIV, 4, 9). Ihre Verbindung mit den cilic. Seeräubern verwickelte sie in den röm. Seeräuberkrieg, infolge dessen sie von Paulus Servilius als ein Schlupfwinkel der Seeräuber eingenommen und zerstört wurde (im J. 80 n. Chr.; vgl. Cicero, In Verrem, II, 4, 10). Obwol später wieder aufgebaut, erholte sie sich doch niemals wieder, und Lucanus (Pharsalia, VIII, 251) bezeichnet sie als das „kleine" Phaselis. Später kommt sie noch unter dem Namen Portus Januensis vor, wurde aber in den Türkenkriegen abermals verwüstet. An der Stelle, wo sie gestanden, wurde dann ein Ort Namens Alaia erbaut, jetzt nur noch eine Ruinenstelle. Vgl. auch Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VI, II, 131 fg. Schenkel.

Pheresiter, s. Pereſiter.

Phibeseth, s. Bubastos.

Phikol, oberster Anführer des Philisterkönigs Abimelech (s. d.), der, zugleich Rathgeber und Vertrauter des Königs, als die erste Person neben ihm erscheint (1 Mos. 21, 22; 26, 26). Schenkel.

Philadelphia (Φιλαδελφεία) wird zweimal im N. T. erwähnt (Offb. 1, 11; 3, 7—13). In dieser Stadt ist eine der sieben Gemeinden, an welche der Verfasser der Offenbarung Johannis die einleitenden Sendbriefe gerichtet sein läßt. Die Gemeinde war klein (Offb. 3, 8), wird aber gerühmt wegen ihrer Treue im Bekenntniß gegenüber jüd. Verlockungen zum Abfall (Offb. 3, 9). Die geographische Lage der Offb. 1, 11 genannten sieben Städte nöthigt, Philadelphia in Lydien in Kleinasien zu erkennen. Diese Stadt lag am Flüßchen Cogamus, am Fuß des Tmolus, 28 Millien, d. i. ungefähr 13 Stunden, südöstlich von Sardes. Sie erhielt den Namen von ihrem Erbauer, dem König Attalus Philadelphus von Pergamus. Noch heute sind ansehnliche Trümmer derselben in der türk. Stadt Alah Schar vorhanden. Von der ältern dortigen Christengemeinde besitzen wir außer den Stellen der Offenbarung Johannis kaum eine sichere Nachricht. Eusebius hat („Kirchengeschichte", V, 17) aus einer ältern Schrift den Namen einer christl. Prophetin Ammia zu Philadelphia bewahrt; nach den apostolischen Constitutionen (VII, 46) wäre der erste Bischof, Demetrius geheißen, von Petrus eingesetzt worden.

Manche Ausleger (vgl. Düsterdieck zu Offb. 3, 7) hatten als Empfänger des Offb. 3, 7—13 mitgetheilten Schreibens einen Bischof Quadratus zu Philadelphia angeführt. Dafür liegt kein Zeugniß vor. Die Angabe mag, wie Düsterdieck a. a. O. bemerkt, daraus entstanden sein, daß bei Eusebius („Kirchengeschichte", V, 17) neben der philadelphischen Prophetin Ammia ein Phrophet Quadratus, aber ohne Angabe seiner Heimat, genannt wird. Doch hat die Gemeinde noch im 2. Jahrh. geblüht; in der, sieben Briefe enthaltenden, Recension der Ignatiusbriefe wird sie durch ein Schreiben ausgezeichnet; Volkmar („Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 66) vermuthet, weil sie eine Schicksalsgenossin der um das J. 166 durch eine Verfolgung heimgesuchten Gemeinde Smyrna gewesen sei. Manchot.

Philemon, ein Mitglied der Christengemeinde zu Kolossä (s. d.), wahrscheinlich auch Vorsteher derselben, da Paulus ihn (Phil. V. 1) als „Mitarbeiter" bezeichnet und da eine Hausgemeinde in seiner Wohnung sich zu versammeln pflegte (Phil. V. 2). Auch stand er unter den Christen seiner Zeit in großem Ansehen, und der Ruf seines Eifers für die Förderung der Sache des Christenthums war bis nach Cäsarea in das Gefängniß des Apostels gedrungen (Phil. V. 4 fg.). Die Annahme Wieseler's (De epistola Laodicena [Göttingen 1844], und „Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus" [Göttingen 1848], S. 450 fg.), daß Philemon in Laodicea gewohnt habe, beruht auf der grundlosen Voraussetzung, daß der Brief an Philemon eins sei mit dem verloren gegangenen Laodicenerbrief (Kol. 4, 16). Paulus hatte den Philemon bekehrt, und betrachtete ihn deshalb nicht nur als seinen Schüler, sondern auch als seinen Schuldner (Phil. V. 19). Das Vertrauen, das er bei der Zurücksendung seines entlaufenen Sklaven Onesimus (s. d.) in seine Milde und Großmuth setzt, flößt eine hohe Meinung von seiner humanen Gesinnung ein, welche der Einfluß des Christenthums unstreitig noch veredelt hatte. In zwar zarter, aber doch bestimmter Weise deutet Paulus in seinem Sendschreiben (Phil. V. 16, 21) an, daß Philemon den zurückgekehrten reuigen Sklaven, trotz seiner Verfehlung, nachdem derselbe Christ geworden, nicht mehr als Sklaven, sondern als „ge-

liebten Bruder" (Phil. V. 16) behandeln, ja, daß er ihm seine Freiheit schenken möge (Phil. V. 21). Der Charakter des Philemon, wie das apostolische Sendschreiben ihn zeichnet, läßt vermuthen, daß er den Wink des Apostels mit Freuden befolgt habe. Wenn man (nach einer Angabe des Theodoret zu der Stelle) im 5. Jahrh. n. Chr. noch die Wohnung des Philemon in Kolossä aufzeigte, so ist dieser Ueberlieferung ebenso wenig Glauben zu schenken als der Nachricht, daß er Bischof von Kolossä oder Gaza gewesen sei und unter Nero den Märtyrertod erlitten habe (Const. Apost., VII, 46; vgl. Witsius, Miscellanea sacra [Leyden 1736], I, 193 fg.). Ob (wie einige annehmen) die Phil. V. 2 genannte Appia die Gattin und der dort erwähnte Archippus der Sohn des Philemon gewesen, läßt sich nicht ermitteln; zum Familienkreis desselben gehörten aller Wahrscheinlichkeit nach die beiden Personen. Schenkel.

Philemon (Brief an den). Die Veranlassung zu diesem kleinen Sendschreiben gab dem Apostel Paulus die in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea gemachte Bekanntschaft des seinem Herrn Philemon (s. d.) entlaufenen kolossischen Sklaven Onesimus (s. d.), der von dort, nach seiner Bekehrung zum Christenthum, seinem Herrn nach Kolossä zurückgesandt wurde. Das Sendschreiben ist schon insofern von den übrigen Paulinischen Sendschreiben wesentlich verschieden, als es nicht an eine Gemeinde, sondern an eine Person gerichtet ist und nicht einen allgemeinen Lehr- und Ermahnungszweck hat, sondern einer persönlichen Angelegenheit seine Entstehung verdankt. Deshalb finden sich in demselben weder dogmatische Erörterungen noch sittliche Anweisungen vor, es bezieht sich lediglich auf das Verhältniß des Onesimus zu seinem Herrn. In der äußern Anlage hat es allerdings mit den übrigen Sendschreiben des Apostels eine gewisse Aehnlichkeit. Es beginnt mit Eingang und Segenswunsch, wobei Timotheus als Absender mit genannt ist, und, obwol sein Inhalt ausschließlich an den Philemon gerichtet ist, erstreckt sich der Segenswunsch doch auch auf dessen übrige Familienglieder und die in der Wohnung des Philemon regelmäßig sich versammelnde Hausgemeinde (V. 2 fg.). Die Schlußgrüße dagegen, von Personen aus der Umgebung des Apostels, gelten ausschließlich dem Philemon. Nach dem Eingang und Segenswunsch folgt, gleichfalls nach Analogie der übrigen Paulinischen Briefe, eine Danksagung gegen Gott für die im Christenthum geförderte Gesinnung des Adressaten, insbesondere für die reichen Liebesbeweise, mit welchen derselbe bis dahin die Christen in Kolossä erquickt hatte (V. 4 fg.). Mit bemerkenswerther Feinheit knüpft der Apostel die Empfehlung seines Schützlings, des Onesimus, an das Lob an, welches er der liebevollen Gesinnung seines Herrn gespendet hat (V. 8 fg.). Je bedenklicher es erscheinen konnte, einen Sklaven, der sich nicht nur einer gröblichen Pflichtverletzung, sondern offenkundiger Untreue gegen seinen Herrn schuldig gemacht hatte, diesem zu einer gnädigen, ja bevorzugten Aufnahme zu empfehlen, um so mehr mußte sich Paulus veranlaßt fühlen, neben der Berufung an die christl. Gesinnung des Philemon, auch noch das Gewicht seiner persönlichen Autorität zu Hülfe zu nehmen, was er damit thut, daß er sein höheres Alter der Jugend des Philemon und seine gedrückte Lage in der Gefangenschaft dessen verhältnißmäßig günstigen Lebensverhältnissen gegenüber zur Geltung bringt. Die zärtliche Fürsorge für den Schutzempfohlenen, welche sich in dem Brief durchweg ausspricht, ist wahrhaft rührend. Paulus nennt den Onesimus „sein Herz" (V. 12), hebt hervor, wie ungern er sich von ihm trenne (V. 13), bezeichnet ihn als „seinen Bruder" und wünscht ihn, den Sklaven, wie einen Bruder von Philemon aufgenommen und behandelt (V. 16 fg.), ja, er möchte ihn so aufgenommen wissen wie sich selbst, und er weiß, was ihm Philemon, als ein von ihm Bekehrter, schuldig ist, mit welcher Freude er ihn in seine Arme drücken würde. Das Sendschreiben schließt mit der Bitte um Bereithaltung einer Herberge in Kolossä für ihn nach seiner damals in nächster Zeit erwarteten Befreiung und mit Grüßen (V. 22 fg.).

Ohne Zweifel ist das Sendschreiben aus der Gefangenschaft des Apostels in Cäsarea (Apg. 24, 23 fg.) nach Kolossä geschrieben (das Nähere hierüber s. Epheser- und Kolosserbrief). Die Umgebung des Apostels erscheint denn auch, mit Ausnahme des Kol. 4, 11 genannten Jesus Justus, als dieselbe wie bei der Abfassung des Kolosserbriefs (vgl. Phil. V. 1 und 23 mit Kol. 1, 1; 4, 10. 12. 14). Ueberbringer war Tychikus, der in Begleitung des Onesimus die briefliche Empfehlung des Apostels bei Philemon noch persönlich unterstützen sollte (Kol. 4, 7; Eph. 6, 21). Die Annahme Wieseler's (nach einigen Aeltern), daß das Sendschreiben an die Laodicener gerichtet sei, weil angeblich Archippus (V. 2;

vgl. Kol. 4, 17) in Laodicea gewohnt habe, ist ohne Halt. Archippus wohnte, der angeführten Stelle zufolge, augenscheinlich in Kolossä, wie schon Theodoret richtig erkannte, und das Sendschreiben kann schon deshalb nicht eins sein mit dem an die Gemeinde zu Laodicea gerichteten, weil es an keine Gemeinde, sondern an die Person des Philemon geschrieben ist und lediglich mit diesem in einer ihn allein betreffenden Privatangelegenheit verhandelt.

Die Bekehrung des Onesimus scheint für den Apostel die erste Veranlassung gewesen zu sein, um die Frage nach der Stellung des Christenthums zur Sklaverei überhaupt näher ins Auge zu fassen (vgl. auch Kol. 3, 22 fg.; Eph. 6, 5 fg.). Im Sendschreiben an den Philemon drückt sich Paulus über diesen principiell so wichtigen Gegenstand am offensten aus. Er ist zwar nicht der Meinung, daß der Eintritt in die christl. Gemeinschaft das Verhältniß des Sklaven zum Herrn rechtlich löse; aber, wenn der christl. Sklave moralisch ein „geliebter Bruder" des christl. Herrn wird, und zwar nicht nur „im Herrn", sondern auch „im Fleisch" (V. 16), d. h. nach der natürlich-menschlichen Seite, dann läßt sich das bestehende Rechtsverhältniß, wonach dem Sklaven kein sittlicher Werth und keine persönliche Ehre zukam, schlechterdings nicht mehr aufrecht erhalten, und die Andeutung, daß Philemon noch mehr thun werde, als wozu der Apostel rathe, d. h. zu der Freilassung des Onesimus, ist eine nothwendige Consequenz des Pauliniſchen freien und weitherzigen Standpunktes.

Die Echtheit des Sendschreibens ist zwar von Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 475 fg.) bezweifelt worden, allein nicht aus gewichtigen äußern oder innern Gründen, sondern lediglich, weil dasselbe von den drei übrigen, dem Paulus zugeschriebenen Gefangenschaftsbriefen seiner Entstehung nach sich nicht trennen läßt; denn, daß es in seiner gefälligen Form freundlich ansprechend, vom edelsten christl. Sinn eingegeben erscheine und bisher von keinem Hauch des Verdachts angeweht worden sei, wird von Baur nicht bestritten. Die Argumentation aus der Gleichartigkeit des Ursprungs mit den Gefangenschaftsbriefen gegen den Brief an den Philemon kommt vielmehr jenen zugute; denn für die Annahme einer Fälschung des mit den kirchl. Parteikämpfen außer aller Berührung stehenden Sendschreibens läßt sich kein einigermaßen triftiger Grund angeben. Nach Baur (a. a. O., S. 478) soll dasselbe den Embryo einer „christl. Dichtung" in sich schließen, in welcher die Idee enthalten sei, daß „die durch das Christenthum miteinander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft miteinander stehen". Allein diese abstracte Tendenz ist in das aus einem ganz realen Bedürfniß hervorgegangene Sendschreiben lediglich hineingetragen; dasselbe erklärt sich vollständig und leicht aus den concreten Verhältnissen, aus der liebevollen Fürsorge des Apostels für einen bekehrten Sklaven, der seine Zuflucht bei ihm genommen, und den er mit seinem, wegen seiner Pflichtvergessenheit auf ihn erzürnten Herrn zu versöhnen sucht. Die nähern Umstände, wie der Sklave mit dem Apostel im Gefängniß zu Cäsarea bekannt geworden — Baur sieht darin ein ganz eigenes Zusammentreffen zufälliger Umstände, wie sie sich höchst selten ereignen — kennen wir allerdings nicht; die Thatsache jedoch, daß Onesimus einen Christen zum Herrn hatte, läßt es schon an sich als leicht möglich erscheinen, daß er auf seiner Flucht von Kolossä nach Cäsarea sich dort an Mitglieder der Christengemeinde wandte, und von diesen, auf sein Unrecht hingewiesen, mit dem Apostel bekannt gemacht wurde, welcher ihn sodann bekehrte und in dem Sendschreiben, das er an seinen Herrn richtete, uns ein unvergängliches Denkmal seines edeln Herzens, eine wahre Perle, hinterließ.

Schenkel.

Philetus, s. Hymenäus und Pastoralbriefe.

Philippi, eine Stadt in Macedonien, unweit von der thraz. Grenze, berühmt durch ihre Schicksale, besonders merkwürdig als die erste Pflanzstätte des Christenthums in Europa. Ursprünglich war sie von den Thasiern, wegen der nahe gelegenen reichen Goldminen, gegründet und hatte infolge ihres Quellenreichthums den Namen Quellenstadt (Κρηνίδες) erhalten. Ihre günstige Lage bewog den ältern Philipp von Macedonien, sie zu erweitern und zu befestigen. Ihm verdankt sie Blüte und Namen. Sie bildete von jetzt an eine macedon. Schutzwehr gegen Norden und Süden, gegen die thraz. Völkerschaften und die Griechen. Hierzu war sie durch ihre hohe Lage und ihre schwer einnehmbaren Umgebungen sehr geeignet. Nach Westen hin war sie durch Moräste gedeckt, im Norden und Osten durch die Gebirgszüge des goldreichen Pangäos geschützt, nach Süden dehnten

ſich Sümpfe bis gegen das Meer hin (Appianus, De bellis civil., IV, 105 fg.; Strabo, VII, 34, 4). Schiffahrt fehlte; denn der Strymon floß mehr als eine Tagereiſe entfernt im Weſten, und nur ein kleines Flüßchen, der Ganges oder Gangites (Appianus, De bellis civil., IV, 106), in der Nähe vorbei. In die Umgebung von Philippi hat unter anderm die Sage den Raub der Perſephone verſetzt.

Hiſtoriſche Berühmtheit erhielt die Stadt erſt, als im Spätherbſt des J. 42 v. Chr. in ihrer Nähe die beiden Entſcheidungsſchlachten zwiſchen den letzten Anhängern der Republik und dem zweiten Triumvirat geſchlagen wurden. Auf den umliegenden Anhöhen hatten die republikaniſchen Feldherren Caſſius und Brutus Stellung genommen. Von der ſumpfigen Ebene her, wo ein Angriff am wenigſten erwartet wurde, erfolgte durch Antonius der erſte Stoß. Hier gaben ſich Caſſius und zwanzig Tage ſpäter auch Brutus ſelbſt den Tod, an ihrem eigenen Stern und dem des alten Rom verzweifelnd. Schon früher war Philippi durch ſeine Goldgruben und die Nähe des Meeres ein nicht unwichtiger Stapelplatz für den Handel geweſen. Auch war die Niederlage der Republikaner für die weitere Entwickelung der Stadt günſtig. Wol in Erinnerung an den entſcheidenden Sieg der monarchiſchen Partei legte der Kaiſer Auguſtus eine röm. Colonie in Philippi (Philippi colonia, Plinius, IV, 18) an, wohin er mit kluger Berechnung ehemalige Anhänger des Antonius, die er aus Italien zu entfernen wünſchte, verpflanzte (Dio Caſſius, LI, 4; vgl. auch Hölemann, Commentarius in epistolam divi Pauli ad Philippenses [Leipzig 1839], S. XVII, Anm. 7). Sie erhielten, wie in ſolchen Fällen gewöhnlich, das ital. Bürgerrecht. Auffallenderweiſe iſt Philippi Apg. 16, 12 mit dem Prädicat „erſte Stadt des betreffenden Theils von Macedonien" (πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις) ausgezeichnet, obwol in dem betreffenden Bezirk der von Aemilius Paulus im J. 167 v. Chr. in vier Theile eingetheilten Provinz Macedonien nicht Philippi, ſondern Amphipolis zur Hauptſtadt erhoben worden war (Livius, XLV, 29 fg.). Die gewöhnlichen Auskunftsmittel, daß Philippi als die erſte Stadt des betreffenden Bezirks Macedoniens betrachtet worden ſei, weil es eine bevorrechtete Stadt geweſen oder weil es den Ehrennamen als „gute Stadt" beſeſſen (vgl. Münzen, auf denen griech. Städte das Prädicat πρώτη hatten, bei Rettig, Quaestiones Philippenses [Gießen 1831], S. 5 fg.), oder weil es die erſte Stadt jenes Theils von Macedonien geweſen, welche Paulus auf ſeiner Reiſe berührte, reichen nicht aus, da die röm. Coloniеſtädte in der Regel das jus italicum beſaßen, da das Ehrenprädicat πρώτη nur von kleinaſiat. Städten nachweislich iſt, und da der zufällige Umſtand, daß Philippi die erſte von Paulus beſuchte Stadt Macedoniens war, keineswegs jenes auszeichnende Prädicat für dieſelbe rechtfertigt. Der Vorſchlag (vgl. Meyer zu Apg. 16, 12), mit πόλις κολωνία zu verbinden, wonach an der betreffenden Stelle Philippi als „erſte Coloniеſtadt" jenes Bezirks von Macedonien bezeichnet wäre, ſcheitert an der mangelnden Beziehung auf anderweitige Coloniеſtädte, auch iſt die Verbindung von πόλις mit κολωνία (das ſich unverkennbar als ſelbſtändiger Appoſitionsbegriff anſchließt) ſprachlich nicht wohl zu rechtfertigen. Daher iſt die Bezeichnung am wahrſcheinlichſten aus der ſubjectiven Auffaſſung des Berichterſtatters herzuleiten, welcher der Stadt Philippi eine höhere politiſche Stellung und Bedeutung beilegte, als ſie in Wirklichkeit einnahm. Die Stadt Philippi hatte auf dem Standpunkt eines apoſtoliſchen Chriſten mit Recht eine große Wichtigkeit. Der Apoſtel Paulus war auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe von Troas nach Macedonien übergeſetzt (Apg. 16, 9 fg.), infolge eines Traumgeſichtes, das ihn nach dem neuen europäiſchen Miſſionsfeld gerufen. In Philippi, wo ſich eine kleine jüd. Anſiedelung befand (mit einer Betſtätte, προσευχή, Apg. 16, 13), machte er in Begleitung von Silas zuerſt einen Aufenthalt; eine am Sabbat gehaltene Anſprache brachte bei den jüd. Frauen einen großen Eindruck hervor, und eine Purpurhändlerin, Namens Lydia, bekehrte ſich ſofort mit ihrer Familie und gewährte dem Apoſtel Gaſtfreundſchaft, der ſich bildenden kleinen Chriſtengemeinde einen Stützpunkt. Die Heilung einer hellſeheriſchen Sklavin, welche durch Wahrſagerei ihrem Herrn Erwerb verſchafft hatte, durch Paulus führte zu ſeiner Verhaftung und gerichtlichen Verurtheilung; die Berufung auf ſein und des Silas röm. Bürgerrecht bewirkten zwar ſeine baldige Befreiung, aber in der Stadt konnte er einſtweilen nicht länger bleiben (vgl. Apg. 16, 16—40, wo die Erzählung ſagenhaft ausgeſchmückt iſt, mit 1 Theſſ. 1, 2). Doch blühte nach der Verfolgung die Gemeinde in Philippi nur noch erfreulicher empor. Auf ſeiner dritten großen Miſſionsreiſe nahm der Apoſtel einen längern Aufenthalt in dieſer Stadt (Apg.

20, 1—6), und damals knüpften ſich wol zwiſchen ihm und den Gemeindegliedern die innigen Bande, welche ihm die zärtliche Liebe und Fürſorge dieſer Gemeinde bis an ſein Lebensende ſicherten und ihm erlaubten, ohne Beſchämung von derſelben Unterſtützungen anzunehmen (2 Kor. 11, 9; Phil. 4, 10 fg.). Die letztere Thatſache iſt zwar von Baur („Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 461 fg., und „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 83 fg.) in Zweifel gezogen worden, weil Paulus, nach 1 Kor. 9, 15 fg., den Grundſatz unentgeltlicher Verkündigung des Evangeliums befolgt habe. Dieſer Grundſatz iſt jedoch vom Apoſtel niemals ſo allgemein und ausſchließlich ausgeſprochen worden, daß er nicht in der Noth oder Gefangenſchaft Geldgeſchenke hätte annehmen können. Mit der Zeit hatten ſich dem urſprünglich jüd. Stamm der Gemeinde insbeſondere Heiden angeſchloſſen und Heidenchriſten bildeten jedenfalls ihre überwiegende Mehrheit, dagegen war ſie nicht rein heidenchriſtlich (wie Hilgenfeld, „Der Brief an die Philipper nach Inhalt und Urſprung unterſucht" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1871, S. 312 annimmt).

Schenkel.

Philipper (Brief an die). Das Sendſchreiben des Apoſtels Paulus an die Philipper unterſcheidet ſich von ſeinen übrigen Sendſchreiben insbeſondere dadurch, daß es zunächſt keine allgemeinere, belehrende oder ermahnende Beſtimmung hat, ſondern aus einem perſönlichen Bedürfniß hervorgegangen iſt, infolge einer Geldunterſtützung, welche die Philipper dem in Gefangenſchaft befindlichen nothleidenden Stifter ihrer Gemeinde durch ihren Lehrer Epaphroditus (Phil. 4, 18) überſandt hatten. Das Schreiben iſt ein, dem von einer ſchweren Krankheit kaum geneſenen, nach Philippi zurückreiſenden Epaphroditus mitgegebenes Dankſchreiben für die dem Apoſtel von ſeiten der Philipper bewieſene herzliche Theilnahme und liebevolle Unterſtützung in ſeiner Gefangenſchaft (Phil. 2, 25 fg.). Der Ausdruck dieſes Dankes (Phil. 1, 19; 2, 30; 4, 1. 10 fg.) bildet den weſentlichſten Inhalt des Schreibens; der Apoſtel benutzt jedoch gleichzeitig die gegebene Veranlaſſung, um die Gemeinde vor drohenden Gefahren zu warnen und eindringliche Ermahnungen an ihre Mitglieder zu richten. Die Annahme (noch von Eichhorn, Rheinwald, Matthies u. a.), daß die Gemeinde in Parteien zerfallen geweſen, und daß judaiſtiſche Irrlehrer in ſie Eingang gefunden hätten, iſt zuerſt von Schinz („Die chriſtliche Gemeinde zu Philippi" [Zürich 1833]) überzeugend widerlegt worden. Der Apoſtel hätte in dieſem Fall ſich über die Gemeindezuſtände nicht ſo erfreut äußern (Phil. 1, 9 fg.), und namentlich auch nicht annehmen können, daß ſeine Warnung den Philippern zur Sicherung dienen werde (Phil. 3, 1). Judaiſtiſche Irrlehrer müſſen allerdings in der Nähe von Philippi ſich aufgehalten haben und mit dem Plan umgegangen ſein, in die Gemeinde einzudringen und unter ihren Mitgliedern Boden zu gewinnen. Wie aus Kap. 3, 1 fg. hervorgeht, ſo hatte der Apoſtel ſchon vor dieſem Sendſchreiben ein Warnungsſchreiben gegen ſolche Judaiſten an die Gemeinde erlaſſen, und die Abmahnungen Kap. 3, 2 fg. ſind im ganzen nur eine Wiederholung früherer Ermahnungen in einem verloren gegangenen Warnungsſchreiben. Der Apoſtel kannte die verderbliche Einwirkung dieſer Geſetzeseiferer und Buchſtabenknechte von den galat. Gemeinden her, denen ſie, ſtatt der evangeliſchen Freiheit, wieder das Joch der Beſchneidung und des Ceremonialgeſetzes gebracht hatten (Gal. 3, 2 fg.; 5, 1 fg.). Die heftige Polemik gegen dieſelben in unſerm Sendſchreiben („Hunde", „ſchlechte Arbeiter" u. ſ. w., Ausdrücke, die Baur mit Unrecht wegen ihrer Unfeinheit als Unechtheitsmerkmale anſieht; vgl. ähnliche harte Bezeichnungen 2 Kor. 11, 13; Gal. 5, 12) erklärt ſich aus den von ihrer Seite durch den Apoſtel bereits gemachten bittern Erfahrungen und aus dem Wunſch, den Philippern ähnliche zu erſparen. Seiner Schilderung zufolge (Phil. 3, 2 fg.) ſtellten die Irrlehrer an die Heidenchriſten die unerbittliche Forderung, ſich beſchneiden zu laſſen. Statt im lebendigen Glauben an Chriſtum, ſuchten und verkündigten ſie das Heil in den äußern jüd. Geſetzeswerken. Außerdem hatte die Gemeinde noch mit heftigen Gegnern („Widerſachern", ἀντικείμενοι, Phil. 1, 28) in ihrer unmittelbaren Nähe zu kämpfen, die Paulus als „Ungläubige" von den Mitgliedern der Gemeinde unterſcheidet, und die wir daher unter den jüdiſchen und heidniſchen Bewohnern der Stadt zu ſuchen haben, von denen die Gemeinde gleich im Anfang ihres Aufblühens zu leiden gehabt hatte (Phil. 1, 27 fg.; Apg. 16, 19 fg.; 1 Theſſ. 2, 2). Gegen dieſe hielten die Mitglieder der Gemeinde einmüthig zuſammen nach dem Vorbild des Apoſtels, weshalb der Apoſtel ſie als ſeine „Freude und Krone" bezeichnet.

Endlich kommt der Apostel auch noch auf „Kreuzesfeinde" und „Bauchmenschen" (Phil. 3, 18 fg.) zu reden. Unmöglich kann er dabei Gemeindeglieder aus Philippi im Auge gehabt haben, denen er vielmehr ein so ehrenvolles Zeugniß ertheilt, ebenso wenig aber auch die Irrlehrer, von denen die Kap. 3, 18 fg. geschilderten unverkennbar verschieden sind. Es sind darunter wol Christen, die anderwärts, und zwar in der Nähe von Philippi, sich aufhielten, den Philippern bekannt waren und vor denen er schon früher gewarnt hatte, zu verstehen, Personen, die ein üppiges Leben führten und mit ihrem zu sinnlichen Ausschweifungen geneigten Wandel den sittlichen Geist des Christenthums verleugneten. Wo diese Unwürdigen wohnten, wissen wir nicht, doch ist eher an das näher liegende Thessalonich (vgl. 1 Thess. 4, 3 fg.), als mit Chrysostomus u. a. an das entfernte Korinth zu denken.

Wenn der Apostel, der in der Gemeinde herrschenden Eintracht ungeachtet, gleichwol seine Stimme ernstlich gegen das Parteiwesen erhebt, zur Einmüthigkeit und zu demüthiger Selbstverleugnung nach dem Vorbild Jesu Christi ermuntert und auch sonst noch eine Reihe eindringlicher Ermahnungen ertheilt, so läßt das in keiner Weise auf vorhandene Spaltungen und gestörte Gemeindezustände schließen, sondern der Apostel geht dabei prophylaktisch zu Werke. Er hat die Ueberzeugung, daß es für die philippinische Gemeinde keine bessere Schutzwehr gegen die arglistigen Plane der auf Einbruch sinnenden Judaisten gibt, als wenn ihre Mitglieder in demüthiger und selbstverleugnender Gesinnung im Angesicht der drohenden Gefahr zusammenhalten. Die Quelle des Parteitreibens ist in der Regel Selbstgefälligkeit und Eigenliebe (vgl. Phil. 2, 1 fg.). Einzelne Keime zu diesen Untugenden waren in der Gemeinde vorhanden, daher die Ermahnung zur Eintracht an Euodia und Syntyche, die, wenn auch nicht als Diakonissinnen, doch gewiß in einer angesehenen Stellung innerhalb der Gemeinde sich befanden (Phil. 4, 2).

Unzweifelhaft ist das Sendschreiben während der Gefangenschaft des Apostels zu Rom verfaßt. Für diese Gefangenschaft und gegen diejenige in Cäsarea spricht schon die Erwähnung der Kaserne der kaiserlichen Leibwache (πραιτώριον, Phil. 1, 13; castra praetoriana), welche zur Concentration der Militärmacht in der Nähe der Hauptstadt unweit von dem Viminalischen Thor unter dem Kaiser Tiberius von dessen Günstling Sejanus erbaut worden war (Tacitus, Annal., IV, 2; Sueton, Vita Tiber., Kap. 37; Vita Neron., Kap. 48), und die Grüße seitens der Christen des kaiserlichen Palastes (Phil. 4, 22: καίσαρος οἰκία), wobei unter οἰκία nicht etwa die kaiserliche Dienerschaft, sondern das palatium selbst zu verstehen ist. Wenn der Apostel von den Erfolgen seiner missionirenden Wirksamkeit unter den Prätorianern schreibt (Phil. 1, 12 fg.), so stimmt dies genau mit dem Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 28, 16) überein, wonach er nach seiner Ankunft in Rom dem praefectus praetorio übergeben und fortan durch einen Soldaten der kaiserlichen Leibwache, mit welchem er ungehindert verkehren konnte, bewacht wurde. Durch diese in der Bewachung wechselnden Prätorianer wurde das Evangelium unter den Soldaten der Kaserne verbreitet und fand außerdem infolge von Besuchen beim Apostel (Apg. 28, 17 fg. 30 fg.) auch in nichtmilitärischen Kreisen Eingang (Phil. 1, 13). Zur Annahme einer Abfassung des Sendschreibens in der Gefangenschaft zu Cäsarea paßt die in demselben geschilderte Situation des Apostels ganz und gar nicht. Abgesehen davon, daß mit dem „Prätorium" (Phil. 1, 13) kaum der Palast des in Cäsarea residirenden Procurators gemeint sein kann (Apg. 23, 35), weil in diesem die Phil. 1, 13 erwähnte ausgedehnte Verbreitung des Evangeliums nicht leicht vorstellbar wäre, so konnte der Apostel in Cäsarea unmöglich die endgültige Verurtheilung zum Tode erwarten (Phil. 2, 17), da ihm dort immer noch die Berufung an den Kaiser offen stand. Auch war der größere Zusammenfluß von christl. Lehrern, der die Lage des Apostels freilich eher (Phil. 1, 17) verschlimmerte als verbesserte, weit eher in der Weltstadt Rom als in der palästinens. Provinzialstadt Cäsarea möglich, in welcher überhaupt schwerlich eine irgend ansehnliche Christengemeinde vorhanden war. Die Reibungen unter den Lehrern verursachten dem Apostel zwar Schmerz und vermehrten die Leiden seines Kerkers, aber mit großartiger Erhebung des Geistes würdigte er gerade den Umstand, daß im Mittelpunkt der damaligen gebildeten Welt das Evangelium vom Kreuz eine Weltmacht geworden und bis in die nächsten Umgebungen des kaiserlichen Hofs vorgedrungen war (Phil. 4, 22), und die Thatsache, daß die Predigt von Christus in Rom erschallte, wenn auch in zum Theil nicht zu billigender Form, erfüllte seine Seele, im Angesicht der täglich wachsenden Todesgefahr und un-

geachtet ſeines Wunſches, ſein Leben dem Dienſt der Gemeinde noch länger zu erhalten, mit inniger Freude (Phil. 1, 18). Sonach iſt das Sendſchreiben wahrſcheinlich kurz vor dem Ausbruch der Neroniſchen Verfolgung, etwa im Anfang des J. 64, in Rom verfaßt.

Bis auf Schrader's („Der Apoſtel Paulus" [Leipzig 1830—36], V, 233 fg.) leicht hingeworfenen Verdacht einer Interpolation des Briefs war die Echtheit und Integrität deſſelben unangefochten geblieben. Schrader's Vermuthung, daß der Abſchnitt Kap. 3, 1—4, 9 ein unpauliniſches Einſchiebſel ſei, ſtützte ſich jedoch nur auf die willkürliche Behauptung, daß nach Ausſcheidung des erwähnten Beſtandtheils der Brief mehr Rundung erhalte, „mehr ein echter Gelegenheitsbrief" würde. Mit gewohntem Scharfſinn und gründlichem Eingehen auf die Sache hat dagegen Baur („Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 458 fg., und „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 84 fg.; man vgl. hierzu auch die ſcharfſinnigen Vermuthungen Hitzig's, „Zur Kritik Pauliniſcher Briefe" [Leipzig 1870], S. 4—21), im Gegenſatz zu dem de Wette'ſchen Urtheil („Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des Neuen Teſtaments" [5. Aufl., Berlin 1848], S. 296), daß die Echtheit des Philipperbriefs über allen Zweifel erhaben ſei, eine Reihe von Bedenken gegen dieſelbe zuſammengeſtellt. Der Brief ſoll ſich demnach im Kreis gnoſtiſcher Ideen und Ausdrücke bewegen. Er ſoll einen beſtimmter ausgeſprochenen Zweck und Grundgedanken vermiſſen laſſen bei vorherrſchender Subjectivität des Gefühls. Die Phil. 1, 12 erwähnten großen Fortſchritte des Evangeliums in Rom, „eine an ſich nicht unmögliche Sache", ſollen in Verbindung mit der Erwähnung des „kaiſerlichen Hauſes" (Phil. 4, 22) und eines Chriſten Namens Clemens (Phil. 4, 3) auf eine ſpätere Abfaſſung unſers Briefs zur Zeit der bereits in Umlauf gekommenen Clemens-Sage ſchließen laſſen. Auch die Annahme einer Geldunterſtützung des Paulus von ſeiten der Philipper erwecke Bedenken, da ſie mit ſeiner beſtimmten Erklärung 1 Kor. 9, 15, nach welcher er mit keiner Gemeinde in ein ſolches Verhältniß habe treten wollen, unverträglich ſei. Als die eigentliche Tendenz des Briefs betrachtet Baur das Beſtreben ſeines Verfaſſers, das Anſehen des Apoſtels durch das darin entworfene Bild, in welchem ſeine große Perſönlichkeit vor uns ſteht, in ein helles Licht zu ſetzen.

Das gewichtigſte, von Baur (vgl. auch Schwegler, „Das nachapoſtoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 133 fg.) gegen die Echtheit des Sendſchreibens erhobene, Bedenken beruht auf der Behauptung, daß es ſich in einem gnoſtiſch-valentinianiſchen Ideenkreiſe bewege. Dieſes Bedenken verliert jedoch an ſeinem Gewicht ſchon weſentlich durch den Umſtand, daß es ſich eigentlich lediglich auf die Stelle Phil. 2, 5—11 ſtützt. Im übrigen iſt, nach Baur's eigenem Geſtändniß, der Brief weit mehr ſubjectiv als ſpeculativ gefärbt, ja, es ſoll ihm überhaupt an einem tiefer eingreifenden Zuſammenhang mangeln. Die Ausführung, nach welcher Chriſtus, obwol in göttlicher Geſtalt befindlich, nicht die Gottgleichheit an ſich zu reißen (zu rauben) gedachte, ſondern ſich ſelbſt entäußerte, Knechtsgeſtalt an ſich nahm u. ſ. w. (vgl. Phil. 2, 5—11), ſoll, nach Baur, nur aus dem Gegenſatz zu der leidenſchaftlichen, excentriſchen, naturwidrigen Begierde des gnoſtiſchen Aeon Sophia, in das Weſen des Urvaters mit aller Macht einzudringen, zu erklären ſein, wobei lediglich der Unterſchied zwiſchen dem Philipperbrief und dem gnoſtiſch-valentinianiſchen Vorſtellungskreis ſtattfinde, daß in jenem, was bei den Gnoſtikern eine rein ſpeculative Bedeutung habe, moraliſch gewendet werde. Allein mit der letztern Einräumung iſt das erhobene Bedenken ſchon ſo viel als beſeitigt. Wenn die betreffende Stelle ſich wirklich in einem gnoſtiſchen Ideenkreis bewegte, ſo würde Chriſtus unter allen Umſtänden darin ſpeculativ-doketiſch, als ein Moment der Entwickelung des Abſoluten, nicht aber hiſtoriſch-ethiſch, als ein nachahmungswürdiges perſönliches Vorbild und überhaupt nicht als ein geſchichtlich wirklicher Menſch gefaßt worden ſein. Denn darauf, daß Chriſtus „als ein Menſch erfunden wurde" und am Kreuz gehorſam litt und ſtarb, liegt gerade der Schwerpunkt der Ausführung (Phil. 2, 7 fg.). Eine ähnliche Anſchauung von Chriſtus findet ſich aber auch im Römerbrief (Kap. 8, 3. 33—34; vgl. auch Kap. 5, 12 fg.; 1 Kor. 15, 47 fg.). Chriſtus hätte, nach Phil. 2, 6, vermöge ſeiner Gottesſohnſchaft (vgl. auch Röm. 1, 4; 1 Kor. 15, 23—28), nach gottgleicher Würde zu ſtreben, einen gewiſſen Anſpruch gehabt; aber das wäre, der Ueberzeugung des Briefſtellers zufolge, ein ſittlich nicht zu rechtfertigendes und auch erfolgloſes Unternehmen geweſen; durch die von ihm bewieſene demüthige Selbſtverleugnung hat er ſeine himmliſche Würde erſt erworben und infolge ſeiner erprobten

Tugend herrſcht er nunmehr im Himmel (vgl. auch Röm. 8, 17). Unverkennbar iſt bei dem „Rauben der Gottheit" weit eher mit Erneſti (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1848, S. 858 fg.; Jahrg. 1851, S. 595, und „Vom Urſprunge der Sünde" [Göttingen 1862], II, 296) und Hilgenfeld an das Eſſen der verbotenen Frucht (1 Moſ. 3, 5) als an die Gelüſte des Aeons Sophia zu denken.

Der Phil. 4, 3 erwähnte Clemens wird ohne Grund mit dem röm. Clemens in Verbindung gebracht, der in der Clemens-Sage des 2. Jahrh. eine hervorragende Rolle ſpielt (ſ. Clemens); das Sendſchreiben bezeichnet ihn als einen Philipper und nicht (wie Baur u. a. annehmen) als einen aus dem Kaiſerhaus zum Chriſtenthum übergetretenen Römer; es ſtellt ihn auch gar nicht in den Vordergrund, ſondern nennt ihn neben andern „Mitarbeitern" als einen der Chriſten, welche das Zerwürfniß zwiſchen Euodia (ſ. d.) und Syntyche in der Gemeinde zu Philippi ſchlichten ſollten. Eine tendenziöſe Verſetzung des röm. Clemens nach Philippi in einer nicht einmal entſchieden hervorragenden Stellung wäre doch eine gar zu grobe Ungeſchicktheit des Briefſtellers geweſen. Der röm. Clemens (Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 18; Hermas, Vis., II, 4) ſtammt aus einer ganz andern Quelle; ſein Urbild iſt der Flavius Clemens des Sueton (Vita Domitian., Kap. 15) und des Dio Caſſius (Hist. rom., Auszug des Xiphilinus, LXVII, 14), der mit ſeiner Gattin Flavia Domitilla wegen „Gottloſigkeit" (dem ἔγκλημα ἀθεότητος), d. h. vermuthlich wegen ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthum, von Domitian zum Tode verurtheilt worden war. Daß es unter Nero u. a. auch einen Chriſten mit Namen Clemens in Philippi gab, iſt gewiß keineswegs auffallend, und die Erwähnung eines Clemens im Philipperbrief kann die Echtheit deſſelben nicht in Zweifel ſtellen. Ebenſo wenig kann die Erwähnung der beiden Frauen, Euodia und Syntyche, die Echtheit des Briefs erſchüttern; denn die Vermuthung, daß ſie Parteien in der Gemeinde repräſentiren (vgl. Volkmar, „Die Religion Jeſu und ihre erſte Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft" [Leipzig 1857], S. 404 fg.; Hitzig, a. a. O., S. 4 fg.), beruht auf keinen feſten Thatſachen, und die Namen der Weiber ſind nicht ſo ungewöhnlich, wie behauptet worden iſt (vgl. Hilgenfeld, „Der Brief an die Philipper nach Inhalt und Urſprung unterſucht" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1871, S. 332 fg.). Ueberhaupt verlieren ſämmtliche weitere gegen die Echtheit vorgebrachten Bedenken ihr Gewicht, ſobald der gnoſtiſche Charakter des Sendſchreibens nicht nachweislich iſt. „Vorherrſchende Subjectivität" kann niemals an ſich als Merkmal der Unechtheit eines Briefs gelten, da ſubjective Färbung ja zur beſondern Eigenthümlichkeit des Briefſtils gehört. Nach 1 Kor. 9, 15 war der Apoſtel allerdings entſchloſſen, nicht von ſeinem Apoſtelberuf zu leben; damit ſteht aber nicht im Widerſpruch, daß er in Nothfällen ſich von einer (mit ihm innig verbundenen) Gemeinde unterſtützen ließ; auch würde ein Nachahmer, gerade mit Rückſicht auf 1 Kor. 9, 15, es wahrſcheinlich vermieden haben, den Apoſtel als einen ſolchen, der Geldunterſtützungen annahm, darzuſtellen. Daß die Stimmung des Apoſtels zwiſchen den Wagſchalen der Hoffnung und der Entſagung auf das Leben ſchwankte, iſt bei ſeiner damaligen Lage und der Nähe der Entſcheidung ſehr erklärlich. Endlich vermögen die Beſtreiter der Echtheit in keiner Weiſe einen einleuchtenden Zweck für die Abfaſſung des Briefs unter dem Namen des Paulus im 2. Jahrh. n. Chr. nachzuweiſen. Wir begreifen, weshalb der Judasbrief, der zweite Petrusbrief, die Paſtoralbriefe unter dem Siegel apoſtoliſcher Autoritäten geſchrieben wurden. Ihre Verfaſſer hatten die in ihren Augen äußerſt heilſame Abſicht, auf dieſem Wege der Kirche ſchädliche Richtungen weit erfolgreicher zu bekämpfen, als dies unter ihrem eigenen Namen möglich geweſen wäre. Wo es darauf ankam, Seelen und Gemeinden vor dem Gift häretiſcher Anſteckung zu bewahren oder zu retten, da erſchien jedes entſprechende Mittel nicht nur als erlaubt, ſondern auch als Pflicht. Aber lediglich aus der Tendenz, die „großartige Perſönlichkeit des Apoſtels Paulus in ein helles Licht zu ſetzen", der eine ſolche nachträgliche Verherrlichung um ſo weniger nöthig hatte, als er in Thaten und Schriften die glorreichſten Denkmäler ſeiner Wirkſamkeit zurückgelaſſen, iſt eine ſolche Fälſchung nicht zu erklären, zumal in dem Brief auch nicht einmal der Verſuch gemacht iſt, das vielen Anſtößige im Leben und in der Lehre des Apoſtels zu entfernen oder zu entſchuldigen. Das Sendſchreiben trägt den Stempel ſeiner Echtheit vorzugsweiſe in ſich ſelbſt, in Stil und Ausdruck, Stimmung und Tonart, in der ungebrochenen Heiterkeit und Friſche des Geiſtes, der Innigkeit und Zartheit des Gemüths,

welche der Verfaſſer in Kerkersnoth und Todesnähe ſich wunderbar bewahrt hat und die ſich ungekünſtelt darin ſpiegeln. Wir lernen in dieſem Brief den Apoſtel hauptſächlich von ſeiten ſeines Herzens kennen (man vgl. namentlich die Stelle über Epaphroditus Phil. 2, 25. 30).

Möglich, daß er (nach der Annahme Ewald's, „Die Sendſchreiben des Apoſtels Paulus überſetzt und erklärt" [Göttingen 1857], S. 432) mit Kap. 2 hatte ſchließen wollen, und Kap. 3 ein Nachtrag iſt, zu welchem ſpätere Nachrichten über die Umtriebe der judaiſtiſchen Partei gegen die Gemeinde zu Philippi ihn veranlaßten, wie denn Kap. 4, 2 fg. einen zweiten Nachtrag zu bilden ſcheint. Solche Nachträge zu dem Kern des Briefs erklären ſich leicht durch eine Verzögerung der Abreiſe des Epaphroditus, die namentlich aus Geſundheitsrückſichten leicht möglich war. Es iſt deshalb nicht nöthig, mit Heinrichs (im Novum Testamentum gr. perpet. annotationib. illustr., ed. Koppe, VII, 1) den Philipperbrief als eine Verſchmelzung von urſprünglich zwei (oder mehrern) Briefen zu betrachten oder mit Dr. Paulus (De tempore scriptae prioris ad Tim. atque ad Philipp. epist. Paulinae [Jena 1799]) anzunehmen, daß Kap. 3, 1—4, 20 ein beſonders vertrauliches Schreiben an die Biſchöfe und Diakonen der Gemeinde geweſen ſei. Soll doch gerade der Dank für die Geldunterſtützung der ganzen Gemeinde gelten (Phil. 4, 10 fg.).

Auch durch äußere Zeugniſſe iſt die Echtheit des Sendſchreibens mehr als ausreichend verbürgt. Schon Polykarp beruft ſich in ſeinem Sendſchreiben an die Philipper (Kap. 3), das auch im Fall der Unechtheit nicht viel unter die Mitte des 2. Jahrh. zu ſetzen iſt, auf unſern Brief (auch dann, wenn die Worte ἐπιστολάς [Kap. 3], ſich auf mehrere Pauliniſche Sendſchreiben an die Philipper bezögen), da Kap. 2 und 9 unverkennbare Reminiſcenzen aus dem Philipperbrief (vgl. Phil. 2, 10. 16 fg.) enthalten. Mit einleuchtenden Gründen hat in neueſter Zeit namentlich Hilgenfeld (a. a. O.) die Echtheit des Briefs, als „des Schwanengeſangs" des Apoſtels, vertheidigt. Schenkel.

Philippus, König von Macedonien, der Vater Alexander's des Großen, wird 1 Makk. 1, 1; 6, 2 genannt. Er ward im J. 382 v. Chr. als der dritte Sohn König Amyntas' II. und der Eurydice geboren, und bemächtigte ſich nach dem Tode ſeines Bruders Perdikkas im J. 360 v. Chr. allmählich der Herrſchaft. In eine wirre Zeit geſtellt, vermochte er das Reich durch Kriege ſo zu vergrößern und durch neue Organiſirung des Kriegsweſens und durch tüchtige Verwaltung ſo zu kräftigen (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 79), daß Macedonien Großſtaat wurde und ſein Sohn zur Eroberung der Welt ſchreiten konnte. Mit Geſchick und Glück griff er lange Jahre in die verworrenen griech. Angelegenheiten ein. Als er im J. 338 die Griechen bei Chäronea beſiegt, eine Verſammlung griech. Staaten einen Nationalkrieg gegen Perſien beſchloſſen hatte und er eben zum Kampfe ſich rüſtete, ward er im Auguſt des J. 336 bei der Hochzeit ſeiner Tochter Kleopatra mit dem König Alexander von Epirus von einem Macedonier Pauſanias ermordet (Plutarch, Vita Alexand., Kap. 10; Juſtin, IX, 6). Er hinterließ von der Olympias Alexander und Kleopatra, außerdem mehrere Baſtarde. Fritzſche.

Philippus III. (oder auch V.), König von Macedonien, wird neben Perſeus (ſ. d.) 1 Makk. 8, 5 erwähnt. Er war ein Sohn Demetrius' II. und beſtieg 17 Jahre alt, im J. 221 v. Chr., den Thron. Furchtſam und ſchwach befleckte er ſich durch manche Grauſamkeit (Vergiftung des Aratus, vgl. Plutarch, Vita Arati, Kap. 52). Von Natur mäßig begabt war er der Zeitlage nicht gewachſen, denn von mehrern Seiten drohten dem Reich Gefahren. Während auf der einen Seite die Griechen wieder frei zu werden ſtrebten, ſchreckte auf der andern der immer weiter greifende Arm der Römer. Mit dieſen kam es denn auch nach Jahren bei der ſchwankenden und ungeſchickten Haltung des Königs zum Krieg, der mit dem Sieg des Proconſuls Quinctius Flaminius bei Kynoskephalä, im J. 197 v. Chr., endete. Der König mußte einen demüthigenden Frieden ſchließen, der ſeine Kraft brach (Livius, XXXIII, 1—13). Sein Sohn Demetrius ging als Geiſel nach Rom. Als es nachher den Römern gelungen war, den König von der Coalition der Aetolier, Antiochus des Großen und des Hannibal fern zu halten (Livius, XXXIX, 23), mußte er neue Demüthigungen von Rom erfahren (Livius, XXXIX, 23—29, 33—35, 46, 47; XL, 3, 4, 21, 22). Gebeugt durch den Tod ſeines Sohnes Demetrius (ſ. Perſeus) ſtarb er mit tiefem Groll gegen Rom unter Rüſtungen (Livius, XXXIX, 24) im J. 179 v. Chr. Fritzſche.

Philippus, nach 2 Makk. 5, 22 ein Phrygier, war ein Günſtling, nach 2 Makk. 9, 29 ein Jugendfreund (σύντροφος) des Königs Antiochus IV. Epiphanes von Syrien. Dieſer beſtellte ihn kurz vor ſeinem Tode in Perſien zum Vormund ſeines Sohnes Antiochus Eupator und zum Reichsregenten (1 Makk. 6, 14. 15). Aus Perſien zurückgekehrt, um ſich der Herrſchaft zu bemächtigen, kommt Philippus in den Beſitz der Stadt Antiochia. Jetzt macht der junge in Judäa befindliche König auf des Lyſias Rath Frieden mit den Juden, zieht gegen Philippus und nimmt Antiochia (1 Makk. 6, 55. 56. 63). Nach Joſephus („Alterthümer", XII, 9, 7) kam Philippus in die Gewalt des Königs, der ihn tödtete. Aus früherer Zeit erzählt von ihm das 2. Buch der Makkabäer, daß er, vom König Antiochus Epiphanes bei ſeinem Weggang von Jeruſalem im J. 169 v. Chr. dort als Präfect eingeſetzt, um das Volk zu plagen, ſehr gewaltthätig verfuhr (2 Makk. 5, 22; 6, 11). Als ſich dagegen der Makkabäer Judas mit Glück erhob, bat Philippus den Befehlshaber von Cöleſyrien und Phönizien, Ptolemäus, um Hülfe, worauf es zum Krieg mit den Juden kam (2 Makk. 8, 8). Wenn nun aber das gleiche Buch (Kap. 9, 29) weiter berichtet, daß Philippus den Leichnam des Antiochus Epiphanes geleitet (nicht wol begraben) habe (παρεκομίζετο), der auch aus Furcht vor dem Sohn des Antiochus zum König Ptolemäus Philometor nach Aegypten gegangen ſei, und ferner Kap. 13, 23—26, daß Antiochus Eupator beſtürzt ward, als er erfuhr, daß der als Reichverweſer zurückgelaſſene Philippus wahnſinnig geworden (ἀπονενοῆσθαι, wiefern er abfiel?), daß der König ſich hierauf mit den Juden verſtändigt habe und nach Antiochia abgezogen ſei — ſo ſtimmen dieſe beiden hingeworfenen und nicht recht klaren Notizen nicht zueinander. Richtig mag ſein, daß Philippus nach ſeiner Beſeitigung nicht getödtet wurde (Joſephus), ſondern nach Aegypten ſich begab. Nach Livius (XXXVII, 41) führte ein Philippus in der Schlacht bei Magneſia im J. 190 v. Chr. als Commandant der Elefanten ein bedeutendes Commando. Mit dem unſerigen wird dieſer ſchwerlich identiſch ſein. Fritzſche.

Philippus, ſ. Herodes' Söhne und Enkel 1) und 2).

Philippus (der Apoſtel). In ſämmtlichen Apoſtelkatalogen erſcheint ein gewiſſer Philippus, und zwar einmal zwiſchen Andreas und Bartholomäus (Mark. 3, 18), ſonſt bald mit Thomas (Apg. 1, 13), bald mit Bartholomäus paarweiſe verbunden (Matth. 10, 3 = Luk. 6, 14). Während er aber ſonſt bei den Synoptikern ganz zurücktritt, ſpielt er eine eigenthümliche Rolle am Anfang, in der Mitte und am Schluß des vierten Evangeliums. Nicht blos berichtet dieſes (Kap. 1, 45), er ſei in Bethſaida zu Hauſe, alſo ein ſpecieller Landsmann von Petrus und Andreas geweſen, ſondern es wird dieſe natürliche Verbindung auch Urſache, daß Jeſus, nachdem das genannte Brüderpaar in ſeine Schule getreten war, den nächſten Ruf zur Nachfolge an Philippus ergehen läßt (Kap. 1, 44), der nun ſeinerſeits wieder den Nathanael zu Jeſus führt (Joh. 1, 46. 47). In der Mitte (Kap. 6, 5. 6) iſt es Philippus, an welchen Jeſus vor der wunderbaren Speiſung die verſuchliche Frage richtet, woher für eine ſo große Menge Volkes Speiſe zu nehmen, und der dann (Kap. 6, 7) mit dem gewöhnlichen Misverſtehen aller Perſonen, welche im vierten Evangelium mit Chriſtus zu thun haben, antwortet, die 200 Denare, die gerade den damaligen Beſtand der Reiſekaſſe gebildet zu haben ſcheinen, ſeien noch nicht ausreichend für ſo viele. Am Schluß endlich (Kap. 12, 21) iſt es Philippus, an welchen ſich die Griechen wenden mit ihrem Begehren, dem Meſſias zugeführt zu werden, und der, vereint mit Andreas, dem andern Apoſtel mit griech. Namen, dieſe Bitte vor Jeſus bringt (Kap. 12, 22). Offenbar hängt dieſe ganze Stellung des Philippus mit dem eigenthümlichen Charakter des vierten Evangeliums zuſammen, welches in Nathanael (ſ. d.) den eigentlichen Normaljünger, und in der Aufnahme der Griechen in den Bund Gottes die weltgeſchichtliche Miſſion des Chriſtenthums erblickt. In beider Beziehung haben Philippus und Andreas Vermittelungsrollen übernommen. Im Vergleich mit dem Lieblingsjünger aber bleibt doch auch ſelbſt Philippus, der Ausgezeichnetere von beiden, noch auf einer niedrigern Stufe ſtehen, da er, wiewol im Fall, das „ſo lange Zeit über" (Kap. 14, 9) zu genießen, wonach jene Griechen erſt verlangen mußten, den Anblick des Meſſias, doch, wie aus ſeiner ungeſchickten Bitte nach einer Gotteserſcheinung erhellt (Joh. 14, 8), noch nicht eingeſehen hat, daß man Gott in Chriſtus ſieht, inſofern der Vater im Sohn und der Sohn im Vater iſt (Joh. 14, 10).

Wenn nun aber der kleinaſiat. Urſprung des vierten Evangeliums als feſtſtehend betrachtet werden kann, ſo fällt ein ſolches Hervortreten des Philippus um ſo mehr auf, als

auch die Sage ſeine Wirkſamkeit nach Kleinaſien, vor allem nach Phrygien, verlegt. Johannes und Philippus gelten als Mittelglieder zwiſchen Chriſtus und der kleinaſiat. Chriſtenheit. Zwar möchten wir darauf kein Gewicht legen, daß ihn Papias in dem bekannten Fragment nach Andreas und Petrus nennt; denn, richtig aufgefaßt, ſetzt die ganze Stelle von keinem der ſieben genannten Apoſtel eine nähere Beziehung zu Kleinaſien voraus (ſ. Johannes der Presbyter). Der Philippus aber, bei welchem, oder wol ſeiner Familie, Papias ſelbſt nach dem Bericht des Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 39: Κατὰ τοὺς αὐτοὺς γενόμενος) ſich aufgehalten und dem er auf den Bericht einer ſeiner Töchter hin eine Todtenerweckung zugeſchrieben haben ſoll, iſt trotz Euſebius' Angabe nicht der Apoſtel, ſondern der im nächſten Artikel beſprochene Evangeliſt Philippus. Mit dieſem hat ihn ſchon um das J. 190 Polykrates von Epheſus verwechſelt, indem er unter den großen Säulen der kleinaſiat. Kirche wie den in Epheſus begrabenen Johannes, ſo auch ſeinen in Hierapolis ruhenden Amtsgenoſſen Philippus nennt (Euſebius, „Kirchengeſchichte", V, 24). Auch die Presbyter des Irenäus haben den Johannes und andere Apoſtel gekannt. Dieſe letztern, die er nicht mit Namen nennt, reduciren ſich ohne Zweifel auf den Einen Philippus, und dieſer war, genau beſehen, kein Apoſtel. Wie er aber ſchon zu den Zeiten des Polykrates ganz in den Apoſtel übergegangen war, ſo ſcheint auch bereits die mit dem Namen Philippus begabte Figur des vierten Evangeliums dieſelbe Vereinerleiung zweier gleichnamiger Größen vorauszuſetzen oder zu begünſtigen, da der Philippus des vierten Berichts einerſeits offenbar einer der Zwölfe iſt, andererſeits aber, als Vermittler des Uebergangs zu den Griechen, als Fortſetzung des Evangeliſten der Apoſtelgeſchichte erſcheint, der den erſten Heiden tauft, ſodaß ſich auch auf dieſem Punkt wieder der Anſchluß des vierten Evangeliſten an das dritte bewährt.

Holtzmann.

Philippus (der Evangeliſt). Innerhalb des N. T. gehört dieſe Perſönlichkeit ganz der Apoſtelgeſchichte an, welche ſeiner zuerſt unter den Siebenmännern von Jeruſalem Erwähnung thut, denen die Leitung der ökonomiſchen Verhältniſſe der Urgemeinde oblag, und aus denen man ſpäter Diakone gemacht hat (Kap. 6, 5). Dieſer ſogenannte Diakon Philippus ſcheint nun aber, wie ſein College Stephanus, ſofort auch als Prediger aufgetreten zu ſein und wird im weitern Fortgang der Erzählung geradezu zum Evangeliſten. Denn der Kap. 8, 5 erwähnte Reiſeprediger in Samaria, welcher dort Zeichen that (Kap. 8, 6. 7), Männer und Weiber (Kap. 8, 12) und zuletzt ſogar den Zauberer Simon taufte (Kap. 8, 13), wird ſowol durch vorangehende (Kap. 8, 1), als nachfolgende (Kap. 8, 14) Bemerkungen von dem Apoſtel Philippus unterſchieden. Wir finden ihn ſofort wieder auf dem Wüſtenweg zwiſchen Jeruſalem und Gaza (Apg. 8, 26), wo er in dem äthiop. Eunuchen den erſten Heiden, einen Proſelyten des Thores, bekehrt und tauft (Apg. 8, 27—38). Sofort nachdem dies geſchehen, läßt ihn die Apoſtelgeſchichte wunderbar entrückt (Kap. 8, 39) und nach Asdod verſetzt werden, von wo er miſſionirend die Ebene Saron entlang zieht, bis er endlich in Cäſarea ſich niederläßt (Kap. 8, 40). Dahin ſcheint er allerdings erſt nach einem gewiſſen Zeitraum gekommen zu ſein, da er bei dem Kap. 10 erwähnten Vorfall in Cäſarea noch nicht anweſend erſcheint. Dafür trifft ihn Paulus daſelbſt auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem. Wir kamen, erzählt der glaubwürdige Augenzeuge der letzten Kapitel der Apoſtelgeſchichte, gegen Cäſarea „und gingen in das Haus des Evangeliſten Philippus, der einer von den Sieben war, und blieben bei ihm" (Kap. 21, 8). Während nun aber ſolchergeſtalt die Differenz dieſes Evangeliſten vom Apoſtel Philippus vollkommen ſichergeſtellt iſt, hat dennoch bezüglich ſeiner irgendeine Verwechſelung ſtattgefunden, wie aus der zunächſt anſchließenden Notiz ſich ergibt: „Dieſer aber hatte vier Töchter, Jungfrauen, welche weiſſagten" (Kap. 21, 9). Wenn es zwar allzu kühn iſt, den Evangeliſten Philippus ſelbſt mit Ewald zum Schriftſteller zu machen, ſo darf doch die Vermuthung gewagt werden, daß auf dieſe, der Aſkeſe und frommen Begeiſterung lebenden Jungfrauen manche der Nachrichten zurückgeführt werden dürfen, welche Lukas geſammelt und dem ältern Geſchichtsſtoff hinzugefügt hat (vgl. meine Schrift „Die ſynoptiſchen Evangelien, ihr Urſprung und geſchichtlicher Charakter" [Leipzig 1863], S. 166, 375). Aber auch ſonſt ſpielen dieſe weiſſagenden Töchter, die um ihrer Gabe willen von Miltiades (Euſebius, „Kirchengeſchichte", V, 17) und Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 37) mit dem Propheten Quadratus und andern begeiſterten Perſonen zuſammengeſtellt werden, eine Rolle. Ihrer erwähnt zunächſt Polykrates in dem bekannten

Brief an Victor (Euſebius, „Kirchengeſchichte", V, 24), aber mit der doppelten Abweichung, daß er den Vater zum Zwölfapoſtel macht und nur drei Töchter zu kennen ſcheint, von denen zwei, die als alte Jungfrauen geſtorben ſind, mit dem Vater in Hierapolis begraben liegen, während eine dritte, nachdem ſie im Heiligen Geiſt gewandelt (ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη), in Epheſus ruht (ἀναπαύεται). Wieder etwas abweichend iſt der Bericht des Proklus im Dialog mit Cajus, welcher vier Prophetinnen kennt, deren Grab ſammt demjenigen ihres Vaters ſich in Hierapolis befinde. Nach dieſer Angabe des Proklus ſcheint es ſonach bereits, als habe Polykrates das Grab einer der Töchter für ſeinen Biſchofsſitz annectirt. Es iſt aber ebenſo möglich, daß der epheſiniſche Biſchof das Richtige gibt, wie Steitz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 511 fg.) und Krenkel („Der Apoſtel Johannes" [Berlin 1871], S. 162) ihm zutrauen, ſodaß erſt der einige Jahre ſpäter in Rom auftretende Proklus alle zuſammen in Hierapolis ruhen ließe. Jedenfalls aber combinirt Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 31) mit vollem Recht beide Stellen mit Apg. 21, 8. 9, aber ohne daß ihm die Verwechſelung des Evangeliſten mit dem Apoſtel aufgefallen zu ſein ſcheint. Was aber die Zahl der Töchter betrifft, ſo ſcheinen in der That von den vier, die Lukas in Cäſarea als Jungfrauen traf, zwei geheirathet zu haben. Der alexandriniſche Clemens wenigſtens ſagt in einer, auch von Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 30) angeführten Stelle (Strom., III, 6, 52), der Apoſtel Philippus habe ſowol ſelbſt Kinder erzeugt als auch Töchter verheirathet. Eine derſelben war die „im Heiligen Geiſt Wandelnde", deren Grab Polykrates in Epheſus kennt. Wir werden daher das Entweder-Oder, welches ſich hier aufthut, nicht ſo zu beantworten haben, daß wir die Notiz der Apoſtelgeſchichte mit Steitz (a. a. O., Jahrg. 1868, S. 510) und Krenkel (a. a. O., S. 161) auf einem Irrthum oder mit Gieſeler (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1829, S. 139 fg.) und Renan (Les apôtres [Paris 1866], S. 151) auf einer Interpolation beruhen laſſen und der kleinaſiat. Ueberlieferung recht geben, ſondern es liegt, wie Lange, Zahn, Wittichen, Zeller („Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht" [Stuttgart 1854], S. 155), de Wette-Overbeck („Kurze Erklärung der Apoſtelgeſchichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. 358) und Scholten (De Apostel Johannes in Klein-Azië [Leyden 1871], S. 51, 56) u. a. annehmen, eine ſehr frühe, wahrſcheinlich auch durch das vierte Evangelium beförderte Verwechſelung des Evangeliſten mit dem Apoſtel vor. Eine Nachwirkung der urſprünglichen Verſchiedenheit iſt es, wenn eine Tradition den Evangeliſten als Biſchof in Tralles ſterben läßt, während der Apoſtel in Epheſus ruhe. Wollten wir aber dieſe Ueberlieferung als baare Münze nehmen, ſo würde ſich ſofort dieſelbe Doppelgängerei ergeben, wie ſie zwiſchen dem Apoſtel und dem Presbyter Johannes beſteht. Einerſeits nämlich hätten wir einen Presbyter Johannes und einen Evangeliſten Johannes, von welchen der letztere zugleich Apoſtel iſt; andererſeits einen Apoſtel Philippus und einen Evangeliſten Philippus, von welchen der erſtere bei Papias nach der gewöhnlichen Auslegung ſeiner Worte zugleich zu den Presbytern zählen würde. Und wie die beiden Johannes uralt geworden ſein müßten, wenn der Presbyter wirklich auch ein Jünger ſein ſoll, ſo auch die beiden Philippe, wenn ſie noch zu den Gewährsmännern der kleinaſiat. Lehrer im 2. Jahrh. gehörten. Die Thatſache, daß im trüben Spiegel der kleinaſiat. Tradition dieſelben Perſonen von je zwei mit ihnen leicht verwechſelten Schattenbildern begleitet erſcheinen, erklärt ſich nur durch die Vorausſetzung, daß man, wie in Antiochia, Korinth und Rom, ſo auch in Epheſus ſich begierig nach dem Beſitz von apoſtoliſchen Größen für die Urzeit der Gemeinde umthat, in denen man Träger der reinen Ueberlieferung gegen die Gnoſtis verehren konnte. Von dieſem Beſtreben wurden namentlich die beiden hiſtoriſchen Geſtalten des Presbyter Johannes und des Evangeliſten Philippus afficirt, die ſchließlich beide zu Apoſteln und als ſolche zu Loſungsnamen der kath. Kirche in Kleinaſien werden.

Holtzmann.

Philiſtäer (hebräiſch: pelištîm, nach den LXX: Φυλιστιείμ), Luther: Philiſter. So hießen die Bewohner Philiſtäas (2 Moſ. 15, 14), der ſüdweſtlichen Küſte Kanaans von Gaza, in weiterer Ausdehnung von Ekron oder vielmehr ſchon von Akko an bis an den „Bach Aegyptens" (ſ. Gerar) und weiter weſtlich bis an Peluſium hin. Wahrſcheinlich hat ſich das Volk dieſen Namen ſelbſt beigelegt (1 Sam. 17, 8; 4, 9; 6, 4; vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845] §. 20). Rührt derſelbe aber nicht von den ſemitiſchen Hebräern her, dann läßt er ſich auch nicht (trotz der An-

ſpielung hitpallâšti = „wälze dich“, auf den Landesnamen pelēšet, Mich. 1, 10) aus dem Hebräiſchen, überhaupt nicht aus einem ſemitiſchen Dialekt ableiten, und es fallen alle darauf bezüglichen Erklärungen dahin (vgl. auch Hitzig, a. a. O., §. 36 fg.). Die gewöhnliche Deutung aus dem Aethiopiſchen (falasa = „aus- und einwandern“), „Aus- oder Einwanderer“ (vgl. die Bezeichnung „Proſelyten“), iſt zu allgemein und widerſpricht den Sprachgeſetzen; denn der Volksname Peliſti, Peliſtim kann nicht von dem weiblichen Landesnamen Pelēšet (vgl. 2 Moſ. 15, 14) gebildet ſein, vielmehr ſcheint dieſer ſeltene und poetiſche Landesname erſt aus jenem bekannten Volksnamen ſich entwickelt zu haben, kann alſo nicht „Wanderung, Wanderſchaft“ bedeuten, noch viel weniger, wie Redslob und Arnold wollten, als eine bloße Ueberſetzung aus šephela (ſ. Sephela) angeſehen und „Niederland“ gedeutet werden (vgl. Erſch und Gruber, „Allgemeine Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte“, 3. Sect., XXIII, 321 fg.; „Allgemeine Literaturzeitung“, Jahrg. 1846, Intelligenzblatt Nr. 5, und dagegen Hitzig, ebendaſelbſt, Jahrg. 1845, Intelligenzblatt Nr. 84, und Jahrg. 1846, Intelligenzblatt Nr. 15, und a. a. O., §. 21).

Auch die vier Wurzelconſonanten des Wortes Peliſtim (P, L, S, T) weiſen vom ſemitiſchen Idiom weg auf ein anderes, eben das einheimiſch philiſtäiſche, d. h. aber das indogermaniſche, ſpeciell pelasgiſche Sprachgebiet, und es ſcheinen die „Peliſchtim“ kraft ihres Namens mit den „Peneſten“, einem alten unterdrückten Pelasgerſtamm Theſſaliens, in Zuſammenhang geſtanden zu haben, ſei es, daß nach Hitzig's früherer Anſchauung (a. a. O., §. 22 fg.) ihr Name mit dem der Pelasger in Verbindung zu bringen iſt, oder daß, wie derſelbe neuerdings („Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], S. 38) darthut, Peliſti direct aus dem Volksnamen der Penestai ſich abgewandelt hat. Jedenfalls haben wir die Philiſtäer für Abkömmlinge der alten Pelasger anzuſehen und zu dem „weißen“ Stamm der Indogermanen (Πελασγοί = ſanskritiſch: valakscha, balakscha, d. i. „die Weißen“) zu rechnen — wie auch die Albaneſen (albus = weiß) unſerer Tage noch von den Pelasgern ihren Urſprung herleiten — im Gegenſatz zu den Phöniziern (ſ. d.), dem rothen Stamm (ſ. Sem) und zu den ſchwarzen Aethiopen (ſ. Aethiopien, Ham, Geographie). Weitere Nachweiſe dafür ſiehe im Folgenden.

Als fremde Einwanderer „andern Stammes“ tragen die Philiſtäer auch bei den LXX vom Buch der Richter (Kap. 3, 31) an den Namen Ἀλλόφυλοι (vgl. Stark, „Gaza und die philiſtäiſche Küſte“ [Jena 1852], S. 67 fg.) heißen aber auch bei Joſephus („Alterthümer“, I, 6, 2; V, 1, 18; XII, 5, 10) noch Paläſtiner (Παλαιστινοί) und ihr Küſtenland Paläſtina, eine Bezeichnung, die bei den Griechen auch Judäa mit umfaßt (Dio Caſſius, XXXVII, 16, 15; Ptolemäus V, 16; Joſephus, „Alterthümer“, VIII, 4) und zuletzt auf das ganze zwiſchen dem Libanon und Aegypten gelegene Land ausgedehnt worden iſt (vgl. auch Herodot, III, 5; vgl. VII, 89; I, 105; II, 104; ſ. Paläſtina).

I. Land der Philiſtäer. Die Meeresküſte Syriens von Tripolis bis ſüdlich herab zur ägypt. Grenze läßt ſich in drei Hauptabſchnitte theilen. Der nördliche Theil erſtreckt ſich von Tripolis an weſtlich vom hohen Libanon als ſchmaler Landſtrich in ſüdlicher Richtung bis Akko hin mit ſcharf eingeſchnittenen Buchten, iſt von kurzen, vom Hochgebirge genährten Küſtenflüſſen bewäſſert und bildet das Küſtenland Phönizien (ſ. d. und Paläſtina).

Erſt von Akko an beginnt das Land der Philiſtäer und zieht ſich als ein Küſtenſtrich vom Karmel, weſtlich von dem Gebirge Ephraim und Juda, bis zur Grenze Aegyptens ſüd- und weſtwärts hinab. Die Kalkhochebene, welche den zweiten Abſchnitt des ſyriſchen Küſtenlandes bezeichnet und ſüdlich vom Karmel ihren ganz ſchmalen Anfang nimmt, entfernt ſich ſüdwärts immer weiter vom Meer und bildet, im Gegenſatz zu dem mauerähnlichen Abfall zum Jordanthal, in einer Gebirgsterraſſe weſtwärts zur Küſtenebene ſich herabſenkend, eine Hügelregion und Niederung, welche Joſua 10, 40 (vgl. Kap. 11, 16) als „Abhänge und Niederung“ (Luther undeutlich: „Bäche und Gründe“) bezeichnet wird. Zwiſchen dem Meer, das aller natürlichen Hafenbildungen außer der bei Joppe entbehrt, und der Hochebene Samarias und Judäas breitet ſich ein fruchtbares wellenförmiges Gelände aus, das, bei Cäſarea (Kaisarîjeh) kaum 1—1½ Meilen breit, bei Joppe ſchon 6—8 Stunden und am ſüdlichen Ende bei Gaza faſt um das Sechsfache — bis zu 12 Stunden — ſich erweitert hat. Unmittelbar am Meer ziehen ſich öde, weißglänzende Sanddünen hin, theils mit einzelnen Baumgruppen bewachſen, theils von felſigen

Abhängen unterbrochen, die beſonders bei Dora unter dem Abhang des Karmel, dann bei Joppe, endlich bei Askalon unmittelbar ans Meer treten. Dahinter dehnt ſich die Ebene aus, von Hügelreihen, die mit der Küſte parallel laufen, nach Oſten zu getheilt und wellenförmig werdend. Einzelne einen großen Theil des Jahres waſſerarme Wadis durchſchneiden ſie quer nach dem Meer zu. So der Tamur (Chorſeus), der in der Nähe von Tantura (Dora) vorbeifließt, der Nahr Zerka (Krokodilenfluß) nördlich von Cäſarea, der Nahr El-Akhdar und Nahr Abu Zabura ſüdlich von Cäſarea, der Nahr Kana (Rohrbach), welcher die Grenze zwiſchen Ephraim und Weſtmanaſſe bildet (Joſ. 16, 8; 17, 9) und bei den Trümmern Apollonias mündet, der bedeutendere Nahr el-Audſcheh etwas nördlich von Joppe, der Nahr Rubin (Ruben-Bach; ſ. Sorek), in der Nähe vom Jamnia und Ekron; der Wadi Esdûd, der nordwärts von Asdod (Esdûd) zum Meer geht, der Wadi Simſim (Simſons-Bach) oder Wadi Askalân, der bei Askalon ausmündet und den Wadi el-Haſy von Südoſten her aufnimmt, und endlich ſüdlich von Gaza der Wadi Scheriah (ſ. Beſor) und Wadi es-Sumy. Die Fruchtbarkeit dieſer Küſtengegend, welche bereits nördlich von Joppe als Ebene Saron (ſ. d.) bekannt iſt und vielfach geprieſen wird, nimmt ſüdwärts, in der Ebene Sephela (ſ. d.), immer mehr zu und erreicht ihren Höhepunkt bei Gaza, wo viele Süßwaſſerquellen dem ſandigen Boden entſpringen und die Landſchaft, der es auch nicht an Teichen fehlt, überaus ſchön und luſtig machen. Nach Norden und Oſten und kurze Strecken auch nach Süden von Gaza dehnen ſich reiche Gerſten- und Weizenfelder aus, nördlich ſchließt ſich an ſie der größte Olivenhain Paläſtinas, während Dattelpalmen truppweiſe zerſtreut ſtehen und die köſtlichſten Früchte von Aprikoſen, Feigen, Granatäpfeln und Weintrauben in größter Menge und Güte in den mit Cactusgebüſch und ind. Feigenbäumen eingehegten Gärten reifen, Taback- und Lupinenfelder mit Obſtgärten wechſeln, und eine reiche Flora die übrige Ebene deckt. Dieſer Reichthum der Vegetation macht es begreiflich, wie zu einer Zeit, wo eine Reihe bedeutender Städte, nur wenige Stunden voneinander entfernt, blühte, eine merkwürdige Steigerung der Bodencultur, der regſte Verkehr, theils nach dem Binnenlande, theils der Küſte entlang, ſich bilden mußte, ja, wie man auch der See durch künſtliche Bauten ſichere Häfen, genannt Majumas, d. h. Schiffslandungsplatz — es ſind deren von Ekdippa (Achſib, nördlich von Akko) bis Gaza im ganzen gerade acht (Herodot, III, 5; vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 78): Achſib, Akko, Dor, Japho (Joppe), Jabne (Jamnia), Asdod, Askalon und Gaza (ſ. d.) — abzugewinnen ſuchte, welche die Natur verſagt hatte.

Gaza lag, nach den Angaben der Alten (z. B. Arrian, Anab., II, 26), am Anfang der ſüdlichen Wüſte. Der kaum 1 Meile ſüdlich von Gaza zum Meer laufende Wadi Scheriah, welcher in ſeinem obern Lauf mit dem Wadi es-Seba (Bach von Beerſeba; ſ. d.) ſowie mit dem Wadi el Khulil (ſ. Hebron) zuſammenhängt, ſcheidet das fruchtbare, reiche Vorland des Gebirges Juda gegen die öden Abdachungen des „furchtbaren" (5 Moſ. 1, 19), hellblendenden Wüſtenplateau et-Tih ab, welches ſich vom Süden her in mehrern Stufen allmählich bis zum flachen Küſtengrund von Rhinokorura und Gaza abſenkt. Zwar ſchließt ſich zunächſt an den Wadi Scheriah noch ein ſchmaler Küſtenrand mit einzelnen Brunnen für Weideplätze und nicht ungeeignet für Tabackpflanzungen an, aber der nächſte Stationspunkt, Khân Yûnas („Herberge des Jonas"), 3 deutſche Meilen ſüdweſtwärts von Gaza entfernt, liegt ſchon hart am Wüſtenrand, der ſich bis zum Meer erſtreckt, und bietet nur noch einzelne verdeckte Ciſternen mit Trümmerüberreſten dar. Nicht ganz $6\frac{1}{2}$ deutſche Meilen ſüdweſtlich von da mündet der vom Waſſer oft ſtark durchſtrömte Wadi el-Ariſch, der bibliſche „Bach Aegyptens" (ſ. d.), bei Rhinokorura, dem altphiliſtäiſchen Gerar (ſ. d.), ins Mittelmeer. Südweſtwärts, nicht fern von Kulat El-Ariſch, etwa an der Stelle des ſpätern Barrâdeh, ungefähr drei Tagereiſen (10 deutſche Meilen) vom „Berg Kaſius", war Jenyſus (Jalyſos) gelegen, der letzte und, wie es ſcheint, größte Handelsplatz der Araber, welche in ſpäterer Zeit, von Süden her an die Küſte des Mittelmeeres vorgedrungen, hier die Handelsplätze von Gaza an bis Jenyſus in Beſitz hatten (Herodot, III, 5, 91). Noch begegnet uns, zwei Tagereiſen von El-Ariſch entfernt, am Meeresufer eine Stadt Formâ, vielleicht urſprünglich philiſt. Gründung, bis wir auf dem Wege vom Berge Kaſios nach Peluſium, am weſtlichen Ende des Sirbonis-Sees, zu einer Stadt Gerrha — vielleicht ein zweites philiſt. Gerar (ſ. d.) — und hiermit zur äußerſten Südweſtgrenze des alten Philiſtäerlandes gelangen (vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 79, 85, 86).

II. Volksthum und Geſchichte der Philiſtäer. 1) Vorgeſchichte: Abſtammung und Einwanderung. Vor der Einwanderung der Philiſtäer in das nach ihnen benannte Land hatten ſich dort ſchon Kananiter (Phönizier; ſ. d.) von Sidon an ſüdwärts bis Gaza (nicht bis Gerar) herab niedergelaſſen (1 Moſ. 10, 19). Es waren dies ohne Zweifel die Avvim (ſ. Avviter), welche in Dörfern bis Gaza wohnten und von Kaphtorim vertilgt, beziehungsweiſe verdrängt wurden (5 Moſ. 2, 23). Von dieſen Kaphtorim wird berichtet, ſie ſeien aus Kaphtor (ſ. d.), d. h. von der Inſel Kreta her, eingewandert. Dagegen hat nach andern Angaben Jahve die Philiſtäer aus Kaphtor in ihr Land geführt ſowie die Iſraeliten aus Aegypten und die Aramäer aus Kir in das ihrige (Am. 9, 7), und Jer. 47, 4 werden nach dem jetzigen hebr. Text die Philiſtäer „Ueberreſt der Inſel Kaphtor" genannt. Es ſind alſo jene eingewanderten Kaphtorim und die Philiſtäer ein und daſſelbe Volk. Dem entſprechend werden auch, abgeſehen von der Formel Kreti und Pleti (ſ. d.), die Philiſtäer in drei Stellen des A. T. nach ihrer ehemaligen Heimat geradezu „Kreter" genannt (1 Sam. 30, 14; Ez. 25, 16; Zeph. 2, 5).

Im Widerſpruch damit erſcheint nun aber die älteſte Nachricht, die wir über die Einwanderung der Philiſtäer in der Bibel haben. In der Völkertafel nämlich (1 Moſ. 10, 14) werden die Philiſtäer bei den Hamiten (ſ. d.) erwähnt, und es wird von ihnen geſagt, ſie ſeien nicht ſowol vom Volk der Kasluchäer als eine Colonie derſelben — wie Stark (a. a. O., S. 71 fg.) und früher Hitzig („Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 66) meint — ſondern nur vom Lande derſelben — wie Knobel („Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 215 fg.), Ritter („Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 11, 180 fg.) und neuerdings auch Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 37) annimmt — d. i. vom Sumpfland Aegyptens am Mittelmeer (Kasluchim = ſanskritiſch: Katschhalôka, d. i. Küſten-, Marſch-, Sumpfland oder -Volk; doch ſ. auch Casluchim), ausgezogen, beziehungsweiſe nach längerm oder kürzerm Verweilen von da (hebräiſch: miššâm) in ihre nachmaligen Sitze längs der Küſte hin oſt- und nordoſtwärts weiter gezogen. Vermuthlich war dies das älteſte Ereigniß aus der Geſchichte der Philiſtäer, welches der Verfaſſer der Völkertafel kannte.

Woher aber weiter ſind die Philiſtäer gekommen, und welchem Volk gehören ſie näher an, und wie löſt ſich der Widerſpruch zwiſchen den beiderlei bibliſchen Nachrichten? Das iſt jetzt die Frage.

Schon in den Tagen Abraham's und Iſaak's (ſ. d.) treffen wir (vgl. 1 Moſ. 20, 21. 26) Philiſtäer an der Küſte des Mittelmeeres ſüdlich von Gaza (vgl. 1 Moſ. 10, 19) und ein philiſtäiſches Königreich mit der Hauptſtadt Gerar (ſ. d.) an, und noch zur Zeit Herodot's (III, 5; vgl. II, 12, 104; VII, 89) befindet ſich der ganze Küſtenſtrich von dem Sirbonis-See bis Gaza in den Händen der paläſtinenſ. Syrer, d. h. eben der Philiſtäer, und zwar ohne Zweifel jener alten Philiſtäer, welche einſt von den Kasluchim ausgezogen waren.

Aber die Kreter? Nun, zu den Kasluchäern ſind die Philiſtäer urſprünglich aus Kreta gekommen. Das bezeugt uns Tacitus (Hist., V, 2) in einem Bericht, worin er nur die Philiſtäer als Bewohner Paläſtinas mit den nachmaligen Bewohnern dieſes Landes, den Juden, verwechſelt und erzählt: „Judäer hätten, ſo wird überliefert, die Inſel Kreta als Flüchtlinge verlaſſen und ſich an der Oſtküſte Libyens (novissima Libyae) — d. i. in der Gegend der Nilmündungen, bei den Kasluchim — niedergelaſſen, zur Zeit als Saturnus, durch Jupiter vertrieben, ſeine Herrſchaft (auf Kreta) verlor" (vgl. dazu Müller, „Kritiſche Unterſuchungen der taciteiſchen Berichte über den Urſprung der Juden" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1843, S. 893 fg.; Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 13 fg., und ſ. Kreta). Auf dieſe Weiſe beſtätigen alſo Griechen und Römer die bibliſchen Angaben und dienen zugleich zu deren Erläuterung und Ergänzung. Wenn übrigens (5 Moſ. 2, 23) Kaphtorim die nordwärts von Gaza wohnenden Avvim vertreiben, ſo hatten ſich entweder die von Kreta her an Aegyptens Küſtenland und weiter oſtwärts eingewanderten Philiſtäer von Gerar aus nordwärts über Gaza hinaus an der Küſte hin immer weiter ausgebreitet (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 111) oder, was nach 5 Moſ. 2, 23 wahrſcheinlicher iſt, es folgte der erſten kret. Einwanderung über Aegypten bald eine zweite Colonie unmittelbar zur See von Kreta her zum paläſtinenſ. Geſtade und nahm die Küſte von Gaza an nordwärts in Beſitz, die

Avvim verdrängend und einen Fünfſtädtebund ſtiftend (Richt. 3, 3; vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 102).

Mit der Herkunft aus Kreta und dem Namen der Philiſtäer hängt die Frage nach dem Volksthum derſelben eng zuſammen. Auf der Inſel Kreta waren in der Urzeit Pelasger ſeßhaft, welche man als Etrokreter, d. h. echte Kreter — von ſpäter mit dem Dorierzuge eingewanderten pelasgiſchen Anſiedlern — Peneſten aus Theſſalien — unterſcheidet (Homer, Odyssee, XIX, 177 fg.; ſ. Kreta; Kreti und Pleti). Von dieſen beiden altgriech. Völkerſchaften, den im ſüdlichen, Aegypten zugekehrten Theil der Inſel wohnenden „hochherzigen Etrokretern" und den aus Theſſalien eingewanderten pelasgiſchen „Peneſten" oder vielleicht auch nur von letztern allein ſind die „Kreter und Philiſtäer" ausgegangen und haben ſich entweder alle zumal — ſei es gleichzeitig oder in zwei nacheinander folgenden Zügen — nach Aegypten gewendet und von hier allmählich oſt- und nordoſtwärts längs der Küſte des Mittelmeeres hinaufgezogen, oder es hat ſich eine zweite Colonie direct von Kreta her an der paläſtinenſ. Küſte nordwärts von Gaza angeſiedelt. Auf ähnliche Weiſe unterſcheidet auch Knobel (a. a. O.), für die Erinnerung und das Bewußtſein der Iſraeliten, im philiſtäiſchen Volk Philiſtäer und Kreter, von denen die letztern von den Kaphtorim hergekommen, während die erſtern von den Kasluchim ausgegangen ſeien und als der bedeutendere und jedenfalls ältere, d. h. früher angeſiedelte Stamm dem geſammten Volk und Land den Namen gegeben haben.

Wohin das Volksthum der Philiſtäer zu ſtellen und daß ihr Urſprung von den „edeln Pelasgern" abzuleiten ſei, darüber verſchaffen uns, abgeſehen von vereinzelten Wörtern, wie arura = Flur (1 Moſ. 3, 17), hierakôn = (Teich der) Habichte (Joſ. 9, 46; ſ. Me-Hajarkon), welche ohne Zweifel dem philiſtäiſchen Sprachgut angehören, einige Eigennamen ausreichende Gewißheit (vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 35—60, 68 fg., 81 fg., 87 fg. u. a.; „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 37 fg.). Zugleich bieten dieſe auch noch Anhaltspunkte, welche es uns ermöglichen, den Weg mit ziemlicher Sicherheit zu verfolgen, auf welchem die Philiſtäer (als Peneſten) urſprünglich nach Theſſalien gelangten. Der Name der Stadt Askalon (ſ. d.) bedeutet ſanskritiſch (von sqal = wanken): „die Unerſchütterte, Nichtwankende" und iſt identiſch mit Askaland (ſeit Alexander dem Großen griechiſch: Askalandussa), wie die Hauptſtadt von Sindh hieß („Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1848, S. 359). Das bibliſche Gerar trägt ebenfalls einen Sanskritnamen und dieſer kehrt wieder in Gerrha an der äußerſten Südweſtgrenze des Philiſtäerlandes (ſ. Gerar und Gerrener); zugleich erinnert Lariſſa als der altpelasgiſche Name von Gerar an pelasgiſche Städte gleichen Namens auf Kreta, in Theſſalien und Kleinaſien (Homer, Ilias, II, 841; XVII, 301) und weiſt auch auf theſſaliſche Pelasger zu Lariſſa am Tigris zurück (Xenophon, Anab., III, 4, 7; ſ. Aſſyrien). Auch die Stadt Mareſcha (ſ. d.) in der Ebene des Stammgebietes Juda iſt urſprünglich eine philiſtäiſche (pelasgiſche) Lariſſa geweſen. An die Euphrat- und Tigrisgegend, nämlich an einen König Akiſes von Babylon läßt uns ebenſo der König Achis (LXX: Ἀγχοῦς oder Ἀγγῆς; ſ. Achis) von Gath denken, der den gleichen Namen mit Anchiſes hat, deſſen pelasgiſche Landsleute die Dardaner und die Troër ſind, wie denn auch andererſeits zwiſchen Troas und Kreta Verbindung beſtand und hier wie dort ein Berg Ida und noch andere gleiche Ortsnamen angetroffen werden (vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 59 fg.). Wenn aber Anchiſes hinwiederum nach Phrygien führt, ſo weiſt der Rieſe Goliath (Alyattes) aus derſelben Philiſtäerſtadt Gath nach Lydien (vgl. Herodot, I, 18 fg.). Auf gleiche Weiſe erinnert das philiſt. Joppe (= ſanskritiſch: vjapî, d. h. waſſerreich, vâpî, d. h. See, Teich) an Jope Theſſaliens ſowie an Diope, eine Stadt Arkadiens, alſo zweier Provinzen, die alte Stammſitze der Pelasger waren. Und wie Joppe, ſo weiſt auch der Name der Stadt Jamnia auf indogermaniſches Sprachgebiet hin (ſ. Jabne). Wenn Gaza auch den kret. Städtenamen Minoa führte (ſ. Kreta), ſo bildet Asdod (ſ. d.) oder Azot, d. h. die Freie (perſiſch: azâd), ein Seitenſtück zur kret. (pelasgiſchen) Eleutherna (Freiſtadt) und erinnert an das pelasgiſche Azotos in Achaja und an das ſpätere Eleutheropolis in der Ebene des Stammes Juda an der Stelle der Philiſtäerſtadt Gath, der „Heimat der Rieſen" (Betogabris, Beit-Dſchibrîn; vgl. die vier Rieſen in 2 Sam. 21, 22 und Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 105; „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 137). Jenyſus

(Jalyſos) endlich verräth den gleichen kret. Urſprung, weiſt jedoch weiter auf ein Jalyſos der Inſel Rhodus zurück, deren Bewohner frühzeitig mit Kreta in Verbindung ſtanden und ohne Zweifel außer Hierapydna auch das kret. Jenyſos gebaut haben. Aus dieſer ſprachlich-geographiſchen Ueberſicht erhellt nun aber aufs klarſte, woher und auf welchem Weg die Philiſtäer in ihre nachmaligen geſchichtlichen Wohnſitze eingewandert ſind: als pelasgiſche Peneſten zogen ſie vom Induslande (von der Hauptſtadt Askaland) aus über (Lariſſa am) Tigris und Euphrat nach Kleinaſien (Phrygien, Lydien, Troas), ſetzten von da nach Europa über gen Theſſalien, von hier nach Kreta und weiter an die Oſtküſte Libyens, von wo ſie endlich längs der paläſtinenſ. Küſte hinauf ſich ausdehnten.

Wenn übrigens drei Städte des Philiſtäerlandes urſprünglich ſemitiſche Namen tragen: Ekron (= arabiſch: ʿâkir, d. i. Sandboden; vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 230 fg., 233), Gath (d. i. Kelter, vielleicht Oelkelter; ſ. Gethſemane und vgl. Robinſon, a. a. O., II, 613) und Gaza (hebräiſch: ʿazza, d. i. Ziege; doch vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 186), ſo ſind eben dieſe von einem ſemitiſchen (phöniz.) Stamme, und zwar von den früher hier ſeßhaften Avvim gegründet worden (ſ. Avviter und Phönizier), beweiſen jedoch gar nichts für den hebr. Gehalt auch anderer Philiſtäerſtädte, alſo auch nichts für die ſemitiſche Abkunft der Philiſtäer; um ſo weniger dies, da die eingewanderten Philiſtäer ſolche Städte, die ſie eroberten, nachgerade mit philiſtäiſchen (pelasgiſchen) Namen belegten, wie denn gerade das urſprünglich ſemitiſche Gaza ſpäter philiſtäiſch „Kadytis" umgenannt wurde nach Çivadûtî (Kadûtî, d. h. Glücksbotin), dem ſanskritiſchen Namen der Göttin Bhavânî (Diana), welche ſchon die Avvim unter dem arab. Namen ʿUzza — d. i. Gaza — vom Perſiſchen Meerbuſen her mit nach Gaza gebracht hatten. Freilich erſcheinen auch philiſtäiſche Dinge in unſern hebr. Bibelurkunden hebräiſch gefärbt und mit hebr. Namen, z. B. Dagon, Baal-Sebub; aber dieſe müſſen als hebr. Ueberſetzung urſprünglich philiſtäiſcher, beziehungsweiſe pelasgiſcher Namen angeſehen werden (vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 36 fg., und in den „Heidelberger Jahrbüchern", Jahrg. 1870, S. 485 fg.).

Pelasgiſches Volksthum der Philiſtäer beweiſen, wie die Namen ihrer Städte und ihre Eigennamen, ſo auch ihre Religion und Mythologie, ihre Sitten und Gebräuche. „Auf den Denkmälern Aegyptens erſcheinen die Puliſta (Philiſtäer) unſemitiſch und mit einer eigenthümlichen Kopfmütze, die ebenſo bei der Göttin Anaqa (Ὄγκα) wie bei den Tekuri (Teukrern?) wiederkehrt" (augsburger „Allgemeine Zeitung", Jahrg. 1870, Nr. 186, S. 2978ᵇ). Zwiſchen den Teukrern (Troern) aber und den Philiſtäern beweiſt ſchon der Name Anchiſes (= Achis) Stammverwandtſchaft; auch finden wir dort wie hier verheerende Peſt durch die Landplage der Feldmäuſe ſymboliſirt und die Maus als Symbol der Peſtbeule (1 Sam. 5, 6; 6, 1 bei den LXX; 6, 18; vgl. auch Herodot, II, 141 mit Jeſ. 37, 36; 38, 1. 21, und dazu Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 58 fg., 128).

Aus alledem ergibt ſich: die Philiſtäer ſind keine Semiten, ſondern pelasgiſchen Stammes. „Die Pelasger aber waren ein vorhelleniſches, jedoch nur der Zeit und Entwickelung, nicht dem innern Weſen nach von den Hellenen verſchiedenes Geſchlecht, Stammväter der Hellenen" (Wachsmuth, „Helleniſche Alterthumskunde" [1. Ausg., Halle 1826—30], I, 28). Aus dem pelasgiſchen Volksthum und dem Namen der Philiſtäer erhellt ferner, daß ihre Sprache zu den indogermaniſchen zu rechnen iſt. Aus dieſem Sprachgebiet alſo, und zwar vornehmlich aus dem Sanskrit, welches die urſprünglichen Sprachgebilde am treueſten bewahrt hat, nebenbei etwa auch aus dem Perſiſchen ſowie aus Sprachüberreſten anderer verwandter Völker — Karer, Phrygier u. ſ. w. — haben wir die wenigen uns erhaltenen philiſtäiſchen Wörter zu deuten, und die Möglichkeit dieſer Deutung dient wiederum, wenigſtens mittelbar, zum Beweiſe für indogermaniſches, pelasgiſches Weſen der Philiſtäer. Dabei zeigt zugleich eine nähere Vergleichung des Philiſtäiſchen mit den andern indogermaniſchen Dialekten in Bezug auf Zeit und Stufe der Fortentwickelung der philiſt. Sprache, daß dieſe ſich vom Sanskrit losgeriſſen und zu eigener ſelbſtändiger Rede fortgebildet hat, daß ſie deſſen jüngere Schweſter und wiederum — als pelasgiſches Idiom — Mutter z. B. des Helleniſchen (Attiſchen) geworden iſt.

Freilich die bis auf den heutigen Tag von den meiſten Gelehrten gehegte und vertheidigte Meinung geht dahin, die Philiſtäer ſeien Semiten geweſen, und Stark (a. a. O., S. 116) glaubt, wie das von Röth („Geſchichte unſerer abendländiſchen Philoſophie"

[Manheim 1846], I, 91 fg., und Noten S. 10) behauptete Philiſtäerthum der Pelasger, welche als ein kanaanit. Volk von Aegypten ausgegangen und von da Religion und Cultur mitgebracht haben ſollen, ſo auch das von Hitzig mit ſiegreichen Gründen bewieſene Pelasgerthum der Philiſtäer genügend beſeitigt zu haben. Und zwar ſollen die Philiſtäer, zufolge einer ſehr alten Erinnerung, deren Vorhandenſein aus der Nachricht des Stephanus Byzantinus von der Gründung Asdods (richtiger Gazas) durch einen der vom Erythräiſchen Meer heraufgezogenen Flüchtlinge gefolgert wird, urſprünglich vom Perſiſchen Meerbuſen her als ein nomadiſches, kriegeriſches Wandervolk, im Gefolge der Hykſos, nach Aegypten eingedrungen ſein und hier bei den unterägypt. Stämmen, insbeſondere bei den Kasluchim, ſich angeſiedelt haben, wie denn auch Herodot (II, 128) von den Pyramiden des Hirten Philition — ſoll bedeuten Philiſtäer — erzählt, der zur Zeit des Cheops und ſeines Bruders Chephren auf den Feldern von Giſeh ſeine Heerden geweidet habe. Von Unterägypten aus ſeien ſie dann nach Paläſtina ausgewandert. Aber jene Nachricht des Stephanus von Byzanz bezieht ſich nicht auf die Philiſtäer, ſondern auf die Phönizier (ſ. d.) und Avviter (ſ. d.), und der Hirt Philition ordnet ſich zu den Hykſos, d. i. zu den unſemitiſchen Emoritern (ſ. d. und vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 35 fg.), und damit fällt die „alte Erinnerung" in nichts zuſammen. Auch die Anſicht Knobel's, welcher die Philiſtäer für Ludim (ſ. d.), d. h. Ururaber, alſo für Semiten erklärt und zu den Hykſos rechnet, iſt damit als nichtig dargethan (vgl. auch Movers, „Die Phönizier" [Bonn und Berlin 1841—50], I, 34 fg.). Ebenſo erweiſt ſich die Meinung Stark's (a. a. O.), wonach die Philiſtäer zu den ägypt. Stämmen in ihrer weitern Bedeutung (ſ. Kuſch) gerechnet werden und theils von dort, aus dem Gebiet der Kasluchim ausgezogen, theils (wegen 1 Moſ. 10, 13. 14) als Ueberreſt eines größern, des ebenfalls unterägypt. (?) Stammes der Kaphtorim erſcheinen, als unbegründet, ſchon aus dem allgemeinen Grunde, weil die Philiſtäer „Unbeſchnittene" waren, während bei Aethiopen, Aegyptern, Kolchern und Phöniziern nach Herodot (II, 104) die Beſchneidung als uralter heiliger Gebrauch eingeführt war (ſ. Beſchneidung), und insbeſondere deshalb, weil die Kaphtorim wie die Kasluchim nicht einmal zu den eigentlichen Aegyptern gezählt werden dürfen (vgl. Stark, a. a. O., S. 79 fg.). Wenn endlich Movers (a. a. O., I, 19) die Philiſtäer oder Chreten nach altteſt. Nachrichten als ein von Paläſtina zuerſt auf die Inſeln des Mittelmeeres ausgewandertes und ſpäter wieder dorthin zurückgekehrtes Volk kennen will, ſo redet die betreffende bibliſche Stelle (Am. 9, 7) wol von einem an die philiſtäiſche Küſte vom Mittelmeer her „Hinaufführen", nicht aber von einem „Zurückführen" der Philiſtäer durch Jahve zu ihrer angeblich frühern Heimat.

Bereits in den Tagen Abraham's und Iſaak's treffen wir ein philiſtäiſches Königthum zu Gerar an (vgl. Stark, a. a. O., S. 131), und zur Zeit Moſe's erſcheinen die Philiſtäer ſchon als ein ſehr kriegeriſches Volk, weshalb die aus Aegypten ausziehenden Iſraeliten den ſo bequemen, kurzen und am ſchnellſten zum Ziele führenden Weg durch ihr Land, die große Heerſtraße, vermieden (2 Moſ. 13, 17; vgl. Kap. 15, 14; 1 Sam. 6, 6). Wenn nun aber ſchon Movers (a. a. O., II, 1, 316) und nach ihm auch Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], I, 289 fg.) die Glaubwürdigkeit der Angaben des A. T. von einer vormoſaiſchen Niederlaſſung der Philiſtäer an der kanaanit. Küſte bezweifelt hat und die Philiſtäer erſt gegen die Mitte der Richterperiode als „glückliche Eroberer und völlige Beſieger der Ureinwohner" blos von Kreta her einwandern ließ, und auch Knobel (a. a. O., S. 218, 223) die philiſtäiſche Einwanderung von den Kasluchim her in die Zeit nach den hebr. Patriarchen, d. h. zwiſchen dieſen und Moſe anſetzte, ſo hat im Gegenſatz hierzu Hitzig („Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 101 fg.) den geſchichtlichen Ueberlieferungen volle Gerechtigkeit widerfahren laſſen und an der Hand der ägypt. Geſchichte neuerdings für den Auszug, d. h. näher: für die Vertreibung des „unreinen" (= andersgläubige Fremdlinge) Hirtenvolks (1 Moſ. 26, 20) der Philiſtäer aus Aegypten durch Amenophis (genannt Aktiſanes), den dritten König der 18. Dynaſtie, das Jahr 1867 v. Chr. durch Rechnung feſtgeſtellt (vgl. Manetho's Bericht bei Joſephus, Contra Apion., I, 26, 27; Diodor, I, 60, und dazu Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 14 fg., 19 fg., 36), ſodaß dieſelben alſo 38 Jahre nach den Hykſos (dieſe im J. 1905 v. Chr.), immerhin aber noch 355 Jahre vor den Hebräern (dieſe im J. 1512 v. Chr.) Aegypten geräumt haben.

Uebrigens konnten die einſt nach Eratoſthenes' Angabe ſo häufigen großen Zerrüttungen und Ueberſchwemmungen der Kaſſiotis am Sirboniſchen See (vgl. Ptolemäus, IV, 5, 103) die mitwirkenden Urſachen ſolcher Auswanderungen aus Unterägypten geweſen ſein. Bis die Iſraeliten in ihre nachmalige Heimat Kanaan eindrangen, waren die bereits vom Süden her an der Küſte anſäſſigen Philiſtäer zu einem kriegeriſchen Volk immer mehr erſtarkt und hatten einen Fünfſtädtebund (Pentapolis) gebildet, mit Gaza, Adod, Askalon, Gath und Ekron (Joſ. 13, 3; Richt. 3, 3), von denen jede als Hauptſtadt ihr Gebiet und eine Reihe Landſtädte („Töchter") unter ſich hatte (vgl. Ez. 16, 27. 57; Richt. 1, 18; Joſ. 15, 47; 1 Sam. 5, 6; 2 Sam. 1, 20; 1 Sam. 27, 5; 1 Chron. 18 [19], 1; Joſ. 15, 45). Die Iſraeliten vermochten deshalb auch die Philiſtäer nicht zu verdrängen, im Gegentheil, das Volk der Philiſtäer, weſentlich auf Seefahrt und Handel angewieſen, drängte das Hebräervolk vom Meere weg und ſtrebte den Ueberſchuß ſeiner Bevölkerung, die ſich ſchnell vermehrte, im Binnenlande abzulagern. Aber nicht nur der Widerſtreit der beiderſeitigen Intereſſen trieb Hebräer und Philiſtäer gegeneinander in den Kampf, in beiden Völkern ſtießen vielmehr, wie Hitzig treffend hervorhebt, zwei unverſöhnliche Gegenſätze zuſammen: Sem und Japhet, ſcharf ausgeſprochener Charakter Aſiens mit europäiſchem Weſen älteſter Geſtaltung, Verſchiedenheit des Volksthums und der Sprache, der Religion und Sitte mußte beide Geſchlechter voneinander abſtoßen und von vornherein zwiſchen ihnen tödliche und ewige Feindſchaft pflanzen (vgl. Ez. 25, 15; Sir. 50, 25. 26 [50, 27. 28]). Ebendadurch aber iſt das Volk der Philiſtäer auch wieder von dem größten Einfluß auf die Entwickelung des iſraelitiſchen Volks und Staats ſelbſt geworden. Denn ohne dieſe Kämpfe und den Widerſtand, den ſie den vordringenden Iſraeliten entgegenſtellten, würde Iſrael kein ſolches Heldenalter wie die Zeit der Richter durchlebt, keinen Heldenkönig wie David erzeugt und zu keiner ſo glänzenden Monarchie wie das Davidiſch-Salomoniſche Reich ſich emporgeſchwungen haben, das alle Folgezeit der iſraelitiſchen und jüd. Geſchichte mit ſeinem Ruhm weit überſtrahlt (vgl. Richt. 3, 1—4; über andere geiſtige Einflüſſe ſ. Indien und vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 178 fg.).

2) Politiſche Geſchichte. Die mehr als tauſendjährige Geſchichte der Philiſtäer läßt ſich mit Stark in zwei oder auch in drei Abſchnitte theilen: die Zeit des Kampfes um die Herrſchaft mit den benachbarten Iſraeliten, Phöniziern, Ismaeliten und die Ausbreitung der philiſtäiſchen Macht (bis zum 8. Jahrh. v. Chr.); die Zeit des Kampfes um die eigene Selbſtändigkeit mit Aegypten und den aſiat. Weltmächten Aſſyrien, Babylonien, Perſien und die Schwächung der Philiſtäermacht (bis zum 4. Jahrh.); und die Zeit der Auflöſung des philiſtäiſchen Staats und der Helleniſirung des philiſtäiſchen Weſens ſeit Alexander dem Großen.

Die ſüdlichſten Philiſtäer (ſüdlich von Gaza) kommen, abgeſehen von den beiden Stellen in 2 Moſ. 13, 17 und 2 Chron. 14, 13 (14, 14), mit dem iſraelitiſchen Volke in keine Berührung und werden deshalb, außerhalb der Sagengeſchichte des 1. Buchs Moſe, nirgends im A. T. erwähnt. Zum erſten mal kam Iſrael, wie es ſcheint, mit den Philiſtäern in feindliche Berührung zur Zeit des Richters Samgar (ſ. d.), der kurz vor den Tagen der Debora (Richt. 5, 6. 7) lebte und (vgl. Richt. 3, 31) gleichſam als Vorläufer des Helden Simſon, mit einem Ochſenſtachel 600 Philiſtäer erſchlug (vgl. Joſephus, Contra Apion., V, 4, 3 und 1 Sam. 12, 9). Die Worte in Richt. 10, 7, „in die Hand der Philiſtäer", erweiſen ſich als ungeſchichtlichen Zuſatz (vgl. V. 8 fg.). Erſt ſeit Simſon bis auf David wiſſen die Geſchichtsurkunden des A. T. viel von den Erbfeinden Iſraels zu erzählen: von Richt. 14, 4 an gebieten dieſe über Iſrael und behaupten ihre Hegemonie noch in den Tagen Eli's und Samuel's (1 Sam. 4, 9; 7, 3. 7; 10, 5) und Saul's (1 Sam. 13, 3. 4. 19) bis auf David.

Wenn nun aber die Philiſtäer in der zweiten Hälfte der Richterperiode, ungefähr in der Mitte des 12. Jahrh. v. Chr., mit Macht auftreten, ſo ſcheinen ſie neuen Zuzug und Verſtärkung erhalten zu haben; und wenn zur Zeit Eli's (1 Sam. 4, 1; vgl. Kap. 29, 1) das Heer der Philiſtäer zu Aphek (ſ. d.) in der Nähe Iſraels, weit oben im Norden lagerte, ſo konnten ſie von Ekron aus, der nördlichſten Stadt des bereits genannten Fünfſtädtebundes, nicht dahin gelangen, um Eroberungen zu machen auf der ganzen Linie „von Askalon an bis Akſib" — ſo iſt nämlich in 1 Sam. 7, 14 mit den LXX zu leſen ſtatt „von Ekron bis Gath" (Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 105) — ſondern ſie mußten ſich ſchon vorher von Askalon an nordwärts an der Küſte

ausgebreitet und feſtgeſetzt, und zwar in dieſer Gegend zunächſt Ortſchaften, die dem Stamme Dan zugetheilt waren (vgl. Joſ. 19, 46; Richt. 5, 17), an ſich geriſſen haben. In der That ſind auch die Daniten, welche ſeither öſtlich von Jamnia und bis an das Meer gewohnt haben, ungefähr um dieſelbe Zeit aus ihrer bisherigen Heimat vertrieben worden und ſuchen neue Wohnſitze im Norden Paläſtinas (Richt. 13, 25; Richt. 18; ſ. Dan), oder ſie werden — angeblich von Emoritern, in Wahrheit von Philiſtäern — auf das Gebirge gedrängt (Richt. 1, 34).

Aber dieſe philiſtäiſchen Niederlaſſungen von der Nordgrenze der alten Pentapolis, d. i. von Ekron, an reichten noch bedeutend weiter an der Küſte hinauf bis über Akko hinaus, und die fünf Seeſtädte: Jabne (Jamnia), Japho (Joppe), Dor, Akko, Achſib, ſcheinen eine zweite Pentapolis gebildet zu haben.

Und zwar reicht die Gründung dieſer relativ jüngern Städte wegen Endors (vgl. 1 Sam. 28, 7 fg.), welches von Dor aus gegründet zu ſein ſcheint (ſ. d.), und wegen Beth-Scheans (ſ. d.), welches in 1 Sam. 31, 10 auch als philiſtäiſche Stadt betrachtet wird (beide waren ſchon zu Saul's Zeit vorhanden) auch ſchon über die Periode Saul's hinauf und alſo wieder in die Richterzeit hinein (vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 103 fg.). Seit den Tagen des Moſe bis dahin hatten die Avvim, die in der Urzeit von Sidon an der Küſte hinab bis gen Gaza wohnten, aber ſchon vor der Einwanderung der Iſraeliten von Philiſtäern der erſtern Pentapolis nordwärts zurückgedrängt waren, von Joppe bis über Akko hinaus ſich ohne Zweifel noch behauptet (vgl. Joſ. 13, 3). Jetzt jedoch nehmen die neuen philiſtäiſchen Ankömmlinge den ganzen Küſtenſtrich bis Achſib für ſich in Beſchlag, mußten alſo vorher die Ueberreſte jenes Phönizievölkchens ausgerottet oder vertrieben haben. Für letzteres haben wir ein Zeugniß von Juſtin (XVIII, 3), welcher berichtet, daß Phönizier viele Jahre nach der Gründung Sidons von einem König Askalons, welcher zu Schiff angekommen war (lies navibus appulso ſtatt appulsi), aus ihren Sitzen aufgeſcheucht worden ſeien und ein Jahr vor Trojas Fall — alſo 1155 v. Chr. — (Inſel-) Tyrus gebaut haben (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 118 fg.). Etwa zwei Jahre früher, 1157 v. Chr. — wie Hitzig („Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 112 fg., 122 fg.) durch doppelte Rechnung gefunden hat — ſcheint die neue Colonie bei Askalon vom Meer her ans Land geſtiegen zu ſein und ſich von da aus nordwärts über die nachmalige zweite Pentapolis ausgebreitet, theilweiſe auch im Binnenland feſtgeſetzt zu haben (doch vgl. auch Stark, a. a. O., S. 155 fg.).

Daß dieſe zweite, beziehungsweiſe dritte Einwanderung ihrem Urſprung nach nicht eigentliche Philiſtäer, ſondern doriſchen Stammes waren, geht aus mehrern Ortsnamen hervor. Dor vor allem zeigt Dorier an, welche wie hier am einzigen Meerbuſen der kanaanit. Küſte Akko, d. i. Ankôn (= Bucht) ſo auch in Italien an einem Buſen des Adriatiſchen Meeres ein Ancona bauten, und zwar beide zugleich an einem Vorgebirge Cumerium, d. i. Karmel (Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 174; ſ. Akko und Karmel). Ebenſo deutet die Ebene Saron (ſ. d.) auf den Peloponnes, wo wir einem Ort Saron, einem Saroniſchen Meerbuſen und einer Saroniſchen Artemis begegnen. Dieſe alte Wanderung der Dorier vom Weſten her — ob über Kreta? ſteht dahin — mag, wie dies die Zeitbeſtimmung bei Juſtin nahe legt, mit den Bewegungen infolge des trojaniſchen Kriegs in Zuſammenhang geſtanden haben.

Infolge dieſes plötzlichen Zuwachſes der Bevölkerung griffen die Philiſtäer weiter um ſich, fielen Iſrael mit Uebermacht an und errangen die Oberherrſchaft über das Volk auf die Dauer von 40 Jahren (vom J. 1155—1115 v. Chr.; Richt. 13, 1 fg.; 1 Sam. 4—7; vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 106 fg.). Doch Simſon (ſ. d.), welcher zu gleicher Zeit auftrat, rächte Iſrael und ſchädigte die Philiſtäer, wo er nur konnte, 20 Jahre lang (Richt. 15, 20). Als ſich jedoch nach zwanzigjährigem Drucke das Volk ſelbſt erhob gegen ſeine Feinde (1 Sam. 4), erlitt es zuerſt eine Niederlage, und ein zweites mal verlor es ſogar die Bundeslade, die es von Silo mit ins Lager genommen hatte, und die Philiſtäer ſtellten dieſe koſtbare Beute — den vermeintlichen Gott der Hebräer (vgl. 1 Sam. 4, 7. 8; Pſ. 78, 61) — im Tempel zu Adod neben die Bildſäule Dagon's. Nun brach aber, vermuthlich als Folge vom Leben im Feldlager, in Philiſtäa eine mörderiſche Seuche aus. Zugleich ſoll (1 Sam. 5, 6 [6, 1]; vgl. V. 5) eine Menge Mäuſe das Land verwüſtet haben. Die von der Peſt heimgeſuchten Philiſtäer

glaubten, der Gott der Hebräer, an dem man ſich vergangen, habe ſie mit dieſer Strafe belegt (vgl. Pſ. 78, 66; 2 Chron. 26, 19 fg. und auch Herodot, I, 19, 105, 138); es wurden zur Sühne des Frevels goldene Abbildungen der Peſtbeule (Luther überſetzt: „goldene Aerſe") dem Gott Jahve gewidmet und die Lade zurückgegeben (1 Sam. 4—7). Zu 1 Sam. 5, 6 vgl. Thenius, „Die Bücher Samuel's" (2. Aufl., Leipzig 1864); aber auch Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 124 fg. Bald ſammelte Samuel (ſ. d.) den iſraelitiſchen Heerbann zu Mizpa wider die Philiſtäer und ſiegte. Aber der Sieg blieb ohne dauernde Folgen. Zwar erhielten die Iſraeliten nach getroffener Uebereinkunft einige Gebietstheile zurück (1 Sam. 7, 14), aber die Philiſtäer behaupteten nach wie vor eine gewiſſe Hegemonie. Und um die Unterwerfung Iſraels recht planmäßig zu betreiben, errichteten ſie auf dem Gebiet des Stammes Benjamin bei Michmas, nordwärts von Jebus, und bei Gibea Elohim (d. i. Râm Allâh) verſchanzte Lager (1 Sam. 10, 5; 13, 3; 14, 5). Die Mannſchaften des bereits unterworfenen Gebiets mußten gegen ihre Landsleute mit ins Feld ziehen (1 Sam. 14, 21); und um jede Wiedererhebung unmöglich zu machen, mußten die Iſraeliten alle vorhandenen Waffen abliefern, ja die Philiſtäer führten ſogar die Schmiede aus dem Lande fort, damit niemand den Hebräern wieder Schwert und Spieß fertigen könne (1 Sam. 13, 19—21; Joſephus, „Alterthümer", VI, 6, 1).

Kaum war Saul zum König über Iſrael ernannt, „um an den Philiſtäern ſich zu rächen und von ihnen Strafe zu nehmen für die frühern Ungerechtigkeiten" (Joſephus, „Alterthümer", VI, 3, 3; doch vgl. 1 Sam. 8, 19. 20; 12, 12), ſo zogen die Philiſtäer mit einem gewaltigen Heere von allen Waffengattungen heran, lagerten ſich bei Michmas und ſandten von hier, unter Zurücklaſſung einer Beſatzung, unter welcher ſich die Iſraeliten von Juda und Benjamin befanden, drei Heeresabtheilungen nach verſchiedenen Richtungen aus, um die ganze Umgegend zu durchſtreifen, zu verheeren und die Sammlung der iſraelitiſchen Streiter zu hindern. Die Iſraeliten geriethen hierüber ſo in Furcht, daß ſie ſich in „Höhlen, Dornbüſchen, Felsklüften, Thürmen und Gruben" verſteckten und ein großer Theil von ihnen über den Jordan floh. Saul und Jonathan zogen mit einer kleinen Schar von Gilgal her den Philiſtäern entgegen und lagerten ſich gegenüber bei Gibea. Durch eine Heldenthat Jonathan's, der allein mit ſeinem Waffenträger einen Ueberfall im philiſtäiſchen Lager machte und 20 Mann tödtete, wurden Saul's Leute ermuthigt; ſie benutzten die entſtandene Verwirrung und den Schrecken zum Angriff, und dadurch, daß die im Heer der Philiſtäer dienenden Hebräer zu ihnen übergingen und auch die Verſteckten aus ihren Schlupfwinkeln hervorkamen und ſich dazugeſellten, gewannen ſie einen vollſtändigen Sieg über die Philiſtäer und verfolgten ſie bis Ajalon, von wo dieſe ſich in ihre Heimat zurückzogen (1 Sam. 13—14, 46). Doch bald kamen die Philiſtäer wieder von Gath her in nordöſtlicher Richtung bis Socho (Schuweikeh). Da erſchlug der junge David im Zweikampf den feindlichen Recken Goliath (ſ. d.) und entſchied damit das Schickſal des Kriegs wieder gegen die Philiſtäer, welche nun einige Zeit dem König Iſraels unterworfen blieben (1 Sam. 17, 18; vgl. Kap. 28, 3. 9).

In einem dritten Feldzug, während des Königthums Saul's, ſuchten die Philiſtäer, wol im Intereſſe des Handels, die fruchtbare Ebene Iſreel zu gewinnen, unbeläſtigte Verbindung zwiſchen Dor und Endor (ſ. d.), vielleicht auch mit Damaskus herzuſtellen und ſich am Jordan feſtzuſetzen. Es kam zwiſchen ihnen und Saul, der bei einer (philiſtäiſchen) Todtenbeſchwörerin zu Endor ſeinen entſunkenen Muth vergeblich wiederherzuſtellen gehofft hatte, zur Schlacht. Die feſte Stellung des iſraelitiſchen Heeres über der ſteilen Felsmauer des Gebirges Gilboa (ſ. d.) wurde geſprengt und Iſrael gänzlich geſchlagen. Saul's drei Söhne fielen; der König ſelbſt ſtürzte ſich in ſein Schwert. Die Philiſtäer zogen ihm die Rüſtung aus und ſandten ſie rings durch ihr ganzes Land; danach wurde ſie im Tempel der Aſtarte aufgehängt. Das Haupt des königlichen Leichnams hieben die Philiſtäer ab und hängten es auf im Tempel ihres Gottes Dagon, den Rumpf hingen ſie vor dem Thore Beth-Scheans ans Kreuz, von wo denſelben Bürger von Jabes heimlich wegnahmen und begruben (1 Sam. 28, 29, 1 fg. 11; 31; 1 Chron. 10 [11]; ſ. Saul). Wiederum waren die Philiſtäer, wie in den traurigen Zeiten vor Saul, Herren dieſſeit des Jordans, und das Land wurde von ihnen beſetzt, wenigſtens längs der Handelsſtraße von Dor nach Endor und Beth-Schean an den Jordan (1 Sam. 31, 7. 10).

David, welcher der Nachſtellungen Saul's wegen einige Zeit in dem Staat Gath eine Freiſtätte ſuchte (1 Sam. 21, 10 fg.) und ſpäter auch im Dienſt des dortigen Königs

Achis fand, befehdete ſchon, bevor er König ward, wie die Philiſtäer ſelbſt (1 Sam. 17, 18, 27. 30; 19, 8; 23, 5) ſo auch deren Freunde (1 Sam. 27). Die Philiſtäer trauten ihm auch von jeher nichts Gutes zu und ſchickten ihn darum klugerweiſe vor der Schlacht am Gilboa zurück; er ſelbſt auch hielt es nicht lange bei den Feinden ſeines Volks aus. Als König von Juda zwar mußte er froh ſein, mit den Philiſtäern in gutem Vernehmen zu bleiben, weil ſeine damalige Macht ihnen nicht überlegen war. Sobald er jedoch König über das ganze Iſrael geworden war und nun das allgemeine iſraelitiſche Intereſſe gegen die Philiſtäer zu vertreten hatte, begannen dieſe neue Rüſtungen und zogen gegen ihn zu Felde aufs Gebirge Juda. Von der Burg Zion aus überfiel der König dieſelben und ſchlug ſie zweimal in der Thalebene Rephaim (ſ. d.) in die Flucht, das zweite mal bis Geſer und reinigte das Gebirge Juda von ihnen (2 Sam. 5, 17 fg.; 1 Chron. 14 [15], 8 fg.). Dann zum Angriffskrieg übergehend, erreichte es David nach harten Kämpfen (2 Sam. 21, 15—22; 1 Chron. 20 [21], 4—8), „der Hand der Philiſtäer die Zügel der Oberherrſchaft (Hegemonie) zu entreißen" (2 Sam. 8, 1; 1 Chron. 18 [19], 1) und „ihr Horn zu zertrümmern" (Sir. 47, 7. 8), ſodaß ſie von weitern Angriffen auf lange Zeit abſtanden, nachdem ſie den Kampf gegen Iſrael wol ſeit 70 Jahren faſt ohne Unterbrechung unterhalten hatten (ſ. David und Kreti und Pleti).

In einem mehr oder weniger abhängigen Verhältniß erſcheint das Land der Philiſtäer unter Salomo (1 Kön. 5, 1 [4, 21]; 2 Chron. 9, 26); doch hatte Gath, wenigſtens noch zu Anfang von deſſen Regierung, ſeinen eigenen König (1 Kön. 2, 39. 40; die Bemerkung über Gath 1 Chron. 18 [19], 1 iſt aus falſcher Auffaſſung der Stelle 2 Sam. 8, 1 gefloſſen), und noch in der erſten Zeit der getrennten Reiche behaupteten Philiſtäer gegen die iſraelitiſchen Könige Nadab und Omri das im Stammgebiet Dan gelegene Gibbethon (ſ. d.), von wo aus dieſelben leichten Eingang in das iſraelitiſche Gebiet gehabt zu haben ſcheinen (1 Kön. 15, 27; 16, 15—17). Als die Edomiter ſich von Joram, dem König Judas, unabhängig machten, weigerten ſich auch die Philiſtäer und Araber, weitere Abgaben an Juda zu entrichten, wie dies ſeit Joſaphat's Regierung und ſeit deſſen militäriſcher Organiſation des judäiſchen Königreichs geſchehen war (2 Chron. 17, 11; Joſephus, „Alterthümer", VIII, 15, 2), und beide Völker, die Araber wahrſcheinlich im Solde der Philiſtäer, fielen zuletzt ſogar in Juda ein, plünderten Jeruſalem und führten zahlreiche Gefangene mit ſich hinweg (2 Chron. 21, 16 fg.; 22, 1; Joſephus, „Alterthümer", IX, 5, 3). Auch die Tempelſchätze und -Geräthe, darunter vielleicht ſogar die Bundeslade (ſ. d.), nahm der Feind mit ſich fort und legte ſie in ſeinen Götzentempeln nieder (vgl. Joel 4, 4 fg.). Für dieſe Brandſchatzung Jeruſalems blieben die Philiſtäer nicht ungeſtraft. Der König Uſia entriß denſelben Gath, welches ſchon von Rehabeam befeſtigt worden (2 Chron. 11, 8), aber unter Joas durch Haſael auf ſeinem Kriegszuge gegen Jeruſalem an Syrien gekommen war (2 Kön. 12, 17. 18), ſowie die Städte Jabne und Asdod (2 Chron. 26, 6. 7; vgl. Sach. 9, 5—8), verleibte ſie dem jüd. Reich ein und machte ihre Bewohner zu Proſelyten (vgl. Sach. 9, 7; Pſ. 47, 10 und Apg. 15, 20. 29).

Infolge des ſyriſch-ephraimitiſchen Kriegs gegen Juda (im J. 741—739 v. Chr.) wagten es die Philiſtäer wieder, das judäiſche Joch abzuſchütteln und einen bedeutenden Theil des weſtlichen Gebiets von Juda an ſich zu reißen (2 Chron. 28, 18). „Sie wollten natürlich nicht als Unterthanen Judas, welches ſich jetzt unter aſſyr. Hoheit begab, ſich mit Juda auch noch einem zweiten Oberherrn beugen." Hiskia von Juda übrigens ſchlug in den erſten Jahren ſeiner Regierung die Philiſtäer auf der ganzen Linie bis Gaza (2 Kön. 18, 8; Joſephus, „Alterthümer", IX, 13, 3; vgl. Pſ. 47), „vielleicht auf Weiſung des Aſſyrers". Denn bald zieht ein aſſyr. Heer unter Tartan heran, an Jeruſalem vorbei, rückt vor Asdod und erobert dieſe wichtige Grenzfeſtung (Jeſ. 20, 1; vgl. Kap. 14, 28—32; 11, 14); deren Bewohner wurden vermuthlich hinweggeführt jenſeit des Tigris, wo Plinius (VI, 31) eine Landſchaft Paläſtine kennt (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 216 fg.).

Die Städte Philiſtäas waren allerdings für Aſſyrien und ſeine Eroberungsgelüſte höchſt wichtige Punkte, da mit ihnen der Weg nach Aegypten offen ſtand (vgl. Sach. 9, 1 fg.); ſie waren daher der Schauplatz und Kampfpreis zugleich der hartnäckigſten Kämpfe zwiſchen Aſſyrien und der jetzt in Aegypten ſich erhebenden Saitiſchen Dynaſtie (Herodot, II, 157, 159). Aber mit dieſem langen Ringen der aſiat. Mächte einerſeits und Aegyptens andererſeits um Syriens und Paläſtinas Beſitz beginnt zugleich ſeit Mitte des 8. Jahrh. der hart-

näckige Kampf Philiſtäas um ſeine nationale Selbſtändigkeit, und hierbei tritt in bewunderungswürdiger Weiſe jene Zähigkeit und Ausdauer des Philiſtäervolks hervor, der wir auch noch in den folgenden Jahrhunderten wiederholt begegnen.

Von jeher hatte die ägypt. Politik ihr Abſehen darauf gerichtet, der aſſyr. Macht gegenüber Vormauern zu beſchaffen und „die Schlüſſel zum eigenen Hauſe entweder ſelbſt in der Hand zu haben“ oder, wie Salomo's Schwiegervater, der Eroberer der Feſtung Gazers, that, ſie in Freundes Hand zu geben (vgl. 1 Kön. 3, 1 fg.; 9, 16; Joſephus, „Alterthümer“, VIII, 6, 1, und ſ. Geſer und Salomo). Schon im 10. Jahrh. ſcheinen die Aegypter, vielleicht unter Siſak (ſ. d. und vgl. 2 Chron. 14, 13 fg.), alles Land vom Südweſten her bis zum Wadi el-Ariſch — deshalb auch Bach Aegyptens genannt — ſich angeeignet zu haben (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael“, S. 196). Und als Pſammetich Alleinherrſcher in Aegypten geworden (im J. 656 v. Chr.), kehrte er ſeine Waffen gleichfalls gegen die ſtarke Feſtung Asdod, welche ſeit Sargon (Jeſ. 20, 1) wahrſcheinlich noch unter aſſyr. Hoheit ſtand, und entriß dieſe „große Stadt Syriens“ nach neunundzwanzigjähriger Belagerung den Aſſyrern (nicht vor den J. 625—624 v. Chr.; Herodot, II, 157; vgl. Jer. 25, 20), hielt auch die Scythen von Aegypten ab, welche ganz Vorderaſien nebſt Paläſtina durchzogen und den Aſtartetempel zu Askalon geplündert hatten (Herodot, I, 105; vgl. Jer. 4, 5 fg.; 5, 16; 6, 22 fg.; Hitzig, „Begriff der Kritik“ [Heidelberg 1831], S. 177 fg., und „Die 12 kleinen Propheten“ [3 Aufl., Leipzig 1863], S. 281 fg.]. Auf gleiche Weiſe bemächtigt ſich Pſammetich's Sohn und Nachfolger, Necho II., nachdem er, das Werk ſeines Vaters fortſetzend, einen anfangs ſiegreichen Kriegszug gegen Aſſyrien unternommen hatte, aber infolge der bei Karkemiſch (Circeſium) von Nebukadnezar erlittenen Niederlage (im J. 606 v. Chr.) alle ſeine Eroberungen wieder verlor, auf ſeinem Rückzug der Feſtung Gazas (Κάδυτις), des Schlüſſels von Aegypten (Jer. 46, 2 fg.; 47, 1. 5; Herodot, II, 159). Nebukadnezar, im folgenden Jahre dem Necho nachrückend und an der Küſte herunterziehend, unterwarf ſich Phönizien und Paläſtina, angeblich bis zum Bache Aegyptens (2 Kön. 24, 7; Joſephus, „Alterthümer“, X, 6, 1); jedoch von Gaza, welches, wie es ſcheint, von einer ägypt. Beſatzung vertheidigt wurde und deshalb belagert werden mußte (vgl. Polybius, XVI, 40) iſt Nebukadnezar ohne Zweifel unverrichteter Sache wieder abgezogen (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael“, S. 248 fg.).

Wie die andern Erbfeinde der Juden, Edomiter, Ammoniter und Moabiter, ſo ſcheinen auch die Philiſtäer bei der Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar (im J. 588 v. Chr.) nicht unthätige Zuſchauer geweſen zu ſein (Ez. 25, 15 fg.); aber nach der Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil, zur Zeit Nehemia's, begegnen wir Miſchehen zwiſchen jüd. Männern und philiſtäiſchen (asdodiſchen) Frauen, deren Kinder ein unreines Hebräiſch gemiſcht mit asdodiſchem Philiſtäerdialekt ſprachen (Neh. 13, 23 fg.). Später treten die Philiſtäer nicht mehr als Geſammtvolk auf, ſondern es iſt nur noch von ihren einzelnen Städten: Gaza, Asdod, Askalon und Ekron die Rede, und Gath wird bereits von Am. 1, 7. 8 als nicht mehr nennenswerth übergangen. Der alte Städtebund ſcheint daher in der Zeit der Chaldäerherrſchaft, wenn nicht ſchon früher, ſich ganz aufgelöſt zu haben.

Seit der entſcheidenden Weltſchlacht bei Peluſium (im J. 525 v. Chr.), welche den Perſer Kambyſes zum Herrſcher von Aegypten machte, erſcheint auch Philiſtäa im Verbande der großen perſ. Monarchie und gehört ſeit der Organiſation des Reichs unter Darius Hyſtaspis zur fünften Satrapie (Joſephus, „Alterthümer“, XI, 2, 1; 4, 5, 6, 7; 5, 6 u. a.) und ſtellt für den Kriegsdienſt ſeinen Beitrag zur perſ. Flotte (Herodot, VII, 61 fg., 89).

Um die perſ. Seemacht zu brechen, drang Alexander der Große nach der Schlacht bei Iſſus gegen Phönizien vor, eroberte Tyrus nach ſiebenmonatlicher Belagerung (Juli 332), zog dann die paläſtinenſ. Küſte herab bis Gaza, der einzigen Stadt, die ihm Widerſtand leiſtete und die er deshalb auch 2 (oder 5?) Monate belagern mußte, bis er ſie einnehmen konnte. Dieſelbe wurde nämlich vertheidigt durch ein „Auge des Großkönigs“, den Eunuchen Batis (Babemeſes), welcher arab. Söldner in die Stadt hereingenommen hatte (Joſephus, „Alterthümer“, XI, 8, 4; Diodor, XVII, 48).

Seit Alexander dem Großen iſt die politiſche Bedeutung der Philiſtäer als eines Volks verſchwunden. Zwar werden in jüd. Schriften noch zur Zeit der Makkabäer Land und Volk der Philiſtäer erwähnt (Pſ. 83, 8; 1 Makk. 5, 15; 3, 24 fg.); jedoch nach dem

Verkommen von Gath, dem Sinken Asdods und nach Gazas Eroberung durch Alexander (vgl. Am. 6, 2; Jeſ. 20, 1; Jer. 25, 20; Arrian, De exp. Alex., II, 27; Curtius, IV, 6), und zum Theil ſchon vorher, ſcheint es mit dem politiſchen Verband der philiſtäiſchen Städte aus geweſen zu ſein. Gewöhnlich werden jetzt nur noch einzelne Städte mit ihren Bevölkerungen genannt (Neh. 13, 24; 1 Makk. 4, 15; 5, 68; 10, 86. 77 u. ſ. w.; vgl. Strabo, XVI, 749) und können auch nur als Glieder in dem großen griechiſch-oriental. Culturſyſtem geſchichtlich verfolgt werden. Jetzt, da die alten Philiſtäerſtädte bald unter Seleuciſcher, bald unter Ptolemäiſcher, in beiden Fällen unter griech. Herrſchaft erſcheinen, war für dieſelben, überhaupt für ganz Syrien und die phöniziſch-paläſtinenſ. Küſte die Bahn der Helleniſirung gebrochen und damit eines neuen glänzenden helleniſtiſchen Culturlebens (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3; Epiphanius, Opera, ed. Petarius [Paris 1622], II, 146). Von jetzt an ſind die Geſchicke der philiſtäiſchen Städte an die Geſchichte Syriens und Aegyptens geknüpft, welche ſeitdem über ein Jahrhundert im Orient die herrſchenden waren, bis die Römer endlich auch die philiſtäiſch-phöniz. Küſte in Beſitz nahmen.

Auch für dieſe Zeit bleibt Gaza einer der bedeutendſten Punkte an der paläſtinenſiſch-phöniz. Küſte. Durch Alexander ſchon wurden in die verödete Stadt Bruchtheile von den Landbewohnern, wahrſcheinlich aus den kleinern Städten und Ortſchaften ringsumher, aufgenommen und ſo wieder ein ſtädtiſches Gemeinweſen gebildet. Aber, abgeſehen von griech. Familien und Kaufleuten, die ſchon länger vereinzelt hier wie in Tyrus wohnten, bildet jetzt eine macedon. Beſatzung einen neuen helleniſtiſchen Stock der Bevölkerung, und beide Städte werden von nun an zu Waffenplätzen und Aufbewahrungsſtätten von Geld und Kriegsmaterial erhoben — Gaza nunmehr ein eigentlicher „Schatz" und Aufbewahrungsort in helleniſtiſchem Sinne des Worts!

Seit dem J. 323 v. Chr. gehört ganz Philiſtäa zu Syrien. Bald darauf jedoch nahm Ptolemäus Lagi durch einen glücklichen Feldzug dem Laomedon Syrien und Phönizien weg (Diodor, XVIII, 43; Pauſanias, I, 6, 4), legte in die „phöniz. Städte", wozu nach jetzigem griech. Sprachgebrauch auch die philiſtäiſchen Städte mit Gaza zu rechnen ſind, ägyptiſche Truppen (Appian, Historia Syriaca, Kap. 52; Joſephus, „Alterthümer", XII, 1; Contra Apion., I, 22), bis im J. 315, nach der Unterwerfung Phöniziens — Tyrus ausgenommen — auch Joppe und Gaza einem Sturmangriff des Antigonus erlagen (Pauſanias, I, 6, 5; Diodor, XIX, 58 fg.), und damit ganz Philiſtäa in deſſen Gewalt kam. Doch bereits im Frühjahr 312 rückte Ptolemäus von Peluſium her durch die Wüſte vor Gaza und gewann durch die Schlacht bei dieſer Stadt gegen Demetrius wiederum die philiſtäiſchen und phöniz. Gegenden (vgl. Stark, a. a. O., S. 351 fg.), räumte aber, bedroht durch Antigonus, bald wieder Syrien, ſchleifte die von ihm beſetzt geweſenen Städte Akko, Joppe, Samaria und Gaza und zog ſich nach Aegypten zurück (Diodor, XIX, 93). Antigonus, nochmals Herr von ganz Syrien und Phönizien und ſomit auch von der philiſtäiſchen Küſte auf faſt 10 Jahre geworden, ordnete einen übrigens unglücklichen Streifzug an nach Petra gegen die arab. Nabatäer, welche ſich des Handels wegen bereits früher an der Küſte zwiſchen Gaza und Jenyſus feſtgeſetzt hatten (Herodot, III, 5; Diodor, XIX, 94—96; vgl. Joſephus, Contra Apion., I, 23). Jedoch infolge der Schlacht bei Ipſus in Phrygien (im J. 301) gewann Ptolemäus nochmals faſt alle Städte in Cöleſyrien, ohne Zweifel auch — wenigſtens theilweiſe — in Phönizien und die philiſtäiſchen Städte. Ueber 100 Jahre lang iſt ſeitdem mit höchſt geringer Unterbrechung die ſyriſch-philiſtäiſche Küſte unter ägypt. Herrſchaft geblieben, bis zum J. 198 v. Chr. Zwar ſchon vorher (im J. 219 v. Chr.) hatte Antiochus (III.) der Große von Syrien nach der Eroberung von Seleucia vorübergehend die beiden Haupthafenplätze, Tyrus und Ptolemais (das alte Akko), beſetzt (Polybius, V, 40, 58 fg.); nur die kleine feſte Stadt Dora trotzte allen Angriffen des ſyr. Heeres (Polybius, V, 66; vgl. Koh. 9, 14), ja in der Entſcheidungsſchlacht bei Raphia (Frühjahr 217) waren auch Cöleſyrien und alle philiſtäiſchen Städte wieder an Ptolemäus (IV.) Philopator von Aegypten verloren gegangen (Polybius, V, 79, 85 fg.; Juſtinus, XXX, 1, 6 fg.; vgl. 3 Makk. 1, 2. 3. 7 fg.; Dan. 11, 10 fg.). Erſt nach dem Tode des Ptolemäus Philopator (im J. 204 v. Chr.) war es für Antiochus möglich, Cöleſyrien, Phönizien und Paläſtina wieder in Beſchlag zu nehmen (Juſtinus, XXXI, 1, 2; Appian, Historia Syriaca, Kap. 5); Gaza konnte nur nach tapferer Gegenwehr erobert werden (Polybius, XVI, 18, 40; Dan. 11, 15). Und erſt die Schlacht bei Paneas im Sommer 198 ſicherte den dauernden Beſitz Cöleſyriens und Phöniziens

den Seleuciden zu (Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 3; Polybius XVI, 18, 39; XXVIII, 1, 17). Seitdem knüpft ſich die Geſchichte der paläſtinenſ. Städte und Staaten ganz an Syrien.

An dem Religionskrieg des Syrerkönigs Antiochus (IV.) Epiphanes (in den J. 176—164 v. Chr.) gegen die Juden hatten auch die philiſtäiſchen Städte thätigen und leidenden Antheil; beſonders die Bürger von Ptolemais zeichneten ſich durch ihre feindſelige Geſinnung aus (2 Makk. 6, 8 lies: „der Ptolemäer"; 2 Makk. 13, 25; 1 Makk. 12, 48; 2 Makk. 12, 3 fg.; Pſ. 83, 3—9 und Sir. 50, 27. 28 [25. 26]). Dieſer Kampf des Judenthums unter den Makkabäern gegen die philiſtäiſch-helleniſtiſchen Küſtenſtädte gibt uns ein Gegenbild zu dem einſtigen Verhältniß zwiſchen Philiſtäern und Iſraeliten; in demſelben lebt nochmals der alte Nationalkampf beider Völker auf, diesmal aber mit vernichtendem Ausgang, beziehungsweiſe mit Judaiſirung der philiſtäiſch-helleniſtiſchen Städte (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4; Näheres ſ. Makkabäer und Hasmonäer und vgl. Stark, a. a. O., S. 479 fg.). König Alexander Balas (in den J. 152—146 v. Chr.) trat Ekron mit ſeinem Gebiet an die Juden ab (1 Makk. 10, 89), und durch Alexander Jannäus (in den J. 106—77 v. Chr.) kamen Asdod und Gaza unter jüd. Herrſchaft. Pompejus ſchlug Asdod, Jamnia und Gaza, jedoch als freie Städte, zu Syrien, welches jetzt (im J. 64 v. Chr.) röm. Provinz geworden war. Der Kaiſer Auguſtus überließ jedoch Gaza und Jamnia dem König Herodes; nach deſſen Tode (im J. 4 v. Chr.) zog er es wieder zu Syrien. Dagegen erhielt ſpäter Salome, die Schweſter des Herodes, ein kleines Fürſtenthum, beſtehend aus Jamnia, Asdod und Askalon, mit der Reſidenz in letzterer Stadt (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 13, 3 [vgl. „Jüdiſcher Krieg", I, 4, 2]; 15, 4; XIV, 4, 4; XV, 7, 3; XVII, 8, 1; 11, 4, 5, 12).

So wurde, während das jüd. Volk zahlreicher und mächtiger denn je ward und ſeine Nationalität ſich ſtets ſchärfer ausprägte, das Volksthum der Philiſtäer nach und nach ausgelöſcht; ſie verſchwanden vom Boden Paläſtinas, und die Juden traten als ihre natürlichen Erben an ihre Stelle. Der Name ihres Landes war längſt außer Gebrauch gekommen, oder vielmehr er wurde und blieb in der Form Paläſtina (ſ. d.) auf das ganze zwiſchen dem Libanon und Aegypten gelegene Land bis auf unſere Zeit ausgedehnt.

III. Religion und Cultur der Philiſtäer. 1) Religion und Mythologie. Kraft des pelasgiſchen Volksthums der Philiſtäer wird auch die philiſtäiſche Mythologie und Religion mit der der altind. Stämme nahe Verwandtſchaft tragen, aber als diejenige nur eines Stammes — eben der Pelasger — der zudem frühzeitig ſich von den andern Stämmen abtrennte und auswanderte, auch ihre eigenthümlichen Elemente haben, zu denen in der ſpätern Entwickelung neue Verſchiedenheiten hinzugekommen ſein mögen, davon abgeſehen, daß dieſelben ſchließlich auch fremdartigen Elementen von auswärtiger Götterverehrung den Zutritt geſtatten konnten. Entſprechend der Sprache der Philiſtäer werden wir alſo auch den philiſtäiſchen Götterdienſt von Indien her auf dem Weg zu jener Stufe der Entwickelung antreffen, welche er im Griechenthum erreicht hat, und als ein Mittelglied zwiſchen dem ind. Mythus und dem der Hellenen anzuſehen haben. Leider gebricht es wie für die Geſchichte ſo auch für die Mythologie und Religion, überhaupt für das ganze Culturleben der Philiſtäer gänzlich an einheimiſchen Quellen, und die Forſchung ſieht ſich angewieſen auf die unzulänglichen Berichte des A. T. und einzelner Claſſiker.

Die Religion der Philiſtäer war Naturdienſt. Von ihren Göttern machten ſie ſich Gebilde, urſprünglich wol aus Thon (hebräiſch genannt: ṣaṣabbîm), ſpäter vielleicht auch aus Metall (1 Chron. 14 [15], 12). Solche Götterbilder nahmen die philiſtäiſchen Heere mit in den Krieg, um ſich ihres beſondern Schutzes zu verſichern (1 Sam. 5, 21; 1 Chron. 14 [15], 12; 1 Makk. 5, 68 und vgl. 1 Sam. 4, 3 fg.), und dem entſprechend wurden auch in den Tempeln der Azabbim die Siegesnachrichten verkündigt (1 Sam. 31, 9; 1 Chron. 10, [11], 9), die Kriegsbeute niedergelegt und neben den Spolien auch Gold, Silber und Koſtbarkeiten (Joel 4, 5 [3, 10]). Zu demſelben Zweck, wie die Heere größere Götzenſtatuen mit ſich führten, wurden, wenigſtens in ſpäterer Zeit, auch kleine geweihte Nachbildungen derſelben als Amulete von den einzelnen Philiſtäern getragen (2 Makk. 12, 39. 40).

Was die einzelnen Gottheiten betrifft, ſo müſſen die ſpecifiſch helleniſchen nebſt ihren Culten, welche ſich ſeit der Helleniſirung der paläſtinenſ. Küſte neben die altphiliſtäiſchen Götter geſtellt haben, von dieſen unterſchieden werden (vgl. Stark, a. a. O., S. 568 fg., wo

aber dieſer Unterſchied in einzelnen Fällen nicht richtig beobachtet iſt). Uns beſchäftigen hier nur die altphiliſtäiſchen Gottheiten.

Als männliche Hauptgottheit bei den Philiſtäern nennt das A. T. den Dagon in Gaza, und deſſen Heiligthum daſelbſt erſcheint als das Centralheiligthum des philiſtäiſchen Städtebundes (Richt. 16, 23. 24). Auch in Asdod befand ſich eine Cultusſtätte, ein „Haus Dagon's"; hier hatte der Götze ſeine eigenen Prieſter, hierher wurde die erbeutete Bundeslade gebracht (1 Sam. 5, 2—5), flüchteten die ſyr. Truppen vor dem Schwert des Judas Makkabäus (1 Makk. 10, 83). Noch andere Verehrungsſtätten Dagon's ſind in Ortsnamen, wie Beth-Dagon, Kaphar-Dagon (ſ. d.), enthalten. Wir dürfen wol, geſtützt auf Hieronymus (im Commentar zu Jeſ. 46, 1), Dagonheiligthümer auch in Askalon und allen philiſtäiſchen Städten annehmen.

Dagon bezeichnet den „fiſchgeſtalteten" Götzen (1 Sam. 5, 4) und bildet das Seitenſtück zur weiblichen Fiſchgottheit in Askalon (Diodor, II, 4; Herodot, I, 105). Der Name dieſes Fiſchgottes iſt die hebr. Ueberſetzung des Sanskritwortes Mînavâ, des griech. Minôs, wie ein mythiſcher König von Kreta hieß, der kret. Zeus, der früheſte den Griechen bekannte Meerbeherrſcher, welcher von Ninive (Ninôs = Nînavâ = Mînavâ = Minôs) nach Kreta gekommen, wie denn auch das philiſtäiſche Gaza zugleich mit einer kret. Stadt von dem daſelbſt verehrten Minos den Namen Minoa führte (ſ. Dagon, Babylonien [„Bibel-Lexikon", I, 341], Kreta; vgl. auch Stark, a. a. O., S. 265 fg., 274 fg.).

Mit Dagon iſt einerlei der Gott Marnas zu Gaza, welchen ſpätere heidniſche und Kirchenſchriftſteller vor allen andern Göttern Gazas auszeichnen, deſſen Tempel in den Augen der Gazäer der glorreichſte war auf Erden. Marnas kommt kraft ſeines Namens mit dem ſanskrit. Varunas (= Οὐρανός) überein, dem indiſchen, gleichfalls fiſchgeſtalteten Gott des Oceans, und entſpricht dem griech. Poſeidon, der ſeinen Sitz in dem griech. Trimûrtis hat und an die Stelle des ind. Viſchnu getreten iſt. Wenn nun hinwiederum die Marnasverehrer ſelbſt auch ihr Heiligthum dem kret. Zeus zueignen (Marcius, Vita Porphyr., Kap. 3, 9, 10; Stephanus Byzantinus u. d. W. Γάζα (Ethnica, ed. Meineke [Berlin 1849], I, 194), ſo geht daraus hervor: Dagon (=Marnas) iſt mit den ſeefahrenden Pelasgern aus Indien über Babylon und Aſſyrien nach Kreta und von hier wieder nach Philiſtäa gekommen (ſ. Aſſyrien und die Abbildungen der Fiſchgötter, „Bibel-Lexikon", I, 269, 270). Wenn endlich Joſephus („Alterthümer", XIII, 13, 3) aus den Tagen des Alexander Jannäus von einem Tempel Apollo's zu Gaza berichtet und auf Münzen aus Hadrian's und ſpäterer Zeit Diana und Appollo mit der Legende MAPNA ΓΑΖΑ (Eckhel, Doctrina numorum veterum [Wien, 1792—98], III, 450) ſtehen, ſo wird eben Marna den Gott Apollo und Gaza die Göttin Diana bezeichnen ſollen, da ja (der doriſch-pelasgiſche) Apollo dem Waſſergott Viſchnu, alſo auch dem Varuna, der öfters an Viſchnu's Stelle tritt, und damit wiederum dem Gott Minos (Dagon) ſelbſt entſpricht, und die altpelasgiſche Göttin Dione (= ſanskritiſch: Bhavânî) — d. i. Diana — in Gaza verehrt und ſelbſt auch Gaza genannt wurde, wie umgekehrt die Stadt Gaza hinwiederum den Namen Ione (= Dione) trug (Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 185 fg.).

Neben Dagon, die männliche Fiſchgottheit, tritt die Göttin Derketo oder Atergatis, die Hauptgottheit von Askalon, welche hier, nicht weit von der Stadt, bei einem großen und tiefen, fiſchreichen Teich ihr Heiligthum hat (Diodor, II, 9) und von Lucian (De dea syria, §. 14; vgl. Ovid, Metamorph., IV, 44—46) in faſt gleicher Weiſe wie die Geſtalt des Dagon beſchrieben wird: die obere Körperhälfte als Weib, die untere in einen Fiſchſchwanz auslaufend. Aus dem Dienſt dieſer fiſchgeſtalteten Derketo als des „Waſſerweibes" ging die Verehrung der Aphrodite Urania (der himmliſchen Venus) als der Mondgöttin hervor, und jetzt legte dieſe den Fiſchleib ab und hinterließ ihn ihrer Mutter, d. h. der ältern (urſprünglichen) Geſtaltung der Göttin, der Meergottheit Derketo, wie denn auch die Mondgöttin Askalons nicht mehr fiſchgeſtaltet dargeſtellt wird. Als ſolche entſpricht aber die Urania Aphrodite der Gemahlin des ind. Gottes Çiva, Durgâ, iſt von Indien her, kraft des Zeugniſſes bei Pauſanias (I, 14, 6), über Ninive Aſſyriens (als fiſchgeſtaltete Semiramis) zu den „Phöniziern Askalons" eingewandert, wo Herodot (I, 105) deren älteſten Tempel fand und von wo aus der Aphroditedienſt ſpäter durch phöniz. Avviter nach Paphos auf Cypern und nach Cythera bei Lakonika getragen wurde (Diodor, V, 55). Münzen von Askalon zeigen eine weibliche Figur mit dem Mond über ihrem Haupt (Eckhel, a. a. O., III, 445), auf der rechten Hand die ihr geheiligte Taube

tragend (Euſebius, Praep. evang., VIII, 5), mit den Füßen auf ein Weib tretend, das in einen Fiſchſchwanz endigt, damit anzudeuten, daß der Cultus der Mondgöttin — etwa im 7. Jahrh. v. Chr., wenn nicht ſchon bedeutend früher (vgl. „die Königin des Himmels" bei Jer. 7, 18; 44, 17. 18. 25 und ſ. Mond) — ſich über dem Fall der Fiſchgottheit — des Derketodienſtes — erhob, daß ſich aber die neue Weiſe der Gottesverehrung unmittelbar an die frühere anſchloß. Wie übrigens die Urania Askalons in den abgeleiteten Culten Cyperns und Cytheras als bewaffnete Aphrodite erſcheint, ſo wurde dieſe bereits in Philiſtäa ſelbſt als Kriegsgöttin verehrt, wie denn auch ſchon auf Münzen Askalons die Semiramis in der einen Hand eine Lanze, das Zeichen kriegeriſcher Herrſchaft, hält und 1 Sam. 31, 10 die Philiſtäer Saul's Rüſtung im „Aſtarten"-Tempel aufhängen (ſ. Babylonien [„Bibel-Lexikon", I, 341] und vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 142 fg.).

In der Aphrodite Urania Askalons erkennen wir die „berggeborene" (Pârvatî) Göttin Indiens, Durgâ; dieſe aber iſt untrennbar von ihrem Gemahl, dem Berggott Çiva. Ihr Bild ſteht nicht nur in ſeinen Tempeln, ſondern auch ſie ſelbſt in ſeinem Schoß, ja beide vereinigen ſich ſogar zu einem mannweiblichen Weſen (Ardhanârîçvara, ardhanârî, d. i. Halbweib, Mannweib), und Çiva wurde unter entſprechendem Namen (Ἀλδήμιος oder Ἄλδος) zu Gaza neben Marnas als der Dritte des Trimûrtis (der Dreieinigkeit) verehrt. Von dem Beinamen Çarva, Çarava — d. h. der „Pfeilgeſtaltete" — welchen Çiva als Berggott im Sanskrit häufig hat, trägt deſſen Gemahlin die entſprechende weibliche Bezeichnung Çaravânî, welche mit dem Namen der Serbonis übereinkommt, wo alſo ohne Zweifel dieſe Göttin verehrt wurde, wie ſie denn überhaupt als Aufſeherin der Küſten und Häfen und als Schirmerin der Schiffahrt erſcheint, am Seegeſtade, an Uferſtrecken ſowie auf Vorgebirgen ihre Tempel hat und darum auch der Gottheit der Idumäer, Koze — arabiſch: ;uzza = ſanskritiſch: Katschhâ, d. h. Küſte — entſpricht. Dazu kommt: hier, am Serboniſchen See, zwiſchen Peluſium und Oſtracine, am Berg Kaſios (Herodot, II, 6; III, 5), befand ſich in der That auch ein berühmtes Heiligthum des Zeus Kaſios (Strabo, XVI, 760; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 11, 5; vgl. Movers, a. a. O., I, 669), in welchem ſich eben der Berggott Çiva wiedererkennen läßt. Und wenn ſich nun auf der Halbinſel Sinai faſt direct ſüdlich von der Serbonis kegelförmig — „pfeilähnlich!" — der Berg Serbal erhebt und in alten Zeiten ein Wallfahrtsort geweſen zu ſein ſcheint (Robinſon, a. a. O., I, 112, 193 fg.), ſo wird auch hier der Berggott Çarva gewohnt haben und von Philiſtäern verehrt worden ſein, welche auf ihren Handelszügen ſüdwärts bis zu den Stapelplätzen des Rothen Meeres vordrangen und mithin dem Berg Serbal den (Gottes-) Namen recht wohl gegeben haben können, wie ja auch nach ariſchen und ſemitiſchen Lautgeſetzen Serbal ſehr leicht aus Çarva(s), Çarvar ſich bilden konnte. In den Serbalcultus ſcheinen nachmals die Nabatäer (ſ. d.) eingetreten zu ſein. (Vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 157 fg., 162 fg., und vgl. Ritter, „Zur Geſchichte des Peträiſchen Arabien" in den „Abhandlungen der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin", Jahrg. 1824, S. 208, und „Die Sinaihalbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 731 fg.).

Wenn Tacitus (Hist., II, 78) und Sueton (Vita Vespas., Kap. 5) zu dem Berg Karmel noch einen Deus Carmelus nennen, der daſelbſt gewohnt habe und weder Tempel noch Bildſäule, ſondern nur einen Altar hatte, ſo iſt dies eben wiederum der von den Philiſtäern bildlos verehrte Berg- und Feuergott geweſen, welcher dem ind. Kriegsgott Kumâra — d. i. Çiva — entſpricht und in welchem die Iſraeliten ihren geiſtigen Gott Jahve, den „Herrn der Heerſcharen", wiederfanden, „der einſam im Walde wohnet mitten auf Karmel" (Mich. 7, 14; ſ. Indien und Karmel, aber auch Kreta). Uebrigens wurde alſo dieſer Gott auf Karmel ſchon zu des Propheten Micha Zeiten (im 8. Jahrh.), ja vermuthlich ſchon zwei Jahrhunderte früher, zur Zeit des Elia verehrt (1 Kön. 18, 19. 20. 30. 34 fg.).

Daß ſich endlich bei den Philiſtäern ſogar Elemente von dem litauiſch-ind. Trimûrtis nachweiſen laſſen, darüber vgl. Näheres bei Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 179 fg., und ſ. beſonders Pikoll (1 Moſ. 21, 22. 32; 26, 26).

Wie alle bisher genannten Götter der Philiſtäer ihren pelasgiſchen, beziehungsweiſe ind. Urſprung nicht verleugnen, ſo läßt ſich zuletzt auch in dem Fliegengott Baal-Sebub (ſ. Baal) von Ekron (2 Kön. 1, 2) „Apollo der Fliegenfänger" oder „Fliegenabwehrer" (Ἀπόλλων Μυίαγρος, Ζεὺς Ἀπόμυιος) nicht verkennen, welchem in Elis und auch in Arkadien — alſo wieder auf pelasgiſchem Boden — geopfert wurde. Wenn nun aber Apollo

vornehmlich als Gott der Weiſſagung auftritt, ſo genoß kraft der Stelle 1 Kön. 1, 2. 3 (vgl. Joſephus, „Alterthümer", IX, 2, 1) auch Baal-Sebub eines beſondern Rufes als Orakelgott. Das Orakel ſelbſt lag jedenfalls in den Händen der Wahrſager (hebräiſch: kosemîm), welche einen beſondern (Propheten-) Stand gebildet zu haben ſcheinen und, wie die Prieſter des Gottes Dagon, bei einer allgemeinen Landesnoth befragt wurden (1 Sam. 6, 2). Neben der Wahrſagerei mochte übrigens, nach Jeſ. 2, 6, auch das Gewerbe der Zauberer (zonenîm) ſehr in Blüte geſtanden haben, und es dürfte demgemäß die Hexe von Endor, einer philiſtäiſchen Stadt, ein philiſtäiſches Weib geweſen ſein.

Die helleniſchen Gottheiten, die in ſpätern Jahrhunderten ſeit der Helleniſirung der philiſtäiſchen Küſte hier Verehrung genoſſen, mußten bald wieder weichen und der Hellenismus unterlag nach tapferm Kampf der Geiſtesmacht des Chriſtenthums.

Bereits in den erſten Jahren nach Chriſti Tod wurde das Evangelium in den ſüdlichen Städten Philiſtäas verkündigt. Philippus ſehen wir die Straße nach Gaza ziehen und Asdod und alle Städte von da bis Cäſarea mit der Predigt des Evangeliums durchwandern (Apg. 8, 39). Petrus ſteigt nach Lydda hinab und durchzieht die Ebene Saron, findet in Joppe bereits Jünger und bleibt hier länger bei einem Gerber Simon, viele zum neuen Glauben bekehrend (Apg. 9, 42. 43). Die ſpätere Ueberlieferung berichtet von chriſtl. Gemeindeſtiftungen in Askalon, Gaza und den ſüdlichen Städten. Der Sage nach erſcheint Philemon, an den Paulus ein Briefchen ſchrieb, als der erſte Biſchof von Gaza, und der Apoſtel Simon (Zelotes?) ſoll in Eleutheropolis und von Gaza bis Aegypten Chriſtum verkündigt haben, unter Trajan gekreuzigt und in Oſtracine begraben worden ſein. (Andere Sagen vgl. Stark, a. a. O., S. 613 fg.) Auf dem Nicäniſchen Concil (im J. 325) erſcheinen die Biſchöfe von Gaza, Askalon, Eleutheropolis neben andern paläſtinenſ. Biſchöfen. Seit dem J. 431 werden noch mehr Biſchöfe von philiſtäiſchen Städten erwähnt. Deshalb dürfen wir jedoch noch nicht für die Zeit Konſtantin's des Großen auf eine herrſchende Stellung der Chriſten in dieſen Städten ſchließen. Im Gegentheil erſcheinen dieſe Chriſtengemeinden klein, gedrückt, verachtet; in Gaza zumal concentrirt ſich das alte Heidenthum, und der Parteiruf der Rennbahn wird: Chriſtus und Marnas. Erſt im J. 400 wurden auf ein kaiſerliches Edict hin in Gaza die Statuen zu Boden geſtürzt, die Göttertempel geplündert und angezündet. Zuletzt auch ſank der Tempel des Marnas in Trümmer, und mit ihm war der Mittelpunkt des heidniſchen Cultus für die ganze Küſte zerſtört und die Zukunft der heidniſchen Erhebung abgeſchnitten. Deſto zahlreichere Uebertritte folgen dieſem Umſchwung und bald wird an der Stelle des Marneion eine chriſtl. Kirche in Kreuzesform aufgerichtet, der in kurzem noch mehrere andere zur Seite treten.

2) Staatsverfaſſung und Kriegsweſen. Wenn wir abſehen von dem zweiten nördlichen Städtebund, welchen die ſpäter eingewanderte dor. Colonie, entſprechend jener libyſchen Pentapolis der Dorier, gegründet hat, ſo finden wir jede der fünf Hauptſtädte des ſüdlichen Staatenbundes unter einem König ſtehen, welcher den Titel Sarn (sēren), d. h. Schutzherr (vom ſanskritiſchen çarana), trägt (1 Moſ. 26, 1; Joſ. 13, 3; 1 Sam. 6, 4. 17). Aus 1 Sam. 29, wo Achis, König von Gath, den David auf Andringen der übrigen Fürſten zurückſchicken muß, geht hervor, daß alle fünf Fürſten gleiche Rechte hatten und bei gemeinſamen Beſchlüſſen wol die Stimmenmehrheit galt; von einem Principat des einen oder des andern zeigt ſich keine Spur. Dieſe Pentapolis blieb lange der Schwerpunkt philiſtäiſch r Macht und ſcheint ſich wenigſtens bis ins 8. Jahrh. auf ihrer frühern Höhe behauptet zu haben (vgl. 2 Chron. 21, 16; 26, 6; Am. 1, 6—8; Sach. 9, 5—7; Zeph. 2, 4).

Wie die fünf Sarnim natürlich aus bevorzugten Geſchlechtern hervorgingen, ſo dürfte auch in jenen „Männern von Ekron und Asdod" (1 Sam. 5; vgl. Joſephus, „Alterthümer", VI, 1, 2), welche die Sarnim zuſammenrufen zu Berathungen und ihnen ihr Verlangen vortragen, eine Macht ſtädtiſcher Geſchlechter, repräſentirt in einer Art Geruſia (Senat) zu erkennen ſein. Auf dieſen, welche zugleich den waffenfähigen Adel bildeten, aus dem vor allem die Wagenkämpfer hervorgingen, ſowie auf ihren Abtheilungen ruht mit die militäriſche Organiſation.

Daß die Philiſtäer ſeit älteſter Zeit ein kriegeriſches Volk waren, beweiſt der Umſtand, daß ſchon dem Philiſtäerkönig Abimelech zu Gerar in Abraham's Zeiten ein Feldherr zur Seite geſtellt wird (1 Moſ. 21, 22; 26, 26; ſ. Pikoll). Das philiſtäiſche Heer beſtand

aus drei Hauptmaſſen, den Streitwagen, der Reiterei und dem Fußvolk (1 Sam. 13, 5; vgl. Richt. 1, 19). Zur Zeit Saul's, in der Blüte ihrer Macht beſaßen ſie nach 1 Sam. 13, 5 30000 Streitwagen, 6000 Reiter, und Fußvolk wie Sand am Meer. Es ſind jedoch ohne Zweifel mit Thenius blos 1000 Streitwagen zu leſen. Ewald dagegen hält eine Umſtellung der Zahlen für wahrſcheinlich: 30000 zu Roß und 6000 zu Wagen, und Joſephus („Alterthümer", VI, 6, 1) gibt gar 300000 Fußgänger, 30000 Wagen und 60000 Reiter an. Die Wagen wurden von den Helden, dem ſchwerbewaffneten Adel, beſtiegen. Aus mehrern Beſchreibungen, wie 1 Sam. 17, 4—8. 45; 21, 10 [9]; 22, 10, lernen wir die Ausrüſtung dieſer Hopliten kennen, welche leicht an die ſpartan. Hopliten erinnert, deren ganze Erſcheinung darauf berechnet war, den Feinden Schrecken einzujagen (Hermann, „Lehrbuch der griechiſchen Staatsalterthümer" [4. Aufl., Heidelberg 1855], §. 30). Sie trugen einen runden Helm von Kupfer, den geſchuppten Kettenpanzer, eherne Beinſtiefel oder Schienen, den Wurfſpieß von Kupfer auf den Schultern, dazu die Lanze mit der 600 Sekel ſchweren eiſernen Spitze und dem weberbaumartigen Schaft, der bei Iiſchbobenob (2 Sam. 21, 16) 300 Sekel wog. Zu einem Hopliten gehörte immer ein Waffenträger, der, gleich dem homeriſchen Trabanten (θεράπων), den großen, den ganzen Körper bedeckenden Schild trug, und außerdem noch der Lenker des Streitwagens. Als Leichtbewaffnete erſcheinen vor allem die Bogenſchützen (1 Sam. 31, 3), als welche beſonders die Kreter ſich auszeichneten, wie denn auch der aramäiſche (chaldäiſche) Ueberſetzer die bei der Leibwache David's auftretenden Kreti ſtets durch „Bogenſchützen" (kaštî) wiedergibt. Dieſe kriegeriſche Ausbildung tritt auch in einer ausgebildeten Heeresverfaſſung der Philiſtäer hervor. Nach Hunderten und Tauſenden ziehen die Sarnim auf (1 Sam. 29, 2). Die größten Heeresabtheilungen, wahrſcheinlich die Geſammtmaſſe jedes einzelnen Fürſten begreifend, bildeten je ein Kriegslager (maḥanē; 1 Sam. 17, 1; 29, 1). Wie eine geregelte Schlachtordnung, ſo kennen die Philiſtäer auch feſte Lager, legen Beſatzungen, Militärſtationen (neṣibîm) in das feindliche Land und vertheilen ihre Heereshaufen durch daſſelbe (1 Sam. 13, 3. 17 fg.). Ebenſo ſehr aber, als ſie in Feindes Land feſte Poſitionen zu faſſen ſtrebten, lag ihnen daran, ihre eigenen Städte mit hohen Mauern zu befeſtigen und uneinnehmbar zu machen (Am. 1, 6 fg.; 2 Kön. 18, 8; 1 Sam. 6, 18). Daß ein ſo ritterliches Volk, dem ein hoher kriegeriſcher Muth innewohnte (1 Sam. 4, 9), leicht und gern fremde Kriegsdienſte annahm und kriegeriſche Würden und Ehre ſich gefallen ließ, iſt begreiflich, trifft auch bei Karern, Kretern und Hellenen zu, und ſo finden ſich auch die Kreti und Pleti (ſ. d.) als Leibwache an David's Seite (1 Chron. 18 [19], 17; 2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7. 20; 1 Kön. 1, 38. 44).

3) Ackerbau, Gewerbe und Handel. Mit Ausnahme des ſüdlichen Theils von Gaza an iſt der philiſtäiſche Küſtenſtrich der fruchtbarſte Theil der ganzen paläſtinenſ. Küſte (vgl. 2 Kön. 8, 1; Richt. 6, 4). Neben dem Getreidebau gedieh, wie noch heute, beſonders der Weinſtock und Oelbaum (vgl. Richt. 15, 5). Den Flachs, zu deſſen Anbau die philiſtäiſche Niederung auch vorzüglich geeignet war, ſcheinen die Hebräer, welche in älterer Zeit von Lein und Linnen nichts wußten, mit ſammt dem Wort piſtîm, welches den Flachs bezeichnet, erſt von den Pelištîm kennen gelernt zu haben (vgl. Richt. 15, 14, und Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", S. 267). Neben der Sephela (ſ. d.), der Getreideebene, beſaßen die Philiſtäer auch den Negeb, jenes ſüdliche Weideland, das an die Wüſte grenzt und wo die Schafzucht immer die Hauptthätigkeit bildete (vgl. 2 Chron. 17, 11). Auch die gewerbliche Thätigkeit der Philiſtäer muß bedeutend geweſen ſein, denn die außerordentliche Zahl der Wagenkämpfer und Reiter und deren Bewaffnung ſetzt eine ſtarke Fabrikation von Metallarbeiten zu Kettenpanzern, Helmen, Schilden u. dgl. voraus (vgl. auch 1 Sam. 13, 19 fg.; 1 Chron. 18 [19], 11). Für künſtleriſche Thätigkeit, beſonders auf religiöſem Gebiet, ſprechen die bereits genannten Götterbilder (1 Chron. 14 [15], 12), Amulete (2 Makk. 12, 39. 40) und goldenen Mäuſe (1 Sam. 6, 18). Die Baukunſt der Philiſtäer tritt uns entgegen in gewaltigen Mauer- und Befeſtigungsbauten, in den feſtungsartigen Häuſern und Paläſten der ritterlichen Familien. Auch ein Gefängniß wird in Gaza genannt (Richt. 16, 21). Intereſſant aber vor allem iſt die architektoniſche Anlage der Heiligthümer (vgl. Richt. 16, 25; Joſephus, „Alterthümer", V, 8, 12, und Stark, a. a. O., S. 329 fg.).

Als Handelsleute treten die Philiſtäer weit weniger hervor als die ihnen benachbarten Phönizier (ſ. d.). Der Seehandel begünſtigte zwar ihre Lage am Meer, die LXX (zu

Jeſ. 11, 14) reden auch von philiſtäiſchen Schiffen, und die künſtlichen Hafenanlagen (Majumas) verſtärken dieſes Zeugniß; dennoch ſcheint derſelbe auf bloßen Küſtenverkehr mit ihren nördlichen Nachbarn ſowie mit den Aegyptern beſchränkt geweſen zu ſein. Von weit größerer Bedeutung und Ausdehnung war der Tranſitohandel der Philiſtäer geworden auf der Karavanenſtraße, welche vom Euphrat her durch Syrien und das paläſtinenſ. Binnenland längs der philiſtäiſchen Küſte nach Aegypten hinab und in anderer Richtung in die ſinaitiſche Halbinſel und zu den Stapelplätzen an den beiden Buchten des arabiſch-ägypt. Meeres und nach Arabien ſelbſt hineinführte (ſ. Paläſtina und Phönizien). Im Intereſſe des Handels mußten die Philiſtäer vor allem für Beſetzung der Verkehrsſtraße zwiſchen ihrer Küſte und Damaskus ſorgen, und daher erklärt es ſich, daß gerade dieſe Straßen — durch den Engpaß bei Michmas quer über das Gebirge Ephraim, über die Kiſon-Ebene und durch das vom Gebirge Gilboa und vom Kleinen Hermon (ſ. d.) gebildete Thor (ſ. auch Endor) zur Jordanniederung bei Beth-Schean hinab — der Schauplatz heftiger Kämpfe zwiſchen Philiſtäern und Iſraeliten geworden ſind. Einen Hauptartikel ihres Handels bildeten ägypt. Pferde und Wagen, welche nicht allein für die Philiſtäer ſelbſt und für die jüd. Herrſcher, beſonders Salomo, ſondern auch weiter für die nördlichern Könige der Hethiter und Syrer (ſ. Geſchur) aus Aegypten gebracht wurden (1 Kön. 10, 28. 29; 2 Chron. 1, 16. 17). Andererſeits befaßte ſich der philiſtäiſche Handel, als deſſen Hauptdepot Gaza anzuſehen iſt, mit Weihrauch, Myrrhen, Styrax, Lobanon, welche neben dem ind. Zimmt, der Caſſia und dem Cardamom von Arabien her eingeführt wurden (Plutarch, Vita Alexand., Kap. 25; Herodot, III, 107—113; Heeren, „Ideen über Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmſten Völker der alten Welt“ [4. Aufl., Göttingen 1824—26], I, II, 109 fg., Zuſätze S. 217 fg.). Denn daß die Philiſtäer einſt nicht blos die Sitze der peträiſchen Halbinſel an deren Nord- und Nordweſtküſte, von Joppe bis Gerar und landeinwärts bis Berſaba (1 Moſ. 20, 2; 21, 32; 26, 8 u. a.), einnahmen, ſondern auch, ihre Anſiedelungen immer weiter ins Binnenland vorſchiebend, als ein geübtes Schiffer- und Handelsvolk, um nach dem Vorgang der Phönizier, Iſraeliten und Syrer (2 Kön. 16, 6) am arabiſch-ind. Handel theilzunehmen, den Arabiſchen Meerbuſen beſucht, hier Niederlaſſungen und Stapelplätze angelegt und alſo den dargebotenen Verbindungsweg zu den reichſten Ländern der Erde betreten haben: dies iſt ſchon an ſich höchſt wahrſcheinlich und wird durch die Sage (vgl. Movers, a. a. O., I, 36, 29 fg.; Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“, §. 157) und durch das bibliſche Zeugniß von einem Handelsverkehr mit den Javanim in Südarabien unmittelbar geſchichtlich beſtätigt (Joel 4, 3 [3, 8 fg.]; ſ. Javan).

4) Ueber bürgerliches Leben, Sitte und Sittlichkeit der Philiſtäer iſt äußerſt wenig zu ſagen. Oeffentliche Dirnen in der Haupt- und Seeſtadt Gaza (Richt. 16, 1) dürfen nicht als eine außerordentliche Erſcheinung betrachtet werden. Wenn der Bräutigam Simſon ſeinen 30 philiſtäiſchen Genoſſen beim Hochzeitsmahl ein Räthſel (ſ. d.) aufgibt, ſo war das vielleicht pelasgiſche Sitte, denn auch die Dorier liebten beſonders das Räthſelſpiel (Müller, „Die Dorier“ [Breslau 1824], II, 392). Daß endlich die nichtſemitiſchen Philiſtäer die Beſchneidung nicht hatten, wurde bereits erwähnt; wenn jedoch im A. T. allein die Philiſtäer verächtlich als die Unbeſchnittenen bezeichnet werden (1 Sam. 14, 6; 17, 36; 31, 4 u. a.), ſo läßt dies zugleich weiter auf gymnaſtiſche Uebungen ſchließen, bei denen das Unbeſchnittenſein zur Anſchauung kam (vgl. 1 Makk. 1, 14. 15). Gymnaſtik aber, etwas ganz Unſemitiſches, ſoll wiederum zuerſt bei den Kretern und dann in Lacedämon aufgekommen ſein (Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“, §. 193).

Abgeſehen von einzelnen kleinern Abhandlungen und von Baihinger's Artikel über „Philiſtäa und Philiſter“ (in Herzog's „Real-Encyklopädie“, XI, 551—578), findet ſich die ziemlich reiche Literatur über die Philiſtäerfrage bei Stark, a. a. O., S. 9 fg., 12 fg., 31 fg., 147 fg., 189, 244, 335 fg., 503 fg., 611 fg. angegeben. Kneucker.

Philiſter, ſ. Philiſtäer.

Philo, ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie.

Philologus, ein Röm. 16, 15 vom Apoſtel Paulus gegrüßtes, ſonſt unbekanntes Mitglied der epheſiniſchen oder röm. Chriſtengemeinde. Nach Epiphanius Monachus (Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita, ed. Dressel [Paris und Leipzig 1843], S. 68) ſoll ihn der Apoſtel Andreas zum Biſchof von Sinope eingeſetzt haben.

Schenkel.

Philometer, ſ. Ptolemäus.

Philopater, ſ. Ptolemäus.

Philoſophie, ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie.

Phinon, ſ. Punon.

Phiſon, ſ. Eden.

Phlegon, ein Röm. 16, 14 vom Apoſtel Paulus gegrüßtes, ſonſt unbekanntes Mitglied der epheſiniſchen oder röm. Chriſtengemeinde. Schenkel.

Phöbe, nach Röm. 16, 1 fg. Diakoniſſin (ſ. Diakoniſſen) in der Hafenſtadt Kenchreä (ſ. d.) bei Korinth und Ueberbringerin eines Empfehlungsſchreibens von ſeiten des Apoſtels Paulus auf ihrer Reiſe nach Rom, worin ſie, mit Rückſicht auf ihre Verdienſte um die chriſtl. Armen- und Krankenpflege und den Apoſtel insbeſondere, der wohlwollenden Aufnahme und Fürſorge der Chriſtengemeinden, nach welchen ihre Reiſe ſie führte, dringend empfohlen wird (ſ. Römerbrief). Schenkel.

Phönice, ſ. Phönix.

Phönicien, ſ. Phönizien.

Phönix. 1) Im A. T. wird der mythiſche Vogel Phönix ein einziges mal erwähnt bei Hiob (Kap. 29, 18), wo zu überſetzen iſt: „Ich dachte, mit meinem Neſt werde ich verſcheiden und wie der Phönix mehren meine Tage.“ Luther mit vielen andern will den Sinn finden: „wie Sand“; aber ſelbſt die LXX wußten noch etwas vom Phönix, und der Dichter des Buchs Hiob, welcher den Phönixmythus in Aegypten, wo derſelbe heimiſch war, kennen lernte, will den Dulder ſagen laſſen: Einſt hoffte ich, erſt nach langem glücklichen Leben ſterben zu dürfen zugleich mit meiner Familie, anſtatt, wie es nun geſchehen, meine Kinder und Habe, d. i. mein Neſt, ſchon jetzt verloren ſehen zu müſſen. Das hebr. Wort ḥôl oder ḥûl (Phönix) iſt entweder aus dem Arabiſchen (ḥaul = Umkreis) zu erklären und auf den Kreislauf des Jahres (vgl. Pſ. 19, 7; 2 Chron. 24, 23; 2 Moſ. 34, 22; 1 Sam. 1, 20) zu beziehen, wie denn der Phönix Symbol für das „große Jahr“ iſt, oder es iſt mit Koli, dem ägypt. Namen des Phönix, in Zuſammenhang zu bringen. Uebrigens unterſcheidet die ägypt. Mythe von dem ſogenannten falſchen Phönix, genannt Koli, den wahren Phönix, genannt Benno, welch letzterer ſich auf Abbildungen durch lange, hinten am Kopf abſtehende Federn auszeichnet und mit buntem Gefieder, etwa wie ein Flamingo oder eine Ibisart oder der Paradiesvogel oder der Kranich, gedacht wurde. Auf den Monumenten Aegyptens kommen folgende verſchiedene Phönixbilder vor:

Fig. 1. Fig. 2. Fig. 3. Fig. 4. Fig. 5.



Fig. 1. Der Phönix auf einem Holzſtoß ſitzend.
Fig. 2. Der Phönix in ſchreitender Stellung.
Fig. 3. Der ſogenannte falſche Phönix, daher ohne die Kopffedern.
Fig. 4. Der Planetengott Mercur als Götterbote mit ſeinem Wanderſtab, in der Linken den wahren Phönix haltend, mit welchem er durch die Himmel eilt.
Fig. 5. Ein Golddenar des Trajan; der Phönix trägt zur Andeutung ſeines Neſtes ein Reiſig; ſein Kopf ſteht mitten in der Sonnenſcheibe.

Seyffarth hat in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, Jahrg. 1849, S. 63 fg., ſeine epochemachenden Forſchungen über den ägypt. Phönixmythus niedergelegt und als Reſultate derſelben Folgendes mitgetheilt. Gemäß den Angaben der Alten (Herodot, II, 73; Tacitus, Annal., VI, 26; vgl. auch Plinius, X, 2; Ovid, Metamorph., XV, 392) war der Phönix einzig in ſeiner Art, kein irdiſcher Vogel, ein Geſchöpf, welches nach langen Zeiträumen — der wahre Phönix nach 652 (rund 600), der falſche nach 540 (rund 500) Jahren — von Oſten (Arabien oder Indien) her, in Begleitung anderer Vögel, nach Heliopolis, d. h. zur Sonnenſtadt (ſ. On und Heliopolis), flog, daſelbſt mit ſeinem Neſt, nach der urſprünglichen Sage auf einem Scheiterhaufen (ſ. Fig. 1),

ſich ſelbſt verbrannte und aus ſeiner Aſche einen jungen Phönix hervorgehen ließ. Er war das Symbol Mercur's, in deſſen Hand er mit ihm durch die Himmel flog (ſ. Fig. 4); den Münzen nach ſtarb er in der Sonnenſcheibe (ſ. Fig. 5), und zwar, nach Plinius, der wahre Phönix kurze Zeit nach dem Frühlingsnachtgleichentage, der falſche Phönix im Herbſt. Zum erſten mal iſt, nach Tacitus und Suidas, der wahre Phönix unter Seſoſtris, d. i. nach Seyffahrt's Berechnung im J. 2555 v. Chr., zum zweiten mal nach 652 (654) Jahren unter Amoſis, im J. 1904 v. Chr., erſchienen, dann nach gleichen Zeiträumen zum fünften mal unter dem Kaiſer Claudius, im J. 50 n. Chr., in welchem Jahre die Inſel Thera entſtand und eine totale Mondfinſterniß ſtattfand.

Nach den Ausſagen des Plinius u. a. bedeutete das Leben des Phönix eine gewiſſe Zeitperiode, welche am Frühlingsnachtgleichentage mittags oder mit Sonnenuntergang endete und wieder begann. Sich ſtützend auf dieſe Angaben hält Seyffarth den Phönix für das Symbol des Planeten Mercur (ägyptiſch Thoth genannt), deſſen Flug in die Sonnenſtadt (Heliopolis) und dortige Selbſtverbrennung für Durchgänge des Planeten durch die Sonnenſcheibe; der neue Phönix, der aus der Aſche oder dem Mark des verſtorbenen hervorgeht, verſinnbildlicht den wieder erſcheinenden Mercur nach ſeinem Durchgang durch die Sonnenſcheibe. Die vielen andern Vögel, welche den überirdiſchen Vogel während ſeines Flugs von Oſten her begleiten, bedeuten die Sterne, welche vor und neben und hinter dem Planeten den gleichen Flug mit ihm fliegen und von Oſt nach Weſt ziehen. Und zwar bezeichnet der wahre Phönix den Mercur, welcher von der Zeit des Amos bis Konſtantin dem Großen wirklich mehreremal in beſagten Jahren kurz nach dem Frühlingsnachtgleichentag (im April) durch die Sonne ging; der falſche Phönix dagegen den Mercur, welcher regelmäßig jedesmal nach 539 (540) Jahren im Herbſt (October) durch die Sonne ging während eines andern Zeitraums, den man für Koli gefunden hatte. Die außerordentlichen Erſcheinungen eines Phönix ſymboliſiren den Mercur, welcher von Zeit zu Zeit durch die Sonne geht, ohne daß (regelmäßige) Wiederholungen viele tauſend Jahre hindurch ſtattfinden.

Nach rabbiniſcher Anſchauung wurde der Vogel Phönix, welcher allein unter den Thieren der Eva nicht gehorchte und nicht vom Baum des Gewiſſens aß, nicht mit dem Tode beſtraft (vgl. dagegen 1 Moſ. 3, 6. 1), ſondern er lebt 1000 Jahre und dann geht ein Feuer aus ſeinem Neſt hervor und verzehrt ihn; aber es bleibt ein Ei zurück, aus welchem ſeine Glieder wieder erwachſen und gleichſam ſich zu neuer Jugend beleben. Im Talmud heißt der Vogel Orſina; Noah betete für ihn zu Gott, daß er ihn nicht ſterben laſſen möge, und jener antwortet ſodann mit dem Vers des Hiob (Kap. 29, 18). Ueber die Phönixliteratur vgl. Erſch und Gruber's „Allgemeine Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte", 3. Sect., XXIV, 310 fg.; Uhlemann, „Handbuch der geſammten ägyptiſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1857—58), III, 39 fg., ſowie Dillmann, „Hiob" (Leipzig 1869), zu Hiob 29, 18.

2) Im N. T. wird ein Hafen Phönix oder Phönikus an der Südküſte der Inſel Kreta erwähnt (Apg. 27, 12), mit der etwas ſüdöſtlich davon gelegenen Stadt gleichen Namens zum Gebiet der Stadt Lampa oder Lappa gehörig, vielleicht das heutige Lutro (Strabo, X, 475; Ptolemäus, III, 17, 3; vgl. Höck, „Kreta" [Göttingen 1823—29], I, 387 fg.; ſ. Kreta). Kneucker.

Phönizien und Phönizier. Phönizien erſcheint in den Büchern der Makkabäer als eine Provinz des Syriſchen Reichs, welche mit Cöleſyrien (ſ. d.) Einen Statthalter hatte (2 Makk. 3, 5. 8; 4, 4; 8, 8; 10, 11; 3 Makk. 3, 15; vgl. Diodor, XVIII, 6), und wird in der Apoſtelgeſchichte bald neben Cyprus (ſ. d.) und Syrien (ſ. Aram und Syrien), bald neben Samaria als Küſtenland erwähnt (Apg. 11, 19; 15, 3; 21, 2; Homer, Odyssee, IV, 83). Es war damals römiſch und gehörte zur Provinz Syrien (vgl. Apg. 21, 3; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12, 1). Phönizien (Phoenīce) und Phönizier (Phoenīces) iſt der urſprünglich griechiſche, dann auch röm. Name des Landes und ſemitiſchen Volkes, welches an der ſyriſch-paläſtinenſ. Küſte von Akko an nordwärts ſich ausdehnte, bezeichnet aber im weitern Sinn auch nichtſemitiſche, indogermaniſche Völker in Paläſtina und den benachbarten Ländern, Arabien und Aegypten. Das Wort Φοῖνιξ bedeutet roth, dunkelroth, braunroth, und die Phönizier haben dieſen Namen nach ihrer Hautfarbe erhalten, wie auch die Erythräer, zu deren Stamm ſie von Dionyſius gerechnet

werden. Sie erſcheinen alſo ſtammverwandt den Iſraeliten, welche als Semiten ſich ebenfalls zur rothen Raſſe bekennen (ſ. Sem und Geographie). Andere Ableitungen ihres Namens ſind unſtatthaft, wie die von den Dattelpalmen ihres Landes oder von den Purpurſtoffen als einem Hauptzweig ihrer Induſtrie und ihres Handels. Derſelben Bedeutung wie das griech. Φοίνιξ iſt auch das lateiniſche Poenus oder Punus, wie die nordafrikan. Phönizier genannt wurden. Der einheimiſche Name, welchen ſich die Phönizier in ihrer eigenen Sprache urſprünglich ſelbſt beilegten und den auch ſpäter noch in chriſtl. Zeit die afrikan. Punier kannten, war Kenaaniter (Chanani), d. h. Niederländer, von Kenaan (Kenaʿan) = Niederung, Niederland, einer Weiterbildung der kürzern und ältern Form Kena (Χνᾶ), welche zugleich auch den mythiſchen Stammvater der Phönizier bezeichnete. Die Benennung Kenaan war hergenommen von der Beſchaffenheit des Landes und bezog ſich nach ihrem urſprünglichen Begriff auf den „niedern" Küſtenſtrich von „der großen Ebene Sidons" (Joſephus, „Alterthümer", V, 3, 1) bis Gaza (1 Moſ. 10, 19) und zur ägypt. Grenze hinab, wurde aber im bibliſchen Sprachgebrauch auch auf das ganze Binnenland bis zum Jordan ausgedehnt, wogegen Phönizien im engern Sinn, wie auch ſpäter wieder Kenaan (Jeſ. 23, 11), nur auf die nördliche Hälfte der Küſtenebene eingeſchränkt blieb (ſ. Kenaan). Nach dem Bericht der Hebräer (1 Moſ. 10, 15) zeugte Kanaan den Sidon, ſeinen Erſtgeborenen. Damit wird der Stamm der Sidonier als der älteſte Kanaans bezeichnet. Die Stadt Sidon ſelbſt wird auch in mehrern bibliſchen Stellen (Joſ. 11, 8; 19, 28) durch den Beiſatz „die Große" (rabbah) ausgezeichnet und ſchon bei Homer (Odyssee, XV, 425; vgl. Ilias, VI, 290; XXIII, 743) namentlich erwähnt; von ihr erhielt in der Bibel nun der ganze kenaanitiſche Stamm der Phönizier den Namen Sidonier (ṣidonîm), ihr Land die Benennung Sidon (1 Moſ. 10, 15; Joſ. 13, 6; Richt. 3, 3; 18, 7; die LXX zu Jeſ. 23, 2. 12 und zu 5 Moſ. 3, 9), und darum konnte noch ſpäter, als bereits Tyrus Hauptſtadt geworden war, der König von Tyrus auch König der Sidonier heißen (vgl. Menander bei Joſephus, Contra Apion., I, 18; „Alterthümer", VIII, 13, 2 mit 1 Kön. 16, 31; 1 Kön. 5, 15 mit V. 20, 23). Uebrigens iſt der Stadtname Sidon ſelbſt nicht ſowol von der fiſchreichen Küſte (Juſtinus, XVIII, 3), ſondern von dem daſelbſt verehrten „fiſchgeſtalteten" Götzen abzuleiten (ſ. Sidon, Philiſtäer und Ninive, und vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], §. 140).

I. Das Land Phönizien. Phönizien im Sinne der Alten umfaßt, außer den beiden ſidon. Staaten, Tyrus und Sidon, und andern kleinen Städten (ſ. Meara, Sarepta), auch das Gebiet der drei nördlichen Staaten Berytus, Byblus, Aradus (ſ. d. und Tripolis). Mit der Ausbreitung des phöniz. Stammes aber, und ſeit dem Andrängen der Philiſtäer (ſ. d.) und Iſraeliten von Süden her ſchoben ſich die Grenzen immer höher hinauf, und ſchon in der Urzeit beſetzten einzelne Abtheilungen des Volkes den über Aradus hinaus gelegenen Theil des Landes und gründeten hier die Staaten Marathus, Arke, Sin, Simyra, Hamath (Joſ. 13, 5; 1 Moſ. 10, 10—18). Indeß ſchwanken die Grenzen hier auch in ſpäterer Zeit. Im perſ. Zeitalter, und wol ſchon früher, nahm das phöniz. Gebiet bereits unterhalb der von argiviſchen Coloniſten gegründeten Stadt Poſidium ſeinen nördlichen Anfang (Herodot, III, 91), und umfaßte auch die Küſtenſtädte Gabala, Laodicea, Heraklea, Paltus, Platanus, Balanea, Karne, welche alle unterhalb Poſidium bis zum Eleutherus liegen, der ſpäter gewöhnlich als der nördliche Grenzfluß Phöniziens bezeichnet wird (Ptolemäus, V, 15, 4; Strabo, XVI, 756 u. a.). Im Süden bildete der Karmel die ungefähre Grenze; doch laſſen die claſſiſchen Schriftſteller Phönizien in der perſiſchen und macedon. Zeit noch weiter ſüdwärts bis in die Gegend von Cäſarea Stratonis reichen (Plinius, V, 13 fg.; Joſephus, „Alterthümer", XV, 9, 6; XIII, 15, 4; „Leben", Kap. 8; Contra Apion., II, 9; Ptolemäus, V, 15, 20; Wilhelm von Tyrus, Hist., XIII, 2), und in der Urzeit wohnten Phönizier ſüdlich bis Gaza hinab (1 Moſ. 10, 19), wurden aber bald von den Philiſtäern nordwärts bis über Akko hinaus zurückgedrängt (ſ. Avviter und Philiſtäer), wie denn auch ſpäter in der Bibel das Philiſtäerland noch zu Kenaan (Zeph. 2, 5), und bei den Claſſikern das paläſtinenſ. Syrien (Philiſtäa) zu Phönizien gerechnet, ja, der Name Phönizien auf die ganze Küſte bis an die ägypt. Grenze (Peluſium) ausgedehnt wird (Herodot, I, 105; Strabo, XVI, 749, 760 u. a.). Im Weſten grenzt die phöniz. Niederung ans Meer, welches deshalb auch die Benennung Phöniziſches Meer trug; gegen Oſten wird dieſelbe von den Höhenzügen und Gebirgen des Libanon begrenzt, welche in geringem Abſtand vom Meer parallel mit der Küſte ſich

fortziehen; doch erſtreckte ſich das Gebiet der phöniz. Staaten zu Zeiten auch über einzelne Diſtricte des libaneſiſchen Hochlandes und ſeiner Thäler. Die Breite des Landes betrug an einzelnen Punkten kaum eine halbe Stunde, an andern 2—3 geographiſche Meilen. Die Länge berechnet ſich von Poſidium, beziehungsweiſe von Eleutherus bis Cäſarea oder Achſib auf etwa 50, beziehungsweiſe 40 oder 32 geographiſche Meilen.

Einſtimmig rühmt das Alterthum die Fruchtbarkeit und landſchaftliche Schönheit der phöniz. Küſte. Wie ein ſchmaler Saum zieht ſich die Niederung Phöniziens dem höher gelegenen Binnenland entlang; nur an wenigen Stellen, wo die Gebirgszüge ſich vom Meeresgeſtade entfernen, breitet ſich dieſelbe zu einer größern Ebene aus und wird an andern Stellen wieder durch einige ins Meer auslaufende Höhenzüge unterbrochen. Ganz im Süden unterbricht die Ebene der ſteil ins Meer abfallende Karmel (ſ. d.), deſſen nordöſtliche Seite vom Kiſonfluß (ſ. Kiſon) beſpült wird, der an der ſüdlichen Seite des Meerbuſens von Akko ins Meer fällt. Weiter gegen Norden eilt der kleine, aber tiefe Belus (jetzt Nahr Naman), auf deſſen an Kieſelerde reichem Ufer das Glas erfunden worden ſein ſoll, nach kurzem Lauf bei Akko dem Meerbuſen zu (ſ. Sihor-Libnath). Unterhalb Akko zieht ſich die Hügelreihe, welche vom Karmel her gegen Norden läuft, mehr landeinwärts und bildet bei dieſer Stadt eine fruchtbare Ebene, bis die Höhenzüge, zwei Stunden oberhalb, wieder das Meer erreichen und hier drei Vorgebirge bilden, von denen das größte das Weiße Vorgebirge (Râs el-Abyad) genannt wird von dem weißen Kalkſtein, aus welchem alle dieſe Gebirge beſtehen. Ein ſchmaler Weg, an der einen Seite vom Meer, an der andern von den Steilwänden der Berge eingeſchloſſen, führt nach einer Meile in die etwas wellenförmige, ſehr fruchtbare Ebene von Tyrus und Sidon (Joſephus, „Alterthümer", V, 3, 1), welche ſich 10—11 Stunden lang bis oberhalb Sidon erſtreckt (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 688) und von drei Flüſſen, dem Nahr el-Litâni (Leontes; Joſephus, „Alterthümer", IX, 14, 2), welcher eine halbe Stunde nördlich von Tyrus, dem Nahr es-Zaherâni, welcher zwiſchen Sarepta und Sidon, und dem „anmuthigen Boſtrenus" (jetzt Nahr el-Auli; Robinſon, a. a. O., III, 710), welcher nördlich bei Sidon dem Meer zufließt, bewäſſert wird. Jenſeit des ſidon. Gebiets beginnt die eigentliche Region des Libanon, die Anhöhen werden bedeutender und dehnen ſich wieder bis ans Meer aus. In der Mitte zwiſchen Sidon und Berytus ergießt ſich der Fluß Tamyras (Damuras, jetzt Nahr ed-Dâmûr) ins Meer. Dieſſeit Berytus zieht ſich ein mächtiger Vorſprung des Libanon ans Meer und bildet das Vorgebirge von Beirut, an deſſen nördlicher Seite die Stadt ſelbſt auf einem Hügel liegt (ſ. Berothai). Den nördlichen Theil der weit ins Land hineinreichenden und durch ihre Fruchtbarkeit ausgezeichneten Ebene von Beirut durchſtrömt der Nahr gleichen Namens (auch genannt Magoras). Von den zahlreichen reißenden Flüſſen und Bächen, welche in dem Gebirgsland nordwärts von Berytus nach kurzem Lauf von den Abhängen des Libanon herab ins Meer ſtürzen, nennt das Alterthum den Lykus (d. h. Wolf, jetzt Nahr el-Kelb, d. i. Hundsfluß) und den Adonis (jetzt Nahr el-Ibrahîm; ſ. Hadad-Rimmon), eine Stunde ſüdlich von Byblus. Nach dem rauhen ſteilen Vorgebirge „Gottesangeſicht" (Θεοῦ πρόσωπον, jetzt Râs eſch-Schukkah), welches ſüdlich von Tripolis, in der Nähe von Botrys, ins Meer fällt, eröffnet ſich wieder eine weite Ebene, welche, reichlich durch Bäche und kleine Flüſſe bewäſſert, gegen Norden 5—6 Stunden bis nach Marathus reicht und im Alterthum Makra, jetzt Dſchunia, heißt. Durch dieſelbe fließt der Nahr Arka (wahrſcheinlich der Sabbatfluß bei Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 5, 1), der Eleutherus (jetzt Nahr el-Kebîr, d. i. der große Fluß), welcher drei Meilen nördlich von Tripolis, in der Nähe von Aradus, ſich ins Meer ergießt. Weiter nordwärts von Aradus, wo die Region des Libanon aufhört, nimmt eine der fruchtbarſten Gegenden des Landes ihren Anfang, welche an der Meeresküſte zahlreiche Buchten mit einſt blühenden Städten hatte und von einer Menge Flüſſe bewäſſert wird, von denen bei den Alten der Thapſakus oberhalb Aradus, der Plotus bei Laodicea (jetzt Nahr Schobar?) und der Baudos (jetzt Nahr Sin oder Melech) in der Nähe von Paltos erwähnt werden.

Die Phönizier ſaßen auf einem überaus fruchtbaren Boden, welcher noch heute zu den ergiebigſten Gegenden Vorderaſiens gehört. Das Klima (ſ. Paläſtina, Syrien, Libanon) und die Bodenbeſchaffenheit begünſtigen beſonders den Wein- und den Obſtbau, deſſen Producte (beſonders Olivenöl, Datteln und Styrax) zugleich einen Hauptgegenſtand

des phöniz. Handels bilden. Auch der Ackerbau und die Viehzucht wurde in hoher Vollendung, wenn auch bei der kleinen Ausdehnung des Landes in geringem Umfang getrieben. Der Libanon lieferte Holz zum Schiffbau im Ueberfluß, war reich an Erz und Eisen, und ſchon die bibliſchen Bücher kennen hier Bergbau (5 Moſ. 8, 9; 1 Kön. 5, 31 [5, 17]; 6, 7; 7, 9—12). Die Meeresküſte, beſonders in der Nähe des Karmel, bot den zur Glasfabrikation geeigneten und noch in ſpäterer Zeit von levantiſchen Schiffern nach Venedig ausgeführten Sand (ſ. Glas), und das an Fiſchen und Purpurſchnecken reiche „Phöniziſche Meer" mit wohlgeſchützten Buchten wies den Phöniziern eine andere noch wichtigere Quelle des Erwerbs zu.

II. Einwanderung und Geſchichte des Volkes. Woher ſind die Phönizier, welche in der Geſchichte des Alterthums als das bedeutendſte Culturvolk auftreten, gekommen, wann ſind ſie nach Kenaan und an die phöniz. Küſte eingewandert und was iſt die Veranlaſſung zu ſolcher Wanderung geweſen?

Wie die Punier, wenn ſie ſich noch in ſpäterer Zeit den Namen Chanani beilegen, damit auf Phönizien als ihre Heimat zurückweiſen, ſo führt der einheimiſch phöniz. Name (Kenaʒan = Kena = Χνᾶ) noch weiter zurück in die arab. Gegend am Perſiſchen Meerbuſen, allwo die Urſitze des kenaanitiſch-phöniz. Volkes zu ſuchen wären. Damit in Uebereinſtimmung ſtehen die beſtimmteſten Nachrichten bei claſſiſchen Schriftſtellern, daß die Phönizier nach ihrer eigenen einheimiſchen Ueberlieferung vom Erythräiſchen Meer, d. i. vom Perſiſchen Meerbuſen, hergekommen und in das Küſtenland am Mittelmeer eingewandert ſeien. So Herodot (VII, 89; I, 1), der zugleich bemerkt, daß dieſe phöniz. Ueberlieferung von den Geſchichtskundigen unter den Perſern (oder Babyloniern?) beſtätigt werde. Auch Eratoſthenes (bei Strabo, XVI, 382; vgl. 462) verſichert, daß die Bewohner der mit phöniz. Heiligthümern ausgeſtatteten Inſel Tyros (Tylos) und Arados — der jetzigen Bahrein-Inſeln — im Perſiſchen Meerbuſen die gleichnamigen Städte an der phöniz. Küſte für Anſiedelungen ihrer Abkömmlinge erklärt hätten (vgl. auch Homer, Odyssee, IV, 83, 84; Ptolemäus, VI, 7, 10, 25, 26, 47; Plinius, VI, 32; XII, 30; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VI, 1, 154; Strabo, „Erdbeſchreibung", deutſch von Groskurd [Berlin 1831—34], III, 279 fg. und ſ. Tyrus und Arvaditer). Ebenſo bezeichnet der Scholiaſt zu Dionyſius die Erythräer, zu deren Geſchlecht die Phönizier gerechnet werden, als Abkömmlinge der Araber, welche beim Erythräiſchen Meer wohnten (Dionyſius Periegetes, Orbis descriptus, ed. Bernhardy [Leipzig 1828], S. 906).

Eine werthvolle Ergänzung zu dieſen Traditionen liefert Trogus Pompejus bei Juſtinus (XVIII, 3), wonach ein Erdbeben — vielleicht ein politiſches — die Phönizier aus ihren Sitzen aufgeſcheucht habe. Dieſelben ließen ſich, nach ſeinem Zeugniß, zuerſt in einem aſſyr. Sumpfland (Assyrium stagnum) nieder, in welchem wir die Moräſte des untern Euphrat, die Marſchen der Nabatäer, zwiſchen Wâſit und Baſra wiedererkennen, wie denn auch Eddana (Dadara; ſ. Dedan) am Euphrat dem Stephanus von Byzanz als Anſiedelung der Phönizier gilt, von wo aus eine Colonie im Lande Uz (ſ. d. und Sabäer) einfiel und daſelbſt wohnte, ähnlich wie von einer andern am Euphrat gelegenen Stadt, Rehoboth-Ir (ſ. d.), Moab und Edom Könige mit phöniz. Namen erhielten (4 Moſ. 22, 5. 39; 1 Moſ. 36, 37; 10, 11). Auf ihrer weitern Wanderung, welche jedenfalls auf der Oſtſeite des Euphrat durch Meſopotamien auf der gewöhnlichen Straße von Babylonien nach Syrien ſtattfand, mögen die Phönizier ſodann Laiſch, das nachmalige Dan (ſ. d.), gebaut haben, deſſen Bewohner ſpäter (Richt. 18, 7. 28) als ein ſidon. Volk ſich kennzeichnen, dieſelben, welche 4 Moſ. 13, 29 als Kenaaniter im engern Sinn, d. h. als Sidonier, erwähnt werden und alſo hier zurückgeblieben waren, während ihre Brüder weiter zogen an die phöniz. Küſte. Ueber die phöniz. Colonien Hamath und Niſibis ſ. Hamath und Thiphſach.

Wie Kenaan in der Völkertafel (1 Moſ. 10, 15) den Stammvater und zugleich das Land der Phönizier bezeichnet, ſo erſcheint auch der bei den Phöniziern übliche Landesname Chna von ihrem mythiſchen Stammvater Chna, dem Phönix der griech. Mythologie, erſt abgeleitet, oder vielmehr beide fallen urſprünglich in eins zuſammen und bezeichnen das phöniz. Stammland als eine „Niederung" am Meer (vgl. Stephanus von Byzanz; Sanchuniathon bei Euſebius, Praep. evang., I, 10; Buttmann, „Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 233). Eine ſolche war in der That die urſprüngliche Heimat der Phönizier am Perſiſchen Meerbuſen, und wurde auch ausdrücklich ſo

bezeichnet durch den Namen Hena, welcher in dortiger Gegend vorkommt (Jeſ. 37, 13) und mit Kena, Kenaʒan gleicher Bedeutung iſt (ſ. Hena), ſodaß alſo die Bezeichnung Kenaan, Niederland, durch die Phönizier erſt von ihrer urſprünglichen Heimat an der oſtarab. Küſte auf ihre nachmaligen Sitze an der ſyriſch-paläſtinenſ. Küſte übertragen erſcheint. Wie wir dort, im Tieflande am Perſiſchen Golf, die Avviter als Nachbarn der Phönizier antreffen (ſ. Avva), ſo finden ſich dieſelben auch nachgerade wieder an der Küſtenniederung Paläſtinas neben den Phöniziern (Sidoniern), deren ſüdliche Fortſetzung ſie bildeten und in Ekron, Gath, Gaza und andern Städten und Dörfern mit ſemitiſchen Namen wohnten (vgl. 1 Moſ. 10, 19 mit 5 Moſ. 10, 23; ſ. Avviter und Philiſtäer). Wenn nun nach dem Zeugniß des Stephanus von Byzanz Gaza durch einen Flüchtling vom Erythräiſchen Meer her erbaut, und die Phönizier nach einer Andeutung bei Juſtinus gleichfalls gewaltſam aus ihren urſprünglichen Wohnſitzen verjagt worden ſein ſollen, ſo ſcheinen alſo die Phönizier mit ihren Stammverwandten, den Avvitern, gleichzeitig vom Perſiſchen Meerbuſen her eingewandert zu ſein und hier, an der paläſtinenſ. Küſte, vor dem Einbruch der Philiſtäer eine zuſammenhängende Kette von Niederlaſſungen gebildet zu haben, wie denn zum Beweis dafür ein Ṣârefat (Sarepta) nordweſtlich von Lydda, ein zweites bei Dora und ein drittes zwiſchen Sidon und Tyrus ſich findet.

Wenn nun aber Avva (2 Kön. 17, 24; 18, 34) nach Hitzig's Anſicht urſprünglich Oa Arrian's bezeichnet, jene 40 Stunden lange Inſel Oa rakta, d. i. Eiland oder Rothes Land, woſelbſt Nearch von Karamanien her landete, ſo ſind die Avviter ohne Zweifel von eben daher gekommen; dem Arrian zufolge war auf dieſer Inſel auch der Heros Erythras, d. i. der Rothe, begraben. Dann ſind die Phönizier, d. i. die Rothen, überhaupt aus tieferm Süden urſprünglich heraufgezogen, und jene Inſeln des Perſiſchen Golfs, Tyrus und Aradus, bildeten eine Haltſtelle für ſie auf ihrem Zug. Auf den ſüdlichen Erdgürtel weiſt auch die Völkertafel der Hebräer hin, wenn hier (1 Moſ. 10, 6. 15) das phöniziſch-kenaanitiſche Volk, obwol es eine ſemitiſche Sprache redete, zu den Hamiten gerechnet wird (ſ. Ham und Kenaan). Rothe Menſchen waren übrigens kraft ihres Namens die Himjariten, ein arab. Volk, deſſen Sprache der hebräiſchen und phöniziſchen beſonders nahe ſteht, welches aber in Südarabien zurückblieb, während ſeine Stammesbrüder nordwärts auszogen und neue Wohnſitze ſuchten (ſ. Hebräer und Edom und vgl. dazu Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 39). Zudem ſcheint auch, nach Hitzig's Vermuthung, das ſidon. Laiſch (Richt. 18, 7) noch auf Lees, den Namen eines himjaritiſchen Dorfs bei Ptolemäus zurückzuweiſen.

Nicht lange vor dieſen Südarabern — den Phöniziern und Avvitern — waren nördliche Araber in Paläſtina eingewandert, an deren Stelle ſich jetzt die Südaraber, von der Küſtenniederung des Mittelmeeres her, pflanzten. Später als dieſe Kenaaniter ſind die Emoriter, als Hykſos, aus Aegypten, nach Hitzig's Berechnung (ſ. Philiſtäer) im J. 1905 v. Chr. in Syrien eingewandert, und erſt nach den Hykſos räumten die Philiſtäer Aegypten, 355 Jahre vor dem Auszug der Hebräer im J. 1512. Dem entſprechend treffen wir auch die Kenaaniter und Phönizier ſchon zur Patriarchenzeit als ein ſtädtebewohnendes Culturvolk (vgl. 1 Moſ. 34). Wenn jedoch zur Zeit des Herodot (im 5. Jahrh. v. Chr.) Tyrus mit ſeinem Melkarthtempel bereits 2300 Jahre geſtanden haben (Herodot, II, 44) und alſo ſchon im J. 2750 v. Chr. erbaut ſein ſollte, und hiernach die Erbauung des noch ältern Sidon um das J. 3000 angenommen werden mußte, ſo ſind ſolche hohe Zahlen einfach auf die Ruhmredigkeit tyr. Prieſter zurückzuführen (vgl. dagegen Movers, „Die Phönizier" [Bonn und Berlin 1841—50], II, 1, 134 fg.).

Aus dem Geſagten geht hervor: die Ueberlieferung der Phönizier ſelbſt, die Ausſagen der Geſchichtskundigen unter den Perſern (Babyloniern?) ſowie der Bewohner der Inſeln im Perſiſchen Meerbuſen, weitverbreiteter Glaube bei den Griechen zu Strabo's Zeit, alle bezeugen einſtimmig das urſprüngliche Wohnen der Phönizier am Erythräiſchen Meer. Auch das A. T., in Verbindung mit anderweitigen mythiſchen Andeutungen und ſprachlich-geographiſchen Gründen, widerſpricht nicht nur nicht jenen Zeugniſſen, ſondern beſtätigt dieſelben mittelbar und unmittelbar. Und ſo wird denn auch von den meiſten neuern Gelehrten, wie Michaelis, Winer, Tuch, Bertheau, Knobel, Ritter, Hitzig, Dillmann, Schröder, die Herkunft der Phönizier vom Perſiſchen Meer als ſichere geſchichtliche Thatſache feſtgehalten. Nur Hengſtenberg (De rebus Tyriorum [Berlin 1832], S. 93 fg.) und Movers (a. a. O., II, 23 fg., und in Erſch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie

der Wiſſenſchaften und Künſte", 3. Sect., XXIV, 319 fg.) haben dieſe Annahme ſtark bezweifelt und die Berichte der Alten als unhiſtoriſch nachzuweiſen verſucht (vgl. dagegen Bertheau, „Zur Geſchichte der Iſraeliten" [Göttingen 1842], S. 163 fg.; Tuch's „Commentar über die Geneſis", 2. Aufl., beſorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 196, und Schröder, „Die phöniziſche Sprache" [Halle 1869], S. 5 fg.).

Was hat die Phönizier zu ihren Wanderungen an die Küſte des Mittelmeeres veranlaßt? Daß die Phönizier, nachdem ſie die Küſte des Perſiſchen Meerbuſens verlaſſen hatten, ſogleich wieder an einer andern Küſte ſich niederließen, ſcheint (vgl. Bertheau a. a. O.) darauf hinzuweiſen, wie ſie weder in der Abſicht eines erobernden, noch eines Ackerbau oder Viehzucht treibenden Volks ihre alten Wohnſitze verlaſſen und neue geſucht haben. Allein im Intereſſe des Handels, um neue Wege und Centralpunkte für denſelben ſich zu ſchaffen, konnten ſie ſich veranlaßt ſehen, die eine Küſte mit der andern zu vertauſchen. Die Phönizier wären alſo das handeltreibende Volk nicht erſt geworden im Lande Paläſtina, ſondern bereits als ſolches in das Land gekommen, zu dem Zweck, an der holz- und hafenreichen Küſte des Mittelmeeres Niederlaſſungen für weitern Verkehr nach weſtlichen, europäiſchen und afrikan. Ländern zu gründen und ſo den Handel, welcher ſeit älteſter Zeit Indien und Vorderaſien — Arabien und die Euphrat- und Tigrislande (ſ. Ophir, Aſſyrien, Babylonien) — verband, über die Küſten und Länder des Mittelmeeres auszudehnen. Dergeſtalt aber blieben dieſelben mit den Gegenden, von denen her ſie eingewandert waren, in Verbindung; durch den bleibenden Verkehr wurde die Erinnerung an eine Verwandtſchaft zwiſchen den Handelsſtaaten am Perſiſchen und Mittelländiſchen Meer lebendig erhalten und ſo konnten auch die griech. Schriftſteller davon Nachricht erhalten.

Dieſer Anſchauung ſteht freilich der Bericht bei Juſtinus (XVIII, 3) entgegen, kraft deſſen die Phönizier als Flüchtlinge infolge eines Erdbebens (terrae motu vexati) ihre urſprüngliche Heimat verlaſſen hätten (vgl. Tacitus, Annal., IV, 55). Vielleicht iſt aber unter dieſer Erderſchütterung urſprünglich Völkerſturm, ein Kriegsgewitter verſtanden geweſen (vgl. Jer. 10, 22; 25, 32), und dabei mit Hitzig („Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer", §. 135, 140) an ind. Anſiedelungen zu denken, durch welche die Phönizier aus ihren Urſitzen verdrängt worden wären. Beiderlei Auffaſſung ſucht Schröder (a. a. O.) durch die Annahme zu vermitteln, daß, nachdem infolge der Fruchtbarkeit und mercantilen Vortheile, welche die ſyriſch-paläſtinenſ. Küſte bot, ſchon ſehr früh zahlreiche phöniz. Niederlaſſungen an derſelben entſtanden waren, größere mittelaſiat. Völkerbewegungen nachgerade den Anſtoß zu umfaſſendern Auswanderungen nach Kenaan gegeben haben mögen. Unbedingt Zuverläſſiges dürfte ſchwerlich mehr auszumitteln ſein.

Als den älteſten Sitz der kenaanitiſchen Geſchlechter an der ſyr. Küſte ſcheint der Verfaſſer der Völkertafel (1 Moſ. 10), in Uebereinſtimmung mit dem Bericht des Trogus bei Juſtinus, das Gebiet von Sidon und Tyrus angeſehen zu haben (vgl. auch Curtius, IV, 1, 15; 4, 15), von wo aus ſich dieſelben erſt allmählich nördlich und ſüdlich ausgebreitet hätten; doch behauptete auch Byblus (ſ. d.) ſeinerſeits, die älteſte Stadt des phöniz. Landes und von dem Gotte El ſelbſt erbaut zu ſein (ſ. auch Aradus), und andererſeits ſind wahrſcheinlich die Avviter gleichzeitig mit den Phöniziern in den ſüdlichen Theil des Küſtenlandes eingewandert.

Als die Philiſtäer in der Folge von Süden her die paläſtinenſ. Küſte in Beſitz nahmen, zogen ſich die Avviter, von denſelben zurückgedrängt, vermuthlich an der Küſte allmählich nordwärts hinauf (ſ. Avviter) und von den in Kenaan eingedrungenen Hebräern wurde nachgehends ihre Kette wol hier und da durchbrochen, bis auch dieſe wieder mit den ältern Küſtenbewohnern durch die Philiſtäer vertrieben wurden, welche ebenſo den Phöniziern Achſib (ſ. d.) entriſſen und von hier aus die Bewohner von Alttyrus aus ihrer kaum 5 Stunden entfernten Stadt vertrieben, ſodaß dieſe vor denſelben auf Schiffe flohen, ſich auf der 30 Stadien nördlich von da gelegenen Inſel niederließen und Inſel-Tyrus gründeten, ein Jahr vor Trojas Fall, d. i. im J. 1155 v. Chr. (Juſtinus, XVIII, 3; ſ. Philiſtäer, Tyrus und Kenaan). Sollte nicht auch etwa in dieſer Zeit Aradus (ſ. Arvaditer) im Norden von Byblus von flüchtigen Sidoniern, vielleicht aus Aradus ſüdlich vom Karmel (Skylax, Periplus, §. 104), (neu-) gegründet worden ſein? (Strabo, XVI, 2, 13.)

Soweit ſich die Umriſſe einer phöniz. Geſchichte aus den dürftigen Nachrichten des A. T., aus einzelnen Colonialnachrichten und den Fragmenten tyriſcher Annalen von Me-

nander und Dius (bei Josephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3; 13, 2; IX, 14, 2; Contra Apion., I, 17, 18, 21) erkennen lassen, können im allgemeinen vier große Perioden der alten Geschichte Phöniziens unterschieden werden (s. übrigens Sidon, Tyrus, Aradus, Byblus).

Die erste, vorsidonische Periode umfaßt die Geschichte der Entstehung und allmählichen Entwickelung der ursprünglich selbständigen Einzelstaaten und Stämme von der Einwanderung des Volks bis zur Zeit, wo Sidon als der wichtigste Stamm des Landes erscheint, d. i. gegen das J. 1600 v. Chr. Als den Repräsentanten dieser Periode kann man den Stammgott El oder Belitan ansehen, von welchem in der Sage die Könige der von vornherein mächtigsten Städte Byblus und Berytus in langer Reihe abgeleitet und denselben Regierungs- und Lebensjahre nach Jahrhunderten zugetheilt werden und an dessen Herrschaft in Phönizien und Wanderungen in die Westländer die uralte Geschichte von der Macht und der Ausbreitung des phöniz. Stammes geknüpft erscheint (vgl. Movers, a. a. O., II, 2).

In der zweiten, sidonischen Periode, etwa von den J. 1600—1100 v. Chr., ist Sidon mit einem ansehnlichen Gebiet an der Küste zum mächtigsten aller kenaanitischen Stämme herangewachsen. In diese Zeit fällt die Besetzung Palästinas durch die Israeliten, welche jedoch Phönizien nicht zu erobern vermochten, wohl aber theilweise, in und um Phönizien ansässig, zu den Phöniziern in das Verhältniß der Hörigkeit traten; und die Stiftung der ältesten sidon. Colonialstädte, wie Kambe (Alt-Karthago?) und Hippo in Nordafrika, Citium (s. Cyprus und Chittim) und Tyrus (doch vgl. Movers, a. a. O. II, 1, 166 fg., aber auch Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 120 fg. und s. Tyrus), wahrscheinlich auch Itanos auf Kreta, Cythere (s. Avviter) und einige Inseln des Aegäischen Meeres. (Ueber die Geschichte der sidon. Könige, nach Sanchuniathon, von König Bimalus an, welcher die Oberherrschaft Sidons schon im 19. Jahrh. v. Chr. begründet haben soll, bis auf David, zu dessen Zeit Bartophas, Huram's Vater [doch s. Hiram], die Hegemonie an Tyrus gebracht haben soll, vgl. Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 616—619 und s. Sidon).

In der dritten, der tyrischen Periode tritt Sidon gegen das seit der Stiftung der Inselstadt rasch emporkommende Tyrus in den Hintergrund und Phönizien erreicht infolge seines bis zum Welthandel ausgedehnten Verkehrs und seiner reichen Colonialbesitzungen die höchste Stufe seiner Macht und Blüte. Die tyr. Colonien beginnen mit der Stiftung von Gades am Ocean (nach Movers um das J. 1105) und der Gründung von Utika (im J. 1101 v. Chr.), breiten sich aus an der hispanischen Küste (Tarteſſus; s. Tharschisch), auf dem nördlichen und westlichen Afrika und den benachbarten Inseln, und gehen zu Ende mit der Auswanderung der edeln Geschlechter nach Karthago (nach Movers im J. 826, nach Hitzig [„Geschichte des Volkes Israel", S. 11, 12] im J. 888 v. Chr.). Vgl. Movers, a. a. O. II, 1, 96 fg., und Ersch und Gruber's „Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XXIV, 348 fg.; Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), S. 323 fg.

Wie die Phönizier mit dem entfernten Westen Handelsverbindungen anknüpften, so wußten sie auch mit ihren östlichen, unter David und Salomo geeinigten und siegreichen Nachbarn längstbestehende friedliche Beziehungen aufrecht zu erhalten, und jener Bruderbund noch zur Zeit des Propheten Amos (Am. 1, 9) ist ohne Zweifel auf die seit langem bestehenden freundlichen Verhältnisse zwischen Tyrus und Juda zu beziehen. Hiram, der König von Tyrus, welcher im J. 1031 v. Chr. die Regierung antrat, ist der dienstfertige Handelsfreund Salomo's (1 Kön. 5, 20 fg.; 9, 10 fg; 1 Mos. 49, 13; Josephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3; vgl. Movers, a. a. O., II, 1, 330 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 13; und s. Hiram, Salomo, Tempel, Kabul).

Die Namen der tyr. Könige von Hiram bis auf Pygmalion hat Josephus (Contra Apion., I, 18) in einem Fragment der Geschichte von Tyrus aus Menander von Ephesus aufbewahrt. Wir theilen hier die Reihe dieser Könige mit und setzen die Regierungszahlen bei, wie solche sich durch synchronistische Berechnung für Movers (a. a. O., II, 1, 140, 149, 143 fg.), Duncker („Geschichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863—67], I, 526 fg.) und Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", S. 191; „Geschichte des Volkes Israel", S. 11 fg. u. a.) ergeben haben (vgl. auch Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 620 fg.).

		nach Menander	nach Movers	nach Duncker	nach Hitzig
Hiram I.	regierte	34 Jahre,	in den J.	980—947,	1025—991,	1031—997 v. Chr.
Baleazar	„	7 (17) „	„	946—940,	991—974,	997—990 „
Abdaſtartus	„	9 „	„	939—931,	974—965,	990—981 „
Ungenannter	„	12 „	„	930—919,	965—953,	981—969 „
Aſtartus	„	12 „	„	918—907,	953—941,	969—957 „
Aſtarymus	„	9 „	„	906—898,	941—932,	957—948 „
Pheles	„	8 Monate,				
Ithobaal	„	32 (12) Jahre,	„	897—866,	931—898,	948—916 „
Balezorus	„	6 (8, 18) „	„	865—858,	898—890,	916—910 „
Myttonus	„	9 (25, 29) „	„	857—833,	890—861,	910—901 „
Pygmalion	„	47 (40, 48) „	„	832—785,	861—813,	900—853 „

Von Ithobaal, in dem A. T. genannt Ethbaal (ſ. d.), bemerken wir noch, daß derſelbe die Stadt Botrys an der nördlichen Grenze Phöniziens befeſtigte, wie es ſcheint, um durch dieſelbe das damals bedrohte Phönizien gegen die immer mächtiger werdenden damasceniſchen Syrer zu ſchützen. Auch gewannen unter ſeiner Regierung die tyr. Anſiedelungen in Afrika eine ſolche Ausdehnung, daß ſie bereits in das Innere ſich hineinzogen; auch das wichtige Auza im Innern Mauritaniens wurde durch ihn geſtiftet. Dazu trugen aber weſentlich die langjährigen Wirren und Parteikämpfe bei, welche von Hiram bis Ithobaal herab den Mutterſtaat Tyrus in Unruhe verſetzten und für denſelben von nachtheiligen Folgen waren, wie ſolche namentlich in der Hinneigung der tyr. Staatsverfaſſung zur Demokratie während der Folgezeit hervortraten, aber auch dazu dienten, die damals friſch emporblühenden Colonien in Afrika und Spanien zu vermehren und zu erweitern, da ſie die Veranlaſſung zur Auswanderung der unzufriedenen und unterliegenden Parteien und ſo zur Stiftung vieler Colonien wurden (vgl. Salluſtius, Jugurtha, Kap. 19, 1; Menander bei Joſephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2). Eine gleiche Erſcheinung in beſonders großem Maßſtabe begegnet uns zwei Jahrzehnte nach Ithobaal; deſſen Enkel Mattan (Myttonus) nämlich hinterließ bei ſeinem Tode ſeine beiden Kinder Eliſſa und Pygmalion im minderjährigen Alter, hatte beiden die Regierung zugedacht und die Tochter zugleich zur Gattin des Melkart-Hohenprieſters Sicharbaal beſtimmt. Dieſer, auch Acerbas und Sychäus genannt, ein Bruder des Königs und als Hoherprieſter der erſte im Staate, das Haupt der Ariſtokratie und des minderjährigen Königs Stellvertreter, wurde von der Volkspartei ermordet und Pygmalion zum Alleinherrſcher gemacht. Infolge deſſen faßte die dadurch beeinträchtigte Ariſtokratie in Gemeinſchaft mit Eliſſa den Plan zur Auswanderung und brachte ihn auch zur Ausführung im 7. Jahre Pygmalion's (d. i. in den J. 894/893 v. Chr. nach Hitzig; vgl. Auguſtinus, Enarrationes in Ps. 48; Juſtinus, XVIII, 4; Servius zu Virgil, Aen., I, 738). Nach einer Landung in Cypern gründeten die Ausgewanderten an der nordafrikaniſchen Küſte in der Nähe der alten tyr. Pflanzſtadt Utika eine „neue Stadt", Karthago (puniſch Karthada = hebräiſch Kĕrĕt ḥadaša) ſechs Jahre nach dem Abzug aus dem alten Tyrus (im J. 888 v. Chr.; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 12). Um die Tempelplätze, welche die abziehende Eliſſa entführt hatte, wieder zu erſetzen, ſcheint deren Bruder Pygmalion nachgerade, im Bunde mit den Philiſtäern, Jeruſalem verrätheriſch überfallen, ſeiner Tempelſchätze und -Geräthe beraubt und ſie in den tyr. Götzentempeln niedergelegt zu haben (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 201 auf Grund von Joel 4, 4. 5; Am. 1, 9). Uebrigens ſind die Nachrichten über die Stiftung Karthagos vielfach mit Mythen und Sagen vermiſcht, da namentlich die Stifterin Eliſſa vielfach mit der Göttin Dido oder Anna zuſammengeworfen erſcheint, mythiſche Namen, welche die Mondgöttin Aſtarte in ihren Modificationen als Göttin der Unterwelt und Oberwelt bezeichnen.

Die Ereigniſſe, welche die Stiftung des karthagiſchen Staats herbeiführten, und die Folgen, von denen ſie begleitet waren, trugen weſentlich zu dem allmählichen Verfall der phöniz. Staaten ſchon in der nächſten Folgezeit bei (vgl. Movers, a. a. O., II, 1, 365 fg.) Während der raſch und mächtig, durch neue Zuzüge von tyr. Ariſtokraten heranwachſende karthagiſche Staat ſchon im Laufe des 8. oder zu Anfang des 7. Jahrh. Sardinien coloniſirte und 160 Jahre nach der Stiftung von den Balearen Beſitz nahm (Diodor, V, 16), werden ſeit der Erbauung Karthagos von Tyrus aus keine neuen Colonien mehr gegründet und die alten gerathen in Verfall und wenden ſich der Tochterſtadt Karthago zu (vgl. Juſtinus, XVIII, 5, 12), ſodaß ſpäter Karthago unter den weſtlichen tyr. Colonien als Hegemonieſtaat eine ähnliche Stellung einnimmt, wie vordem Tyrus unter den

andern phöniz. Staaten, die ſie jetzt in der Heimat immer mehr verloren. Andererſeits ſuchten auch ſidon. Geſchlechter infolge ähnlicher Parteikämpfe, welche in Sidon bald ſich erhoben, durch Auswanderung dem Druck der Volkspartei zu entgehen und ſtifteten, d. h. erweiterten — im J. 761 v. Chr. (Euſebius, Chronicon, ed. Aucher [Venedig 1818], II, 173) — die Inſelſtadt Aradus, ſodaß ſeitdem Aradus als der dritte ſidon. Bundesſtaat neben Tyrus und Sidon mit einem bedeutenden Gebiet auf dem gegenüberliegenden Feſtland erſcheint (ſ. Arvaditer) und alſo, wie es ſcheint, infolge der Schwächung von Tyrus zugleich Sidon wieder beginnt, zu ſelbſtändigem politiſchen Leben zu erſtarken und ſeinen Einfluß nochmals weiterhin geltend zu machen.

In der vierten Periode erleidet Phönizien gegen Ende des 8. Jahrh. daſſelbe Schickſal wie die benachbarten ſyriſchen und iſraelitiſchen Reiche, verliert unter der wechſelnden Herrſchaft der Aſſyrer, Aegypter und der Babylonier ſeine Selbſtändigkeit, mit ihr die Colonialbeſitzungen und den Welthandel, und damit ſeine weltgeſchichtliche Bedeutung. Seit dieſer Periode fällt die Geſchichte Phöniziens mit der Geſchichte der übrigen Länder dieſſeit des Euphrat zuſammen (ſ. Syrien, Iſrael, Aſſyrien, Aegypten, Babylonien, Perſer).

Infolge des ſyriſch-ephraimitiſchen Kriegs gegen Juda (in den J. 741—739 v. Chr.) hatten die Aſſyrer (Tiglath-Pileſer) nicht nur alle Binnenländer, ſondern auch durch Eroberung des damasceniſchen Staats die Seeküſte im Norden Phöniziens in ihre Gewalt bekommen und es blieb ihnen jetzt nur noch übrig, Phöniziens und Paläſtinas, als des Schlüſſels nach Aegypten, ſich zu bemächtigen. Auf ſeinem erſten Kriegszug gegen Phönizien machte der Großkönig Salmanaſſar von Aſſyrien den Tyrerkönig Elulai, der ſich ihm unterworfen und auch die aufſtändiſchen Cyprier in aſſyriſchem Intereſſe zum Gehorſam gebracht hatte, zu einem aſſyr. Oberſatrapen (hebräiſch peḥa = Πύας bei [Menander], Joſephus, „Alterthümer", IX, 142; vgl. 1 Kön. 20, 24; Jeſ. 10, 8) über die ihm als Unterſatrapen unterworfenen übrigen Könige Phöniziens (um das J. 728 v. Chr.). Bald jedoch erklärten die Tyrer ihre Unabhängigkeit und behaupteten dieſelbe auch. Dabei ſcheinen ſie ihren bisherigen König, den aſſyr. Statthalter Elulai, welcher nebſt dem feſtländiſchen Phönizien dem Großkönig treu blieb, deshalb, nach ſechsunddreißigjähriger Regierung, verjagt zu haben, und dieſer ſcheint von Salmanaſſar als Unterkönig nach Babylon (in den J. 726—721 v. Chr.) verſetzt worden zu ſein. Salmanaſſar kam infolge deſſen zum zweiten mal, ohne wider die fünf Jahre lang blokirte Inſelfeſte etwas auszurichten, obſchon er zur Eroberung derſelben die Seemacht der übrigen phöniz. Staaten, zuſammen 60 Schiffe, aufgeboten hatte. Jetzt aber erhalten die ſelbſtändig gewordenen Sidonier, welche in dem langen Zeitraum von Hiram bis auf Eluläus im Verhältniß der Abhängigkeit von Tyrus geſtanden, wieder einen eigenen König (vgl. 2 Kön. 8, 20), und es werden zu Anfang des 6. Jahrh. zuerſt bei Jeremia (25, 22; 27, 3), dann bei den Claſſikern (Herodot, VIII, 67; VII, 98; Arrian, De exp. Alex., II, 15, 16), neben den tyriſchen auch wieder Könige von Sidon genannt bis zu den Tagen des Xerxes herab.

Nach ſeinem Sieg über Necho II. von Aegypten bei Karkemiſch (606 v. Chr.) rückt der Chaldäer Nebukadnezar dem König von Aegypten nach und unterwirft in raſchem Siegeslauf, an der paläſtinenſ. Küſte herunterziehend, Phönizien und Paläſtina; nur Inſel-Tyrus widerſtand (Joſephus, Contra Apion., I, 19; „Alterthümer", X, 11, 1; Jeſ. 23, 13). Da bald darauf die Könige von Tyrus, Sidon und Jeruſalem wieder auf Abfall ſannen (Jer. 27), ſo rückten einige Jahre ſpäter die chald. Kriegsheere abermals gegen dieſe Staaten heran, zuerſt gegen Juda, ſodann, nach Zerſtörung Jeruſalems (im J. 588 v. Chr.), gegen die phöniz. Staaten, welche gleichfalls nach tapferm Widerſtand erobert wurden, mit Ausnahme von Inſel-Tyrus, welches Nebukadnezar 13 Jahre lang (in den J. 585—572 v. Chr.) vergeblich belagerte (trotz Ez. 26—28; vgl. Kap. 29, 17 fg.; Juſtinus, XVIII, 3, 6; Joſephus, „Alterthümer", X, 11, 1; Contra Apion., I, 20, 21, und dazu Movers, a. a. O., II, 1, 427 fg.; Hitzig, „Der Prophet Jeſaia" [Heidelberg 1833], S. 269—279).

Um ſich gegen die Eroberungsgelüſte der aſiat. Großmächte eine Seemacht zu ſchaffen, bedurfte Aegypten der Beihülfe Phöniziens und Cyperns, und ſo ſehen wir auch daſſelbe unter Pſammetich und Necho mit Phönizien freundſchaftliche Verhältniſſe pflegen,

bis erſt ſpäter, nachdem die Chaldäer Phönizien unterworfen und Aegypten durch Beihülfe der Phönizier, Jonier und Karer ſich zur Seemacht erhoben hatte, Apries (in den J. 595—570 v. Chr.; ſ. Hophra) und dann Amaſis (in den J. 570—526 v. Chr.) gegen Phönizien und Cypern erobernd auftraten und beide Länder Aegypten unterthan machten (Diodor, I, 66, 68; Herodot, II, 161, 182; IV, 42). Seit dieſer Zeit wird die phöniz. Baaltis zur Oſiris und der phöniz. Adonis nimmt zugleich auch den Charakter des ägypt. Oſiris an (ſ. Hadad-Rimmon).

Während der Belagerung der Inſelfeſte durch Nebukadnezar herrſchte nach Joſephus (Contra Apion., I, 21) zu Tyrus Ithobaal II.; nach ihm war Baal 10 Jahre lang König. Hierauf wurden Richter (Suffeten) eingeſetzt; dieſe richteten, einer (Eknibaal, Sohn des Baslachus) 2 Monate, ein anderer (Ekelbes, Sohn des Abdaius) 10, noch ein anderer (der Hoheprieſter Abbarus) 3 Monate; zwei weitere (Mytton und Geraſtartus, Söhne des Abdelimus) waren Richter 6 Jahre, mit ihnen zugleich ein König Balattor 1 Jahr. Nach deſſen Tode wurde Merbaal aus Babylon gerufen, und, nachdem er 4 Jahre regiert hatte, ſein Bruder Hiram II., welcher 20 Jahre regierte. Im 14. Jahre ſeiner Regierung gewann Cyrus die Herrſchaft über die Perſer. Ihm folgte ſein Sohn Maten, deſſen Herodot noch in der Schlacht bei Salamis (im J. 480 v. Chr.) gedenkt. Jene beiden zurückgerufenen Könige ſcheinen Glieder des angeſtammten Regentenhauſes, Nachkommen Ithobaal's II., geweſen zu ſein, welche beim Ausbruch der Parteiungen, wol ſchon bei Baal's Tode, an den Hof zu Babylon entflohen oder exilirt worden waren. Denn die Abſchaffung und Wiedereinführung der Königswürde deutet auf bürgerliche Unruhen und innere Kämpfe, welche den tyriſchen Freiſtaat ſtark erſchütterten.

Seit der Eroberung von Babylon durch Cyrus (im J. 538 v. Chr.) kamen die ſyriſchen, phöniziſchen und paläſtinenſ. Länder in daſſelbe loſere Verhältniß zu den Perſern, in welchem ſie in der jüngſten Zeit, trotz dem ägypt. Dazwiſchentreten, zu den Chaldäern geſtanden zu haben ſcheinen; demgemäß ſehen wir auch den königlich perſ. Amtmann die Phönizier veranlaſſen, zum neuen Tempelbau für die aus dem Exil zurückgekehrten Juden Cedernholz nach Joppe beizuſchaffen (Eſra 3, 7). Doch erſt, als Kambyſes gegen Paläſtina und Aegypten zu Felde zog (im J. 526 v. Chr.), wurde Phönizien mit dem Coloniallande Cypern den Perſern gänzlich unterworfen (Polybius, XVI, 40, 4; Herodot, III, 19). Dabei behielten die einzelnen phöniz. Staaten ihre alterthümliche Verfaſſung und ihre Grenzgebiete, hatten auch nur einen geringen Tribut zu entrichten, aber ihre Seemacht den Perſern zur Verfügung zu ſtellen (Herodot, III, 19, 135, 136; Diodor, XIV, 98), wie wir denn auch die Phönizier bereits den Kambyſes bei der Eroberung von Aegypten, ebenſo ſpäter den Darius Hyſtaspis (in den J. 520—486 v. Chr.) und Xerxes I. (in den J. 486—464 v. Chr.) bei ſeinen Unternehmungen gegen die Griechen mit ihrer Flotte unterſtützen und Könige von Sidon und Tyrus als Flottenbefehlshaber dem Kriegsrath des Xerxes beiwohnen ſehen (Herodot, VI, 14 fg.; VIII, 67; Thucydides, I, 16; III, 34), in deſſen Landheer jedoch Chörilus auch phöniziſch redende Solymer aus Lycien mit aufführt (vgl. Joſephus, Contra Apion., I, 22). Darius zuerſt fügte Syrien, Phönizien und Paläſtina nebſt Cypern zu einer Satrapie, der fünften des Perſerreichs, zuſammen, welche 350 Talente Silber jährlich an den königlichen Schatz abzuführen hatte (Herodot, III, 91). Während der erſten Zeit des Perſerreichs blieben die im allgemeinen rückſichtsvoll behandelten Phönizier dem Großkönig treu; als aber der Uebermuth und die Gewaltthätigkeit der fremden Statthalter und ihres Kriegsvolks immer mehr zunahm (vgl. Herodot, VIII, 90; Diodor, XI, 19; XVI, 41; Skylax, Periplus, §. 104), brach eine Empörung der mit Aegypten vereinigten Phönizier aus, an deren Spitze Sidon ſtand. Durch den Verrath des eigenen Königs Tennes gerieth dieſe Stadt in die Gewalt des Perſerkönigs Artaxerxes III. Ochus (in den J. 361—338 v. Chr.), und als dieſer Befehl gab, die edelſten Bürger hinzurichten, zündeten die Einwohner ſelbſt ihre Stadt an und verbrannten ſie mit ihren Schätzen (im J. 350 v. Chr.). Die andern Städte unterwarfen ſich (im J. 346 v. Chr.) und auch Aegypten wurde im folgenden Jahre erobert (Diodor, XVI, 40 fg.). Jetzt, nach der Zerſtörung Sidons, welches in der Perſerzeit die Hegemonie zum zweiten mal in Phönizien beſeſſen hatte, hebt ſich auch Tyrus wieder, das durch ſeine verzweifelten Kämpfe mit Aſſur und Babel, damit zuſammenhängende Auswanderungen (Chryſoſtomus, Orat., Kap. 25) und ein furchtbar verheerendes Erdbeben ſehr herabgekommen war (vgl. auch Diodor, XV, 2; Iſokrates,

Evagoras, Kap. 23); noch mehr aber gewann Aradus, welches in der macedon. Zeit als der mächtigſte und allein noch unabhängige Staat Phöniziens erſcheint (ſ. Tripolis).

Als nämlich Alexander der Große nach der Schlacht bei Iſſus (im J. 333 v. Chr.) den Städten des phöniz. Landes nahte, durch welches ihn der Weg nach Aegypten führte, beeilte ſich Aradus, ſeine Unterwerfung zu erklären; Byblus erkannte durch vertragsmäßige Uebergabe die macedon. Herrſchaft an; dem tiefgebeugten Sidon ward Verfaſſung und Gebiet wiedergegeben; Tyrus, deſſen König noch bei der perſ. Flotte ſich befand, wünſchte die Freundſchaft des großen Eroberers, beſtand aber auf ſtrenger Neutralität. Sie aufrecht zu erhalten verweigerte es dem Alexander den Einzug in die Inſelſtadt. Die verlangte Unterwerfung mußte er erzwingen; aber erſt nach ganz außerordentlichen Anſtrengungen gelang es ihm, mit Hülfe der Schiffe der andern phöniz. Städte und der Inſeln Rhodus und Cyprus, nach ſiebenmonatlicher Belagerung die Inſelſtadt zu erobern (im J. 332 v. Chr.), und Tyrus mußte ſchwer büßen für ſeinen Widerſtand. Was von den Einwohnern nicht geflohen (Curtius, IV, 3) oder umgekommen war, wurde in Sklaverei verkauft und die Stadt größtentheils dem Erdboden gleichgemacht. Von dieſem Schlag erholte ſich die Stadt nie wieder, wenn ſich auch mit der Zeit einige Trümmer der alten Bevölkerung wieder aus der Zerſtreuung auf dem Boden der Zerſtörung ſammelten. Ihr Handel und ihre Seemacht zog ſich nach dem von Alexander an einem Nilarm angelegten Alexandria, welches vermöge ſeiner glücklichen Lage bald Mittelpunkt des Verkehrs zwiſchen Morgen- und Abendland wurde (Diodor, XVII, 46; Joſephus, „Alterthümer", XI, 8, 4; Plutarch, Vita Alexand., Kap. 24; Arrian, De exp. Alex., II, 18—25; Curtius, IV, 2—4; vgl. Droyſen, „Geſchichte Alexander's des Großen" [Berlin 1833], S. 179—196).

Seit der macedon. Zeit hört die Geſchichte Phöniziens auf ſelbſtändig zu ſein und trifft von da an mit der von Syrien zuſammen. Seleuciden und Ptolemäer ſtritten ſich um den Beſitz des Landes, bis es durch Pompejus röm. Provinz ward (64 v. Chr.). Doch wurde den einzelnen Städten, wie von Alexander ſo auch von den Seleuciden und Römern, ihre Verfaſſung belaſſen, nur die Königswürde ward abgeſchafft (vgl. Curtius, X, 10, 2; Strabo, XVI, 757; Diodor, XIX, 93; Joſephus, „Alterthümer", XV, 4, 1; Dio Caſſius, LXXXIV, 7; ſ. auch Syrien, Aegypten, Seleuciden, Ptolemäer und Philiſtäer).

III. Cultur. Den Phöniziern kommt der Ruhm zu, nicht nur im höchſten Alterthum ſchon eine bedeutende Stufe der Bildung erreicht, ſondern auch länger als alle ihnen verwandten Völker behauptet zu haben (vgl. Sach. 9, 2; Ez. 28, 4 fg.). Früher als alle andern Stämme des Mittelmeers haben die Phönizier als ein kühnes, allbewegtes Handelsvolk durch ihren weitreichenden Verkehr es unternommen, die Hauptſitze und Sammelpunkte der älteſten Cultur in dem Nillande Aegypten, in den Tiefländern des Euphrat und Tigris, am Oxus in Baktrien, in Indien am Indus und Ganges miteinander zu vermitteln, die Erzeugniſſe der entlegenen Länder auszutauſchen und damit auf den Umlauf der Ideen, die Bereicherung und Vielſeitigkeit der Weltanſichten einzuwirken. Am meiſten aber trugen die Phönizier zu der Cultur der Nationen, mit denen ſie in Berührung traten, durch die Ausbreitung und Mittheilung der Buchſtabenſchrift bei (ſ. Schrift); denn gewiß haben die Griechen die Buchſtabenſchrift, welche ſie lange „phöniz. Zeichen" nannten, durch den Handelsverkehr der Jonier mit den Phöniziern erhalten (ſ. Geſchur). Der induſtrielle Wohlſtand der Phönizier, der auf eine ausgebreitete Schiffahrt und auf den Fabrikfleiß von Sidon in weißen und gefärbten Glaswaaren, in Geweben und Purpurfärberei gegründet war, führte zu Fortſchritten in dem mathematiſchen und chemiſchen Wiſſen und vorzüglich in den techniſchen Künſten. „Die Sidonier", ſagt Strabo (XVI, 757), „werden geſchildert als ſtrebſame Forſcher ſowol in der Sternkunde als in der Zahlenlehre, wobei ſie ausgingen von der Rechenkunſt und Nachtſchiffahrt: denn beides iſt dem Handel und dem Schiffsverkehr unentbehrlich" (v. Humboldt, „Kosmos" [Stuttgart 1845—62], II, 160 fg.).

1) Die Staatsverfaſſung. Ueber die Verfaſſung und die innern Zuſtände der phöniz. Städte ſind wir ohne ausreichende Nachrichten (vgl. Movers, a. a. O., II, 1, 479 fg.). Der phöniziſche wie der karthagiſche Staat beſtand aus drei Elementen, welche wir überall in den älteſten Reichen faſt ebenſo wiederfinden: aus dem Königthum, den edeln Geſchlechtern und dem gemeinen Volk. Doch erſcheinen in ſpäterer Zeit, ſeitdem

die größern Städte auf Koſten der kleinern ihre Gebiete ausgedehnt hatten, bis auf die macedon. Periode nur noch die drei größern ſidoniſchen Staaten, Sidon, Tyrus und Aradus, und die beiden giblitiſchen, Byblus und Berytus, als königliche. Die Könige gingen aus den ariſtokratiſchen Geſchlechtern und Innungen hervor und bildeten mit dieſen die Obrigkeit. In der ältern tyriſchen Verfaſſung (auch in den tyriſchen Colonien) erſcheinen zwei Könige (oder Sufeten), ein erſter und ein zweiter König, welch letztere Würde der Hoheprieſter innehatte. Die Macht des Königs ſcheint weſentlich auf das höchſte Richteramt und das Heerführeramt ſich beſchränkt zu haben (vgl. 1 Kön. 8, 20; Herodot, VII, 98; Diodor, XIV, 79; Arrian, Anab., II, 13, 15, 20) und war in Sidon bis in die ſpätere Zeit durch die zahlreiche Ariſtokratie, in Tyrus ſeit der Auswanderung der letztern nach Karthago durch die Demokratie beengt. Dem König übergeordnet war als geſetzgebende Macht der Senat (vgl. Arrian, Anab., II, 15; Curtius, IV, 3, 1, 16), deſſen Beſchlüſſe jedoch wieder von der Volksverſammlung überwacht wurden. Der Nächſte nach dem König war ſeiner politiſchen Stellung nach der Hoheprieſter, meiſtens der „Bruder des Königs", zu zeiten deſſen Stellvertreter (Juſtinus, XVIII, 4, 5), der erſte im Senat und das Haupt der höhern Ariſtokratie. Nächſt dem Hohenprieſterthum des Melkarth, der ſtadtſchützenden Gottheit, war das Prieſterthum der Aſtarte, der großen Landesgöttin Phöniziens, das wichtigſte und wurde ebenfalls von den nächſten Anverwandten des Königs bekleidet (ſ. Ethbaal und vgl. Movers, „Kritiſche Unterſuchungen über die bibliſche Chronik" [Bonn 1834], S. 301 fg.).

Die Bevölkerung zerfiel in zwei ſcharf geſchiedene Klaſſen: die herrſchenden (ariſtokratiſchen) Geſchlechter oder die Altbürger, und unterwürfige Stände oder die Neubürger mit beſchränktem Bürgerrecht, zu denen noch als dritter Stand die Hörigen in den erworbenen Gebietstheilen hinzukamen.

In der karthagiſchen ſowol als in der phöniz. Verfaſſung war die geſammte Ariſtokratie durch 30 Principes oder Fürſten (phöniziſch rāb, hebräiſch sār; vgl. Jeſ. 23, 8) vertreten, in deren Mitte 10 eine höhere Stellung einnehmen. Dieſe 10 Principes oder Proceres waren eine bevorzugte Corporation des engern Senats (concilium principum), welcher, einen Ausſchuß des weitern Senats (mit 10×30 Senatoren) bildend, aus 3×10 Mitgliedern beſtand und die 30 erbberechtigten ariſtokratiſchen Geſchlechter vertrat. Demgemäß war alſo die geſammte — karthagiſche und ohne Zweifel auch phöniziſche — Ariſtokratie in 3 Tribus abgeſtuft, deren jede 10 Geſchlechter hatte, jedes Geſchlecht wieder mit 10 Unterabtheilungen (gentes): in allen Zahlenverhältniſſen alſo der römiſchen, der ſpartaniſchen und kret. Verfaſſung entſprechend. Aus dieſer Dreitheiligkeit der Stammverfaſſung war ohne Zweifel die Dreitheiligkeit der Bundesverfaſſung hervorgegangen, wie ſich dieſe in der Eidgenoſſenſchaft der Phönizier, gebildet von den drei Staaten Sidon, Tyrus und Aradus, und in deren gemeinſamer Stiftung, Tripolis (ſ. d.), wiederfindet. Auch die Dreizahl der phöniziſchen (Stamm- und) Schutzgötter ſteht mit dieſen Stammverhältniſſen im Zuſammenhang (vgl. Movers, „Die Phönizier", II, 1, 511 fg.).

Dieſen Staatenbund, welchen wir jedoch erſt ſeit der perſ. Zeit aus Nachrichten näher kennen, bildeten ſämmtliche phöniz. Städte, welche den drei an der Spitze ſtehenden Königsſtaaten, Sidon (ſpäter, ſeit dem J. 350 v. Chr. Byblus), Tyrus und Aradus unter- oder beigeordnet waren. Das Organ des Bundes war die hohe Bundesverſammlung (Synedrium), beſtehend aus den 3 Königen und 100 Senatoren aus jedem der 3 einzelnen Staaten, zu denen wahrſcheinlich noch der Hoheprieſter der Landesgöttin Aſtarte kam, und derſelbe tagte zu gewiſſen Zeiten in Tripolis, welches dieſem Inſtitut Namen und Entſtehung verdankte. Die Wirkſamkeit dieſes Bundesraths erſtreckte ſich auf die höchſten Landesintereſſen; er hatte wol als der höchſte Gerichtshof im Innern die Streitigkeiten der einzelnen Staaten untereinander und nach außen über Krieg und Frieden zu entſcheiden (Diodor, XVI, 41).

Neben den herrſchenden Geſchlechtern wird in den Staaten der Phönizier noch ſehr oft des Volks oder der Volksgemeinde (phöniziſch zam) gedacht, welcher in früherer Zeit infolge heftiger Kämpfe ein gewiſſer regelmäßiger Einfluß auf das Staatsleben nicht vorenthalten werden konnte. Doch fehlen über die Organiſation des Demos alle beſtimmten Nachrichten.

Die ländliche Bevölkerung ſtand in Hörigkeitsverhältniſſen, d. h. ſie hatte für die

Benutzung des Grundeigenthums, welches entweder dem Staat (dem König, den Priesterthümern) oder der Aristokratie gehörte, Abgaben und Steuern zu entrichten (vgl. Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 6; Am. 7, 1; Virgil, Aen., I, 343).

2) Handel und Verkehr, Schiffahrt und Colonien, Industrie und Kunst. Vermöge seiner Lage war Phönizien ein Centralpunkt des asiat. Handelsverkehrs, ein Stapelplatz der Waaren, welche aus dem mittlern Asien, theils von Mesopotamien, theils von Arabien her sich an seinen Gestaden ansammelten und von da zu Schiff den Weg in die Westländer nahmen. Der phöniz. Handel hatte eine culturgeschichtliche, namentlich aber auch eine religionsgeschichtliche Bedeutung; phöniz. Götterculte entstanden überall da, wo Phönizier des Handels wegen in größerer oder kleinerer Anzahl sich niederließen (vgl. Movers, „Die Phönizier", II, II, 1 fg.). Ueber die Quellen einer phöniz. Handelsgeschichte vgl. Movers, a. a. O., II, II, 9 fg., und Ez. 27 und Jes. 60, 5—9.

Der Ursprung des phöniz. Handels reicht hoch in die vorgeschichtliche Zeit hinauf. Die Alten legen die Erfindung des Handels den Phöniziern bei (Plinius, VII, 57; doch vgl. Herodot, I, 94). Auch alles, was zum Handel gehört, Maße, Gewichte, Münzen, die Rechenkunst, werden als Erfindungen ihnen angerechnet. Wie der Hebräer den Händler kurzweg als einen „Kanaaniter" bezeichnete, so dachte auch der Grieche bei dem Namen „Phönizier" zunächst an einen Kaufmann oder Krämer. Uebrigens scheint der Großhandel Phöniziens nach fremden Ländern vorzugsweise Sache des Staats, der Könige und der Großen gewesen zu sein (vgl. 1 Kön. 9, 27; 10, 11. 22; Jes. 23, 8; Ez. 27 und Matth. 25, 14 fg.). Handelsverträge mit fremden Völkern und ausländischen Handelsstaaten wurden von den Phöniziern oft zweideutig gefaßt, um sie zu ihrem Vortheil ausdeuten zu können. Aehnlich ist auch die „punische Treue" ihrer Abkömmlinge in Nordafrika zum Sprichwort geworden.

Nach allen Himmelsrichtungen haben die Phönizier sich Handelswege zu bahnen gewußt. Am bedeutendsten war der Verkehr mit den Ost- und Südländern. Die Euphratgegenden bildeten das eigentliche Centrum des asiat. Handels; hier trafen theils auf den Wasserstraßen des Euphrat und Tigris, theils auf dem Landweg die Waaren von ganz Asien zusammen. In drei Richtungen führten von der phönizisch-paläst inens. Küste und von Aegypten her die Handelswege ins mittlere Asien, wo sie am obern, mittlern und untern Euphrat in den hier befindlichen Emporien ihren Ausgang hatten und wo wiederum die aus dem mittlern und hintern Asien (Indien, China) kommenden Handelsstraßen, theils zunächst von Medien und Persien her, zusammentreffen, theils in den Persischen Meerbusen münden und hier zugleich den Verkehr aufnehmen, der vom südlichen Arabien und östlichen Afrika kommt.

Ebenfalls in drei Richtungen ging der Handel der Phönizier zu den Emporien Arabiens und von da auf verschiedenen Wegen nach Aethiopien und Indien. Zu den ältern Hauptstationen dieses Handels, Eziongeber und Elath (s. d.) am Aelanitischen Meerbusen, führten von Phönizien aus zwei Karavanenwege, der eine längs der philist. Küste über Gaza durch die Arabische Wüste, der andere von Damaskus her, dort die vom Euphrat nach Phönizien und Paläst ina führenden Straßen aufnehmend, durch das östliche Jordanland längs dem Todten Meer, durch das edomitische Gebiet über Petra. Ueber Elath hinaus ging der Verkehr weiter auf dem Land- und Seewege zu den Emporien des südlichen Arabien (s. Ophir, Javan), während ein dritter Zweig durch das edomitische Gebiet in östlicher Richtung zu der Küste der arab. Halbinsel am Persergolf verlief (vgl. Ez. 25, 13; 27, 15. 20 fg.; 38, 13; Jes. 21, 13).

Abgesehen von dem Verkehr mit den Israeliten (s. Handel), herrschte schon in den Jahrhunderten vor Psammetich ein dauernder Seeverkehr der Phönizier mit Unterägypten (Homer, Odyssee, XIV, 288 fg.; Herodot, I, 1; Josephus, Contra Apion., I, 12), und als Psammetich vollends die Häfen und das innere Land den Griechen und Phöniziern geöffnet hatte, bevölkerten diese in Memphis ein ganzes Stadtquartier, erbauten hier ihrer Geburtsgöttin ein Heiligthum (Herodot, II, 112) und trieben zu Land und zur See den Handel mit ägypt. Waaren nach allen Richtungen. Necho gestattete ihnen nicht blos den Seehandel mit Südarabien auf dem Arabischen Meerbusen, wie zu den Zeiten Salomo's und Usia's (s. d.), wieder aufzunehmen, sondern unter seinem Schutz konnten sie auf dem Rothen Meer auch eine Expedition ausrüsten,

welche zu Handelszwecken die Umſegelung Afrikas in drei Jahren vollbrachte (Herodot, II, 158; IV, 42).

Auch dehnte ſich ihr Handel wie über Aegypten, Arabien, Babylonien und Aſſyrien ſo auch zugleich nach Nordoſten, nach Armenien, woher ſie Pferde und Mauleſel, ſowie in die Länder am Südfuße des Kaukaſus bis zur Nordoſtküſte des Schwarzen Meeres aus, woher ſie Erz, eherne Geräthe, auch Sklaven einführten (Ez. 27, 14. 13; Herodot, III, 97; ſ. Armenien, Tubal, Meſech).

Ganz vorzüglich ließen die Phönizier es ſich angelegen ſein, das von der vorgeſchrittenen Cultur Aſiens noch unberührte Abendland zu beſuchen. Ihr weſtlicher Handel umfaßte die Küſten des Mittelmeers, mit Einſchluß des Bosporus, Pontus und der Mäotis, und die Weſtküſten Afrikas und Europas. Keine Inſel des Mittelmeers blieb unbeſucht, keine Bucht unerforſcht; überall erkundeten ſie, ob das Meer Purpurſchnecken nähre oder dem Fiſchfang ergiebig ſei, ob die Berge edle oder nutzbare Metalle enthielten; überall wußten ſie die Leichtgläubigkeit, die Prunkliebe und die Gewinnſucht der Eingeborenen für ihre Zwecke zu verwerthen und Producte des aſiat. Kunſtfleißes gegen die Naturerzeugniſſe der neuentdeckten Länder umzuſetzen. In homeriſcher Zeit zwar wiſſen wir nur von Klein- und Tauſchhandel, welchen Phönizier an den Geſtaden Griechenlands trieben. Erſt in nachhomeriſcher Zeit nahm mit der Entſtehung größerer Handelsplätze der phöniz. Handel nach Griechenland einen geordneten Gang und damit zugleich einen bedeutenden Aufſchwung (vgl. Ez. 27, 7. 33. 35). Phöniz. Kaufleute hielten ſich in großer Zahl in Griechenland und auf einzelnen Inſeln des Mittelmeers auf, beſonders auf Delos und zu Athen, im böotiſchen Theben und zu Korinth. — In den weſtlichen Gegenden über Kreta hinaus, an den Küſten Siciliens, Italiens und Galliens, ſowie in dem phöniz. Colonialgebiet von Spanien und Afrika, unterhielten die Phönizier in der ältern Zeit allein den Verkehr mit dem Orient. Erſt ſeit Mitte des 8. Jahrh. wurde ihnen von den Griechen die alleinige Beherrſchung des Meeres ſtreitig gemacht; doch ihren Monopolhandel mit der Nordküſte Afrikas, Sardinien, dem ſüdweſtlichen Spanien und in die atlantiſchen Gegenden wußten ſie bis zum zweiten Puniſchen Krieg zu behaupten. Von Gades aus gelangten auch ſchon ſehr früh die Phönizier nordwärts hoch im Meere zu den Zinneilanden, den kleinen Scillyinſeln, von wo tyriſche Schiffe die Küſten Britanniens beſuchten und das Zinn holten, das für die Erzmiſchung von höchſtem Nutzen war; ebenſo bezogen ſie auf demſelben Handelswege, ſei es durch unmittelbare oder mittelbare Verbindung mit der Oſtſee, von hier den Bernſtein und verarbeiteten denſelben zu Schmuckſachen, Halsbändern und zierlichen Gefäßen (Homer, Odyssee, IV, 73; XV, 459; XVIII, 295; Diodor, V, 20; Strabo, I, 48; Herodot, IV, 42; vgl. Heeren, „Ideen über Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmſten Völker der Alten Welt" [4. Aufl., Göttingen 1824—26], II, 1, 173 fg.; v. Humboldt, a. a. O., II, 163 fg., 409 fg.). Nach Süden erſtreckte ſich das Handelsgebiet der Phönizier nicht allein auf den Karavanenwegen in die üppigen Thäler Marokkos und durch die Wüſte bis in das innere Afrika, ſondern ſie fuhren auch an der oceaniſchen Küſte dieſes Continents ſüdwärts über das Cap Bojador hinaus bis zu den Inſeln des Grünen Vorgebirges. Phönizier im Dienſt des ägypt. Königs Necho haben zuerſt eine Umſegelung Afrikas ausgeführt, eine Fahrt, die nach vielen vergeblichen Anſätzen Europäer erſt 2100 Jahre nach ihnen vollbracht haben.

Der binnenländiſche Handel der Phönizier richtete ſich nach den heiligen Stätten und heiligen Zeiten. Zu den Feſten, zu denen, z. B. in Bambyke weſtlich vom Euphrat, aus allen Himmelsgegenden Scharen von Pilgern wallfahrteten, fanden ſich die Phönizier mit ihren Karavanen ein und ſchlugen im Tempelbezirk ihre Zelte auf. Die Straßen und Wege zu den Heiligthümern ſtanden unter dem beſondern Schutz der Götter; unter ihrem Tempelfrieden geſchah die Zu- und Abfahrt. So wurden die großen Märkte und Meſſen Aſiens abgehalten (vgl. Jer. 51, 44; Ez. 27, 23; Sach. 14, 21; Neh. 13, 16; Lucian, De dea syria, §. 29; Plinius, XII, 39, 40).

An heilige Zeiten war auch die Schiffahrt gebunden, unter dem Geleit der Stadtgötter vertraute ſich der Kauffahrer dem Meer an. Kein Schiff von Tyrus durfte vor dem Frühlingsfeſt des Melkarth in See gehen. Die Schiffe waren aufs beſte gebaut zu raſcher Fahrt, leicht zu ſteuern, ſchnelle Segler, bei ungünſtigem Winde durch die Kraft der zahlreichen Ruderſklaven getrieben, und ſo wohl bemeſſen, daß noch in der Blütezeit

des griech. Handels Xenophon ein phöniz. Kauffahrteischiff (s. Tharschisch-Schiff) als ein Muster der Ordnung und der zweckmäßigsten Raumbenutzung hinstellt. Die Fahrt ging die Küsten entlang, in befreundeten Gegenden dienten Wartthürme und Feuersignale zur Orientirung, aber die Phönizier verstanden es auch, nach den Gestirnen, deren Kenntniß sie den Babyloniern verdankten, ihren Lauf zu richten. Wie sehr sie das Meer beherrschten, im Guten und Schlimmen, lehren uns die homerischen Gedichte. Bei den Alten standen sie überhaupt in dem Rufe, Schiffahrt und Seehandel erfunden zu haben (Plinius, V, 13; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12). Jedes Schiff ging bewaffnet in See, um gegen räuberischen Angriff gerüstet zu sein oder unter Umständen Gewalt und Raub zu üben. Die auf dem Schiffe mitgeführten Götterbilder stellte der Kauffahrer in seinem Gezelt auf, wo er Handel trieb; vor ihnen wurden Handelsverträge abgeschlossen, und überall, wo sich die Phönizier der Purpurfärberei wegen längere Zeit aufhielten, finden wir Tempel sidonischer und tyrischer Gottheiten, und solche Tempel hüteten auch die Anpflanzungen und die Bergwerke, welche an geeigneten Stätten in Betrieb gesetzt wurden.

Der größte Ruhm Phöniziens waren seine Colonien, deren eine solche Menge von diesem Lande ausgegangen ist, wie von keinem andern der Alten Welt (Curtius, IV, 4, 20). Die Veranlassungen zu zahlreichen Auswanderungen bei den Phöniziern waren: Uebervölkerung des kleinen phöniz. Landes, politische Wirren und Zwistigkeiten, Völkerbewegungen in Vorderasien und Krieg, Landplagen, wie Erdbeben, Miswachs und Theuerung, Pest, insbesondere aber Unternehmungsgeist und Handelsinteresse. Fern von ihrem Mutterlande blieben die Colonien, welche theilweise zu großen Städten, ja zu mächtigen Staaten (Karthago) heranwuchsen, dennoch den Sitten, Einrichtungen und der Sprache des Mutterlandes treu, standen überhaupt zu demselben in einem mehr oder weniger engen Verhältnisse der Abhängigkeit und waren zu gewissen Leistungen, wahrscheinlich zur Entrichtung von Abgaben, Zehnten u. dgl. verpflichtet, wie denn auch Festgesandte von den Colonialstädten alljährlich zum großen Melkarthfest nach Tyrus kamen (Diodor, XX, 14; XVII, 4; Justinus, XVIII, 7, 7; Polybius, XXX, 20, 11. 12; Plutarch, Vita Alexand., Kap. 24; Curtius, IV, 3, 21; II, 10; Arrian, De exp. Alex., II, 24, 5; 2 Makk. 4, 19).

Mit den drei ersten Zeiträumen der phöniz. Geschichte kommen auch drei Perioden der Colonialgeschichte mit drei entsprechenden Kreisen von Colonialmythen überein, in denen die Ausbreitung des phöniz. Volks als Wanderungen der Schutzgötter der drei Hegemoniestaaten — El oder Kronos, Astarte und Melkarth oder Herakles — dargestellt sind (Movers, „Die Phönizier", II, II, 58 fg.). Doch zählen wir hier die wichtigsten phöniz. Colonisationen nach den einzelnen Richtungen und Ländern auf, wo dieselben stattfanden (vgl. im übrigen Heeren, a. a. O., I, II, 24 fg.; Movers, „Die Phönizier", II, II, und bei Ersch und Gruber, a. a. O., XXIV, 345 fg.).

Abgesehen von den phöniz. Colonien an der Handelsstraße von den Euphratländern her, Eddana, Nisibis, Hamath, Dan, haben die Phönizier, wie die Philistäer, zunächst und frühzeitig an der Küste nordwärts hinaufgestrebt (Laodicea, Myriandros am Issischen Meerbusen) und sich in Cilicien niedergelassen (s. Tarsus). Die phönizisch redenden Solymer (Homer, Ilias, V, 184; Odyssee, I, 283; Josephus, Contra Apion., I, 21) sind kraft ihres Namens ohne Zweifel von der „Tyrischen Leiter" nach der „Lycischen Leiter" ausgewandert (Strabo, XVI, 755; 1 Makk. 11, 59, und s. die Etymologie von Sunem). Phönizier hatten Emporien, wie an der Südküste, so auch an der nordwestlichen Küste Kleinasiens, an der nördlichen Küste von Bithynien und Paphlagonien sowie am Pontus. Von den phöniz. Stämmen, welche längs der kleinasiat. Küste überall in Cilicien, Lycien, Karien und Lydien wohnten, fanden ohne Zweifel schon frühzeitig einzelne Abtheilungen über Rhodus (s. d. und Dodanim) den Weg nach Kreta (s. d.) und gewiß schon vor Kreta wurde Cyprus (s. d.) von Phöniziern besetzt. Von Kreta aus erreichte der Zug der phöniz. Ansiedelungen die Inseln des Aegäischen Meeres bis nach Lemnos und Samothrace. Von da drangen sie durch die Propontis und den Bosporus in den weiten Pontus vor zu den stahlschmiedenden Chalybern am Fuße des Kaukasus, den Kimmeriern und den Scythen an den Mündungen des Don, des Dniepr und der Donau (s. Gomer und Gog) und übten hier die Kunst, die Fische einzusalzen zur Versendung auf die Märkte Asiens; auch besuchten sie von den Inseln aus die Küsten und das Festland der Griechen (Thrazien, Thessalien, Epirus u. s. w.), wie denn insbesondere

die Purpurſchnecken, an denen die Inſel Cythera vor dem Golf von Lakonien reich war, die Phönizier auch auf das lakoniſche Feſtland hinüberführten (ſ. Avviter).

Eins der wichtigſten Colonialländer der Phönizier war von den früheſten (ſidoniſchen) Zeiten her Sicilien (ſ. d. und Eliſa). Wir nennen als altphöniz. Anlagen nur Heraklea, Panormus, Motye und Soloeis. Auch in der Nähe von Sicilien hatten ſie die malteſ. Inſelgruppe Malta, Gozzo und Komino (Gaulos) beſetzt, ebenſo die kleine Inſel Koſura zwiſchen der Südküſte Siciliens und der Nordſpitze Afrikas (Thucydides, VI, 2). Seitdem die Tyrer einen großen Theil Spaniens und Afrikas innehatten, ward auch das eiſen-, blei- und ſilberreiche Sardinien mit zahlreichen phöniz. Anſiedelungsplätzen an den geeigneten Küſten (Karallis = Cagliari) nebſt den kleinen umliegenden Inſeln und Vorgebirgen (Diodor, V, 17, 35) von Libyen her beſetzt. Auf gleiche Weiſe, wie es ſcheint, Corſica ſowie die Balearen und Pityuſen.

Die weitaus bedeutendſten Colonien waren auf der Iberiſchen Halbinſel und zwar in dem ſüdweſtlichen Theil derſelben (ſ. Gades, Tharſchiſch). Schon in vorgeſchichtlicher Zeit hatten die Phönizier dieſe reichgeſegneten Gegenden kennen gelernt, die hier aufgehäuften, von den Landesbewohnern unbenutzten Schätze an edeln Metallen (Gold und Silber) ſowie die andern Producte des Landes, Wein, Honig, Oel, Wolle, ausgebeutet und auf ihren in den bibliſchen Büchern ſo oft genannten „Tharſchiſch-Schiffen" in die Heimat zurückgebracht, bevor noch mit dem Namen eine dunkle Kunde von da zu den Griechen gedrungen war. Uebrigens iſt Iberien wie Sardinien vorzugsweiſe von Afrika her durch die Phönizier coloniſirt worden.

Die zahlreichſten Colonien hatten die Phönizier an der nördlichen und nordweſtlichen Küſte Afrikas. Dieſe lange Reihe von Colonien beginnt an der Großen Syrte, dem Meerbuſen von Sidra, und läßt ſich an der Weſtküſte Afrikas bis zur Inſel Cerne (jetzt Arguin) und an einigen Punkten der alten Handelsſtraßen entlang bis ins Innere des nördlichen Afrika verfolgen, wo Kapſa, Hekatompylos oder Thebeſte und Auza als phöniz. Colonien genannt werden. Die Pflanzſtädte in der Syrtengegend (Großleptis, Sabratha, Kleinleptis, Hadrumet) gehörten zu den älteſten in Afrika und waren nachmals ſo zahlreich, daß die Sage erzählen konnte, Melkarth und Aſtarte hätten hier 100 Städte gegründet. Die übrigen phöniz. Städte von Karthago an weſtwärts, in Numidien und Mauritanien, waren größtentheils Töchterſtädte der afrikaniſchen und tarteſſiſchen Colonien und ſcheinen der Blütezeit der tyriſchen Macht im 9. und 8. Jahrh. v. Chr. anzugehören. Am zahlreichſten jedoch waren die Colonien am atlantiſchen Geſtade, wo die Tyrier in den überaus fruchtbaren marokkan. Provinzen nach dem Bericht des Eratoſthenes (bei Strabo, XVII, 3, 826, 829) 300 Städte gegründet haben ſollen.

Eine Reihe von Jahrhunderten hat Phönizien ſich im Beſitz des Welthandels erhalten. Seit den aſſyr. Kriegen jedoch büßte es ſeine ausſchließliche Herrſchaft zur See und dann auch ſeine Colonien ein; der oriental. Verkehr fing an, andere Wege einzuſchlagen, und ſo mußte der Handel der Phönizier immer mehr verfallen. Hatten die Phönizier bereits zu den Zeiten des erſten Hiram vor den Anſiedelungen der Griechen von den Aegäiſchen Inſeln weichen müſſen, ſo ſahen ſie ſich zwei Jahrhunderte ſpäter, ſeit dem 8. Jahrh. auch im fernern Weſten von dem Vordringen der Griechen bedroht und in ihrem Handel tief geſchädigt. Doch gelangte das neue Tyrus an der Küſte Afrikas, Karthago, bald zu großer Macht und hohem Wohlſtand und wurde an der Stelle des alten Tyrus der Mittelpunkt der phöniz. Colonien des Weſtens (vgl. Diodor, V, 16; Cicero, Tuscul. disputat., V, 32 und Duncker, a. a. O., I, 560 fg.).

Der phöniz. Handel umfaßte alle Gegenſtände des alten Handelsverkehrs. Oel, Honig und Weizen wurde aus Judäa eingeführt (Ez. 27; Joſephus, „Alterthümer", XIV, 10, 6; vgl. 2 Chron. 2, 9. 14 fg.; Eſra 3, 7; aber auch die Grabſchrift des Eſchmunezer, Z. 18. 19, und 1 Kön. 5, 25 und ſ. Getreide und Weizen), aus Damaskus Wein, aus der ſyriſch-arab. Wüſte Schlachtvieh und Wolle, Salben und Glaswaaren aus Aegypten. Während Britannien den Phöniziern Zinn, Spanien Silber (ſ. d. und Geld), Gold und Kupfer, Afrika Getreide und Gemüſe, Fiſche und Purpurſchnecken, aber auch — im Verkehr mit den Stämmen der Berbern — Löwen- und Pantherfelle, Büffelhörner und Elfenbein, Straußeneier und Straußenfedern und ſchwarze Sklaven lieferte, brachte jener alte Verkehr, welcher zwiſchen der ſyr. Küſte und Südarabien etwa ſeit dem 15. Jahrh. beſtand, den Balſam und Weihrauch, Ebenholz und Zimmt, und

seit dem J. 1000 v. Chr. die Ophirfahrt nicht nur Zimmt und Cassia und Kalmus, sondern auch das Sandelholz, das Elfenbein und das Gold, die Perlen und Edelsteine Indiens nach Sidon und Tyrus (s. Ophir, Arabien, Indien, Hiram).

Viele, vielleicht die meisten der Producte aus dem Abendland wurden von den Phöniziern weiter den Euphrat- und Tigrisländern zugeführt; dagegen führten sie wiederum die babylonischen Gewebe, Mäntel, Teppiche, Salben (aus den Aromen Arabiens) sowie die „tyrischen" Gewande (seidene Zeuge aus Indien) nach dem Westen, zu den Aegyptern und Hellenen (vgl. Ez. 27 und s. Babel, Assur, Indien).

Einen bedeutenden Zweig des altphöniz. Handels, namentlich für Hellas, bildeten die Galanterie- und Luxuswaaren, insonderheit kostbare Geräthe von Gold, Silber, Elfenbein; ferner Edelsteinarbeiten, Bernstein- und Glaswaaren u. s. w. Vor allem auch Lebensmittel, einheimische und fremde — cyprische und griechische — Weine; Obst- und Baumfrüchte, Oel, Rosinen, Datteln; Fische, Schafe und Ziegenböcke, Ochsen, Pferde, Maulthiere (Ez. 27, 14) und andere Thiere. An Kupfer war Phönizien und Syrien sehr reich; die Erzbergwerke Cyperns und der phöniz. Colonien lieferten solches in großer Menge und die Phönizier trieben einen ausgebreiteten Handel mit kupfernen und bronzenen Geräthen. Eisen- und Stahlwaaren kommen im phönizisch-palästinens. Handel aus Arabien und dem Chalyberlande (Ez. 27, 12. 19.; Jer. 15, 12). Stark wurde durch Phönizier auch der Handel mit Sklaven betrieben (vgl. Am. 1, 9; Joel 4, 3 fg.; 1 Makk. 3, 41; Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 3; 2 Makk. 8, 11. 25. 34; Diodor, XX, 13; Homer, Odyssee, XV, 430 fg.; XIV, 290; Ilias, XIV, 322). Die phöniz. Handelsstädte hatten selbst eine Menge von Sklaven; die zahlreichen Fabriken und Industrieanlagen waren mit Arbeitssklaven angefüllt, Myriaden von Sklaven befanden sich auf den Kriegs- und Kauffahrteischiffen; ebenso wurden Sklaven zum Betrieb der Bergwerke und des Landbaues in den Colonien verwendet. Die Sklavenhändler dienten gelegentlich auch als Kuppler (s. Knecht, Sklave, Kebsweib und Javan).

Schon aus der gegebenen Darstellung folgt, daß die Phönizier Industrie und Kunst im hohen Alterthum erfolgreich betrieben haben, wenn auch die Waaren und Kunsterzeugnisse, welche ihrer Geschicklichkeit und Erfindung zugeschrieben werden, größtentheils fremden Ursprungs sind. Selbst nicht einmal die alten Erfindungen der Purpurfärberei und der Glasfabrikation (vgl. 5 Mos. 33, 18. 19; Tacitus, Hist., V, 7; Plinius, V, 17, 36, 65; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 10, 2; s. Glas und Purpur) sowie Webereien, Metallarbeiten u. dgl. dürfen ursprünglich den Phöniziern zuerkannt werden. Als Zweige ihrer Industrie sind hervorzuheben der Weinbau und die Obstbaumzucht, Ackerbau, Gartenbau und Fischerei. Besonders wurde die Baukunst schon im hohen Alterthum nach allen Zweigen und Richtungen hin betrieben; Palast-, Tempel- und Wasserbauten der Tyrier sind berühmt (s. Baukunst, Hiram, Tempel, Tyrus), auch Hafenanlagen und Schiffsbau (Tharschisch-Schiffe). Auch Katapulte und Balist sollen syrophöniz. Erfindung sein (Plinius, VII, 57; vgl. Movers bei Ersch und Gruber, a. a. O., XXIV, 367 fg.; Gerhard, „Ueber die Kunst der Phönizier" [Berlin 1848]).

3) Religion. Die Religion der Phönizier war wie des ganzen sprach- und stammverwandten Volks der Semiten ihrem Wesen nach Naturreligion, d. h. Vergötterung der Naturkräfte und Naturgesetze, Anbetung derjenigen Gegenstände, in denen diese Kräfte gegenwärtig und durch sie thätig und wirksam gedacht wurden. Als die Urheber alles Werdens und Vergehens in der Natur galten aber vornehmlich die Gestirne, die Sonne als die männliche, schaffende und erhaltende, der Mond als die weibliche, empfangende und gebärende Gottheit. (S. Abgötterei und vgl. Movers, „Die Phönizier", I, 149 fg., 157 fg.). Baal ist der Sonnengott, d. i. die befruchtende, zeugende Naturkraft; neben ihm erscheint Aschera, die Göttin der Erneuerung der Natur, das Symbol der passiven Naturkraft, der hervorbringenden Erde. (Ueber Astoret [Astarte] als die Göttin der Vervielfältigung durch Zeugung, die Urania der phöniz. Avviter zu Askalon s. Aschera, Avviter, Philistäer, Mond und vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 146—155. Ebenso über den Bel, im Unterschied von Baal, sowie über den „fischgestalteten" Sidon und die Atergatis [Derketo] s. Babylonien; über den phöniz.

Adonis und deſſen weitverbreitete Verehrung ſ. Hadad-Rimmon. Ueber die von allen phöniz. Staaten gemeinſam verehrten Kabiren vgl. Duncker, a. a. O., I, 363 fg.).

Schon mit den älteſten Wanderungen der Phönizier verbreitete ſich auch ihre Götterverehrung, beſonders von Tyrus aus, als dem Hauptſitz derſelben, über die Inſeln und Küſtenländer des Mittelmeers bis zu den Säulen des Herkules, ähnlich wie in ſpäterer Zeit nach Samarien (ſ. Iſebel) und von da nach Jeruſalem (1 Kön. 16, 31 fg.; 2 Kön. 8, 9. 11 und vgl. Juſtinus, XLIV, 5; Herodot, II, 44; Virgil, Aen., I, 446 und ſ. Aphek und Cyprus). Uralte phöniz. Heiligthümer werden in Tyrus und Sidon, zu Byblus, Apheka, Aradus und bei Askalon ſowie in den altthyr. Colonien zu Gades, Utika, Thaſus, Malta, in Amathus und Paphos erwähnt.

Wie die von Hiram unternommenen Tempelbauten nach ägypt. Muſtern gebaut ſind (Lucian, De dea syria, §§. 2. 3), ſo wurde auch der heilige Dienſt im ägypt. Prieſteranzug, im Byſſus mit der aufrecht ſtehenden Tiara verrichtet (vgl. Silius Italicus, Pun., III, 24; Buckingham, „Reiſen durch Syrien und Paläſtina" [Weimar 1827], II, 342), von einer Menge von Prieſtern, einem Hohenprieſter an der Spitze, denen ſich eine noch größere Anzahl von männlichen und weiblichen Hierodulen anſchloß. Die Pracht und die politiſche und zugleich mercantile Bedeutung der in Phönizien gefeierten Götterfeſte wurde noch erhöht durch die Pilgerzüge und Feſtgeſandtſchaften, welche aus der Nähe und Ferne, aus Aſien und Afrika, an dem Ort der Feier eintrafen. (Ueber die Quellen und Hülfsmittel zur Erforſchung der phöniz. Religion und Mythologie vgl. Movers, „Die Phönizier", I, 89 fg., und bei Erſch und Gruber, a. a. O., XXIV, 376 fg.; über die Religion ſelbſt, ihren Charakter und Cultus ſ. Abgötterei, Aſchera und Aſtarte, Baal, Hadad-Rimmon, Hercules und Gott, Molech, Mond, Höhen, Opfer).

4) Sprache und Literatur. Die Phönizier hatten einſt eine reiche und bis in die älteſten Zeiten hinaufgehende Literatur, und die Fertigkeit des Leſens ſcheint allgemein verbreitet geweſen zu ſein (Sanchuniathon, IV, 15). Alle ihre Literaturwerke aber ſind zu Grunde gegangen; nur einige Bruchſtücke aus ihren Annalen, welche Joſephus aus Menander mitgetheilt hat, ſowie Fragmente aus der phöniz. Geſchichte Sanchuniathon's von Byblus und der Periplus des Hanno ſind noch in griech. Uebertragung und Bearbeitung erhalten. Wir ſind daher bei der Erforſchung der phöniz. Sprache einzig und allein auf die in neuerer Zeit gefundenen Inſchriften und Münzlegenden, ſowie auf die durch griechiſche und röm. Schriftſteller überlieferten phöniz. Wörter (Eigennamen und Gloſſen) und Texte (Punica Plautina) angewieſen. Und zwar haben zahlreiche Schrift- und Sprachvergleichungen die ſchon im Alterthum anerkannte Thatſache als unzweifelhaft feſtgeſtellt, daß die phöniz. Sprache mit der hebräiſchen nicht nur beſonders nahe verwandt, ſondern vielmehr ein und dieſelbe Sprache iſt und daß die Abweichungen im einzelnen nicht ſowol als verſchiedene Dialekte, ſondern als wie Provinzialismen anzuſehen ſind, die in jedem Dialekt angetroffen werden.

Abgeſehen von fragmentariſchen Vorarbeiten von Geſenius (in Scripturae linguaeque phoenicae monumenta [Leipzig 1837], I, 430—445) und von Movers (bei Erſch und Gruber, a. a. O., XXIV, 438 fg.), hat in neueſter Zeit Schröder in der bereits angeführten Schrift die Reſultate, welche ſich aus den bisjetzt bekannt gewordenen phöniz. Sprachdenkmälern für die Grammatik der Sprache der alten Phönizier ergeben, überſichtlich geordnet und in möglichſter Vollſtändigkeit zuſammengeſtellt. Zugleich hat derſelbe ſeinem Werk eine Zuſammenſtellung aller wichtigern phöniz. Texte in hebr. Transſcription und in lithographiſchem Facſimile nebſt der einſchlägigen Literatur als höchſt werthvolle Sprach- und Schriftproben beigegeben. (Vgl. als Ergänzung dazu die Ueberſicht in Levy's „Phöniziſchen Studien" [Breslau 1856—70], Heft 4). Und wie andererſeits Geſenius (a. a. O., I, 346 fg.) nach phöniz. Münz- und Steinſchriften bereits circa 160 Wörter zuſammengeſtellt hat (darunter jedoch kaum 50, deren Leſung und Erklärung jetzt noch als gelungen angeſehen werden kann), ſo hat in neuerer Zeit Levy hinwiederum ein „Phöniziſches Wörterbuch" (Breslau 1864) geliefert, in welchem aus den bis dahin bekannt gewordenen phöniz. Monumentalinſchriften über 900 Artikel aufgeführt ſind (vgl. auch Levy's Abhandlung in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XIII, 343 fg.), und dazu in ſeinen „Phöniziſchen Studien", IV, 78—84, weitere Ergänzungen gegeben (vgl. übrigens Hitzig, „Phöniziſche Epigraphik" in den „Heidelberger Jahrbüchern", Jahrg. 1871, Nr. 46, 47). Wie uns die

phöniz. Schrift in den ältern Inſcriptionen vorliegt, ſo iſt dieſelbe mit der althebräiſchen auf den Makkabäermünzen ſeit dem J. 142 v. Chr. und auf altjüd. Gemmen und Siegelſteinen, ſowie mit der etwas verſchnörkelten ſamaritan. Schrift am nächſten verwandt (vgl. Schröder, a. a. O., S. 76 fg.). — Nächſt der griechiſchen und lateiniſchen Sprache war im Alterthum keine andere ſo weit verbreitet als die phöniziſche. Infolge ihrer weiten Verbreitung nach Oſten und Weſten durch die Phönizier war alſo die hebr. Sprache zur Weltſprache geworden. In Phönizien wurde dieſelbe ſeit Alexander dem Großen immer mehr durch das Griechiſche verdrängt, erloſch aber völlig erſt im 3. Jahrh. n. Chr. Am längſten erhielt ſie ſich als Bauerndialekt und gemeindeweiſe auch als chriſtl. Kirchenſprache in Nordafrika bis zu Auguſtin's Zeit, wo dieſelbe gleichfalls allmählich durch die Vandalen und Araber verdrängt wurde. Kneucker.

Phrath, ſ. Euphrat.

Phrygia. Dieſer nur in Apg. 16, 6; 18, 23, und zwar in Verbindung mit dem galat. Lande (Γαλατικὴ χώρα), vorkommende Name bezeichnet in ſehr ſchwankender Ausdehnung das centrale Plateauland von Kleinaſien, und zwar als Heimat des älteſten und verbreitetſten kleinaſiat. Volks, der Phryger (Φρύγες, Βρύγες, Βρεῦγες, Βρίγες). Wir haben als älteſten Bereich das fruchtbare, aber mit Felskuppen beſäete, von Felsthälern durchzogene Ackerland vom mittlern Halys (Kisil Irmak) bis zu den Quellgebieten des Rhyndakos (Adranas Çai), des Hermos (Guedis Çai), des Mäander (Mendere Çai) ſich erſtreckende Plateau, das vom Sangarios (Sakariya) durchſtrömt wird, zu betrachten. Daran ſchließt ſich dann nach Süden ein höher gelegenes, nur für Schafzucht recht geeignetes trockenes, ſalzreiches zweites Plateau mit einzelnen ſalzigen Binnenſeen, die den Fuß des Hochgebirges des Taurus begrenzen, ein wechſelnder Beſitz der räuberiſchen Bergſtämme, der Iſaurer und Piſiden, gegenüber den friedlichen, phryg. Lykaonen (ſ. d.). Nach Weſten ſchließt ſich an dieſe Hochebene ein zu den großen Flußthälern abſteigendes, durchaus vulkaniſches Terraſſenland mit heißen Quellen, rauchenden Vulkanen, vielfachen Erdbeben, für die Weincultur beſonders geeignet. Auch hier begegnen ſich die Phryger in mannichfacher Miſchung mit Mäonen als Lyder und Karier. Homer (Ilias, II, 862; III, 184; XII, 719) nennt ſeine Phryger fernab von Sangarios in Askania, und mit Recht hat neuerdings Kiepert (in dem „Monatsbericht der königl. preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin", Jahrg. 1859, S. 206 fg.), an dieſen von den Phrygern ſelbſt geführten Namen Askanier anknüpfend, die bereits von Bochart erkannte Beziehung der Askenas der Völkertafel (1 Moſ. 10, 2; Jer. 51, 27) auf die Phryger wieder hervorgehoben. Ihre Sprache iſt indogermaniſch (vgl. de Lagarde, „Geſammelte Abhandlungen" [Leipzig 1866], S. 276 fg.), ſie galt als eine der älteſten, ja als die Urſprache der Menſchheit (Herodot, II, 2; Pauſanias, I, 14, 2). Sie betrachteten die Armenier als ihre Abkömmlinge (Herodot, VII, 73), mit deren älteſten Beſtandtheilen ſie zuſammengehören werden. An die älteſten Königsnamen Gordios und Midas wie an den des Waſſerdämonen Marſyas wie der Berggeiſter, der Korybanten, knüpft ſich die Erfindung des Ackerbaues und ſeiner älteſten Geräthe, beſonders des Wagens, des Wein- und Bergbaues, der Flötenmuſik. Das eigenthümlich felſige Land lud früh zu mannichfachem Höhlenbau, zur Herſtellung von Felsheiligthümern und Felsgräbern ein, deren noch heute eine große Zahl beſonders bei Doganlu exiſtirt. Der cyklopiſche Steinbau wie ausgebildeter Holzbau iſt in Phrygien zu Hauſe. Ein tiefes, ſinniges, ja ſchwärmeriſches Naturgefühl ſpricht ſich in dem um eine große Muttergöttin, die Bergmutter und ihren Liebling Attes, gruppirten Götterglauben der Phryger aus. Die Griechen entnahmen eine Reihe reizender Märchen gerade dem phryg. Boden. Aber der Stamm der Phryger erſcheint demgemäß auch als ein mehr weicher, paſſiver; im politiſchen Leben der Völker hat er keine Rolle geſpielt, und für fremde, beſonders ſemitiſche Einflüſſe iſt er leicht geöffnet. Daher auch die Entartung ihres Glaubens zu unnatürlicher Selbſtverſtümmelung, zu unthätigem Bettelprieſterthum, daher auch die ſpätere Verachtung der Phryger als Sklavennation.

Von dieſem oben näher beſtimmten Gebiet, welches man als Großphrygien (ἡ μεγάλη Φρυγία) ſpäter bezeichnet und wieder in ein Nieder- und Oberphrygien (ἡ ἄνω und ἡ κάτω Φρυγία oder ἡ παρώρειος Φρυγία) theilt, ging nun nach dem Untergang der troiſchen Macht und zugleich bei der Ausdehnung eines überwiegend ſemitiſchen, nun lyd. Reichs und dem Vordringen anderer Stämme am Halys ein ſtarker Vorſtoß der

Phryger nach den Landſchaften ſüdlich von der Propontis bis zum Idagebirge hin aus; mehr und mehr werden Troer, Myſier und andere helleſpontiſche Stämme nun dem Namen der Phryger gleichſam einverleibt. Auch die Beziehungen nach Europa, nach Thrazien und Macedonien, knüpfen ſich daran und am Bermios im letztern Lande kannte man Bryger, die ſich wol gar rühmten, nun umgekehrt der Ausgangspunkt des phryg. Volks zu ſein (Herodot, VII, 73). Man unterſchied nun in Kleinaſien beſtimmt ein Kleinphrygien oder Phrygien am Helleſpont oder ein erworbenes (ἐπίκτητος) Phrygien von der alten centralen Heimat (Strabo, XII, 570; XIII, 629; XIV, 681).

Ein phrygiſcher hiſtoriſcher König Midas hat im 8. Jahrh. v. Chr. bereits Verbindungen mit dem Apolloheiligthum zu Delphi angeknüpft und erſcheint überhaupt als Philhellene (Herodot, I, 14). Phrygien erliegt dann dem Andrang des lyd. Nachbars, und bis zum Halys hin erſtreckt ſich unter Kröſus die lyd. Herrſchaft (Herodot, I, 28). Unter dem perſ. Großkönig gab es dann zwei getrennte phryg. Satrapien (Φρύγες ἀμφότεροι), und das Phrygien am Helleſpont umſchloß Bithynien und Paphlagonien (Arrian, Anab., III, 22, 6; V, 25, 8; VII, 9, 11). Welche Bedeutung Alexander der Große in ſeinen Beſuch in Gordion und die Erfüllung der alten Weiſſagung legt, iſt bekannt. Während nun Phrygien in helleniſtiſcher Zeit durch ſtarke Militärcoloniſation, durch griech. Neugründungen von Städten im Sinne der Seleucidiſchen Monarchen oder der Attalen und mit den Namen eines Antiochus, Eumenes, Philomelos, Laodike, Apamea, Apollonis ganz in den griech. Culturbereich gezogen wurde, während es auch z. B. jüd. Elemente durch ausdrückliche Anſiedelung von Babylon her durch Antiochus den Großen erhielt (Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 4; XVI, 2, 2), ging eine gewaltige Veränderung im Grundſtock der Bevölkerung des älteſten Phrygiens durch die Einwanderung der Gallier in Kleinaſien vor ſich. Mit dem J. 278 den Helleſpont überſchreitend, in vierzigjähriger wechſelnder, bald freundlicher, bald feindlicher Stellung zu den Attalen und Seleuciden, endlich im J. 239 aus der eigentlichen Asia hinausgeſchlagen, erhalten ſie nun als dreifacher Stamm das nordöſtliche Großphrygien zur Wohnſtätte, und ſeitdem geht Großphrygien zum großen Theil auch in dem Namen Galatien (ſ. d.) auf und wird ganz mit ſeinen Schickſalen verkettet. Die Römer gaben bei dem Antritt des attaliſchen Erbes in den J. 133/129 v. Chr. zuerſt Phrygien frei, aber in den Augen eines Mithridates Eupator war es doch nur römiſche Provinz (Livius, Epitome, 77). Seit dem J. 49 v. Chr. iſt das weſtliche Phrygien ein Theil der Provinz Asia und bildet mehrere Diöceſen derſelben, ſo Laodicea, Apamea, Synnada, Eumenia. Ebenſo gehört ſeit dem J. 25 v. Chr. das ſüdliche Phrygien mit Apollonia, Apamea, Antiochia, Philomelia und andern Städten zur neuen röm. Provinz Galatien. Alſo eine röm. Provinz Phrygia gab es nicht in der erſten Kaiſerzeit, wol aber einzelne, Galatien und Asia untergeordnete phryg. Landestheile. Und ſo iſt es auch zu faſſen, wenn der Apoſtel Paulus von Derbe und Lyſtra in Lykaonien aus Phrygien, d. h. Großphrygien, und Galatien durchwandert, dagegen Asia erſt betritt, wenn er nach Myſia und Troas, alſo in die Diöceſe von Adramyttion kommt. Daß dort in dieſem Phrygien und Galatien vom Apoſtel zahlreiche Chriſten gewonnen werden, ergibt ſich aus der zweiten Wanderung durch dieſelbe Gegend, wo ihre Stärkung ausdrücklich hervorgehoben wird (Apg. 16, 6; 18, 23). Erſt am Schluß des Alterthums gewinnt der Name Phrygien auch wieder eine ſelbſtändige politiſche Geltung, indem bei der Theilung der Provinz Asia in kleinere Provinzen eine Phrygia salutaris mit Eukarpia, Dorylaion, Synnada, Metropolis, eine Phrygia Pacatiana mit Laodicea, Arzonia, Ancyra Phrygiae, weſentlich die frühere ἐπίκτητος gebildet wird. S. Phrygien in Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", V, 1569—1580, und vgl. Ritter, „Vergleichende Erdkunde des Halbinſellandes Klein-Aſien" (Berlin 1858—59), I, 520—680; Bergmann, De Asia Romanorum provincia (Berlin 1846), und im „Philologus" (Göttingen 1859—67), II (Suppl.-Bd.), 641—692; Becker-Marquardt, „Handbuch der römiſchen Alterthümer" (Leipzig 1843—67), III, 136 fg., 155 fg. Stark.

Phul iſt der Name des erſten im A. T. erwähnten Königs von Aſſyrien, der in der ſchlimmen Zeit des Menahem (ſ. d.), ohne ſich dauernd zu halten, das iſraelitiſche Reich zinspflichtig machte (2 Kön. 15, 19). Die LXX nennen ihn infolge eines griech. Schreibfehlers Phua, das aber in der ſyr. Hexapla richtig als Phul wieder erſcheint. Auch die Chronik (1 Chron. 5, 26) erwähnt ſeiner, doch iſt das Wort: „er führte fort", auf Tiglath Pileſer allein zu beziehen und Phul davon auszuſchließen. Sonſt iſt er noch

in Eusebius Chronicon, ed. Aucher (Venedig 1818), I, 41 in den Excerpten des Alexander Polyhistor genannt.

Phul, als Völkername neben Lud erwähnt Jes. 66, 19, ist von Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], IV, 26) mit der Nilinsel Philä an der ägyptisch-äthiop. Grenze identificirt, die aber ägyptisch Pilak hieß. Da sich jedoch außer dieser Combination eine passendere nicht ergibt, weiter die Verbindung von Put und Lud häufig ist, Jer. 46, 9; Ez. 27, 10; 30, 6, und die LXX auch hier Phud bieten, so ist wahrscheinlich Put (s. d.) zu lesen. Merx.

Phunon oder **Phinon**, eine Haltestation der Israeliten auf ihrem Zug nach Kanaan im Osten des Edomitergebirges (4 Mos. 33, 42. 43), ohne Zweifel zum edomitischen Gebiet gehörig, insofern 1 Mos. 36, 41; 1 Chron. 1, 52 ein Stammfürst der Edomiter von da genannt wird. Der Ort lag südlich von den Steinhaufen des Gebirges Abarim (s. d.), nach Hieronymus in der Wüste zwischen Petra und Zoar, und ist wahrscheinlich einerlei mit dem jetzt unbewohnten Kalaat Phenân, in der Nähe von Dhana, welches Seetzen („Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 17) unter den ihm genannten Orten Gebalenes anführt.

Auf dem Concil zu Ephesus unterschrieb ein Bischof von Phänon. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 92) vermuthet, Di-Sahab, „das Goldreiche" (5 Mos. 1, 1), könne mit Phunon identisch sein, weil hier, wenigstens für spätere Zeit, ein Bergwerk erwähnt wird, zu dessen Betrieb Verbrecher und auch christl. Märtyrer in Verfolgungen abgeschickt wurden. Vgl. noch Raumer, „Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" (Leipzig 1837), S. 46, und „Palästina" (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 272. Kneucker.

Phygellus, s. Pastoralbriefe.

Phylakterien, s. Denkzettel.

Pihachiroth, d. i. der „Schilfboden", wo die Israeliten auf ihrem Zuge von Aegypten her zum letzten mal halt machten, unmittelbar vor dem Uebergang durch das Schilfmeer (2 Mos. 14, 2. 9. 22; 4 Mos. 33, 7. 8), drei Tagereisen nördlich von Suez (2 Mos. 15, 22), am Westufer des Meeres gelegen, süd(ost)wärts von Etham (s. d.), zwischen Migdol im Westen und Baal-Zephon (s. d.) am jenseitigen Ufer des Meeres im Osten, etwa in der Gegend zwischen Thaubastum und dem Serapeum im Süden des Timsâh-Sees. Andere Ansichten über die Lage von Pihachiroth und die Stelle des Durchgangs durch das Rothe Meer in der Gegend des heutigen Suez finden sich bei Raumer, „Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" (Leipzig 1837) S. 13 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), I, 90 fg.; Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" (Leipzig 1857); Schleiden, „Die Landenge von Suês" (Leipzig 1858), S. 192 fg. Kneucker.

Pilatus, Pontius, fünfter röm. Procurator über das seit des Archelaus Verweisung im J. 6 v. Chr. zur Provinz Syrien geschlagene Judäa und Samarien. Er folgte auf den Valerius Gratus und verwaltete sein Amt zehn Jahre, vom J. 26—36 (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 2). Hatten schon unter seinen Vorgängern die Juden sich über mannichfache Gewaltsamkeiten und Erpressungen zu beklagen gehabt, so waren die frühern Procuratoren doch wenigstens insofern der traditionellen röm. Provinzialverwaltungspolitik im ganzen treu geblieben, als sie die religiösen Eigenthümlichkeiten des in diesem Punkt so äußerst empfindlichen jüd. Volks nach Thunlichkeit geschont hatten. Von diesem rücksichtsvollen Verhalten glaubte sich der von dem damals unter dem Einfluß Sejan's gegen die Juden sehr übel gestimmten Kaiser Tiberius zur Verwaltung ihres Landes abgesandte Pilatus schon mehr emancipiren zu dürfen, und gleich sein erstes Auftreten in Judäa ließ das unglückliche Volk erkennen, wessen es sich von seinem neuen Landpfleger zu versehen habe. Bisher war es nicht Gebrauch gewesen, daß die in Jerusalem auf der Burg Antonia garnisonirende röm. Militärmacht sich solcher Feldzeichen (signa) bediente, die mit den Bildern des Kaisers versehen waren, weil man zu wohl wußte, wie tief diese öffentliche dem Tempel gegenüber vorgenommene Entfaltung göttlich verehrter Embleme das religiöse Gefühl der Juden, deren Gesetz jede bildliche Darstellung Gottes auf das strengste verpönte, verletzen mußte. Es ist daher begreiflich genug, mit welchem Entsetzen man eines Morgens in Jerusalem angesichts des Hauses Gottes die Etablirung heidnischen Götzendienstes in Form der auf des Pilatus Befehl bei Nacht in die heilige

Stadt eingeführten mit Kaiserbildern versehenen röm. Standarten wahrnahm. Die erregte Menge, welche in diesem ersten Act des fremden Gewalthabers dessen Absicht zu erkennen glaubte, ihre natürlichen Gesetze mit Füßen zu treten, begibt sich, durch Zuzug vom Lande verstärkt, nach Cäsarea Stratonis, wo jener residirte, um ihn flehentlich um die Zurücknahme der anstößigen Neuerung anzugehen. Pilatus weist dieselbe ab, indem er geltend macht, die Entfernung der Bildnisse des Kaisers würde diesem selbst Schmach anthun. Allein die Juden harren fünf Tage und Nächte zur Erde hingestreckt um Erhörung flehend aus. Da bescheidet sie der Procurator in den Circus, um ihnen von seinem Richterstuhl herab den endgültigen Entscheid zu publiciren. Zugleich läßt er eine angemessene Truppenzahl so postiren, daß sie auf ein gegebenes Zeichen sofort bereit sei, seinem Wort nöthigenfalls einen thatsächlichen Nachdruck zu geben. Auch hier macht die hartnäckig ausharrende Masse ihr Recht durch ungestümes Bitten geltend und läßt sich selbst, plötzlich von Bewaffneten umzingelt, durch die Drohung des Pilatus, er werde sie niedermetzeln lassen, wenn sie nicht von ihrem Lärmen abstände und ruhig nach Hause ginge, nicht irremachen. Vielmehr bietet sie zu Boden stürzend bereitwillig ihre Nacken den entblößten Schwertern der röm. Soldaten hin. Durch diese todesmuthige Anhänglichkeit der Juden an ihr religiöses Gesetz läßt sich der mit dem Charakter jener noch unbekannte Procurator imponiren und befiehlt die Abführung der Fahnenbilder von Jerusalem nach Cäsarea (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 1; „Jüdischer Krieg", II, 9, 2 fg.). Trotz dieser gleich anfangs erlittenen Niederlage gab Pilatus den Plan nicht auf, das ungeberdige Judenvolk der Hauptstadt an den Anblick der Heiligthümer röm. Kaiserverehrung zu gewöhnen. Von einem ganz ähnlichen Vorfall, wie dem erwähnten, berichtet Philo (De virt. et legat. ad Cajum, §. 38). Es waren diesmal vergoldete Schilde in Form von dem Kaiser gewidmeten Votivtafeln, welche Pilatus an dem Palast des Herodes, den jener bei seiner Anwesenheit zu Jerusalem zu bewohnen pflegte, anbringen ließ. Obgleich diese Schilde nichts enthielten als den Namen des Widmenden und den des Kaisers, dem zu Ehren sie aufgestellt waren, so erblickten doch die Juden sofort auch in dieser Art des Cäsarencultus einen neuen Versuch, den Götzendienst in die heilige Gottesstadt einzuführen und dort heimisch zu machen. Die Sache, zunächst von fanatischen Volkshaufen aufgegriffen, erschien bald wichtig genug, daß vier Söhne des Herodes und die Angesehensten der Nation sich ihrer annahmen und den röm. Verwaltungschef mit Bitten bestürmten, auch von dieser Neuerung und Verletzung ihrer Sitten abzustehen. Als Pilatus Widerstand leistete, beschwor man ihn, nicht zu einem Aufstand und Krieg Veranlassung zu geben, die Verhöhnung alter Gesetze könne unmöglich die Ehre des Kaisers befördern, welcher selbst die Gewohnheiten der Juden respectirt wissen wolle. Habe letzterer aber seine Ansicht geändert, so möge Pilatus ein desfallsiges Edict oder Rescript vorzeigen, sodaß sie durch eine Gesandtschaft in dieser Angelegenheit beim Tiberius vorstellig werden könnten. Diese Drohung, fährt Philo fort, machte ihn am meisten zornig, indem er befürchtete, daß sie wirklich eine Gesandtschaft abschickten und so an den Tag brächten seiner sonstigen Verwaltung Bestechlichkeit, Gewaltsamkeiten, Räubereien, Mishandlungen, Kränkungen, die Schlag auf Schlag aufeinanderfolgenden ohne Urtheil und Recht verübten Morde, seine endlose und unerträgliche Grausamkeit. Da er nun ein ingrimmiger und unversöhnlich grollender Mann war, so befand er sich in Verlegenheit, indem er es weder über sich gewinnen konnte, die einmal angebrachten Votivtafeln fortzunehmen, noch Lust hatte, seinen Unterthanen einen Gefallen zu thun, zugleich aber auch die Festigkeit des Tiberius wohl kannte. So ließ es Pilatus auf eine Klage beim Kaiser ankommen, die denn diesmal freilich die Folge hatte, daß dieser, wahrscheinlich durch den bei ihm in Gunst stehenden Tetrarchen Antipas bestimmt, seinem Beamten die Anweisung zur Abnahme der Schilde und zur Aufstellung derselben im Augusteum zu Cäsarea zugehen ließ.

Durch solche Vorfälle aufs äußerste mistrauisch gemacht und zugleich der Meinung, an dem Kaiser selbst einen Rückhalt zu haben, warfen die Juden sich nun auch solchen Verwaltungsmaßregeln des Landpflegers entgegen, die anscheinend nur das Gemeininteresse zu fördern geeignet waren. Dahin gehört das von Pilatus angeregte Unternehmen, Jerusalem mit einer großartig anzulegenden Wasserleitung zu versehen. Allein so nützlich das projectirte Werk an sich und namentlich auch für die im Tempel zu verrichtenden Lustrationen sein mochte: der Umstand, daß der röm. Beamte zu dem gedachten Zweck

den heiligen Tempelſchatz in Anſpruch zu nehmen ſelbſtverſtändlich keinen Anſtand nahm, rief wiederum eine jener uns ſchon bekannten tumultuariſchen Scenen hervor, nur diesmal mit einem für die Juden beklagenswerthen Ausgang. Pilatus, der ſich damals in Jeruſalem befand, ließ ſich jetzt nicht mehr durch das wüſte, ſelbſt Schmähungen laut werden laſſende Geſchrei der Menge einſchüchtern, ſondern dieſelbe durch unter ſie vertheilte Soldaten in jüd. Tracht, welche unter ihren Kleidern mit Knitteln verſehen waren, auseinandertreiben, bei welcher Gelegenheit eine größere Anzahl theils erſchlagen, theils im Gedränge zertreten wurde. Hiermit hatte dieſer neue Aufſtand ein blutiges Ende, und das von Pilatus unternommene Werk ſcheint weitere Hemmungen nicht erfahren zu haben (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 2; „Jüdiſcher Krieg", II, 9, 4).

Daß bei alledem das Regiment des Pilatus hart auf den Juden laſtete, davon legt ein Ereigniß aus der letzten Zeit ſeiner Verwaltung einen unzweideutigen Beweis ab. Selbſt unter den Samaritern, die ſonſt für ſehr legale Unterthanen heidniſcher Gewalthaber, zuletzt der römiſchen, galten, fing es an zu gären, ſodaß ein Betrüger die aufgeregte Stimmung dieſes Volksſtammes benutzen konnte, um ihm einzureden, ſich bewaffnet nach dem heiligen Berge Garizim in Bewegung zu ſetzen, wo er ihnen die vergrabenen Gefäße des Moſe zeigen werde, welche nach ſamaritan. Erwartung, nach 2 Makk. 2, 4 fg., bei der Aufrichtung des Meſſianiſchen Reichs von Gott offenbar gemacht werden ſollten. Allein dieſe wirklich in Vollzug geſetzte Proceſſion nahm einen für den Anſtifter und die von ihm Bethörten ſehr übeln Ausgang, indem Pilatus, im voraus von dem Vorhaben in Kenntniß geſetzt, die Zugänge des Heiligen Berges mit Truppen hatte beſetzen laſſen, welche mit den ſamaritan. Bewaffneten ins Handgemenge geriethen und ſie auseinandertrieben. Von den Gefangenen ließ Pilatus die Angeſehenſten tödten. Indeſſen nahmen die Samariter dieſe gewaltſame Störung und Beſtrafung einer heiligen Handlung ſo übel auf, daß ihr Senat ſich mit einer Klage an den Präſes von Syrien, Vitellius, dem Pilatus untergeordnet war, wandte, wobei derſelbe geltend machte, die ſtattgefundene Maſſenverſammlung ſei nicht geſchehen, um einen Aufſtand gegen die Römer herbeizuführen, ſondern nur, um ſich gegen den Uebermuth des Pilatus zu ſchützen. Vitellius, der, wenn er auch die Niederwerfung eines vorbereiteten Aufſtandes ſchwerlich misbilligen konnte, doch den Eindruck erhalten haben muß, daß jener denſelben durch ſein zu rückſichtsloſes Regiment überhaupt provocirt habe, und auch ſonſt Grund zur Unzufriedenheit mit der Verwaltungsmethode ſeines Procurators haben mochte, ſuspendirte den Pilatus von ſeinem Amt und ſchickte ihn zur Verantwortung vor den Kaiſer nach Rom, woſelbſt jener aber erſt nach bereits erfolgtem Tode des Tiberius, der im März 37 geſtorben war, eintraf (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 1).

Dieſes Ende, welches die Procuratur des Pilatus nahm, zeigt am beſten, wie wenig Grund man hat, ſich ein vortheilhaftes Bild von dem Charakter deſſelben zu entwerfen. Denn mag auch die Schilderung dieſes Staatsmannes bei Philo mit etwas grellen Pinſelſtrichen jüdiſch-helleniſcher Rhetorik ausgeführt ſein, mag man für ſeine von Joſephus erzählten Maßnahmen in ſeiner ſchwierigen Stellung gegenüber einem ſo engherzigen, argwöhniſchen und hartnäckigen, heidenfeindlichen Volk Entſchuldigungsgründe anführen können: daß ſchließlich des Pilatus Vorgeſetzter, Vitellius, ſelbſt deſſen Stellung für unhaltbar erklären mußte, ſcheint doch mehr als alles andere den ausreichenden Beweis zu liefern, wie er, ſelbſt nach den gewiß damals ſehr weitherzigen Maximen röm. Provinzialverwaltung gemeſſen, von mannichfachen Verſchuldungen nicht freizuſprechen war. Wenn Pilatus hier und da in der chriſtl. Kirche von der Sage und Geſchichtſchreibung mit einer gewiſſen Schonung, ja Anerkennung behandelt worden iſt, ſo verdankt er dies großentheils der Rolle, in welcher ihn die Evangelien auftreten laſſen. Die abgeriſſen bei Lukas (Kap. 13, 1) daſtehende Notiz, daß Pilatus das Blut einiger Galiläer mit dem Blut der von ihnen dargebrachten Opfer vermiſcht habe, gibt nur einen neuen Beleg, wie wenig Umſtände derſelbe mit dem Leben ſelbſt ſolcher Perſonen machte, die nicht einmal ſeiner Jurisdiction unterſtellt waren, und reiht ſich ungeſucht in die lange Liſte blutiger Gewaltthaten ein, die uns Philo mittheilt. Allein auf dem dunkeln Hintergrund des großen Dramas, welches von den unreinen Triebfedern glühenden phariſäiſchen Haſſes und kalter ſadducäiſcher Tücke gegen Jeſum in Bewegung geſetzt und bis auf die Schlußkataſtrophe fortgeführt wird, hebt ſich die Perſon des Pilatus, der im letzten Act nur zögernd und von jenen leitenden Acteuren unfreiwillig von Schritt zu Schritt weiter gedrängt endlich

trotz alles Widerſtrebens das letzte Wort des Meſſiasmordes ausſprechen muß, immerhin noch in einer gewiſſen wenn auch nur matten Lichtbeleuchtung ab. Und dies noch in dem Fall, wenn man an einzelnen Zügen der heidenchriſtlich-evangeliſchen Berichte, namentlich der Johanneiſchen, eine Färbung anzuerkennen geneigt ſein könnte, welche gegenüber dem vollkommen verſtockten Judenthum den erſten Repräſentanten des alsbald mit ſolcher Heilsbegierde dem Chriſtenthum entgegenkommenden Heidenthums in ein möglichſt günſtiges Licht zu ſtellen ſich gedrungen fühlte. Immerhin darf es als ein ſicheres geſchichtliches Datum angeſehen werden, daß der jüd. Volkslehrer, welcher von ſeinen Stammgenoſſen dem röm. Oberrichter als nach ihrem Geſetz des Todes ſchuldiger Verbrecher zur Genehmigung der Execution vorgeführt wurde, auf den „von Natur unbeugſamen und mit Anmaßung unerbittlichen Mann" (Philo) einen Eindruck machte, der deſſen anſcheinend ſehr erblaßte Begriffe von Recht und Billigkeit wenigſtens momentan wieder wach rief. Freilich konnte Pilatus in dem ihm überlieferten Judenkönig, der das Volk aufwiegle und abhalte, dem Kaiſer die Steuern zu zahlen (Luk. 23, 1 fg.), nichts weniger als einen Judas von Gamala erkennen, vielmehr durchſchaute er nur zu wohl das Motiv, welches die Oberſten des Judenvolks veranlaßte, ihm einen harmloſen, friedlichen und geiſtesklaren Mann als Opfer zuzuführen. Matthäus (Kap. 27, 18) und Markus (Kap. 5, 10) ſprechen jenes am klarſten aus, wenn ſie erzählen, Pilatus habe den Vorſchlag zur Auswechſelung Jeſu für den Barrabas dem Volk deshalb gemacht, weil jener gewußt habe, die Hierarchen hätten ihm Jeſum aus Neid überliefert. Und wie hätte es den Pilatus nicht ſtutzig machen ſollen, wenn dieſelben Schreier, die er ſchon ſo oft vor ſeinem Tribunal mit der hartnäckigſten Zähigkeit jeden Zoll breit ihrer vermeintlichen Rechte gegenüber der von ihnen im Grunde der Seele verabſcheuten Heidenherrſchaft hatte vertheidigen hören, ſich jetzt über Nacht in das Gewand des loyalſten Imperialismus gehüllt hatten und ſich mit einem mal für die regelrechte Abführung der Steuern Judäas an den röm. Fiscus ſo ungemein beſorgt zeigten? Sah aber Pilatus unter dem fadenſcheinigen Schafspelz phariſäiſcher Heuchelei nur zu deutlich die verletzte Eitelkeit, den gekränkten Stolz, die erbitterte Misgunſt gegen den ſchlichten Rabbi, der durch ſein einfaches volksthümliches Wort den hochmögenden Weiſen Iſraels ein gutes Theil ihres bisherigen Anſehens und Einfluſſes entzogen hatte, ſo bedarf es gar nicht problematiſcher pſychologiſcher Vorausſetzungen, um das Benehmen des Pilatus in dem Proceß Jeſu vollkommen begreiflich zu finden. Daß der Gegenſtand tödlichen Haſſes ſeiner alten ihm wohlbekannten Widerſacher nicht ſein und des Kaiſers Feind ſein könne, daß der ihm plötzlich als König der Juden vorgeſtellte und auch aus der Ueberzeugung, es zu ſein, kein Hehl machende galil. Feſtpilger die Sicherheit der röm. Weltmacht im Orient nicht in Frage ſtelle, ſagte dem Procurator einfach ſein geſunder Menſchenverſtand. Dieſe nüchterne Einſicht, verbunden mit einem Reſt ſich auch auf die Provinzialen erſtreckenden röm. Rechtsbewußtſeins und einer Zuthat allgemein menſchlichen Mitleids für einen Unglücklichen, mußte dem Pilatus den Wunſch eingeben, Jeſum den Händen ſeiner Feinde zu entreißen. Allein dieſe natürliche, ziemlich kaltblütig zu Stande gekommene Willensregung war, ſelbſt wenn man den Traum ſeiner Gattin mit hinzurechnet, nicht ſtark genug, dem wie gewöhnlich mit unbeugſamem Trotz ſeine Forderungen durchſetzenden Fanatismus des phariſäiſch beeinflußten Judenvolks auf die Dauer ſtandzuhalten. Durch wie viele Stadien hindurch, mit wie vielen Mitteln der röm. Oberrichter ſein Plaidoyer für das ſtillſchweigend alle Beſchuldigungen ſeiner Todfeinde hinnehmende Opfer fortgeſetzt hat, hängt von dem Maße von Zutrauen zu der geſchichtlichen Geltung der erzählenden Quellen ab. Der Verſuch, Jeſum ſeinem Landesherrn, Herodes Antipas, zu dem Zweck zuzuſenden, damit jener an ihm einen mildern Richter fände als an dem Synedrium, kann, von den nähern Details abgeſehen, hiſtoriſchen Grund haben, trotzdem nur Lukas (Kap. 23, 6 fg.) davon berichtet. Die nach Lukas (Kap. 23, 16) angebotene, nach Johannes (Kap. 19, 1) auf des Pilatus Befehl wirklich vollzogene Geiſelung Jeſu als Surrogat der Kreuzigung zur Erregung des Mitleids der erhitzten Menge iſt aber, ſelbſt wenn man den offenbar vorweggenommenen Mummenſchanz (vgl. Joh. 29, 2—5 mit Matth. 27, 27; Mark. 15, 16 fg.) hinwegdenkt, kaum weder mit dem angeſtrebten Zweck in richtig abgemeſſenem Verhältniß, noch mit der wenn auch noch ſo ſehr reducirten Conſequenz röm. Rechtsanſchauungen in Einklang zu bringen. Wie dem auch ſein mag, in jedem Fall fand die von Anfang an ziemlich kühle Affection des Pilatus für den von ſeiner competenten und in religiöſen Dingen ſach-

verſtändigen Behörde abgeurtheilten und ihm überlieferten Verbrecher da ihr Erlöſchen, als jener die Ueberzeugung gewann, daß hier an ein Nachgeben der Juden ebenſo wenig zu denken ſei wie in Cäſarea, wo es ſich um die Fortſchaffung der Kaiſerbilder handelte. Wegen eines wenn auch anſcheinend unſchuldigen, ſo doch unbedeutenden galil. Menſchen dem an und für ſich ſchon nie ſtillſtehenden, ſondern immer auf- und abwogenden Conflict mit der jüd. Hierarchie und der durch ſie geleiteten Maſſe eine neue Schärfe und ſo durch ſeine Weigerung die Veranlaſſung zu unberechenbaren Weiterungen zu geben, ſchien dem Pilatus offenbar den einfachſten Regeln der Staatskunſt zuwiderzulaufen. Wenn er daher Jeſum preisgibt, ſo geſchieht dies offenbar deshalb, weil ihm der Werth des Menſchenlebens eines jüd. Provinzialen weitaus nicht im Verhältniß zu ſtehen ſchien zu der Sicherheit ſeiner eigenen nicht ungefährdeten Stellung inmitten des römerfeindlichen Volks. Mußten es nach des Pilatus Schätzung ſchon Gegenſtände eines weit realern Inhalts (wie z. B. die Verfügung über den jeruſalemiſchen Tempelſchatz) ſein, für die er ſich bis zu unwiderſtehlicher Feſtigkeit und Unnachgiebigkeit aufſchwingen konnte, ſo lagen idealere Werthmeſſungen jedenfalls weit unter der Durchſchnittslinie ſeines lediglich mit Factoren des nackteſten Utilismus rechnenden Bewußtſeins.

Der Wunſch, die Unſchuld des von dem Eigenthumsvolk Gottes im ſchreienden Unrecht gerichteten und gemordeten Meſſias durch den heidniſchen Oberrichter officiell beſtätigt zu ſehen, war bei den alten Chriſten zu natürlich, als daß ſich nicht alsbald dahin lautende Schriftſtücke vorgefunden haben ſollten. Schon vor der Mitte des 2. Jahrh. müſſen Acten des Pilatus, in denen dieſer über den Proceß Jeſu an den Kaiſer Tiberius Bericht abſtattet, exiſtirt haben, da ſchon die älteſten Kirchenväter, Juſtin der Märtyrer und Tertullian, ſich darauf berufen. Freilich beſitzen wir jene Documente in ihrer originalen, d. h. ſchon ſo früh für echt gehaltenen Form nicht mehr, wol aber im weſentlichen verarbeitet in dem aus dem 6. Jahrh. ſtammenden Evangelium des Nikodemus. (Ueber dieſes ſowie die ſich daranſchließende Pilatusliteratur ſ. Apokryphen des Neuen Teſtaments; vgl. Reuß, „Die Geſchichten der heiligen Schriften Neuen Teſtaments“ [4. Aufl., Braunſchweig 1864], §. 258 und 259, und die dort verzeichneten Ausgaben und Schriften von Thilo und von Tiſchendorf u. a.). Mit ſeiner unfreiwilligen Sendung nach Rom verſchwindet Pilatus aus der beglaubigten Geſchichte. Daß derſelbe ſich unter Caligula ſelbſt entleibt habe, will Euſebius („Kirchengeſchichte“, II, 7, und Chronicon [zum J. 40]) wiſſen; noch weit ſchlechter iſt ſeine Enthauptung unter Nero bezeugt. Ueber die an des Pilatus Lebensende angeknüpfte Legende ſ. Leyrer in Herzog's „Real-Encyklopädie“, XI, 663 fg., wo auch die dahin einſchlagende Literatur verzeichnet iſt. (Lipſius' „Pilatus-Acten“ [Kiel 1871], erſchienen nach Abſchluß dieſes Artikels.)

Klöpper.

Pinehas, nach 2 Moſ. 6, 25 Sohn des Oberprieſters Eleazar (ſ. d.), Enkel Aaron's, der Erzählung 4 Moſ. 25, 6 fg. zufolge ein Eiferer für den reinen Jahvedienſt infolge der Gefahr, welche die Iſraeliten bei ihrem Aufenthalt in Sittim (ſ. d.) liefen, von den Midianiterinnen (nach 4 Moſ. 25, 1 waren es Moabiterinnen) zu dem unzüchtigen Baal-Peorcultus verleitet zu werden. Der von Jahve deshalb über Iſrael verhängten Plage (4 Moſ. 25, 6 fg.; 31, 16) wurde angeblich nur dadurch gewehrt, daß Pinehas die Hauptſchuldigen, den ſimeonitiſchen Fürſten Simri (ſ. d.) und die midianitiſche Fürſtentochter Kosbi (ſ. d.), während ſie im iſraelitiſchen Lager Unzucht trieben, mit einem Speer durchſtach (4 Moſ. 25, 8 fg., 14 fg.). Zum Lohn für dieſe Großthat eines ſeiner Stammhäupter ward nach der Grundſchrift (4 Moſ. 25, 11—13) dem Hauſe Eleazar's von ſeiten Jahve's „ein Bund ewigen Prieſterthums“, d. h. der ununterbrochene Beſitz der Oberprieſterwürde, zugeſichert (darüber, wie es ſich in Wirklichkeit damit verhielt, ſ. Eleazar und Ithamar).

Schenkel.

Pirathon oder **Piraton**, in den LXX: φαραθών, Joſephus: φαραθώ, Heimat des Richters Abdon (ſ. d. und Richt. 12, 15) und des davidiſchen Helden Benaja (2 Sam. 23, 30; 1 Chron. 11, 31). Nach Richt. 12, 15 lag die Stadt in Ephraim auf dem Gebirge der Amalakiter (ſ. d.), alſo auf der Höhe. Wahrſcheinlich iſt dieſelbe Stadt auch 1 Makk. 9, 50 gemeint, wo übrigens die Lesart ſchwankend iſt (vgl. Grimm, „Das erſte Buch der Maccabäer“ [Leipzig 1853], S. 141). Die Ortslage ließ ſich bisjetzt nicht genauer beſtimmen; Robinſon („Paläſtina“ [Halle 1841—42], III, 877) denkt an das ſüdlich von

Nâbulus gelegene Fer' ata, in welchem auch Bertheau (zu Richt. 12, 15) und Grimm (a. a. O.) das alte Pirathon zu erkennen glauben. Schenkel.

Piſchon, ſ. Eden.

Pisga, Name eines Gebirges an der Oſtſeite des Todten Meeres (5 Moſ. 3, 17; Joſ. 12, 3), bildete einſt die Südgrenze vom Reich des Königs Sihon, der zu Hesbon ſaß (Joſ. 12, 3) und gehörte ſpäter zum Stammgebiet der Rubeniten, war ſomit nördlich vom Arnon (ſ. d.), aber bereits ſüdlich (oder ſüdweſtlich) von Hesbon (ſ. d.) gelegen (vgl. auch 4 Moſ. 21, 20 mit 23). Da der Berg Nebo (ſ. d.) bald als hoher Punkt der Berge Abarim (ſ. d.; 5 Moſ. 32, 49), bald als das Haupt des Pisga (5 Moſ. 3, 27; 34, 1; auch 4 Moſ. 21, 20 und 23, 14) bezeichnet wird, ſo muß das Gebirge Pisga den nördlichen (nordweſtlichen) Theil des Gebirges Abarim bilden, welches an der Nordoſtſeite des Todten Meeres, Jericho (ſüdöſtlich) gegenüber, in die Gefilde Moabs (ſ. d.) abfällt. Noch zur Zeit des Euſebius hieß die Gegend zwiſchen Livias und Hesbon weſtwärts Phasgo, und heute trägt ein Vorgebirge an der Weſtſeite des Todten Meeres — vielleicht gerade gegenüber vom alten Phisga gelegen — den Namen Râs el-Feſchkhah (ſ. Beth-Jeſimoth). Näheres ſ. Nebo und vgl. Triſtram, The land of Israel a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 153, 539, 541, 542 fg. Kneucker.

Piſidien (Apg. 13, 13 fg.), eine der unzugänglichſten Gebirgslandſchaften des Taurus im Süden Kleinaſiens, zwiſchen dem Küſtenland Pamphylien und dem innern phryg. Plateau, zunächſt der Landſchaft Milyas, Kabalia, Iſauria und Lykaonien gelegen. Die Flüſſe Eurymedon und Keſtros haben ihren Urſprung daſelbſt. Wol befindet ſich zwiſchen den hohen Felsketten ein fruchtbares, zu Getreidebau benutztes Binnenthal; die Südabhänge des Gebirges waren mit Oliven reich beſetzt und der Styraxbaum wie eine Menge wohlriechender Pflanzen, ſo eine Maisart, lieferte dem Handel angeſehene Producte, der größte Theil des Landes iſt aber durchaus Felsgebirge. Ein freies, unabhängiges, eine eigene Sprache redendes Volk, die Piſiden, in denen man die alten Solymer Homer's (Odyssee, V, 283) ſah, bewohnte dieſe Landſchaft mit ihren ſchwierigen und doch für eine Macht, die das innere Kleinaſien beherrſchen wollte, nothwendigen Gebirgspäſſen; ſie waren von jeher gefürchtete Räuber und ſind nie ganz unterjocht worden. Kremna, Sagalaſſos, Selge, Sandalion, Termeſſos ſind ihre bekannteſten Städte oder Felsburgen. Alexander der Große erzwingt ſich den Durchzug durch ihre Päſſe. Sie ſtehen unter kleinen Tyrannen, bis ein gewiſſer Amyntas ſie vereint. Endlich war es der röm. Feldherr Quirinius, der nach langen Kämpfen das gefürchtete Kremna eroberte und hier nun eine röm. Colonie hinlegte, wie auch das von den Seleuciden am nördlichen Rand gegründete Antiochia bei Piſidien eine röm. Coloniſation und den Namen Cäſarea erhielt. Schon früh mochten griech. Anſiedelungen an dem kleinen Küſtenſtrich bei Pamphylien erfolgt, Selge ſollte von Sparta gegründet ſein. Der griech. Einfluß hat aber nie hier ganz die alte nationale Sprache und das alte Räuberleben unterdrücken können. Aus den Räubern gingen die beſten Soldtruppen hervor (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 13, 5; „Jüdiſcher Krieg", I, 43, 3). Hauptſtellen ſind: Strabo, XII, 6, 7, 8; Plinius, V, 24, Stephanus Byzantinus u. d. W., dazu Xenophon, Anab., I, 9, 14; II, 5, 13; III, 2, 23; Livius, XXXV, 13. Stark.

Piſtacie. Unter den Geſchenken, die Jakob's Söhne nach Aegypten bringen ſollten, befanden ſich auch botnim (1 Moſ. 43, 11), welcher Ausdruck irrig von Luther auf Datteln, von den LXX und der Vulgata auf die Terebinthe gedeutet wurde. Es ſind vielmehr die im October reifen Früchte der pistacia vera darunter zu verſtehen, die Piſtaciennüſſe, in der Form den Mandeln ähnlich, doch etwas rundlicher, im friſchen Zuſtand von röthlicher glatter Hülle umgeben, der Kern glänzend grün mit walnußähnlichem Geſchmack. Der Piſtacienbaum gehört zur Ordnung der Terebinthen und iſt ſchon oft mit den eigentlichen Terebinthen verwechſelt worden. Wie die Dattelpalme iſt er zweihäuſig, d. h. weibliche und männliche Blüten wachſen auf getrennten Bäumen. Die weißlichen Blütenbüſchel ſchimmern unter gefiederten graugrünen Blättern hervor. Heutzutage trifft man die echte Piſtacie, einen Baum von 12—20 Fuß Höhe, ſelten mehr in Paläſtina, während er einſt wol häufiger dort verbreitet war; trug doch ein gaditiſches Dorf (Betonim, Joſ. 13, 26) nach ihm den Namen. In reichlicher Menge gedeiht er jetzt noch in der Umgebung von Beirut, Damaskus, namentlich von Aleppo. Das Weichbild der letztern iſt weithin von Piſtacienalleen geſchmückt, und es werden von dort Maſſen Piſtacien exportirt. Doch kommt von Herat her in Perſien eine noch edlere Sorte in den Handel.

In Aegypten iſt heutzutage die echte Piſtacie ein vereinzelt vorkommender Culturbaum, der im Alterthum wol noch nicht importirt war. Vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients“ (Erlangen 1847), S. 46; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 366 fg.; Kotſchy, „Südpaläſtina im Kleid der Frühlingsflora“ (Wien 1861), S. 9; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1848—55), III, 443, 1357, 1723, 1727. Furrer.

Pithom, genauer Pittom, iſt 2 Moſ. 1, 11 die eine der beiden Magazinſtädte, welche die Iſraeliten für den neuen Pharao zu bauen hatten. Die LXX nennen ſie Peitho (ſprich Pitho), der Codex Alexandrinus aber Pithom. Dieſer Name iſt identiſch mit Patumos, das Herodot II, 158 als am Nilkanal des Necho gelegen und als arabiſche, d. h. hier ſo viel als dem Grenzdiſtrict, dem Lande Goſen oder dem Wadi Tumilat, angehörige Stadt bezeichnet, denn Herodot ſcheidet Arabien von Aegypten wie 2 Moſ. 9, 25 und 26 Goſen davon unterſcheidet. Man deutet den Namen nach dem ägyptiſchen pa-chthum, die Feſtung (Jablonski, Opuscula [Leyden 1804—10], I, 447; Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler“ [Leipzig 1857—60], I, 263), wozu die Veranlaſſung ſein mag, daß Pithom und Ramſes von den LXX als Zwingburgen aufgefaßt ſind, was indeſſen der hebr. Ausdruck ʿarê-miskenôt, Magazinſtädte, nicht einſchließt. Für identiſch mit Pithom wird das (pa) Thum des Itinerarium Antonini (in den Vetera Romanorum itineraria, ed. Wesseling [Amſterdam 1735], S. 163, 170) gehalten, das zwiſchen Heroopolis und dem ägypt. Babylon lag. Es werden Ruinen bei Elabbaſiye als Reſte der Stadt angeſehen (Jomard, Recueil d'observations et mémoires sur l'Égypte ancienne et moderne [Paris 1830], IX, 368) oder dieſe nahe dabei in Tell el Kebir geſucht (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], S. 60), andererſeits aber iſt nach dem Vorgang der koptiſchen Ueberſetzung 1 Moſ. 46, 28, die hier die LXX erweitern, Pithom mit Heroopolis gleichgeſetzt, das andere mit Ramſes zuſammennehmen (Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“ [Nürnberg 1792—1825], X, 1, 514; Du Bois Aymé in der Description de l'Égypte [Paris 1821—30], XI, 337, XVIII, 1, 372; Champollion, L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], II, 58; Brugſch, a. a. O.). Welche Meinung die richtige ſei, ſcheint mir bei dem Mangel an Localtradition zweifelhaft, doch bin ich geneigt, die erſtere anzunehmen, wegen der Angabe des Itinerarium Antonini und weil Pithom von Ramſes aus nach dem Nil zu gelegen haben wird, da der Ausgangspunkt der Iſraeliten, Ramſes, doch am natürlichſten an der äußerſten Grenze ihres Goſen geſucht werden muß, infolge wovon Pithom eben weſtlich oder ſüdweſtlich von Ramſes zu ſuchen iſt. Nähme man nun Heroopolis für Pithom, ſo müßte Ramſes von da öſtlich, alſo in der Wüſte geſucht werden, was ſchwer denkbar iſt. Merx.

Plage, Plagen, ſ. Krankheiten.

Planeten, ſ. Sterne.

Pleti, ſ. Kreti und Pleti.

Pniel, eigentlich pni'el 1 Moſ. 32, 31, ſonſt pnu'el Richt. 8, 8 fg.; 1 Kön. 12, 25 u. a., „Angeſicht Gottes“, weil Jakob daſelbſt in ſeinem nächtlichen Kampf Gott „von Angeſicht zu Angeſicht“ geſchaut hatte (man vergleiche damit den Namen des phöniz. Vorgebirges Θεοῦ πρόσωπον, der auf eine ähnliche Sage hinweiſt, Strabo, XVI, 2, 15). Die Bezeichnung ſetzt voraus, daß Gott geſehen werden könne, was dagegen 2 Moſ. 33, 20, wenigſtens mit Beziehung auf Jahve, für unmöglich erklärt wird. Die Stadt Pnuel lag im Jordanthal, in der Nähe, und zwar vermuthlich ſüdöſtlich, von Sukkoth am Jabbok (ſ. d.), indem Jakob in nordweſtlicher Richtung über Mahanaim und Pniel nach Sukkoth gelangte und Gideon ſüdöſtlich von Sukkoth nach Pniel hinaufzog (Richt. 8, 8). Zur Zeit Gideon's (ſ. d.) erſcheint Pnuel als eine anſehnliche, mit einem Thurm oder einer Burg befeſtigte Stadt (Richt. 8, 9. 17); ſie wurde wie Sukkoth wegen ihrer Weigerung, mit Gideon gemeinſame Sache gegen die Midianiterfürſten zu machen, von ihm ſchwer gezüchtigt. Jerobeam (ſ. d.) verlegte ſeine Reſidenz von Sichem ſpäter in dieſe an der ſüdöſtlichen Karavanenſtraße gelegene Stadt, wahrſcheinlich um von dieſem feſten Punkt aus das Jordanthal und die große Handelsſtraße zu beherrſchen und das Oſtjordanland vor Einfällen aus Juda zu beſchützen. Daß er ſich infolge des Todes ſeines Sohnes (1 Kön. 14, 18) dahin zurückgezogen, iſt eine unbegründete Vermuthung von Thenius, der die Ortslage der Stadt in den ſüdöſtlich vom Einfluß des Jabbok in den Jordan auf einer Anhöhe gelegenen Ruinen von el-Meiſara finden will. Schenkel.

Poeſie, hebräiſche, ſ. Dichtkunſt.

Pontius, ſ. Pilatus.

Pontus, die nordöſtlichſte Provinz Kleinaſiens, bildete in Form eines langen und ſchmalen, im Weſten breiter werdenden Streifens den Südoſtrand des Schwarzen Meeres. Im Oſten grenzte das Land an Kolchis und Großarmenien, im Süden an Kleinarmenien, Kappadocien und Galatien, im Weſten an Galatien und Paphlagonien; während die natürliche Grenze im Oſten der Phaſisfluß, im Süden die Gebirge Antitaurus und Paryadres, im Weſten der Halysfluß und im Norden der Pontus Euxinus, d. i. das Schwarze Meer, bildete. Von letzterm empfing das Land den Namen, da die Griechen die vielen am Pontus von ihnen angelegten Küſtenſtädte als ſolche bezeichneten, welche ἐν Πόντῳ, d. h. am Pontus, lagen, woraus dann der Name Pontus für das ganze Land entſtand. Die heutigen türk. Bezirke Trebiſonde und Siwas umfaſſen ungefähr jenes alte Reich. Es wurde von vielen kleinen unabhängigen, aber wenig gebildeten, nach Sprache und Sitte verſchiedenen Völkerſchaften bewohnt; dieſe ſind die Leukoſyri im Weſten, denen ſich nach Oſten zu die Tibareni, Chalybes, Moſſynoeci, Drillae, Bechires, Byzeres, Makrones u. a. anſchließen. Zur Zeit Chriſti und der Apoſtel wurde Pontus auch von Juden bewohnt, deren einige bei der Ausgießung des Heiligen Geiſtes in Jeruſalem zugegen waren (Apg. 2, 9); ferner iſt der erſte Brief des Apoſtels Petrus auch an die in Pontus lebenden Chriſten gerichtet (1 Petr. 1, 1), welche mit ihren Nachbarvölkern in Gegenden lebten, in welchen Paulus mit ſeinen Gehülfen zuerſt das Evangelium verkündigt und chriſtl. Gemeinden geſtiftet hatte.

Nach Herodot gehörten alle jene genannten Völker zu dem großen perſ. Reich, wenigſtens zahlten ſie Tribut an Darius Hyſtaspis und dienten mit in dem Heer des Xerxes; dennoch waren ſie ziemlich ſelbſtändig, bildeten aber unter ſich kein gemeinſames Ganze, bis ſich ſpäter mächtige Könige in ihrer Mitte erhoben, unter welchen Mithridates zuerſt genannt wird. Von Klearchos wurde dieſer wegen des Ungehorſams gegen den König Artaxerxes II. gefangen genommen und ein Perſer Ariobarzanes, Statthalter in Phrygien, benutzte die Gelegenheit, ſich zum Herrn des Reichs des Mithridates zu machen. In der Folgezeit erweiterte ſich das Reich unter den wirren Verhältniſſen der Diadochenzeit nach Alexander's des Großen Tode. Den ſpäter regierenden König Mithridates III. Euergetes hält man gern für den eigentlichen Stifter des Reichs Pontus, wenigſtens erlangt von jetzt an der Name Pontus für das ganze Reich Geltung und Bedeutung, und dieſes ſelbſt eine ſolche Kräftigung nach innen und eine derartige Machtſtellung nach außen, daß Mithridates VI. Eupator oder der Große es wagen konnte, ſelbſt mit den Römern anzubinden, die er unter Caſſius Aquilius und Oppius ſchlug. Er nahm alle Länder rings um das Schwarze Meer in Beſitz und ließ in Kleinaſien, beſonders in Epheſus, alle Römer mit Weib und Kind ermorden, weshalb ihn die Kleinaſiaten als Befreier begrüßten. Auch Sulla und Lucullus konnten keinen entſcheidenden Sieg gegen ihn davontragen, bis endlich Pompejus, dem im J. 66 der Oberbefehl ertheilt wurde, den langwierigen Kämpfen gegen dieſen unverſöhnlichen Römerfeind ein Ende machte. Der röm. Sieger gab den weſtlichen Theil des Reichs am Halys an Dejotarus von Galatien, weshalb dieſer Theil nun Pontus Galaticus genannt wurde; die Kolchier im Südoſten des Schwarzen Meeres erhielten den Ariſtarchus zum König und nur die Tauriſche Halbinſel mit den angrenzenden Landſtrichen in Aſien durfte der Sohn des Mithridates als Bosporaniſches Königreich behalten, während der mittlere Theil des eigentlichen Pontus Beſitz der Römer wurde. Während des Bürgerkriegs zwiſchen Pompejus und Cäſar ſuchte Pharnazes dieſes Land vergebens wiederzugewinnen, doch erhielt es ſein Sohn Polemo durch Antonius; es hieß deshalb auch ſpäter, als es wieder röm. Eigenthum geworden war: Pontus Polemoniacus; aber auch der öſtliche Theil bis zum Phaſis hatte dieſem Polemo gehorcht und nach deſſen Tode heirathete ſeine Witwe Pythodoris den König Archelaus von Kappadocien, weshalb dieſer Theil von jetzt an den Namen: Pontus Kappadocius erhielt. Nachdem Polemo II., Sohn der Pythodoris, geſtorben war, wurde Pontus unter Kaiſer Nero röm. Provinz, und zwar bildeten jetzt, nach Ptolemäus, ſeine drei Theile nebſt dem eigentlichen Kappadocien und Kleinarmenien eine einzige Provinz unter dem Namen Kappadocia. Die ſpätern Aenderungen in der Eintheilung der Provinzen des röm. Reichs durch Diocletian und Konſtantin betrafen auch dieſe Provinz, und ſo zerfiel Kappadocien wieder in zwei Theile, von denen der

westliche zu Ehren der kaiserlichen Mutter Helenopontus genannt wurde, der östliche behielt den alten Namen Pontus Polemoniacus, erhielt aber größere Ausdehnung gegen Osten.

Das Land ist von hohen und rauhen Gebirgen begrenzt und durchzogen; doch zeugen die Küstenebenen und besonders die westlichen Striche von außerordentlicher Fruchtbarkeit und boten vortreffliche Weideplätze für Büffel, Maulthiere, Esel, vieles Wild und langhaarige Schafe und Ziegen, deren Wolle einen bedeutenden Handelsartikel ausmachte. Fasane fanden sich am Phasis sowie die wegen ihrer kurzen Lebensdauer sogenannten Ephemeren; die Gewässer waren reich an Seeottern und Bibern; auch wurde die Seefischerei der Delphine betrieben. Zahllose Bienenschwärme bereiteten einen weithin bekannten und berühmten Honig. Alles Obst wuchs hier wild, besonders Birnen und Aepfel; auch der Kirschbaum ist hier heimisch. Auf den Feldern gedieh vortrefflicher Weizen, Hirse, Oliven, Kastanien, Buchsbaum, Wermut und Aconitum. Cypressen, Cedern und Tannen lieferten besonders für den Schiffbau brauchbares Holz; überall gedieh der Wein und der Oelbaum bekundete das mildere Klima. Das Mineralreich ließ Gold und Silber, Eisen, Stahl, Salz, Kupfer und Zinnober gewinnen.

Die Bergkette an der Ostseite des Schwarzen Meeres, welche unter dem Namen der Moschischen Berge Kolchis von Iberien und Großarmenien trennt, erstreckt sich weiter nach Süden zu unter dem Namen Paryadres, spaltet sich dann in mehrere Aeste, von denen der an der Küste von Pontus hinlaufende von Strabo ebenso wie das Hauptgebirge Paryadres genannt wird, während der südliche durch Kleinarmenien gehende den Namen Sködises oder Skydises führte. Diese Gebirge, die südwestlichen Zweige des Kaukasus, hängen in ihren südlichen Ausläufern mit dem Antitaurus zusammen und bilden so die Vermittelung zwischen diesem und dem Kaukasus. Der Paryadres ist ein hohes und rauhes, in den obern Regionen kahles Gebirge, fast unzugänglich wegen vieler steiler Felswände und jäher Abgründe und von vielen räuberischen Stämmen umwohnt. Seine höchste Erhebung ist der Berg Teches (Tekieh) südöstlich von Trapezus, von welchem aus die 10000 Hellenen des Xenophon das ferne Meer wiedersahen und jubelnd begrüßten.

Die genauern Nachrichten über die Nordküste von Pontus verdanken wir zumeist dem Xenophon, als dem Führer der zurückkehrenden 10000 Hellenen, während Arrian, als Statthalter von Kappadocien, das östliche Stück von Trapezus bis zum Phasis und weiter gegen Norden untersuchte und beschrieb. Außer 28 meist kleinen, unbedeutenden, zum Theil mit Hafen und Castell versehenen Küstenflüssen durchbricht die Nordküste im Westen von Pontus der Halys (Kisil-Irmak).

Ueber ein Drittheil der mehr als hundert Städte des Landes, zu deren Zahl Ptolemäus noch 18 sonst unbekannte hinzufügt, sind an der Nordküste zu suchen, die übrigen lagen fast sämmtlich an den die wichtigsten Orte im Innern des Landes miteinander oder mit größern Orten der Nachbarländer verbindenden Straßen. An der Nordküste sind außer 31 kleinern, minder bedeutenden, zum Theil mit Häfen versehenen Orten folgende Städte bemerkenswerth: Amisus, eine blühende, stark befestigte Handelsstadt am westlichen Ufer des nach ihr benannten Meerbusens, südöstlich von der großen griech. Colonie Sinope, ferner am Fluß Sidonus die Hafenstadt Polemonium mit dem 10 Stadien westlich von ihrem Hafen gelegenen dazugehörigen Castell Phatisane; Kotyora, eine nicht eben ansehnliche Handelsstadt an dem nach ihr benannten Meerbusen, südlich vom Vorgebirge Jasonium, viele ihrer Einwohner siedelten über nach dem 330 Stadien weiter westlich gelegenen stark befestigten Pharnacia (Kerasonde), gegen 150 Stadien westlich vom Vorgebirge Zephyrium; Cerasus, von wo aus Lucullus die Kirschen nach Rom verpflanzt haben soll, war eine Colonie von Sinope, 90 Stadien westlich vom Heiligen Berg, einer etwas in das Meer hervorragenden Spitze, welche ihren Namen wahrscheinlich einem Ereigniß der Argonautenfahrt verdankt. Trapezus, 60 Stadien östlich von Hermonassa, war die für den Seehandel wichtige und blühende, durch eine doppelte Mauer und starke Besatzung geschützte, am Abhang eines Bergs gelegene Hafen- und Handelsstadt sowie Hauptstadt des Pontus Kappadocius; 1000 Stadien östlich von dort an der Mündung des gleichnamigen Flusses lag Apsarus, eine wichtige, durch Mauern und Gräben befestigte und durch 5 Cohorten geschützte, sehr alte Stadt, vielleicht das Local der mythischen Geschichte der Medea. Im Innern des Landes sind als hervorragend zu nennen: Amasia am Iris, Cabira, später von Pompejus Diospolis genannt, eine Residenz des

Mithridates, welcher hier große Waſſermühlen und Bergwerke ſowie Parkanlagen mit Jagd beſaß; Gaziura am Iris, Kommana Pontica, eine alte ſehr berühmte Stadt mit einem hochangeſehenen, reichbeſchenkten Tempel der Nationalgottheit Anaitis, Neocäſarea nahe am Lycus; nicht weit von Amaſia gegen Südweſten lag auf einem künſtlichen Hügel, dem ſogenannten Wall der Semiramis, an der Straße von Tavium nach Neocäſarea die Stadt Zela, merkwürdig durch Cäſar's Sieg über Pharnaces und die nach Rom geſchriebenen Worte des Siegers: „Veni, vidi, vici". Endlich iſt zu nennen: Sebaſtia am Halys und an der Handelsſtraße nach dem Euphrat und dem ſüdlichen Armenien. An der Küſte von Pontus liegen einige kleine Inſeln: die Inſel der Cilicier, 15 Stadien öſtlich vom Vorgebirge Jaſonium; die Inſel Aretias, d. i. Inſel des Mars, 30 Stadien öſtlich von Pharnakia; die griech. Mythe nennt ſie als das Vaterland der mit ſtählernen Flügelfedern verſehenen Raubvögel, welche dem Hercules und den Begleitern des Jaſon gefährlich wurden. Die kleine Inſel Philyreis lag in der Nähe des Vorgebirges Zephyrium. Vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, §. 61, 75; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, II, 322 fg. Grundt.

Poſaune, ſ. Muſik.

Potiphar 1 Moſ. 37, 36 oder Poti-phĕra, bei den LXX Petephres, heißt ägyptiſch: „dem Ra ergeben" oder ſpendend, ein für einen heliopolitaniſchen Prieſter, wie Joſeph's Schwiegervater war (1 Moſ. 41, 45), gewiß paſſender Name. Potiphar erſcheint einmal als ägypt. Privatmann, der den Joſeph kauft und ihn dann auf die Anklage ſeines Weibes hin ins Gefängniß ſetzen läßt, von wo er ſpäter entkommt. Ob er aber zweitens als Hämmling und Oberſter der Leibwache Pharao's erſcheint, das iſt ſehr zweifelhaft, und die Entſcheidung hängt davon ab, wie man 1 Moſ. 37, 35—36; 39, 1 die doppelten Quellen (ſ. Joſeph) arrangirt, wobei ich wegen Kap. 40, 3; 41, 10 die Anſicht Böhmer's („Das erſte Buch der Thora" [Halle 1862], S. 105) billige, nach welcher der Hämmling und Oberſt der Leibwache ebenſo namenlos bleibt wie der Oberbäcker und der Obermundſchenk.

Joſeph's Verſuchung durch das Weib iſt dann nicht dadurch mehr bedrückt, daß der Hämmling ein Weib beſitzt, obwol dies vorkommt; denn das Weib iſt Potiphar's Weib, nicht das des Trabantenoberſten; dieſer hat Joſeph vielmehr als Aufwärter in dem ihm anvertrauten Gefängniß beſchäftigt, wo er den Bäcker und Mundſchenk bedient, durch den er ſpäter frei wird. Details über die ägypt. Sitten und Einrichtungen, auf welche die Geneſis anſpielt, bringt Ebers in ſeiner Schrift: „Aegypten und die Bücher Moſe's" (Leipzig 1868), I, 295. Merx.

Potiphera, ſ. Potiphar.

P'razim, ſ. Baal-Peraßim.

Predigt. Was Luther in ſeiner Bibelüberſetzung in der Regel unter Predigt verſteht, die Verkündigung des Heils zur Erbauung der heilsbegierigen Gemeinde, fand ſich eigentlich im altteſt. Cultus noch nicht (ſ. Gottesdienſt). Derſelbe hatte ſeinen Mittelpunkt nicht im lebendigen Wort und der freien überzeugungsvollen Zuſtimmung der Gemeinde zu deſſen Inhalt; ſein Mittelpunkt war das prieſterlich-theokratiſche Werk, das Sühne bewirkende und Sündenvergebung bedingende Opfer (ſ. d.). Gleichwol war durch die Offenbarung Gottes im Geſetz, als einem geſchriebenen und überlieferten Wort, das Bedürfniß nach Organen nahe gelegt, welche jenes der iſraelitiſchen Gemeinde erläuterten, die darauf beruhenden Verpflichtungen darlegten, zur Befolgung derſelben ermunterten und auf den Kern und Geiſt der Satzungen hinwieſen. Je weniger die Prieſter innerhalb der vorſchriftsgemäßen Cultusformen dieſes tiefere Bedürfniß befriedigten, um ſo unerlaßlicher war es, daß auf einem andern Weg durch geeignete Perſönlichkeiten ihm ein Genüge geſchehe. Zu dieſem Zweck bildete ſich der Prophetenſtand. Da die Propheten (ſ. d.) keine amtliche Stellung innerhalb der theokratiſchen Anſtalt einnahmen, ſondern eine freie, von den Motiven frommer Begeiſterung geleitete Corporation waren, ſo lag es in der Natur ihrer Wirkſamkeit, daß ſie ſich der lebendigen Rede, als des mächtigſten Hebels der Einwirkung auf ihre Zeitgenoſſen, bedienten. Mit einem gewiſſen Recht hat man ſie daher mit den Predigern der evangeliſchen Kirche verglichen (de Wette, De prophetarum in V. T. ecclesia et doctorum in ecclesia evangelica ratione atque similitudine in ſeinen Opuscula theologica [Berlin 1830], S. 169 fg.; Stickel, De prophetarum Hebraeorum et ministro-

rum in evangelica ecclesia similitudine in der „Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie", V, II, 55 fg.). Es war jedoch die prophetiſche Predigt von der evangeliſchen dadurch weſentlich verſchieden, daß ſie ein ungleich weiteres Gebiet, insbeſondere auch dasjenige der Politik, umfaßte und ſich nicht wie die evangeliſche Predigt an eine ſtändige, örtlich begrenzte Zuhörerſchaft wandte, ſondern an alle Klaſſen der Nation, an die Könige (1 Kön. 16, 1 fg.; 2 Kön. 1, 16 fg.; Jer. 13, 18 fg.; Jeſ. 7, 13 fg. u. ſ. w.), die Stamm- und Volkshäupter (Mich. 3, 1 fg.; Ez. 20, 2 fg.), die Prieſter (Hoſ. 5, 1 fg.; Sach. 7, 5; Mal. 1, 6 fg.), die falſchen Propheten (Jer. 23, 9 fg.; Ez. 13, 2 fg.), das Volk (im allgemeinen, Jeſ. 1, 2 fg.; Jer. 7, 2 fg.; Hoſ. 4, 1 fg.; Am. 3, 1 fg. und öfter), ſelbſt an die Frauen (Jeſ. 3, 16 fg.; 32, 9 fg.). Die prophetiſche Predigt war bisweilen dogmatiſchen, öfter aber moraliſchen Inhalts, in der Hauptſache auf die Zukunft Iſraels gerichtet; meiſt hatte ſie deſſen Verhältniß zu den auswärtigen Völkern (namentlich den angrenzenden Großmächten), deſſen vorausſichtliche Schickſale, die Befürchtungen und Hoffnungen hinſichtlich ſeiner heilsgeſchichtlichen Ausgänge (ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen) zum Gegenſtand. Von den Propheten iſt die religiöſe Rede im Volk Iſrael, wenn auch nicht in vollendeter Kunſtform, wozu es an entſprechenden rhetoriſchen Schulen fehlte, jedoch in ſtofflicher Kraft und Fülle ausgebildet worden. War es doch in der Regel der Naturdrang religiöſer Begeiſterung, der ſie zur öffentlichen Wirkſamkeit veranlaßte. Daher bezeichnen ſie zwar ihre Anſprachen wol als Reden (Wort), aber gewöhnlich als „Wort Jahve's" (debar jahwĕh), wonach ſie vorzugsweiſe als Organe Jahve's erſcheinen, ohne daß ihnen das Bewußtſein, ihre eigenen Gedanken und Ueberzeugungen vorzutragen, gerade verloren gegangen wäre (vgl. Jeſ. 10, 24 fg.; Hoſ. 8, 12 fg.; Sach. 9, 1 fg.; 11, 4 fg. und ſonſt). Ueber die redneriſche oder Predigerwirkſamkeit der Propheten mangeln uns jedoch genauere Nachrichten. Wahrſcheinlich ſind manche ihrer niedergeſchriebenen Reden niemals ſo gehalten worden, ſondern nur ſchriftſtelleriſche Producte (vgl. Eichhorn, „Einleitung in das Alte Teſtament" [4. Aufl., Göttingen 1820—24], III, 34 fg.; Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" [Breslau 1837], I, 415 fg.); aber ebenſo ſehr iſt es außer Zweifel, daß nicht wenige, vielleicht die meiſten, öffentlich vorgetragen worden ſind und großen Eindruck gemacht haben (vgl. Jeſ. 7, 3 fg.; Jer. 19, 2 fg.; Am. 7, 10 fg.; 1 Kön. 13, 1 fg.; 22, 11 fg.; 2 Chron. 15, 1 fg.; 20, 14 fg. und ſonſt). Beſtimmte Verſammlungsſtätten, Gebäude u. ſ. w., wo die Propheten ihre Reden gehalten hatten, gab es im Volk Iſrael nicht; es hing ganz von den Umſtänden ab, ob ſie im Königspalaſt (2 Sam. 7, 17) oder bei den Thoren, wo das Volk ſich zu verſammeln pflegte (1 Kön. 22, 10 fg.), an Opferplätzen (1 Kön. 13, 1 fg.), in den Tempelvorhöfen und -Hallen (2 Chron. 20, 5 fg.; Jer. 7, 2 fg.) oder im eigenen Hauſe aufgeſucht (Jeſ. 37, 2 fg.), ihre Vorträge, die vermuthlich von einem „ausdrucksvollen Geberdenſpiel und einer lebhaften Geſticulation" (Knobel, a. a. O., I, 419) begleitet waren, hielten.

Demgemäß hat die Predigt ihren Urſprung in den Vorträgen der Propheten genommen, und die Prophetenſchüler mögen auch in ihren Vorbereitungsanſtalten ſich auf das öffentliche Sprechen eingeübt haben. Allein ein ſtändiges Element der öffentlichen religiöſen (gottesdienſtlichen) Erbauung iſt die Predigt erſt ſeit der Synagogeneinrichtung (ſ. Synagoge), alſo ſeit der nacherileſchen Reſtauration des Judenthums, geworden. Der Synagogengottesdienſt lehnte ſich vorzugsweiſe an das heilige Schriftthum des A. T. an. Die Heiligen Schriften (das Geſetz und die Propheten) wurden am Sabbat (ſ. d.) und an Feſttagen in der Synagoge einer beſtimmten Eintheilung in Abſchnitte (Paraſchen, Haphtaren und Megilla) zufolge vorgeleſen. An dieſe Vorleſung ſchloß ſich dann, wenn auch nicht nothwendig, eine an die Verſammlung gehaltene erbauliche Anſprache an (vgl. Luk. 4, 16; ein Wort der Ermahnung an das Volk, Λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, Apg. 13, 15), zu welchem Zweck eine Rednerbühne im Verſammlungslocal angebracht war, welche der Vortragende, in der Regel ein Schriftgelehrter (Rab), beſtieg. Dieſe Synagogenpredigten waren noch weniger als die Reden der Propheten Kunſtproducte der Beredſamkeit, ſondern Schriftauslegungen, Erörterungen und Erläuterungen ſchwieriger Bibelſtellen (ἐξηγήσεις und παραφράσεις), welche das Verſtändniß der Heiligen Schriften unter dem Volk erleichtern und fördern ſollten, was nach dem Exil um ſo nöthiger war, als die Kenntniß der althebr. Sprache allmählich in den ungebildeten Volksklaſſen verſchwand (vgl. Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], I, 690 fg.). Solche Synagogenvorträge waren ſelbſtverſtändlich der Ausdruck der gerade herrſchenden Schul-

gelehrſamkeit, und gewiß ſpielte die allegoriſche Auslegung, der ſogenannte Midraſch, darin eine Hauptrolle. Wenn in der Regel wol die ſchriftgelehrten Synagogenvorſteher das Predigtamt verwalteten, ſo beweiſt doch die Leichtigkeit, womit Chriſtus und den Apoſteln das Wort in den Synagogen (ſ. d.) ertheilt wurde, daß überhaupt in der Schriftauslegung bewanderte Männer, namentlich auch durchreiſende Lehrer, ohne Schwierigkeit zu einem Synagogenvortrag zugelaſſen wurden. Gleichwol ward in den Synagogengottesdienſten nicht immer ein zuſammenhängender Vortrag gehalten, unter Zugrundelegung geeigneter Bibelſtellen wurden auch Beſprechungen zwiſchen mehrern geführt und dabei neue Anſichten gegen die hergebrachten verfochten (Matth. 12, 10 fg.; Joh. 6, 59; Apg. 17, 2 fg.). Bisweilen kam es dabei infolge des Zuſammenſtoßes entgegengeſetzter theologiſcher Anſichten zu heftigen Auftritten und Streitausbrüchen (Apg. 18, 4 fg.). Als den hauptſächlichſten Zweck dieſer Synagogenpredigten geben Philo (De vita Mosis, II, 167 fg.) und Joſephus (Contra Apion., II, 17) die religiöſe und ſittliche Belehrung des Volks an. Philo (Quod omnis probus liber, IV, 458) hebt es an den Eſſäern als eine beſonders lobenswerthe Eigenſchaft hervor, daß ſie den Sabbat weſentlich zu Belehrungen über einen frommen und ſittenreinen Wandel in den Synagogen benutzten, wobei ſie von der allegoriſchen Schriftauslegung eine ſehr ausgedehnte Anwendung gemacht zu haben ſcheinen. Daß nach der Verleſung der Schriftabſchnitte in den Synagogen zu ſeiner Zeit eine belehrende Anwendung folgte, hebt Philo auch ſonſt hervor (vgl. Euſebius, Praep. evang., II, 258 fg.; VIII, 7). Ohne Zweifel war die Synagogenpredigt für die nachexiliſchen jüd. Gemeinden eine reiche Quelle religiöſer Erbauung und ſittlicher Förderung, ein weſentliches Belebungsmittel des in Formen erſtarrten Cultus, ein wohlthuendes Surrogat für den in der Diaspora gänzlich mangelnden Opfer- und Tempelcultus, endlich auch noch ein nicht hoch genug anzuſchlagendes Element allgemeiner Volksbildung, da ſie die Heiligen Schriften der Vorzeit dem Volk nahe brachte und die Schriftauslegung als eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde, nicht blos der gelehrten Zunft, behandelte.

Wenn Jeſus ſeine Wirkſamkeit mit der Predigt von der Sinnesänderung und dem Glauben an das Kommen des Reichs Gottes eröffnete (ſo Mark. 1, 15, wogegen Matthäus [Kap. 4, 17] ſeinen Mangel an Urſprünglichkeit ſchon damit verräth, daß er [Kap. 3, 2] Jeſus lediglich die Predigt des Täufers wiederholen läßt), ſo liegt hierin nicht eine ſachliche Abhängigkeit von dem Vorbild der Synagogenpredigt; denn ſeine Predigt vom Reich Gottes und dem Glauben an deſſen Zukunft war ſachlich durchaus neu und urſprünglich (διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν, Mark. 1, 27) und ließ ſich mit den öfters ſpitzfindigen und ſilbenſtecheriſchen Auseinanderſetzungen der Schulgelehrten nicht vergleichen. Wenn er aber als Stiftungsmittel ſeiner Gemeinde überhaupt die Predigt wählte, ſo beruht dieſe Thatſache auf der eigenthümlichen Beſchaffenheit ſeines Wirkens. Als der erſte Religionsſtifter, der nicht geſetzgeberiſch auftrat, ſondern ſich ausſchließlich an die freie ſittliche Selbſtbeſtimmung der Menſchen wandte, wählte er, um Herzen und Geiſter für die höchſte Wahrheit zu gewinnen, das die Ueberzeugung und den Willen beſtimmende lebendige Wort. Wenn er nun auch den Synagogengottesdienſt benutzte, um unter der Autorität eines öffentlichen Lehrers ſeine Lehre zu verbreiten, ſo war doch die Form ſeiner Predigt keineswegs die hergebrachte ſchulgelehrte, ſondern ſo originell kräftig und gewaltig zündend, daß er ſchon mit ſeinem erſten Synagogenvortrag das allgemeinſte Erſtaunen hervorrief (Mark. 1, 22, in Kapernaum; Lukas [Kap. 4, 16] verſetzt denſelben irrthümlich nach Nazareth). In der erſten Zeit ſeiner Wirkſamkeit ſcheint er großentheils in den Synagogen, als den durch die Natur der Sache dargebotenen Erbauungsſtätten der iſraelitiſchen Gemeinde, ſeine Vorträge an das Volk gehalten zu haben (vgl. Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 1, 120 fg.). Später, nachdem er einmal den kirchl. Obern mit ſeiner Lehre Anſtoß gegeben und Anklagen gegen ſich hervorgerufen hatte (vgl. Mark. 3, 22 fg.; Matth. 11, 24 fg.; Luk. 11, 15 fg.), fand ſein Auftreten in den Synagogen Widerſtand (Mark. 6, 1 fg.; Luk. 4, 29 fg.). Uebrigens hielt er ſchon in der Anfangszeit ſeines Wirkens gelegentlich überall da, wo ſich eine größere Menge Heilsbegieriger um ihn verſammelte, Anſprachen an dieſelben (vgl. Mark. 2, 13 fg.). Ein Zeugniß dafür, daß er insbeſondere auch auf freiem Feld und in der Mitte der Gebirgswelt Reden hielt, iſt ſeine ſogenannte Bergpredigt; denn wenn dieſelbe auch zunächſt auf den engern Kreis der Jünger berechnet war, der ſich damals um ihn zu einem feſten Ring geſchloſſen hatte,

ſo befand ſich doch der übereinſtimmenden exegetiſchen Ueberlieferung zufolge unſtreitig unter den ferner ſtehenden Zuhörern auch eine Menge Volks, welche Zeuge dieſes großen Weiheactes ſeiner Berufsthätigkeit war (Luk. 6, 17; vgl. meine Schrift, „Das Charakterbild Jeſu“ (3. Aufl., Wiesbaden 1864), S. 69 fg.). Außerdem predigte er auch auf Gaſſen, Märkten, an Kreuzwegen, in Häuſern (vgl. Luk. 13, 26; Matth. 11, 1 fg.; 22, 9; Mark. 2, 1 fg., wonach er vom Hauſe aus eine Anſprache an die vor demſelben verſammelte Menge hielt). Jeſus betrachtete ſeine Predigt als den eigentlichen Hebel ſeiner Wirkſamkeit und legte ihr insbeſondere eine viel höhere Bedeutung bei als ſeiner äußern Wunderthätigkeit. Das ausſchließliche, Geltung beanſpruchende „Zeichen des Propheten Jonas“ (Matth. 12, 38 fg.; Luk. 11, 29 fg.) iſt ihm unſtreitig die Predigt (ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 285). Sie war ihm das Mittel, um das große Geiſteswunder der Wiedergeburt und Erneuerung des Volks Iſraels und der Menſchheit zu bewirken. Eine genauere Charakteriſtik Jeſu als Prediger iſt nicht wohl möglich, da keiner ſeiner Vorträge mehr im ganzen Umfang genau ſo, wie er von ihm geſprochen wurde, vorliegt (die Bergpredigt bei Matth. 5—7 enthält bekanntlich ſehr verſchiedenartige Redebeſtandtheile ineinander verarbeitet). Er beherrſchte die Tonleiter des Worts in allen Tonarten, von der zarteſten lockenden Milde, die als Balſam auf das gebrochene Sünderherz floß, bis zur furchtbarſten Kraft, die den verſtockten Miſſethäter zermalmte. Die beiden entgegengeſetzten Endpunkte, zwiſchen denen ſich die Fülle ſeiner Redeweiſen bewegte, liegen in den Seligpreiſungen der Söhne des Gottesreichs (vgl. Matth. 5, 2 fg. mit Luk. 6, 20 fg.) und in den Weherufen über die Schriftgelehrten und Phariſäer (Matth. 23, 13 fg.). Wären die Reden Jeſu ſo gehalten worden, wie der vierte Evangeliſt ſie redigirt hat, dann hätte freilich in ſämmtlichen ganz derſelbe Ton geherrſcht; allein ſo gewiß dem Inhalt dieſer Reden wirkliche Ausſprüche und Vorträge Jeſu zu Grunde liegen, ebenſo gewiß hat der Evangeliſt da, wo er nicht neu bildet, das Ueberlieferte in ſeine eigene Sprache überſetzt, und es läßt ſich daher von ihrem äußern Charakter auf die Eigenthümlichkeit der Beredſamkeit Jeſu kein Schluß ziehen. Unter allen Umſtänden hat Jeſus volksthümlich, allgemeinverſtändlich, mit Spießen und Nägeln, durch Kern- und Schlagworte die Geiſter ſpannend, das Gemüth anregend gepredigt; denn nur unter dieſer Vorausſetzung iſt der unermeßliche Erfolg ſeiner Predigt auf meiſt ungebildete Menſchen erklärlich. Die Reden Jeſu im vierten Evangelium erfordern dagegen nach ihrer Ausdrucksweiſe zu ihrem Verſtändniß eine mehr als gewöhnliche Bildungshöhe (vgl. auch Keim, a. a. O., II, 101 fg., und die Bemerkung von Juſtinus Martyr, Apolog., I, 14). Auch ſeine Apoſtel (ſ. d.) bildete Jeſus zu Lehrern, d. h. öffentlichen Verkündigern oder Predigern, des ihnen anvertrauten Evangeliums aus, und der apoſtoliſchen Predigt verdankt das Chriſtenthum ſeine Ausbreitung in der Völkerwelt (vgl. den Auftrag Jeſu Matth. 10, 7; Luk. 10, 9; Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Apg. 1, 8). Das eigentliche, noch immer fortwirkende Pfingſtwunder iſt die begeiſternde Pfingſtpredigt der Apoſtel, vor allem des Petrus von dem gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus (Apg. 2, 4 fg., 14 fg.). In einer Beziehung war der Charakter der apoſtoliſchen Predigt von demjenigen der Predigt Jeſu ſehr weſentlich verſchieden. Während der Gegenſtand der Predigt Jeſu vorzugsweiſe das Reich Gottes war, ſo iſt dagegen der Gegenſtand der apoſtoliſchen Predigt vorzugsweiſe die Perſon Jeſu, letzteres aus dem einleuchtenden Grund, weil zunächſt den Juden gegenüber der Beweis aufzubringen war, daß Jeſus der Chriſtus, d. h. der Meſſias, ſei (vgl. Apg. 2, 36; 3, 18 fg.; 5, 31; 10, 42 u. ſ. w.). Gleichwol war die Bewirkung des Glaubens an Jeſus als den Meſſias nicht der Zweck, ſondern nur die unerlaßliche Vorbedingung der apoſtoliſchen Predigt, welche als letztes, nahe bevorſtehendes Ziel der erlöſten Menſchheit gleichfalls wie die Predigt Jeſu die Aufrichtung des Reichs Gottes durch den mit nächſtem in Herrlichkeit vom Himmel kommenden Chriſtus verkündigt (Apg. 3, 21; 10, 42; 17, 31). Da die Apoſtel nicht förmlich aus der Gemeinſchaft der Juden ausgeſchieden waren, ſo traten ſie zunächſt in den Synagogen als Verkündiger des Evangeliums auf (Apg. 13, 5 fg. 14 fg. 44 fg.; 14, 1 fg.; 16, 13 fg.; 17, 1 fg.; 18, 4); außer dieſen Miſſionspredigten hielten ſie aber noch beſondere Anſprachen in den chriſtlichen Privatverſammlungen (den Hausgemeinden, Apg. 2, 42 fg.; Röm. 16, 4. 23; 1 Kor. 16, 19), in denen ohne Zweifel das erbauende Element vorherrſchte (vgl. 1 Kor. 14, 5 fg.). Auch von den Predigten der Apoſtel ſind keine urkundlichen Zeugniſſe auf uns gekommen; inwieweit die in der Apoſtel-

geſchichte mitgetheilten Auszüge aus den Predigten des Petrus und Paulus (vgl. auch die Rede des Stephanus [ſ. d.]; Apg. 7) authentiſch ſind, iſt eine Frage, welche mit derjenigen nach der geſchichtlichen Zuverläſſigkeit jener neuteſt. Bücher unauflöslich verknüpft iſt (ſ. Apoſtelgeſchichte). Vermuthlich hat der Verfaſſer aus ihm vorliegenden Quellen geſchöpft und Aufzeichnungen über die predigende Thätigkeit der beiden größten Herolde des Evangeliums im apoſtoliſchen Zeitalter benutzt, wenn auch in der ireniſchen Abſicht, ihre weſentliche Uebereinſtimmung dabei darzuthun.

Unſtreitig war Paulus (ſ. d.) der größte Prediger des Evangeliums im apoſtoliſchen Zeitalter, und ſeine Beredſamkeit hat der von den Juden gehaßten, von den Heiden verſpotteten Lehre vom Kreuz (vgl. 1 Kor. 1, 23 fg.) Eingang bei den gebildeten Völkern verſchafft und das Chriſtenthum zur Weltreligion erhoben. Hauptgegenſtand ſeiner Verkündigung war, namentlich im erſten Zeitpunkt ſeiner miſſionirenden Thätigkeit, die nächſtens bevorſtehende herrliche Wiederkunft Chriſti vom Himmel zum Zweck der irdiſchen Vollendung eines Reichs auf der Erde. Welchen tiefen Eindruck dieſe weſentlich eſchatologiſche Predigt in den Gemüthern zurückließ, beweiſt zur Genüge die Aufregung, welche ſie in Theſſalonich verurſachte, indem infolge derſelben die Mitglieder der dortigen Chriſtengemeinde, in Erwartung der nahe bevorſtehenden Ankunft des himmliſchen Chriſtus, ſich dem Müßiggang ergaben (1 Theſſ. 4, 13 fg.; 5, 12 fg.; 2 Theſſ. 3, 6 fg.). Das eſchatologiſche Moment trat jedoch ſpäter in der Predigt des Apoſtels hinter das chriſtologiſche zurück. Namentlich den Glauben (ſ. d.) an die Kraft des Kreuzes und die Auferſtehung Chriſti verkündigte er in ſpäterer Zeit als den ausſchließlichen Heilsweg, im Gegenſatz zu der jüd. Predigt von der Heilskraft der Geſetzeswerke, wie Beſchneidung, Opfer, Ceremonien u. ſ. w. Zwiſchen Glaubenspredigt und Geſetzespredigt waren die Miſſionare des apoſtoliſchen Chriſtenthums, je nachdem ſie der judenchriſtlichen oder heidenchriſtlichen (Petriniſchen und Pauliniſchen) Partei angehörten, meiſt getheilt. Es iſt möglich, daß die Pauliniſche Glaubenspredigt nicht nur vielfach misverſtanden, ſondern auch bisweilen misbraucht wurde, worauf die unverkennbare Polemik des Jakobusbriefs (ſ. d.) gegen den Mittelpunkt der Pauliniſchen Heilsbotſchaft hindeutet (Jak. 2, 18 fg.). Es muß ſich auch zwiſchen den Hauptparteien des apoſtoliſchen Zeitalters bald eine mittlere Predigtweiſe gebildet haben, die den Glauben mehr ethiſch als dogmatiſch, als ſittliches Vertrauen auf Gott, Ausdauer und Standhaftigkeit, auffaßte (vgl. 1 Petr. 1, 5 fg., 21) und das Vorbild Jeſu insbeſondere betonte (1 Petr. 2, 21 fg.).

Im apoſtoliſchen Gottesdienſt (ſ. d.) nahm die Predigt eine unbedingt vorherrſchende Stelle ein. Es waren in der Regel beſondere Lehrer oder Prediger beſtellt (1 Kor. 12, 28 fg.), doch war z. B. in der Gemeinde zu Korinth jedes erwachſene männliche Gemeindeglied befugt, als Sprecher in der Gemeindeverſammlung aufzutreten (1 Kor. 14, 1 fg.), wobei es freilich an Beiſpielen von einreißender Unordnung nicht fehlte (1 Kor. 12, 11 fg.; 14, 6 fg., 40). Zur Zeit der Paſtoralbriefe wurde bereits eine beſondere Ausrüſtung und Vorbildung von den Predigern gefordert (1 Tim. 3, 1 fg.; Tit. 1, 7 fg.), insbeſondere auch „reine, geſunde Lehre“. Die Reformation hat nach dem bibliſchen Vorbild mit Recht die Predigt, um mit Luther zu reden, als „das größte und fürnehmſte Stück alles Gottesdienſtes“ (Luther's „Deutſche Meſſe“ bei Richter, „Die evangeliſchen Kirchenordnungen des ſechzehnten Jahrhunderts“ [Weimar 1845—46], I, 37), wieder in ihre urſprünglichen Rechte eingeſetzt und ihr eine centrale Stellung im Gottesdienſt eingeräumt, aus welcher ſie ſich nur dann könnte vertreiben laſſen, wenn der reformatoriſche Geiſt von der evangeliſchen Kirche gewichen wäre. Schenkel.

Prediger, ſ. Predigt.

Prieſter. Wie wir es bei andern Völkern ſehen, ſo war auch bei den Iſraeliten in älterer Zeit zur Verrichtung von Opfern ein beſonderer Prieſter keineswegs erforderlich, ſondern es brachte der Hausvater für ſeine Familie, der Vorſteher irgendeiner Gemeinſchaft für dieſe, jeder einzelne für ſich ſelbſt Gebete und Opfer dar (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienſtlichen Alterthümer der Griechen“ [2. Aufl., Heidelberg 1857], §. 33). So errichten die Patriarchen als Familienhäupter Altäre und opfern, wie auch Hiob für ſeine Kinder Opfer darbringt (Hiob 1, 5); Moſe ſelbſt baut bei dem Bundesſchluß nach dem Bericht der einen Erzählung einen Altar unten am Sinai und läßt durch Jünglinge aus dem Volk im Namen der Stämme Brand- und Dankopfer darbringen (2 Moſ. 24, 4 fg.); Gideon baut einen Altar und opfert (Richt. 6, 19 fg.), Simſon's

Vater nimmt einen Felſen zum Altar (Richt. 13, 19 fg.); auch die Könige David und Salomo handeln bei den feierlichſten Veranlaſſungen ſelbſt als Prieſter. Was über den Bau der Altäre zum Opfern der Brand- und Dankopfer (2 Moſ. 20, 24—26) verordnet wird, richtet ſich nicht an die Prieſter, ſondern an alle Iſraeliten überhaupt. Doch fühlte ſich nicht jeder gleich fähig oder gleich würdig die mit den Opfern zuſammenhängenden oder durch das Herkommen geheiligten Bräuche in richtiger Weiſe zu vollziehen, beſonders wo es ſich um Opfer im Namen einer Geſammtheit handelte; auch konnte nicht jeder die Zeichen deuten, aus welchen der Wille Gottes zu erkennen war, und doch ermangelte man nicht, vor jeder Unternehmung ſowol als in allen Fällen zweifelhafter Entſcheidung das Orakel darüber zu befragen. Es bedurfte dazu einer beſondern Kenntniß und Uebung, welche ſich, wie andere Künſte und Beſchäftigungen im Alterthum, im Kreiſe einer beſtimmten Genoſſenſchaft in erblicher Ueberlieferung fortpflanzten. Die Mitglieder dieſer Zunft wurden alle genealogiſch auf den einen Stammvater Levi (ſ. d.) zurückgeführt und traten ſo als beſonderer Stamm den andern Stämmen gegenüber, wenn ſie wol auch urſprünglich nur bis auf Moſe, von dem ſie ihr Wiſſen ableiteten, auch ihre Abſtammung zurückführten (vgl. Richt. 18, 30). Fürſten hatten daher einen Prieſter neben ſich, der auf ihren Kriegszügen nicht nur die Opfer für ſie und das Heer darbrachte, ſondern hauptſächlich den göttlichen Willen in Bezug auf jede Unternehmung zu erkunden hatte, wenn uns auch die Art und Weiſe dieſer Befragung der heiligen Loſe und die Bedeutung des dabei nöthigen Ephod ganz dunkel iſt; in ſolchem Amt ſehen wir den Ahija bei Saul (1 Sam. 14, 18 fg., 36 fg.), den Abjathar bei David (vgl. 1 Sam. 23, 6. 9 fg.; 30, 7; 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23), und ebenſo hat Moſe ſeinen Bruder Aaron den Leviten (2 Moſ. 4, 14), den Prieſter (4 Moſ. 26, 64; 33, 38), Joſua den Eleaſar (4 Moſ. 27, 21) auf ſeinen Zügen und bei ſeinen Anordnungen zur Seite (vgl. Richt. 1, 1; 20, 18. 23. 27 fg.). In den größern Heiligthümern der Stämme wurde der Opfer- und Orakeldienſt von Prieſtergeſchlechtern verwaltet, die in erblichem Beſitz ihres Amts waren; ſo hatte der Stamm Benjamin ein Heiligthum in Nob, deſſen zahlreiche Prieſterſchaft wegen ihrer Hinneigung zu David von Saul dem Tod geweiht wurde (1 Sam. 21 fg.). Nach der Erzählung Richt. 17 fg. hat der Ephraimit Micha in ſeinem Haus für ſich und alle Umwohner, deren Haupt er war (vgl. Richt. 18, 22. 25), ein Heiligthum errichtet, in welchem er ein Jahvebild nebſt allem, was zur Orakelertheilung nöthig war, aufgeſtellt; er ſetzt zuerſt einen ſeiner Söhne als Prieſter ein, bis zufällig ein Levit kommt, der bis dahin in Bethlehem Juda gewohnt hatte und nun einen Aufenthaltsort ſuchte, wo er Unterkommen und Unterhalt fände; Micha freut ſich, ihn gegen einen beſtimmten Jahreslohn als ſeinen Vater und Prieſter in Dienſt nehmen zu können, und hofft, daß ihm dies von Gott Segen bringen werde. Die Daniten benutzen aber bei ihrem Durchzug die ihnen durch ihre Kundſchafter gewordene Kenntniß von den in dem Haus Micha's befindlichen Heiligthümern, um die heiligen Gegenſtände ſammt dem Prieſter zu entführen und dieſen zu ihrem Stammprieſter zu machen. Das mitgenommene Jahvebild wird in Dan aufgeſtellt und bildet das dortige Stammheiligthum in derſelben Zeit, wo das Gotteshaus mit der Bundeslade in Silo war. Auch nachher verwalteten noch die Nachkommen jenes Leviten, deſſen Geſchlecht auf Gerſon, den Sohn Moſe's, zurückgeführt wurde, den Opfer- und Orakeldienſt als Prieſter des Stammes Dan bis zur Wegführung durch die Aſſyrer.

In Betreff des Orts der Verehrung Jahve's iſt in dem älteſten Geſetzbuch (2 Moſ. 20—23) nirgends eine Beſchränkung ausgeſprochen, vielmehr iſt den Vorſchriften über den Bau der Altäre die ausdrückliche Zuſage Jahve's hinzugefügt (2 Moſ. 20, 24): „An jedem Ort, wo ich meines Namens werde gedenken laſſen, werde ich zu dir kommen und dich ſegnen.“ Nach altem Brauch, welcher erſt zur Zeit Joſia's bei der Beſchränkung des Gottesdienſtes auf einen einzigen Ort ausdrücklich aufgehoben werden mußte (5 Moſ. 12, 15 fg.), wurde kein Hausthier anders denn als Opfer geſchlachtet; es gab aber auch eine Menge Heiligthümer und Opferſtätten im Land, von welchen uns nur einige zufällig bei Gelegenheit beſonderer Ereigniſſe erwähnt werden. Keiner der ältern Schriftſteller vor dem Verfaſſer des Buchs der Könige nimmt daran Anſtoß, ſie ſprechen vielmehr überall davon als von etwas Selbſtverſtändlichem, ohne irgendetwas Gott Misfälliges oder Ungeſetzliches darin zu finden. Joſua verſammelt das Volk bei dem Heiligthum Jahve's in Sichem (Joſ. 24, 1. 26), während die Bundeslade in Silo iſt. In der Richterzeit opfert

das Volk in Mizpa (Richt. 20, 1; 21, 1. 5. 8) und in Bethel (Richt. 20, 18; 21, 2); zu Mizpa in Gilead wird vor Jahve, d. i. an heiliger Stätte, Jephta zum Befehlshaber eingeſetzt (Richt. 11, 11), und der Altar, den Gideon in Ophra gebaut, iſt „bis auf dieſen Tag" vorhanden (Richt. 6, 24). Samuel hat in Rama, wo er wohnt, ein Heiligthum, wo er opfert (1 Sam. 7, 17; 9, 12 fg.), er bringt aber auch abwechſelnd Opfer für das verſammelte Volk in Mizpa (1 Sam. 7, 5; 10, 17), in Gilgal (1 Sam. 10, 8; 11, 14 fg.; 13, 8 fg.; 15, 21. 33), in Bethel (1 Sam. 7, 16; 10, 3); auch in Bethlehem opfert er (vgl. 1 Sam. 16, 4 fg.; 20, 6. 29). Während Saul nach ſeinem erſten Sieg über die Philiſter ſeinen erſten Altar baut (1 Sam. 14, 35), iſt auch in Nob ein Heiligthum mit zahlreicher Prieſterſchaft (1 Sam. 22, 18); in Hebron wird David vor Jahve zum König eingeſetzt (vgl. 2 Sam. 5, 3; 15, 7 fg.), und zu Salomo's Zeit vor dem Bau des Tempels iſt in Gibeon die große Höhe, wo der König ſelbſt opfert (1 Kön. 3, 4). Dieſe heiligen Orte und Opferſtätten mochten größere oder kleinere Tempel und Kapellen oder auch nur freiſtehende Altäre ſein, je nachdem ſie größern oder kleinern Gemeinden oder Privatleuten gehörten oder auch für die jährlichen Opferfeſte von Geſchlechtern (vgl. 1 Sam. 20, 6) oder Stämmen beſtimmt waren. Einige derſelben waren auch altberühmte heilige Wallfahrtsorte, zu welchen die Verehrer in größerer Zahl jedes Jahr einmal (vgl. 1 Sam. 1, 3 fg.) oder auch dreimal (vgl. 2 Moſ. 23, 17; 34, 23) an den Hauptfeſten mit ihren Opfergaben hinzogen. Die bedeutendern dieſer Orte hatten natürlich zur Beſorgung der zahlreichen Opfer auch eine zahlreiche Prieſterſchaft, bei andern mochte ein einziger Prieſter zu den gottesdienſtlichen Erforderniſſen hinreichen, während wieder bei andern wol nur zu gewiſſen Zeiten im Jahr die Gegenwart eines Prieſters erforderlich war. So gab es der levitiſchen Prieſter viele im Land, ſie waren, wie der Dichter ſagt: „vertheilt in Jakob und zerſtreut in Iſrael" (1 Moſ. 49, 7), und es fehlte ihnen nicht an Beſchäftigung und Lebensunterhalt, mochten auch einzelne zuweilen, wie jener Levit aus Bethlehem Juda (Richt. 17, 8 fg.), nach einem Amt ſuchen oder einen höher ſtehenden und angeſehenen Oberprieſter anflehen müſſen: „Setze mich doch in irgendeines der Prieſterämter ein, daß ich einen Biſſen Brot zu eſſen habe" (1 Sam. 2, 36).

In Silo, wo in der Richterzeit mehrere Jahrhunderte lang die Bundeslade aufgeſtellt war, wo die iſraelitiſche Volksgemeinde zuſammenkam und die Opfer für die Geſammtheit der Stämme Iſraels gebracht wurden, verwaltete zu Samuel's Zeit Eli mit ſeinen Söhnen als Nachkomme Aaron's die prieſterlichen Geſchäfte (vgl. 1 Sam. 2, 27 fg. 30; Joſ. 13, 14; 5 Moſ. 10, 8; 18, 1), bis von den Philiſtern die Bundeslade entführt wurde. Als David die Bundeslade auf dem Zion wieder in einem heiligen Zelt aufſtellte, waren Zadok und Abjathar ſeine Prieſter (2 Sam. 20, 25; 15, 24 fg. 35; 17, 15; 19, 12), beide der von Saul großentheils ausgerotteten Prieſterfamilie in Nob angehörend (vgl. 2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 5, 34; 6, 38; Eſra 7, 2; 1 Chron. 9, 11; Neh. 11, 11; 1 Sam. 22, 20; 23, 6; 30, 7; 22, 9. 11. 12). Abjathar, welcher ſogleich bei dem von Saul verhängten Blutgericht zu David geflohen war und dieſen auf ſeinen Kriegszügen begleitet hatte, nahm den höhern Rang ein, da er ſich aber in die Verſchwörung zu Gunſten Adonia's gegen Salomo einließ, wurde er nach Salomo's Thronbeſteigung abgeſetzt (1 Kön. 2, 26 fg.); Zadok trat an ſeine Stelle (1 Kön. 2, 25) und wurde der Stammvater des dem Tempel in Jeruſalem angehörenden Prieſtergeſchlechts. Neben dieſen beiden Prieſtern David's, Abjathar und Zadok, gab es bei der Bundeslade noch eine Anzahl anderer levitiſcher Prieſter, die ihnen untergeordnet waren und wol auch meiſt ihrer Familie angehörten (vgl. 2 Sam. 15, 24; 15, 27; 1 Sam. 22, 18). Außerdem werden aber in der Aufzählung der oberſten Beamten David's (2 Sam. 8, 18) auch die Söhne David's als Prieſter, „Kohanim" (2 Sam. 20, 26), Ira der Jairite (oder Jathrite nach Kap. 23, 38; vgl. Thenius, „Die Bücher Samuel's" [2. Aufl., Leipzig 1864], zu Kap. 20, 26) als Prieſter, „Kohen", David's aufgeführt. Unter den oberſten Beamten Salomo's wird in gleicher Weiſe (1 Kön. 4, 5) Sabud, der Sohn Nathan's, als Kohen genannt, dieſer Bezeichnung aber als erklärender Zuſatz „Freund des Königs" hinzugefügt; auch bei David finden wir einen ſolchen Freund, Vertrauten, geheimen Rath des Königs, Huſai den Arkiten (2 Sam. 15, 37; 16, 16 fg.), der jedoch unter ſeinen Beamten (2 Sam. 8, 16 fg.; 20, 23 fg.) nicht genannt wird. Der Chroniſt, der nur die Söhne Aaron's, die eigentlichen levitiſchen Prieſter, als Prieſter anerkennen konnte, ſetzt bei der Wiederholung des Verzeichniſſes von 2 Sam. 8, 16 fg. an die Stelle des Amtsnamens Kohanim für die Söhne David's nach 1 Kön. 4, 5 die Er-

klärung, daß ſie „die erſten zur Seite des Königs“ geweſen ſeien. Bei der Unſicherheit in Hinſicht der urſprünglichen Bedeutung des Worts Kohen (vgl. Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 349; Keil, „Handbuch der bibliſchen Archäologie“ [Frankfurt a. M. 1858—59], I, 158) läßt ſich auch der allgemeine Sinn des, wie es ſcheint, auf verſchiedene Aemter angewendeten Titels nicht mehr deutlich erkennen.

Als nach dem Tod Salomo's das übrige Iſrael ſich wieder von Juda getrennt hatte, machte Jerobeam das Heiligthum in Bethel zum allgemeinen Heiligthum ſeines Reichs, um ſo ſein Volk auch an der Südgrenze und in der Nähe Jeruſalems von der Wallfahrt zu den großen Feſten nach Jeruſalem und von der darin enthaltenen Anerkennung einer höhern Stellung Judas abzuhalten. Er ließ einen Tempel bauen, über welchen wir nichts Näheres erfahren, der aber wol auch in ſeiner äußern Erſcheinung dazu beſtimmt war, zum Tempel Salomo's ein würdiges Gegenſtück zu bilden (vgl. Am. 7, 13), und ſtellte hier gleichwie in Dan zum ſichtbaren Zeichen der Gegenwart Jahve's ein goldenes Stierbild auf. Wenn ihm aber vorgeworfen wird, daß er Leute aus dem geſammten Volk, nicht blos ſolche, die dem Stamm Levi angehörten, zu Prieſtern gemacht habe (1 Kön. 12, 31; 13, 33), ſo iſt dies nicht ſo zu verſtehen, als ob die Leviten durch ihn vom Prieſterthum ausgeſchloſſen worden wären, denn in Dan war ja die Beſorgung des Gottesdienſtes von früher her bis zum Exil in den Händen einer levitiſchen Prieſterfamilie (Richt. 18, 30); nur gab es wahrſcheinlich im Reich Iſrael noch mehr als im Reich Juda Prieſter, die nicht levitiſcher Abſtammung waren, und vielleicht ſetzte Jerobeam gerade bei dem Heiligthum in Bethel zum Gegenſatz gegen die levitiſchen Prieſter in Jeruſalem Nichtleviten zu Prieſtern ein (vgl. 1 Kön. 12, 32). Daher Hoſea die Prieſter in Bethel mit den Götzenpfaffen, „Kemarim“, auf eine Linie ſtellt (Kap. 10, 5), während er außerdem von „Kohanim“, Prieſtern, ſpricht (Kap. 4, 4. 6. 9; 5, 1; 6, 9), die er blos ihrem ſittlichen Verhalten nach tadelt und unter welchen wir demnach levitiſche Prieſter zu verſtehen haben. Der Verfaſſer der Chronik ſtellt (2 Chron. 11, 13—16) dies freilich ſo dar, als hätten alle Prieſter und Leviten aus ganz Iſrael das Land verlaſſen, um nach Juda überzugehen, weil Jerobeam ſie vom Prieſterthum verſtoßen und für ſeine Götzen ſich andere Prieſter beſtellt habe, und als ſeien ihnen aus allen Stämmen Iſraels die treuen Jahveverehrer gefolgt, um in Jeruſalem dem Gott ihrer Väter zu opfern. Aber nach 1 Kön. 14, 22—24 waren die gottesdienſtlichen Zuſtände unter Rehabeam in Juda nicht anders als die in Iſrael (vgl. 2 Kön. 17, 19), und während fernerhin der König von Juda ebenſo wol wie die Bewohner der Hauptſtadt natürlich in dem zu ſeiner Reſidenz gehörenden Tempel in Jeruſalem opferte und dieſer das Hauptheiligthum für das Reich war, gab es auch im Reich Juda bis auf Joſia außerdem noch eine Menge Anbetungs- und Opferſtätten, „Höhen“, in deren Vorhandenſein an und für ſich, inſofern dort Jahve und nicht ein anderer Gott verehrt wurde, niemand etwas Verwerfliches fand. Wenn wir trotzdem die Propheten ſeit Amos gegen den Gottesdienſt an dieſen heiligen Stätten eifern und ihn öfters dem Götzendienſt gleichſtellen ſehen, bis er zuletzt dem Tempel in Jeruſalem gegenüber einem allgemeinen Verdammungsurtheil anheimfällt, ſo liegt der Grund einerſeits darin, daß dieſe Mehrung der Altäre und das Gepränge äußern Opferdienſtes im Gegenſatz zu der mangelnden ſittlichen Weihe und frommen Geſinnung überhaupt von den Propheten als unheilig und unfromm verworfen ward, andererſeits aber noch beſonders, daß ſich bei manchen dieſer Verehrungsſtätten aus älterer Zeit Bräuche erhalten hatten, namentlich bildliche Darſtellungen, Denkſteine und Säulen, durch welche Jahve in ſeiner Verehrung ganz mit den Göttern der Kanaaniter auf eine Stufe geſtellt wurde, ſodaß ein ſolcher Gottesdienſt dem unbildlichen in dem Tempel zu Jeruſalem gegenüber als Heidenthum erſchien.

Der prachtvolle Tempel, welchen Salomo in Jeruſalem bauen ließ und der dazu beſtimmt war, das oberſte Heiligthum für ganz Iſrael zu werden, wurde freilich zunächſt nur das Hauptheiligthum des Reichs Juda, und es bedurfte auch einer längern Zeit, ehe der Tempel den von alter Zeit her geweihten Wallfahrtsorten, wie Bethel, Beerſeba, Gilgal, gegenüber auf einen ähnlichen Grad der Heiligkeit Anſpruch machen konnte. Doch der größere Glanz des Opferdienſtes und die höhere Bedeutung der Prieſterſchaft mußte bald mehr Opfernde und Andächtige auch aus den übrigen Theilen des Landes wenigſtens bei feſtlichen Veranlaſſungen herbeiziehen. Die andern Opferſtätten verloren im Lauf

der Zeit mehr und mehr an Anſehen, während die Bedeutung des Tempels, namentlich nach der Zerſtörung des Reichs Iſrael, eine weit überwiegende wurde, ſodaß Joſia zuletzt ohne Widerſtand von ſeiten des Volks allen Opferdienſt außerhalb des Tempels abſchaffen konnte. Der Prophet Joel, der zur Zeit des Joas auftrat und infolge der Heuſchreckenverwüſtung klagt, daß nun Speisopfer und Trankopfer, daß Freude und Jubel dem Haus Jahve's genommen ſeien, ſpricht (Kap. 1, 9. 13) mit Ehrerbietung von den trauernden Prieſtern, den Dienern Jahve's, den Dienern des Altars, die auf Zion, dem Heiligen Berg (Kap. 2, 1. 15), von wo aus dem Volk Heil und Rettung kommt (Kap. 3, 5; 4, 16 fg.), zwiſchen der Halle und dem Altar weinen und für das Volk zu Gott flehen ſollen (Kap. 2, 17).

Das Prieſterthum im Tempel zu Jeruſalem blieb von Salomo an im erblichen Beſitz des Geſchlechts Zadok's (vgl. Ez. 40, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11; 2 Chron. 31, 10); ob dabei das Amt des Oberprieſters nach dem Recht der Erſtgeburt regelmäßig forterbte, oder der König ſich zuweilen Eingriffe in Bezug auf die Nachfolge erlaubte, wiſſen wir nicht, und ſind ebenſo wenig darüber unterrichtet, in welcher Weiſe die prieſterliche Genoſſenſchaft je nach dem Bedürfniß durch Aufnahme neuer Mitglieder ſich erweiterte; jedenfalls wurde die Zugehörigkeit zu derſelben in der Folge ſtets als eine genealogiſche angeſehen, wie wir aus den ſpätern Verzeichniſſen in Chronik und Eſra ſehen und aus der ſonſtigen Gewohnheit der Iſraeliten ſchließen können. Wie groß noch vor dem Exil (ſ. d.) die Zahl der beim Tempeldienſt beſchäftigten und von dieſem ihren Unterhalt beziehenden Perſonen geworden war, ſieht man aus dem Verzeichniß derer, welche mit Serubabel aus dem Exil zurückkamen. Von eigentlichen Prieſtern zogen über 4000 Köpfe zurück (vgl. 2 Moſ. 2, 36—39; 10, 18—22), welche alle der ehemaligen Tempelprieſterſchaft, den Söhnen Zadok's angehörten (vgl. 2 Moſ. 2, 62). Daß bei einer ſo großen Anzahl von Prieſtern beſtimmte Unterſchiede in Beziehung auf Reihenfolge der Dienſtverrichtungen, auf Befugniſſe und Einkünfte, kurz geregelte Rangabſtufungen ſtattfinden mußten, iſt ſelbſtverſtändlich. Am höchſten im Rang ſtanden der Oberprieſter, Hoheprieſter, auch einfach der Prieſter genannt, der zweite Prieſter als ſein Stellvertreter und die drei „Schwellenhüter" (2 Kön. 23, 4; 25, 18), welche wol hauptſächlich die Verwaltung der Einkünfte zu beaufſichtigen hatten (vgl. 2 Kön. 12, 10; 22, 4). Von Hohenprieſtern ſind aus der Zeit von Zadok bis zum Exil geſchichtlich bekannt: Jojada unter Joas (2 Kön. 11, 4 fg.), Uria unter Ahas (2 Kön. 16, 10 fg.), Hilkia unter Joſia (2 Kön. 22, 4 fg.), endlich Seraja unter Zedekia (2 Kön. 25, 18); zweiter Prieſter unter Zedekia war Zephanja (vgl. 2 Kön. 25, 18; Jer. 21, 1; 29, 25; 37, 3), der mit Seraja und den drei Schwellenhütern von Nebukadnezar hingerichtet wurde (2 Kön. 25, 21). Der Prieſter Paſchur (ſ. d.) hatte unter Jojakim die polizeiliche Oberaufſicht im Tempel und daher die Befugniß, den Jeremia ſchlagen und ins Gefängniß werfen zu laſſen (Jer. 20, 1). Außerdem werden auch noch „Aelteſte", Vorſteher der Prieſter, erwähnt (2 Kön. 19, 2; Jer. 19, 1).

Der oberſte Prieſter des Tempels nahm aber in der Zeit von Salomo bis zum Exil keineswegs die erhabene Stellung ein, in welcher der Hoheprieſter der Prieſtergeſetzgebung in der Perſon Aaron's als geheiligtes und alleiniges Haupt des Volks erſcheint; er war vielmehr nur ein Beamter des Königs und ſtand den oberſten Staatsbeamten im Rang gleich (vgl. 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 1 Kön. 2, 27. 35; 4, 4; 1 Sam. 2, 35). Der König ſelbſt war es, welcher Gott gegenüber die Geſammtheit des Volks vertrat und für daſſelbe wie der Hausvater für die Familie die allgemeinen Opfer darbrachte. Wie David ſelbſt im Prieſtergewand die Lade auf die Burg hinaufgeleitet und, nachdem er Opfer dargebracht, das Volk im Namen Jahve's ſegnet (2 Sam. 6, 14 fg.), wie Salomo bei der Einweihung des Tempels das verſammelte Volk ſegnet und an den jährlichen Feſten auf dem Opferaltar die Brandopferſtücke verbrennt (1 Kön. 8, 55; 9, 25), und Jerobeam das Brandopfer verrichtend am Altar ſteht (1 Kön. 12, 33; 13, 1), ſo wird auch von Ahas erzählt, nachdem er einen neuen Altar nach dem Vorbild des in Damaskus geſehenen hatte bauen laſſen: „Und der König trat an den Altar und zündete ſein Brandopfer und ſein Speisopfer an und goß ſein Trankopfer aus und ſprengte das Blut ſeines Dankopfers an den Altar" (2 Kön. 16, 13). Inwieweit der König dabei die Ceremonien des Opfers mit eigener Hand verrichtete oder ebenſo wie jeder andere Opfernde den dienenden Prieſter oder mehrere derſelben zu Hülfe nahm, was ſich bei größern Opfern von ſelbſt verſteht (vgl. 1 Kön. 3, 4; 8, 63), bleibt dabei unklar (doch vgl. 2 Kön. 16, 15). Auch in dem Entwurf des neuen iſraelitiſchen Staats bei Ezechiel hat der Fürſt noch dieſe gleich-

ſam hoheprieſterliche Stellung. „Dem Fürſten ſollen obliegen die Brandopfer und das Speisopfer und das Trankopfer an den Feſten und den Neumonden und den Sabbaten bei allen Verſammlungen des Hauſes Iſrael; er ſoll ausrichten das Sündopfer und das Speisopfer und das Brandopfer und das Dankopfer zur Sühne für das Haus Iſrael“ (vgl. Ez. 45, 17. 22 fg.). Von einem Hohenprieſter, der ihm dabei zur Seite ſtehen oder ihn vertreten ſolle, iſt nirgends die Rede, wol aber ſoll bei Darbringung dieſer Opfer der Fürſt in die ſonſt verſchloſſene und nur ihm vorbehaltene Halle des Oſtthores am Tempel treten, „und die Prieſter ſollen ſeine Brandopfer und ſeine Dankopfer verrichten, und er ſoll anbeten auf der Schwelle des Thores“ (vgl. Ez. 46, 2; 44, 1 fg.).

In dem zur Zeit Jerobeam's II. und Uſia's abgefaßten Segen Moſe's (vgl. Graf, „Der Segen Moſe's erklärt“ [Leipzig 1857], S. 80 fg.) wird der levitiſche Prieſterſtand nach ſeinen Rechten und Pflichten als Erhalter und Bewahrer der göttlichen Gebote, als Lehrer und Richter des Volks geſchildert (5 Moſ. 33, 8—11). Der Stamm Levi iſt der dem Herrn treu ergebene, dem die göttliche Wahrheit und Erleuchtung angehört; die levitiſchen Prieſter halten und beobachten das göttliche Geſetz und belehren Iſrael über das, was Gott fordert oder gebietet, ſie bringen Rauchwerk und Brandopfer dar auf Jahve's Altar. Neben der Thätigkeit der Prieſter als Opferdiener, als Diener des Altars (vgl. Joel 1, 9. 13; 2, 17; Jer. 33, 18), wird hier noch eine andere bedeutende Seite ihres Amts hervorgehoben, ihre Thätigkeit nicht nur als Rechtskundige, ſondern auch als ſolche, die infolge göttlicher Erleuchtung in zweifelhaften und ſchwierigen Fragen Entſcheidung zu geben hatten. Sie hatten als Kundige das Volk darüber zu belehren, was es zu thun habe, um Jahve wohlgefällig zu ſein (vgl. 2 Kön. 17, 28), und über die Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde zu wachen. Daher gibt auch Ezechiel (Kap. 44, 23) als eine der Obliegenheiten der Prieſter in dem wiederhergeſtellten iſraelitiſchen Staat an: „mein Volk ſollen ſie anweiſen zwiſchen Heiligem und Unheiligem und zwiſchen Reinem und Unreinem es unterſcheiden lehren“ (vgl. Ez. 22, 26; 3 Moſ. 10, 10 fg.). Haggai verlangt von den Prieſtern über eine Frage ſolcher Art eine Weiſung oder ein Gutachten (Kap. 2, 11 fg.), und aus dieſem Grund lag ihnen auch die Aufſicht und Behandlung des Ausſatzes (5 Moſ. 24, 8) und anderes dieſer Art ob. Aber auch über das, was nach dem Geſetz Jahve's Recht oder Unrecht ſei, zu entſcheiden, bei ſtreitigen Rechtsfragen ihr ſchiedsrichterliches Gutachten zu ertheilen, kam ihnen zu (vgl. Jeſ. 28, 7; 2 Moſ. 21, 22); daher ſagt 5 Moſ. 21, 5: „Die Prieſter, die Söhne Levi's, hat Jahve erwählt, ihm zu dienen und zu ſegnen im Namen Jahve's, und nach ihrem Munde“, ihrem Ausſpruch, „geſchieht“, wird entſchieden, „jeder Streit und jeder Schlag“, und Ezechiel fügt (Kap. 44, 24) als fernere Obliegenheit der Prieſter neben der Belehrung über Heiliges und Unheiliges hinzu: ſie ſollen ſich der Streitſachen annehmen, um ſie nach Jahve's Rechten zu richten. Nach der Erzählung der Chronik (2 Chron. 19, 8 fg.) errichtete Joſaphat in Jeruſalem einen aus Prieſtern und Stammhäuptern zuſammengeſetzten oberſten Gerichtshof für alle geiſtlichen und weltlichen Rechtshändel, und dieſes Gericht beſtand auch zur Zeit Joſia's noch fort, daher 5 Moſ. 17, 8 fg. befiehlt, daß man alle ſchwierigen Rechtsſachen jeder Art zur Entſcheidung zu den Prieſtern und Richtern in Jeruſalem bringen ſolle. Die ſtrengſte Unparteilichkeit, das Entſcheiden ohne Anſehen der Perſon, wird daher als eine Haupteigenſchaft des Prieſters ganz beſonders hervorgehoben (5 Moſ. 33, 9). In ſolchen Fällen endlich, wo ein Urtheil nach dem Rechtsbrauch nicht möglich war, wo der Schuldige nicht durch Zeugniß oder Beweis ermittelt werden konnte, da holten die Prieſter durch das Los, durch die göttliche Wahrheit und Erleuchtung (die Urim und Thummim), die entſcheidende Weiſſagung Jahve's ein (vgl. Graf, „Was bedeutet der Ausdruck: vor Gott erſcheinen, in den Geſetzen des Pentateuchs“ [2 Moſ. 21, 6; 22, 7. 8], in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, Jahrg. 1864, S. 309 fg.). Sie waren in Rechts- und Geſetzesfragen Vermittler aller göttlichen Belehrung und Entſcheidung (vgl. Jer. 2, 8; 18, 18; Ez. 7, 26; KL. 2, 9).

Wo alſo die Entſcheidung zweifelhaft war und nicht von menſchlicher Einſicht abzuhängen ſchien, gingen die Betheiligten zum Heiligthum, erſchienen „vor Gott“, um durch das Los den Willen Gottes zu befragen; daher heißt es Spr. 18, 18: „Streitigkeiten ſchlichtet das Los und zwiſchen Starken entſcheidet es“, und Spr. 16, 33: „im Buſche wird geſchüttelt das Los, aber von Jahve kommt all ſein Beſcheid“. Doch nicht blos in Rechtsſtreitigkeiten oder zur Ermittelung eines Schuldigen geſchah dieſes Loſen,

ſondern aus den ältern Geſchichtserzählungen ſehen wir, daß wenigſtens in früherer Zeit dieſe Einholung des göttlichen Orakels vor jeder Unternehmung und bei jeder wichtigern Anordnung ſtattfand, und daß darin eine Hauptthätigkeit des Prieſters beſtand (vgl. 1 Sam. 14, 36 fg.; 22, 10. 13. 15; 23, 9 fg.; 30, 7 fg.; 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23; Richt. 1, 1; 18, 5 fg.; 20, 18. 23. 27; Joſ. 7, 13 fg.; 1 Sam. 10, 20 fg.). Daher als Moſe den Joſua zu ſeinem Nachfolger weiht, gibt er ihm den Eleaſar zur Seite, und Joſua „ſoll vor Eleaſar, den Prieſter, treten, daß dieſer für ihn frage den Beſcheid der Urim vor Jahve, und nach deſſen Ausſpruch ſoll ganz Iſrael aus- und einziehen" (vgl. 4 Moſ. 27, 21; Joſ. 18, 8; 19, 51), wenn uns auch trotz aller Muthmaßungen über die Urim und Thummim (ſ. d.) völlig unbekannt iſt, in welcher Weiſe dieſe Loſung geſchah.

In Hinſicht auf ihre Rechtskunde und ihre ſchiedsrichterlichen Befugniſſe wird von Propheten den Prieſtern Pflichtvergeſſenheit vorgeworfen. „Ihre Häupter richten um Beſtechung und ihre Prieſter geben Entſcheidung um Lohn und ihre Propheten wahrſagen um Geld", ſagt Mich. 3, 11; „Propheten und Prieſter taumeln im Weinrauſch, ſie ſchwindeln bei der Weiſſagung, ſie wanken beim Rechtſprechen" (vgl. Jeſ. 28, 7; Hab. 1, 4). Manche Parteien ſträubten ſich daher auch, ſich einer ihnen ungünſtigen Entſcheidung zu unterwerfen, und „haderten mit dem Prieſter" (Hoſ. 4, 4). Ja Hoſea bezüchtigt ſelbſt gewiſſe Prieſter, daß ſie auf Mord ausgingen (Kap. 6, 9): „Wie Räuber lauern, ſo mordet eine Bande von Prieſtern auf dem Wege nach Sichem." In ſpäterer Zeit klagt Zephanja (Kap. 3, 4): „Die Oberſten Jeruſalems waren reißende Löwen, ihre Richter grimmige Wölfe, ihre Propheten anmaßende Betrüger, ihre Prieſter entweihten das Heilige, traten die (göttliche) Weiſung mit Füßen", und Jeremia ruft aus (Kap. 5, 30 fg.): „Entſetzliches und Schaudererregendes geſchieht im Lande, die Propheten prophezeien mit Lüge und die Prieſter herrſchen ihnen zur Hand, und mein Volk liebt es ſo!" „Denn vom Kleinen bis zum Großen trachten ſie alle nach Gewinn und vom Propheten bis zum Prieſter gehen ſie alle mit Lüge um" (Kap. 6, 13). Ezechiel wirft endlich bei der Schilderung der allgemeinen Verderbniß (Kap. 22, 24 fg.) wie Zephanja den Prieſtern vor, daß ſie die göttliche Weiſung mit Füßen treten und die göttlichen Heiligthümer entweihen, daß ſie zwiſchen Heiligem und Unheiligem, Reinem und Unreinem keinen Unterſchied machen lehren und die Sabbate nicht beobachten (Kap. 22, 26). Dagegen blickt Maleachi aus der trüben, nachexiliſchen Gegenwart zurück auf das Iſrael der alten Zeit und hält den Prieſtern ſeiner Umgebung darin das Bild ihrer Pflichten vor (Kap. 2, 4—9): „Ihr werdet erkennen, daß ich dieſes Gebot an euch geſandt habe, damit mein Bund mit Levi (vgl. 4 Moſ. 25, 12 fg.) beſtehe, ſpricht Jahve. Mein Bund war mit ihm ein Bund des Lebens und des Heils, und ich verlieh ihm dieſe zur Frucht, und er fürchtete mich und vor meinem Namen bebte er. Zuverläſſige Rechtsentſcheidung war in ſeinem Munde und Unrecht wurde nicht gefunden auf ſeinen Lippen; in Frieden und Redlichkeit wandelte er mit mir, und viele wandte er ab vom Vergehen; denn die Lippen des Prieſters bewahren Wiſſen, und Rechtsentſcheidung ſucht man aus ſeinem Munde, denn der Bote Jahve's iſt er. Ihr aber ſeid abgewichen von dem Wege, habt viele durch die Rechtsentſcheidung ſtraucheln machen, habt den Bund Levi's zerſtört, ſpricht Jahve. So mache auch ich euch verachtet und niedrig bei dem ganzen Volk, ſofern ihr meine Wege nicht beobachtet und die Perſon anſehet bei der Rechtsentſcheidung."

Als Joſia in durchgreifender Weiſe die Einheit des Gottesdienſtes herſtellte und denſelben auf den Tempel in Jeruſalem beſchränkte, blieb die alte Prieſterſchaft des Tempels, das Geſchlecht Zadok's, allein im Beſitz prieſterlicher Rechte, und wenn auch die aus dem ganzen Land bei feierlichen Gelegenheiten herbeiſtrömenden Scharen von Opfernden (vgl. Jer. 17, 26; 26, 2) eine große Vermehrung der die Tempeldienſte aller Art beſorgenden Perſonen nöthig machen mußten, ſo wurden doch die Prieſter aus den Landſtädten nur zu untergeordneten Dienſten zugelaſſen (Ez. 40, 46; 43, 19; 44, 6—16; 48, 11); ſo entſtand das dienende Verhältniß der Leviten (ſ. d.) den Prieſtern gegenüber, welches ſpäter nach dem Exil als feſtſtehende uralte Einrichtung wie alles Andere auf Moſe zurückgeführt wurde. Mit Serubabel und Joſua zogen vier Geſchlechter von Prieſtern, zuſammen über 4000 Köpfe, nach Jeruſalem zurück (Eſra 2, 36—39; Neh. 7, 39—42), die alſo alle der ehemaligen Tempelprieſterſchaft, den Söhnen Zadok's, angehörten; auf den Nachweis dieſer Zugehörigkeit wurde ſtreng geſehen, und drei Familien, die zu den Prieſtern zu gehören behaupteten, aber dies nicht durch ihr Geſchlechtsregiſter

zu erhärten vermochten, wurden bis auf weiteres jedes Anſpruchs auf prieſterliche Rechte für verluſtig erklärt (Eſra 2, 61 fg.; Neh. 7, 63 fg.). Jene vier Geſchlechter beſorgten bis auf Eſra den Gottesdienſt der Gemeinde, ohne daß inzwiſchen eine neue Zuwanderung von Prieſtern ſtattfand, wie ſich aus Eſra 10, 18—22 ergibt; erſt mit Eſra kamen wieder zwei andere Geſchlechter, über deren Kopfzahl aber nichts angegeben iſt (Eſra 8, 2). Dagegen finden wir (Neh. 12, 1—7) ein Verzeichniß von 22 Namen von Abtheilungen der Prieſter für die Zeit Serubabel's und Joſua's und ein ziemlich gleichlautendes für die Zeit des Hohenprieſters Jojakim, des Nachfolgers Joſua's, mit Angabe der Vorſteher der Abtheilungen (Neh. 12, 12—21). Für die Zeit des Eſra und Nehemia findet ſich wiederum ein Verzeichniß von 21 Namen (Neh. 10, 3—9), von welchen nur 14 mit denen jener beiden Verzeichniſſe übereinſtimmen. Nach der Chronik hätten ſeit der Zeit David's 24 Prieſterklaſſen beſtanden; in dem Verzeichniß 1 Chron. 24, 7—18 finden ſich aber nur 11 der in den andern Verzeichniſſen genannten Namen, eine Eintheilung in 24 Klaſſen liegt jedoch offenbar überall den mehr oder weniger unvollſtändigen und ungenauen Aufzählungen zu Grunde. Eine ſolche Eintheilung zur regelmäßigen Abwechſelung im Dienſt mochte ſchon bei dem alten Tempel in der letzten Zeit beſtanden haben, und war auch nach der Rückkehr bei der großen Zahl der zum Theil in den umliegenden Landſtädten wohnenden Prieſter nothwendig; zur Zeit des Eſra und Nehemia ſcheinen aber wieder große Veränderungen mit dieſen Eintheilungen vorgenommen worden zu ſein (vgl. Neh. 13, 30) und auch ſpäter noch die Bezeichnungen geſchwankt und gewechſelt zu haben. Dieſe 24 Prieſterephemerien, deren jede ihren Vorſteher hatte (Eſra 10, 5; Neh. 12, 7) und eine Woche lang den Gottesdienſt beſorgte, beſtanden fort bis zur Zerſtörung des zweiten Tempels (vgl. Joſephus, „Leben", Kap. 1; 1 Makk. 2, 1; Luk. 1, 5).

Das Amt des Oberprieſters blieb nach dem Exil dem alten Herkommen gemäß ein erbliches (vgl. Neh. 12, 10 fg.), und da die Gemeinde nur in Religionsangelegenheiten ihre Eigenthümlichkeit und Selbſtändigkeit hatte, ſo wurde von nun an der Hoheprieſter als ihr Haupt und Vertreter angeſehen. Je inniger ſich die jüd. Religionsgemeinde in weiten Kreiſen um ihr einziges Heiligthum in Jeruſalem zuſammenſchloß und je mehr ſie ſich gewöhnte, in der dort geltenden feſten Ordnung ihren Halt und ihre Stütze der heidniſchen Herrſchaft gegenüber zu finden, um ſo mehr mußte Anſehen und Bedeutung deſſen, der an der Spitze des dortigen Opferdienſtes ſtand, des Hohenprieſters, wachſen. Aaron, welcher einſt in der Wüſte den Opferdienſt des Volks geleitet hatte, wurde zum Vorbild des Hohenprieſters gemacht, und man gefiel ſich darin, durch ideale Schilderung jener herrlichen Zeit die Gegenwart nur als ein unvollkommenes Abbild jener Vergangenheit darzuſtellen. Die Würde des gegenwärtigen Hohenprieſters wurde in unmittelbarer und ununterbrochener Erbfolge von Aaron ſelbſt abgeleitet (vgl. 1 Chron. 5, 28 fg.; Eſra 7, 1 fg.; Neh. 12, 10 fg.), und die zum Darbringen der Opfer im Tempel berechtigten Prieſter hießen nun nicht mehr Söhne Zadok's, ſondern Söhne Aaron's, und wurden in ſolcher Weiſe von den beiden Söhnen Aaron's, Eleaſar und Ithamar, entſproſſen gedacht, daß 16 Abtheilungen von Eleaſar und die 8 übrigen von Ithamar abſtammen ſollten (1 Chron. 24, 4).

Während in andern Theilen des Pentateuchs Aaron ebenſo wol der Levit (2 Moſ. 4, 14) als der Prieſter (4 Moſ. 26, 64; 33, 38) genannt wird, und im Buch Joſua wie im 5. Buch Moſe die Levitenprieſter überhaupt als diejenigen genannt ſind, welche die Bundeslade tragen (Joſ. 3, 3; 8, 33; 5 Moſ. 31, 9), den Opferdienſt verrichten und das Volk in Jahve's Namen ſegnen (5 Moſ. 10, 8), und dem Stamm Levi überhaupt das Prieſterthum, die Opfer Jahve's, als ſeine Beſitzung zugewieſen ſind (Joſ. 13, 14; 14, 3; 18, 7; 5 Moſ. 18, 1), haben in der durch Eſra zur Regel erhobenen Ritualgeſetzgebung nur die Söhne Aaron's prieſterliche Rechte, ihnen allein kommen die Verrichtungen zu, die im 5. Buch Moſe als der Beruf der Leviten überhaupt dargeſtellt werden. Schon am Sinai iſt Aaron und ſeinen Söhnen das Prieſterthum als ewiges Recht und Eigenthum von Gott geſchenkt worden (vgl. 2 Moſ. 29, 9; 40, 15 gegen Joſ. 18, 7), ihnen allein gebührt die Beſorgung aller prieſterlichen Verrichtungen, und jeder Nichtprieſter, der ſich einen Eingriff in ihre Befugniſſe erlaubt, ſoll getödtet werden (4 Moſ. 3, 10. 38; 18, 7); die Leviten dagegen ſind Aaron und ſeinen Söhnen zu eigen gegeben, um ihnen zu dienen (4 Moſ. 3, 6. 9; 8, 19; 18, 6) und nach ihrer Anordnung und Anweiſung die untergeordneten Dienſte bei dem Heiligthum als Mittelglied zwiſchen den Prieſtern und dem

Volk zu verrichten (4 Moſ. 8, 11 fg.; 18, 2 fg.), ſie dürfen aber den heiligen Geräthen und dem Altar nicht nahen (vgl. 4 Moſ. 18, 3; 4, 15. 20; 1 Chron. 15, 4; 23, 13 fg.; 2 Chron. 13, 9 fg.; 30, 16; 31, 17. 19; 35, 14; Neh. 10, 39; 12, 47).

Als beſtändige und regelmäßige Dienſtverrichtung im Tempel hatten die Prieſter das Rauchwerk jeden Morgen und jeden Abend auf dem goldenen Altar anzuzünden (2 Moſ. 30, 7 fg.; 2 Chron. 26, 18), die Lampen des goldenen Leuchters jeden Morgen zu reinigen und mit friſchem Oel zu füllen und ſie jeden Abend auf den Leuchter zu ſetzen und anzuzünden (2 Moſ. 27, 20 fg.; 3 Moſ. 24, 2 fg.; 4 Moſ. 8, 2 fg.), die Schaubrote jeden Sabbat neu aufzulegen (3 Moſ. 24, 5 fg.), im Vorhof des Tempels das beſtändige Feuer auf dem Brandopferaltar zu unterhalten (3 Moſ. 6, 6), den Altar von der Aſche zu reinigen (3 Moſ. 6, 3 fg.), die täglichen Morgen- und Abendopfer darzubringen (2 Moſ. 29, 38 fg.; 4 Moſ. 28, 3 fg.), bei allen Opfern das durch den Brauch Gebotene und in genau vorgeſchriebenen Formen ſich Verlaufende vorzunehmen, wie das Sprengen des Bluts an den Altar, das Weben der Opferſtücke, das Auflegen und Verbrennen derſelben auf dem Altar (3 Moſ. 1 fg.), nach vollbrachtem täglichem Opfer den Segen über das Volk zu ſprechen (vgl. 4 Moſ. 6, 23 fg.; 5 Moſ. 21, 5). Dies war „das Nahen zu den heiligen Geräthen und zu dem Altar", welches den Prieſtern allein im Gegenſatz gegen die Leviten zukam (4 Moſ. 18, 3); außerdem hatten auch ſie nur die Befugniß, an Feſten und bei Opferfeierlichkeiten auf den ſilbernen Trompeten zu blaſen (4 Moſ. 10, 8 fg.). Natürlich wurden bei feſtlichen Gelegenheiten viel mehr Prieſter und auch Leviten als gewöhnlich in Anſpruch genommen (vgl. 2 Chron. 29, 20 fg. 32 fg.; 30, 15 fg.; 35, 5 fg.; Eſra 6, 20). Außerdem kam den Prieſtern, abgeſehen von ihrer Thätigkeit in Rechtsangelegenheiten, als Hütern über die Reinheit und Heiligkeit des Volks zu, Ausſätzige zu unterſuchen und für unrein oder rein zu erklären (3 Moſ. 13 fg.), des Ehebruchs beſchuldigte Frauen mittels des Fluchwaſſers zu prüfen (4 Moſ. 5, 11 fg.; ſ. Eiferopfer), Naſiräer (ſ. d.) von ihrem Gelübde freizuſprechen (4 Moſ. 6, 13 fg.) u. dgl., was alles auch mit zu bringenden Opfern verbunden war. Wol hatten ſie auch ſchon wegen der heiligen Feſte die Zeitrechnung feſtzuſtellen und wegen der Opfer und mannichfachen Abgaben an das Heiligthum über die Richtigkeit der Maße und Gewichte zu wachen ſowie auch die Geſchlechtsverzeichniſſe zu führen (vgl. Ewald, a. a. O., S. 363).

Um aber zu der Verrichtung der prieſterlichen Geſchäfte zugelaſſen zu werden, mußte der Prieſter frei von allen körperlichen Gebrechen ſein; ſonſt durfte er zwar wol gleich den übrigen Prieſtern an dem Genuß der Opfergaben theilnehmen, aber weder in das Heilige des Tempels kommen, noch Opfer auf dem Altar darbringen (3 Moſ. 21, 17—23). Ueber das Lebensjahr, in welchem das Amt angetreten werden ſollte, findet ſich im Geſetz nichts beſtimmt; vielleicht war der Brauch in dieſer Hinſicht ebenſo ſchwankend wie bei den Leviten (ſ. d.); nach der jüd. Tradition wurde wie bei dieſen keiner wenigſtens vor dem zwanzigſten Jahr zu den prieſterlichen Verrichtungen zugelaſſen. Die Ceremonien, durch welche die Prieſter zu ihrem Amt eingeweiht wurden, ſind 2 Moſ. 29, 1—37 und 3 Moſ. 8, 1—36 weitläufig beſchrieben, als durch Moſe an Aaron und ſeinen Söhnen vollzogen. Dieſe Prieſterweihe beſtand aus zwei Reihen von Handlungen, zuerſt als die eigentliche Weihe der Perſon für das prieſterliche Amt aus der Waſchung, Einkleidung in die heiligen Amtskleider und Salbung mit dem heiligen Salböl, welches dem Hohenprieſter auf das Haupt gegoſſen wurde, während die gemeinen Prieſter nur an den Händen oder, wie die Rabbinen wollen, an der Stirn mit Salbe beſtrichen wurden; dann als Einſetzung in die prieſterlichen Verrichtungen und Vorrechte aus mehrern Opfern. Zuerſt wurde ein Stier als Sündopfer, dann ein Widder als Brandopfer dargebracht, nach dieſem noch ein anderer Widder, „der Widder der Füllung" oder „des Füllopfers" genannt. Von dem Blut dieſes letztern wurde dem zu Weihenden etwas an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe geſtrichen, dann wurden ihre Perſonen und Kleider noch einmal mit einer Miſchung von Blut und Oel beſprengt, und darauf folgte das ſogenannte „Füllen der Hände"; die Fettſtücke, die gewöhnlich auf dem Altar verbrannt wurden, und die Opferſtücke nebſt einem Kuchen von jeder der drei Arten Backwerk, welche ſonſt dem Prieſter zufielen, wurden auf die Hände der zu Weihenden gelegt, dann gewoben und endlich auf dem Altar verbrannt, als Zeichen der Berechtigung die Fettſtücke auf dem Altar darzubringen und die Gaben künftig für den Dienſt in Empfang zu nehmen (vgl. 2 Moſ. 28, 41; 3 Moſ. 21, 10; 4 Moſ. 3, 3). Dieſe ganze Weihehandlung

ſollte ſieben Tage lang wiederholt werden, und die zu weihenden Prieſter durften während dieſer Zeit das Heiligthum nicht verlaſſen (vgl. 3 Moſ. 8, 33; 2 Moſ. 29, 35); dann erſt am achten Tag durften ſie mittels eines abermaligen feierlichen Opfers ihr Amt antreten. Daß dieſe umſtändliche Einweihungsfeierlichkeit bei jeder Prieſterweihe ſtattgefunden habe, iſt wenig wahrſcheinlich; nach der rabbiniſchen Ueberlieferung ſoll ſie nur das erſte mal bei Einſetzung des Prieſterthums ſelbſt oder bei der Einſetzung eines Hohenprieſters ausgeführt worden ſein, dagegen wäre bei Einführung der gemeinen Prieſter in ihr Amt nur das Speisopfer (3 Moſ. 6, 12) dargebracht worden.

Bei ſeiner Amtsverrichtung erſchien der Prieſter in weißer Kleidung gleich den Prieſtern der Aegypter und anderer Völker, und zwar beſtand dieſe Kleidung aus einem Leibrock, einem Kopfbund und einem — bei dem Hohenprieſter buntgewirkten — Gürtel, alles aus leinenen Stoffen (vgl. 2 Moſ. 28, 39—41; 39, 27—29; 3 Moſ. 8, 13; 16, 4; 1 Sam. 22, 18); Wolle wurde als thieriſcher Stoff und leicht in Schweiß ſetzend zu heiligen Gewändern für unpaſſend gehalten (Ez. 44, 17. 18). In dem ältern Geſetz (2 Moſ. 20, 26) iſt verordnet, daß man nicht auf Stufen zum Altar emporſteigen ſoll, um jede unanſtändige Entblößung vor demſelben zu vermeiden; da aber ſolche Stufen bei dem großen Brandopferaltar am Tempel nicht zu vermeiden waren, ſo wurde den Prieſtern aus demſelben Grund vorgeſchrieben, beim Opferdienſt zur Verhüllung eine Art kurzer leinener Beinkleider zu tragen (2 Moſ. 28, 42; 39, 28; Ez. 44, 18). Von einer Fußbekleidung iſt keine Rede, und wahrſcheinlich wurde der Opferdienſt, wie es auch die Rabbinen verſichern, barfuß verrichtet, da man ja einen geweihten Ort nur mit bloßen Füßen betreten durfte (2 Moſ. 3, 5; Joſ. 5, 15). Dieſe Amtskleidung wurde aber nur im Tempel angezogen, und der Prieſter mußte ſie wieder ausziehen, bevor er in den äußern Vorhof zum Volk kam (Ez. 44, 19).

Während ſeiner Verrichtungen im Tempel durfte der Prieſter keinen Wein, noch irgendein berauſchendes Getränk trinken, um ſtets zwiſchen Heiligem und Unheiligem wohl unterſcheiden und die Iſraeliten in der Beobachtung der göttlichen Gebote unterweiſen zu können (3 Moſ. 10, 9 fg.; Ez. 44, 21); dagegen mußte er öfters Hände und Füße waſchen, um ſtets mit reiner Hand die Opfer darzubringen und mit reinem Fuß die heiligen Orte zu betreten (2 Moſ. 30, 19 fg.). Auch im gewöhnlichen Leben hatte der Prieſter alles zu vermeiden, was ſeiner Heiligkeit und Reinheit irgendwie Eintrag thun konnte. Er durfte keine Leiche berühren und ſich an der Beſtattung derſelben nicht betheiligen, mit Ausnahme der nächſten Blutsverwandten, wie Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder und unverheirathete Schweſter, wo eine ſolche Verunreinigung für ihn nicht zu vermeiden war (vgl. 3 Moſ. 21, 1 fg.; Ez. 44, 25). Auch in dieſem Fall ſollte er wenigſtens den Körper durch kein Zeichen heftiger leidenſchaftlicher Trauer, wie das Scheren einer Glatze, das Abſcheren des Bartrands, Einſchnitte am Leib entſtellen (3 Moſ. 21, 5), wie dieſe zwar (5 Moſ. 14, 1; 3 Moſ. 19, 27 fg.) allen Iſraeliten überhaupt verboten werden, aber doch allgemeine Sitte geweſen zu ſein ſcheinen (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], zu 3 Moſ. 21, 5). Der Hoheprieſter dagegen ſollte an keiner Leichenfeier überhaupt ſich betheiligen, ſelbſt nicht bei Vater oder Mutter, und nicht — was den andern Prieſtern geſtattet war — als Zeichen der Trauer mit fliegenden Haaren und eingeriſſenem Kleid einhergehen (3 Moſ. 21, 10 fg.). Zum Weib ſollte ein Prieſter nur eine Jungfrau oder Witwe von tadelloſem Charakter nehmen, keine, deren Lebenswandel irgendwie Anſtoß erregen konnte, und die Uebertretung der Zucht von ſeiten der Tochter eines Prieſters ſollte mit der größten Strenge beſtraft werden; in Betreff des Hohenprieſters wird noch ausdrücklich bemerkt, daß er nur eine Jungfrau, und zwar eine Iſraelitin, heirathen dürfe (vgl. 3 Moſ. 21, 7. 9. 13 fg.; Ez. 44, 22). Freilich waren die Prieſter ſelbſt nicht immer auf ſtrenge Beobachtung der die Reinheit des iſraelitiſchen Volks betreffenden Gebote bedacht, und als Eſra (ſ. d.) mit Entſetzen vernahm, daß viele Juden heidniſche Weiber geheirathet hatten, gehörten auch ziemlich viele Prieſter unter die Zahl derer, die er zwang, ihre Weiber zu entlaſſen (Eſra 10, 18 fg.).

Die Prieſterſchaft hatte keinen Landbeſitz erhalten, ſie war vielmehr für ihren Lebensunterhalt auf den Ertrag des Opferdienſtes angewieſen (4 Moſ. 18, 20; 5 Moſ. 10, 9; 18, 1 fg.; Joſ. 13, 14. 33; 18, 7; Ez. 44, 28). Was die ihr angeblich zur Wohnung angewieſenen Prieſterſtädte betrifft (Joſ. 21, 10 fg.), ſo iſt über dieſe daſſelbe zu bemerken wie über die Levitenſtädte überhaupt (ſ. d.), zu deren Zahl ſie gehören. Es werden als

den Prieſtern angewieſen 13 Städte genannt, welche ſämmtlich den Stämmen Juda, Simeon und Benjamin angehören, und dieſe ihre Lage rings um Jeruſalem ſetzt das Vorhandenſein des Tempels voraus, während in der Zeit vor Samuel die Prieſter vielmehr im Stamm Ephraim, in der Umgebung von Silo, hätten wohnen müſſen. Nach dem Exil hatten viele Prieſterfamilien ihren Wohnſitz in Jeruſalem ſelbſt, wie man aus dem Verzeichniß 1 Chron. 9, 10—13 und Neh. 11, 10—14 ſieht, nach welchem zur Zeit des Nehemia 6 Prieſterklaſſen unter ihren Häuptern mit zuſammen 1760 Prieſtern dort wohnten (vgl. Bertheau, „Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſter" [Leipzig 1862]). Was die Einkünfte der Prieſter betrifft, ſo weichen die für die Zeit des Joſia im 5. Buch Moſe gegebenen Beſtimmungen mehrfach von dem ab, was in den Prieſtergeſetzen, wie ſie durch Eſra und Nehemia in Kraft geſetzt und zur Regel erhoben wurden (vgl. Neh. 10, 36 fg.; 12, 44 fg.; 13, 10 fg.), vorgeſchrieben iſt. Nach 5 Moſ. 18, 3. 4 hatten die Prieſter von den zu Opfermahlzeiten am Heiligthum geſchlachteten Thieren, ſowol Rind- als Kleinvieh, den (einen) Vorderbug, die Kinnbacken und den „rauhen Magen" zu erhalten; außerdem ſollte man ihnen das Beſte (vgl. 1 Sam. 15, 21) von Getreide, Moſt und Oel und von der Schafſchur geben. Ferner fielen den Prieſtern die Schuld- und Sündopfer zu, von welchen ja die Darbringer keinen Genuß haben durften (vgl. 2 Kön. 12, 7), ſowie manches andere, was infolge von Gelübden oder aus beſondern Veranlaſſungen Jahve geweiht wurde. Daß in frühern Zeiten manche Prieſter ſich noch mehr anmaßten und in willkürlicher Weiſe Theile des Opferfleiſches ſich aneigneten, ſieht man aus dem, was als warnendes Beiſpiel (1 Sam. 2, 13 fg.) von den Söhnen Eli's erzählt wird. Der alten Sitte gemäß wurde der Zehnte von allen Feldfrüchten und das Erſtgeborene der Rinder und Schafe Jahr für Jahr in das Heiligthum gebracht und dort in fröhlicher Opfermahlzeit verzehrt; von der Reform des Joſia an ſollten dieſe Opfermahlzeiten nur noch in Jeruſalem ſtattfinden, und wer zu weit davon entfernt wohnte, dem war verſtattet, die Zehnten und Erſtgeburten an ſeinem Wohnort zu verkaufen, um ſich dann in Jeruſalem das zu Opfer und Mahlzeit Nöthige anzuſchaffen (5 Moſ. 14, 24 fg.); in jedem dritten Jahr ſollte aber der Zehnte an dem Wohnort eines jeden an die dort befindlichen Beſitzloſen ausgetheilt werden (5 Moſ. 14, 28 fg.; 26, 12 fg.).

Nach den durch Eſra beim zweiten Tempel zur Geltung gebrachten Geſetzen erhält der opfernde Prieſter als ſeine Gebühr von den zu Opfermahlzeiten geſchlachteten Thieren das Bruſtſtück und die rechte Hinterkeule (2 Moſ. 29, 26 fg.; 3 Moſ. 7, 29 fg.; 8, 25 fg.; 9, 21; 10, 14 fg.; 4 Moſ. 6, 20; 18, 18) und bei der Weihe eines Naſiräers außerdem noch den einen Vorderbug des Opferthieres (4 Moſ. 6, 19); beim Schuld- und Sündopfer gehört ihm alles Fleiſch (3 Moſ. 6, 19; 7, 6 fg.), beim Speisopfer alles, was nicht Jahve verbrannt wurde (3 Moſ. 2, 3. 10; 6, 9 fg.; 7, 9 fg.), beim Brandopfer das Fell des Opferthieres (3 Moſ. 7, 8); auch die Schaubrote fallen als Hochheiliges den Prieſtern zu (3 Moſ. 24, 9). Der Zehnte nicht nur der Feldfrüchte, ſondern auch des Rind- und Kleinviehs iſt Jahve zu weihen, und zwar gehört aller Zehnte in Iſrael den Leviten für ihren Dienſt beim Heiligthum (4 Moſ. 18, 21 fg.; 3 Moſ. 27, 30 fg.), davon haben dieſe wiederum den Zehnten an die Prieſter abzugeben (4 Moſ. 18, 26 fg.). Die Erſtlinge vom Bodenertrag gehören den Prieſtern (4 Moſ. 18, 12), aber auch alle Erſtgeburt gehört ihnen (4 Moſ. 18, 15); die des Menſchen ſoll für fünf Sekel losgekauft (vgl. 4 Moſ. 18, 16; 3 Moſ. 27, 6; 4 Moſ. 3, 47), die der Rinder, Schafe oder Ziegen ſoll nicht losgekauft, ſondern geopfert werden und das ganze Fleiſch davon den Prieſtern gehören (3 Moſ. 27, 26; 4 Moſ. 18, 7 fg.), die Erſtgeburt unreiner Thiere ſoll mit Hinzufügung eines Fünftels über den geſchätzten Preis losgekauft oder für den Schätzungspreis von dem Eigenthümer verkauft werden (vgl. 4 Moſ. 18, 15; 3 Moſ. 27, 27; 27, 11 fg.). Dabei waren die Prieſter frei von Steuern und Abgaben (Eſra 7, 24; vgl. Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 3). Trotz der geſetzlichen Regelung dieſer Einkünfte (vgl. Neh. 10, 36 fg.; Sir. 7, 31) geſchah es aber doch zuweilen in den letzten Zeiten des jüd. Staats durch die gewaltthätige Raubſucht der Oberprieſter, daß die gemeinen Prieſter Mangel litten (Joſephus, „Alterthümer", XX, 8, 8; 9, 2).

Es gab unter den Prieſtern immer in verſchiedenem Maß einzelne, die der Würde ihres Standes nicht eingedenk waren und die Pflichten, die ihnen oblagen, nicht mit der gehörigen Strenge beobachteten; daher die Propheten (ſ. d.) oft Veranlaſſung hatten, wie über die andern Stände und den eigenen Prophetenſtand ſo über den Stand der Prieſter, dem

ſie oft ſelbſt angehörten, ſich tadelnd und rügend auszuſprechen, ihre Unlauterkeit und Heuchelei, ihren Eigennutz und ihr unſittliches Treiben mit ſtrafenden Worten zu verurtheilen (Hoſ. 6, 9; Jeſ. 28, 7; Mich. 3, 11; Zeph. 3, 4; Jer. 2, 8; 5, 31; 6, 13; 8, 10; 23, 11; KL. 4, 13). Ezechiel erkennt (Kap. 22, 26) als eine der Urſachen der Strafe, welche Jeruſalem getroffen, die Verletzung der göttlichen Geſetze durch die Prieſter; er ſchärft aber für die neueintretende meſſianiſche Zeit den Prieſtern ihre Pflichten aufs neue ein und ſieht nicht nur den Unterſchied zwiſchen den Prieſtern, die allein dem Heiligen nahen dürfen, und dem Volk als fortbeſtehend an (Kap. 44, 19), ſondern macht auch eine ſcharfe Scheidung zwiſchen den eigentlichen Prieſtern, den Söhnen Zadok's, den alten Tempelprieſtern von Jeruſalem, und den Leviten, welche letztere ſich an heidniſchen Bräuchen bei dem Höhendienſt betheiligt hatten (Kap. 44, 10 fg.); wenn er auch einen ewigen Bund heiliger Gotteserkenntniß zwiſchen Jahve und ſeinem Volk in Ausſicht ſtellt (Kap. 11, 19; 36, 26), ſo erſcheint ihm doch das Heiligthum deſſelben nach früherer Weiſe in der Mitte des Volks (Kap. 37, 26 fg.), und er beſchreibt ausführlich den neuen Tempel und die neue Ordnung des Opferdienſtes Kap. 40 fg. Jeremia verkündet zwar (Kap. 3, 16 fg.), daß einſt von der Bundeslade keine Rede mehr ſein, ſondern ganz Jeruſalem in gleicher Heiligkeit wie der Tempel als Thron Jahve's gelten und daß alle, die es bewohnen, in gleicher Erkenntniß von ganzem Herzen Gott angehören werden (Kap. 31, 33 fg.); allein es werden darum doch noch immer Brand- und Dankopfer dargebracht (Kap. 33, 11), und darum wird es auch nie an Prieſtern dazu fehlen (vgl. Kap. 33, 17. 21 fg.; 31, 14; 2 Moſ. 40, 15; 4 Moſ. 18, 19). Wenn auch der prophetiſche Verfaſſer von 2 Moſ. 19 verkündet, daß einſt Iſrael ein Reich von Prieſtern und ein heiliges Volk ſein ſoll (2 Moſ. 19, 6), und wenn die Propheten verheißen, daß der Geiſt Jahve's einſt alle in gleicher Weiſe erfüllen werde (Joſ. 3, 1 fg.; Jeſ. 11, 9; Ez. 39, 29; Jer. 42, 1; 54, 13; 59, 21), ſo denkt doch keiner der Propheten an ein einſtmaliges Aufhören des Opferdienſtes und des Prieſterthums; Jahve wird auch fernerhin auf Zion, ſeinem Heiligen Berg, wohnen (Joſ. 4, 17. 21; Mich. 4, 7), und die Völker werden dahin zu ſeinem Tempel ziehen, um ihm mit Iſrael zugleich ihre Opfergaben darzubringen (Jeſ. 18, 7; 23, 18; Zeph. 2, 11; Sach. 14, 16 fg.). Wenn daher der zweite Jeſaja weiſſagt, Gott werde ſich aus dem ganzen Volk Levitenprieſter nehmen, indem das ganze erlöſte Volk in gleicher Weiſe heilig ſein ſoll (Jeſ. 61, 6; 62, 12; 66, 21), ſo iſt eben darin die Vorausſetzung ausgeſprochen, daß es auch fernerhin einen Prieſter- und Opferdienſt geben werde (vgl. Jeſ. 60, 7).

Doch wie die Orakel durch Urim und Thummim, ſo ging auch nach dem Exil dem Prieſterſtand ein anderer Theil ſeiner Thätigkeit nach und nach verloren. Während früher den Prieſtern oblag, als kundig des rechtlichen und geſetzlichen Herkommens über Rechtsfragen durch ihr Gutachten zu entſcheiden und gewiſſermaßen als Vermittler zwiſchen Gott und dem Volk über alles, was Reinheit und Heiligkeit betraf, Anweiſung und Auskunft zu ertheilen, bildete ſich infolge der durch Eſra eingeführten Vorleſung des Geſetzes und der in den Synagogen allüberall geſuchten Erbauung und Belehrung ganz unabhängig vom Prieſterthum der Stand der Schriftgelehrten. Wol blieb auch das oberſte Gericht in Jeruſalem zum Theil von Prieſtern beſetzt und beſtand ein Theil der Geſetzeslehrer aus Prieſtern, doch war der einflußreiche und hochgeehrte Stand der Schriftgelehrten, der in der Folgezeit das geiſtige Leben des Volks leitete und beherrſchte, nicht an leviti ſche Abſtammung gebunden. Die Prieſter hatten nur noch den Opferdienſt in Jeruſalem und die damit zuſammenhängenden Ordnungen und Verrichtungen zu vollziehen, und als durch Zerſtörung des Tempels das Schlachten der blutigen Opfer, dieſer Ueberreſt einer rohern Zeit, aufhörte, verſchwand auch aus dem jüd. Volk der Prieſterſtand, deſſen Bedeutung nur noch auf der Aufrechthaltung jenes Dienſtes beruhte. Graf.

Prieſterſtädte, ſ. Prieſter.

Prieſterweihe, ſ. Prieſter.

Priscilla, ſ. Aquila.

Prochorus, nach Apg. 6, 5 einer der ſieben ſogenannten Diakonen (ſ. d.) in Jeruſalem, den die ſpätere Legende unter die 70 Jünger Jeſu verſetzte und zum Biſchof von Nikomedia in Bithynien machte. Es wurde ihm eine apokryphiſche Schrift über „Johannes den Theologen und Evangeliſten", deſſen Nachfolger in Epheſus er geweſen ſein ſoll, zugeſchrieben (Fabricius, Codex apocryphus N. T. [Hamburg 1719], II, 815 fg.).

Schenkel.

Procuratoren, ſ. Landpfleger.

Propheten, Prophetinnen. Den Ausdruck Prophet hat Luther aus der griechiſch-lateiniſchen Bibel beibehalten, weil die Deutſchen ſo wenig als die andern neuern Völker für den Begriff, der außerhalb ihrer Erfahrung lag, ein genau entſprechendes Wort ausgebildet hatten, wogegen er für das Reden des Propheten insgemein den Ausdruck „weiſſagen“ (althochdeutſch: wizagôn, vom Adjectiv wîzac, von der Wurzel wiz) ſetzte.

Die Prophetie iſt weſentlich eine Erſcheinung des Alterthums. Durch die ganze Alte Welt geht ein Sehnen und Ringen, in die Geheimniſſe der höhern Macht, von welcher der Menſch ſich in ſeinem Thun und Laſſen abhängig, beſchränkt und geleitet fühlt, einzudringen, ihren Willen und Plan zu erforſchen, um danach die eigenen Handlungen einrichten und das ihr Genehme thun zu können. Nicht leicht mochte man im öffentlichen oder Einzelleben etwas Bedeutendes unternehmen, ohne ſich vorher der Zuſtimmung der Gottheit zu verſichern (vgl. Jeſ. 30, 2); in jeder ſchwierigen Lage wollte man womöglich ihren Rath einholen (1 Moſ. 25, 22). Darum haben alle alten Völker auch Seher, Wahrſager, Zeichendeuter, Orakelſtätten, Propheten, Menſchen und Anſtalten gehabt, welche dieſem ihrem Bedürfniß Befriedigung ſchaffen ſollten. Aber in der Art und Weiſe, wie dieſer Aufgabe genügt wurde, iſt ein großer Unterſchied unter denſelben. Bei den Völkern, deren Götter weſentlich Naturmächte ſind (und das ſind alle heidniſchen), ſind es vorherrſchend Erſcheinungen und Vorgänge der äußern Natur und der Thierwelt oder auch der Nachtſeite des menſchlichen Seelenlebens geweſen, in welchen man Zeichen des Willens der Götter erblickte und welche zu deuten Sache einer beſondern Kunſt (der ſogenannten künſtlichen Mantik) wurde; viel ſeltener und meiſt nur in den beſſern und ältern Zeiten der Völker dienten jenem Zweck frei weiſſagende Menſchen, die man in einem nähern geiſtigen Verkehr mit der Gottheit dachte. Dagegen bei dem hebr. Volk, innerhalb der moſaiſchen Religion, welche den unſichtbaren geiſtigen Gott verkündigt, weiß man, daß der Geiſt des Menſchen das allein würdige Offenbarungsorgan des Willens der Gottheit iſt. Ohne zu leugnen, daß auch die künſtliche Mantik hier und da das Richtige treffen kann (5 Moſ. 13, 3; 1 Sam. 28, 7 fg.; Ez. 21, 26 fg.), hat die Moſereligion doch dieſes ganze Gebiet als Wahrſagerei (ſ. d.) und Aberglauben grundſätzlich von ſich ausgeſchloſſen und ſtreng verpönt; ſie hat eine beſondere Zunft, in welcher entweder die Wahrſagungsgabe oder die Kunſt der Zeichendeutung heimiſch ſein ſollte, nicht zugelaſſen oder doch, ſofern auch ihr ein ſtehendes Orakel, das zu jeder Zeit befragt werden könnte, noch nicht entbehrlich ſchien, es auf den Prieſter beſchränkt und auch ihm nur einen einzigen Weg der Divination, das Urim und Thummim (ſ. d.), gelaſſen. Um ſo mehr mußte ſie das Gebiet der freien Weiſſagung ſchützen und pflegen, und was im Heidenthum das Seltenere, das iſt hier das Gewöhnliche; der Prophet tritt an die Stelle aller Wahrſager und Zauberer (5 Moſ. 18, 9—22; 4 Moſ. 23, 23). Zu Grunde liegt der Prophetie, oder vielmehr dem Glauben an ſie, nicht ſowol die Anerkennung einer natürlichen Divinationskraft der menſchlichen Seele (obwol eine ſolche nicht durchaus verworfen wird, z. B. bei den dem Tod Nahen, 1 Moſ. 49, 1) als vielmehr die Ueberzeugung von der Allwirkſamkeit Gottes. Wie jede gute und große That (Richt. 6, 34; 14, 19; 1 Sam. 11, 6), jede gute Kunſt (2 Moſ. 31, 3), ſo leitet der wirklich fromme Sinn auch jede Wahrheitserkenntniß (1 Kön. 5, 9) von dem Hineinwirken Gottes in die Menſchenſeele ab, um ſo mehr die Erkenntniß des dem gewöhnlichen Menſchen Verborgenen, das Wiſſen um die Zukunft. Wo wirkliche Weiſſagung iſt (im Unterſchied vom Vermuthen oder Ahnen), da iſt Gott dabei; nur Gott kann weiſſagen (Jeſ. 41, 23; 44, 7. 8; 48, 14. 15). Derſelbe Gott, der ſchon zu den Vorvätern in ein Bundesverhältniß getreten iſt, der in der entſcheidenden Zeit der Stiftung der Gemeinde in Geſchichte und Wort ſich aufgeſchloſſen, ihr ihre Beſtimmung angewieſen und ſeinen Geiſt in ihr niedergelaſſen hat (Hag. 2, 5), derſelbe Gott thut ſich auch fort und fort in ihr kund, um ſie ihrem Ziel näher zu bringen, und die Organe dieſer fortwährenden Offenbarung Gottes an ſein Volk ſind eben die Propheten.

I. Um das Weſen der Prophetie deutlich zu machen, gehen wir aus 1) von der Form der prophetiſchen Offenbarung. Der Prophet wurde bei den Iſraeliten zwar auch und in der ältern Zeit ganz gewöhnlich (1 Sam. 9, 9) Seher oder Schauer genannt, als einer, der das Geheime ſieht oder auch der Geſichte ſchaut, aber dieſer Name trat bald gegen einen andern zurück, welcher gerade unter dem Einfluß der moſaiſchen Religion be-

rechte Amts- und Ehrenname wurde, nämlich Nabi. Dieſer — auch in alle andern ſemitiſchen Sprachen übergegangene — Name bedeutet keineswegs, wie noch immer viele behaupten, den Angeſprudelten oder Begeiſterten (denn daß die Wortbildung nicht paſſiven, ſondern activen Sinn trägt, erkennt man aus der Bildung des Plurals davon im Arabiſchen; die Bedeutung der Wurzel naba'a, „hervorkommen" und „durch Reden hervorbringen, kundthun", hat ſich im Arabiſchen vollkommen klar erhalten und wird durch das äthiopiſche nababa, d. i. „reden", beſtätigt; mit nabata, „hervorſprudeln", aber nie „anſprudeln" oder gar „anſprechen", hat nabi' nichts zu thun, und die Verbalformen, mit denen die Thätigkeit des nabi bezeichnet wird, ſind im Hebräiſchen wie in den andern ſemitiſchen Sprachen nicht paſſiv, ſondern reflexiv und erſt von dem Subſtantiv abgeleitet), ſondern den Hervorſprecher, Kundebringer, ſodaß genau das griechiſche „Prophet" (d. h. is qui profatur oder proloquitur, nicht aber, wenigſtens urſprünglich nicht: der Vorausſager) und ziemlich genau auch das lateiniſche vates (von vad, d. i. „reden") entſpricht. Als ſolcher Sprecher iſt aber der Prophet nichts für ſich, ſondern er ſpricht nur hervor den Sinn und Willen eines andern, und zwar ſpeciell und ausſchließlich der Gottheit; durch ihn wird die Gottheit laut; er iſt der Mund oder Sprecher Gottes (ſo wie Aaron der Mund und der Prophet des Moſe heißt, 2 Moſ. 4, 16; 7, 1); was er hervorbringt, iſt ein „Gotteswort", ein „Ausſpruch Gottes". Inſofern heißt er (namentlich in den Samuelis- und Königsbüchern, 1 Sam. 2, 27; 9, 6 fg.; 1 Kön. 13, 1 u. a.) auch ein „Mann Gottes" (der zu Gott in vertrautem Verhältniß ſtehende und von ihm gebrauchte) oder in ſpäterer Sprache ein Botſchafter, Geſandter Gottes (Hag. 1, 13). Was er ſpricht, ſpricht er im Namen Gottes; er kündigt es ausdrücklich als Spruch Gottes, als etwas ihm von Gott Zugerauntes (na'ûm) an, und in ſeinen Reden tritt ohne weiteres das göttliche Ich an die Stelle ſeiner eigenen Perſönlichkeit. Demgemäß iſt die eigentlich thätige Macht im Vorgang der Prophetie Gott; Gott „erweckt", „ſendet" ihn, „befiehlt" ihm, legt ihm ſeine Worte in den Mund (5 Moſ. 18, 18; Jer. 1, 9; Ez. 2, 8); er kann das Gotteswort nicht ſelbſt nehmen, ſondern muß warten, bis es an ihn kommt (Hab. 2, 1; Jer. 42, 4. 7), und es gibt auch Fälle, wo es nicht kommt (Kl. 2, 9).

Sieht man genauer zu, wie nach den Ausſagen der Bibel der prophetiſche Zuſtand im Menſchen zu Stande kommt, ſo wird insgemein der Geiſt Gottes, jene allwirkſame Kraft, durch welche alles natürliche und geiſtige Leben in der Welt, ganz beſonders auch das Heiligungsſtreben im Volk bewirkt wird, als Urheber und Vermittler deſſelben bezeichnet (Sach. 7, 12); der Geiſt kommt über ihn, fällt auf ihn (1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23; Ez. 11, 5), läßt ſich herab auf ihn (4 Moſ. 11, 25. 26), erfüllt ihn (Mich. 3, 8); er wird ein Mann des Geiſtes (Hoſ. 9, 7), Geiſtgetriebener, Begeiſterter (2 Petr. 1, 21). Dieſe Inbeſitznahme durch die höhere Macht führt aber immer etwas Gewaltſames und Zwingendes mit ſich, daher es auch heißt, daß die Hand, d. h. die Kraft Gottes, über ihn kommt (Jer. 15, 17; Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 3; 2 Kön. 3, 15), ihn überwältigt (Jeſ. 8, 11; Ez. 3, 14); der Prophet, ſelbſt wenn er nicht will, kann nicht widerſtehen, er muß dem Ruf folgen, muß reden (Am. 3, 8). Jeremia iſt wider ſeinen Willen Prophet geworden (Jer. 17, 16), überwältigt von Gott (Jer. 20, 7), und wenn er ſich auch entziehen will, ſo wird es in ſeinem Innern wie brennendes Feuer, daß er es nicht aushalten kann (Jer. 20, 9); wer ſich aber doch entzöge, den weiß Gottes Hand auf andere Weiſe zu faſſen (Jon. 1). Dieſe Gewaltſamkeit, die mit dem prophetiſchen Zuſtand verbunden iſt, iſt ganz ähnlich dem corripi a Deo, pati Deum, von dem die Lateiner in ſolchen Fällen redeten. Es kommt ſogar vor, daß der Begeiſterte vor dieſer innern Anfaſſung das Selbſtbewußtſein verliert, außer ſich kommt (ekſtatiſch wird) und ſein Zuſtand in den Zuſtand der Raſerei oder des Wahnſinns übergeht. So ſinkt Saul, als er unter Samuel's Prophetenſcharen geräth, in die Verzückung, in der er (wie die Pythia zu Delphi) die Kleider vom Leib reißt, niederſtürzt und einen vollen Tag liegen bleibt (1 Sam. 19, 24). Und obwol wir gerade bei den beſten Propheten derartige überwältigende Ausbrüche nicht finden, ſo ſcheinen ſie doch bei denen gewöhnlichen Schlags nicht ſo ſelten geweſen zu ſein (vgl. auch 4 Moſ. 24, 3. 4); denn „Wahnſinniger" oder „Raſender" war im Volksmund eine Benennung des Propheten (2 Kön. 9, 11; Hoſ. 9, 7; Jer. 29, 26, wie bei den Griechen der Mantis vom „Raſen" benannt wurde), und ſelbſt das hebr. Wort für „weiſſagen" wurde auch für „wahnſinnig ſein" gebraucht (1 Sam. 18, 10). Von Daniel aber wird geſagt, daß er aus Erſchütterung über das Geſchaute etliche Tage krank wurde

(Dan. 8, 27). Jedenfalls iſt dieſe Gewaltſamkeit, mit der die Gottesoffenbarung ſich ihm aufdrängt, durchaus charakteriſtiſch für den Vorgang in der Seele des Propheten. Damit hängt zuſammen und iſt etwas ebenſo Bezeichnendes, daß der Prophet im Moment der Offenbarung von einer ſelbſtthätigen Erzeugung des Inhalts derſelben nichts weiß, ſondern dieſer ihm gegenſtändlich, wie etwas von außen Kommendes, das er mit den Sinnen in ſich aufnimmt, daſteht. Er hört ihn (Ob. 1) als etwas von Gott zu ihm Geredetes oder Geflüſtertes (Jeſ. 28, 22; 21, 10; Hiob 4, 16); Gott raunt ihm ins Ohr (Jeſ. 5, 9; 22, 14), oder noch häufiger: er ſieht ein Bild (Am. 7, 1—9), und mit der Schauung deſſelben hat er die Offenbarung empfangen. In der Regel iſt der Sinn davon ihm ſofort deutlich; nur bei den Spätern, die mehr künſtliche Bilder ſehen, fordert das Bild beſondere Deutung (Sach. 4, 4; Dan. 8, 15). Bei manchen Propheten geſchah das im Zuſtand des Schlafs, im Traum (4 Moſ. 12, 6; 5 Moſ. 13, 2; 1 Sam. 28, 6. 15; Joel 3, 1; Dan. 7, 1; Hiob 4, 13 fg.), und der Traum (ſ. d.) war inſoweit als eine mögliche Offenbarungsform anerkannt. Allein ebenſo ſicher iſt theils aus den angeführten Stellen, theils aus den Andeutungen Jer. 23, 27 fg.; 27, 9; Sach. 10, 2, daß dieſelbe als eine niedrigere Art der Offenbarung galt, und bei den beſten Propheten iſt es vielmehr der wache Zuſtand, in welchen entweder bei Tag oder bei Nacht (vgl. Sach. 1, 8; 4, 1; 1 Moſ. 15, 12; 1 Sam. 3, 3. 4; 2 Sam. 7, 4) ihnen ſolches Hören oder Sehen zutheil wurde. Dieſe innerſinnliche Wahrnehmung von etwas äußerlich Nichtwahrnehmbarem (in einem Zuſtand übermächtiger Anreizung der Sinnnerven von innen heraus, in welchem dieſe dieſelbe Thätigkeit entwickeln, welche ſonſt der Eindruck eines äußern Gegenſtands auf ſie hervorruft), in der Pſychologie wohlbekannt unter dem Namen Viſion (ſ. d.), heißt im A. T. insgemein das Schauen oder das Geſicht, nicht blos, wo der Offenbarungsinhalt ſich als Bild dem innern Auge, ſondern auch, wo er als Wort dem innern Ohr ſich darſtellt (vgl. 1 Sam. 3, 15 mit V. 10—14). Ganz beſonders mit Beziehung auf dieſen Viſionszuſtand, in welchem die Offenbarung in ihnen zu Stande kam (4 Moſ. 12, 6), heißen die Propheten oft genug die Seher oder Schauer; auch erklärt ſich daraus der eigenthümliche, freilich in der Luther'ſchen Ueberſetzung verwiſchte, Sprachgebrauch: Wort Gottes, welches er ſchaute (Am. 1, 1; Jeſ. 2, 1; Hab. 1, 1; 2, 1). Eine Folge ſowol als Urſache dieſes Viſionszuſtandes iſt es denn auch, daß der Offenbarungsinhalt ihnen nicht etwa wie dem wiſſenſchaftlichen Denker als abſtracter Satz, reine Wahrheit, ſondern wie dem Dichter ſtets in concreter plaſtiſcher Form ſich darſtellt, in ſchon fertiger Beziehung und Anwendung auf die beſtimmten Verhältniſſe des Lebens, für die er gilt und deren Erwägung die Seele des Propheten gerade bewegt. Dieſen Viſionszuſtand, in welchem die Seele, aus dem Verkehr mit der Außenwelt zurückgezogen, ganz in die Betrachtung der dem Geiſt in Form hörbarer oder ſchaubarer Erſcheinungen ſich darbietenden göttlichen Wahrheit verſunken iſt (ähnlich der platoniſchen Anſchauung der Ideen) — um ſeiner Aehnlichkeit mit dem Zuſtand des Schlafenden willen im A. T. auch ein paar mal „Schlaf" genannt, Jer. 31, 26; Sach. 4, 1 — mag man immerhin im Anſchluß an das N. T. (Apg. 10, 10; 11, 5; 22, 17) und an den kirchl. Sprachgebrauch Ekſtaſe oder Verzückung nennen, aber wol hüten muß man ſich, mit Hengſtenberg („Chriſtologie des Alten Teſtaments" [2. Ausg., Berlin 1854—57], I, 293 fg.) zu meinen, daß während deſſelben das verſtändige Bewußtſein des Propheten zurückgetreten und das ganze Selbſtleben durch eine gewaltſame Wirkung des Heiligen Geiſtes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht geweſen ſei. Gegen dieſe Meinung (wieder hervorgeſucht, um den Gegenſtand der Offenbarung von jeder Mitwirkung menſchlichen Denkens unabhängig zu machen) hat ſich ſchon die alte Kirche von Origenes an mit vollem Recht ausgeſprochen. Wenn es allerdings auch bei den Hebräern vorkam, daß die prophetiſche Ueberwältigung ſich zur Bewußtloſigkeit, ja Raſerei ſteigerte (wie ſolche im heidniſchen Wahrſagerweſen ſehr gewöhnlich war), ſo müſſen wir es gerade für ein Kennzeichen der beſſern und echten Prophetie erklären, daß in ihr niemals die Begeiſterung zu ſolcher Entgeiſtung verzerrt wurde, und müſſen darum auch jede Zuſammenſtellung der Prophetie mit der Hellſeherei oder dem magnetiſchen Schlaf aufs entſchiedenſte verwerfen. Der Prophet hat nach der Viſion immer die volle und genaue Erinnerung an ihren Inhalt, während des Vorgangs hat er klares Bewußtſein ſeiner ſelbſt und den vollſtändigen Gebrauch ſeines freien Willens (Jeſ. 6; Jer. 1); die menſchlichen Affecte bleiben bei ihm ebenſo rege wie beim wachen Menſchen. Nur der Verkehr mit der Außenwelt iſt zeitweilig abgebrochen, aber Selbſt-

bewußtſein und Selbſtthätigkeit geht dabei nicht verloren. Und mit vollem Recht haben die griech. Ueberſetzer des A. T. den Namen Nabi, wo er in gutem Sinn gebraucht iſt, nicht mit Mantis, ſondern mit Prophet überſetzt (vgl. über dieſe Frage die Erörterungen bei Tholuck, „Die Propheten und ihre Weiſſagungen" [Gotha 1861], S. 49—73, und von Oehler in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 629—643).

2) So entſchieden nun aber nach dieſer Beſchreibung der Gottesgeiſt als der Urheber der Offenbarung und der Menſch als Leidender oder Aufnehmender erſcheint, ſo ſicher wäre es unrichtig, keinerlei menſchliches Thun in derſelben anerkennen zu wollen. Vielmehr das Zuſtandekommen der Offenbarung hat ſeine Vorbedingungen und Vorbereitungen auf ſeiten des Menſchen. Allerdings ſind dieſelben nicht äußerer Art. Die Prophetie iſt an keinen Stand und kein Geſchlecht gebunden. Es gab Propheten aus prieſterlichem Geſchlecht, wie z. B. Sacharja Ben Jojada (2 Chron. 24, 20), Jeremia, Ezechiel, Sacharja Ben Berechja, aber die überwiegende Zahl war vom Laienſtand; auch das weibliche Geſchlecht war nicht ausgeſchloſſen (vgl. Joel 3, 1. 2), obwol allerdings ſeine prophetiſche Wirkſamkeit ſeltener war und nur drei bedeutendere Prophetinnen im A. T. erwähnt werden (Mirjam, Debora, Hulda, ſ. d.); Kinder freilich waren ausgeſchloſſen, aber junge Leute, wie der junge Samuel (1 Sam. 2), kommen als Träger der Offenbarung vor. Ebenſo wenig war eine beſondere Vorbildung durch Unterricht und Uebung erforderlich. Zwar treffen wir während der Blüte der Prophetie beſonders in den iſraelitiſchen Stämmen des mittlern Landes um große anerkannte Propheten geſcharte Vereine und Schulen von Männern, welche unter der Leitung eines Meiſters ſich zu Propheten bildeten, und der Geiſt eines großen Propheten mußte auf die im tagtäglichen Verkehr mit ihm Stehenden Einfluß üben; aber doch ſind gerade die bedeutendſten Propheten, ſoweit wir wiſſen, nicht aus ſolchen Schulen hervorgegangen, und iſt z. B. wol noch ein Eliſa ſeinem Meiſter Elia, nicht aber ein Baruch ſeinem Meiſter Jeremia ähnlich geworden. Amos (Kap. 7, 14 fg.) lehnt es ausdrücklich ab, in einer Prophetenſchule gebildet zu ſein, und iſt vielmehr aus dem Stand eines Hirten und Sykomorenzüchters heraus in die prophetiſche Sendung eingetreten. Perſönliche Begabung (wie z. B. mittelalterliche Juden Ueberwiegen der Imaginationskraft der Seele als eine Vorbedingung anführen), Zeitverhältniſſe, Lebenslagen mögen immerhin mitgewirkt haben, aber weder haben wir die Mittel, das nachzurechnen, noch können ſolche Urſachen irgendwie als zwingend gedacht werden. Sind aber äußere Vorbedingungen der Befähigung zur Prophetie nicht namhaft zu machen, ſo ſind dagegen gewiſſe ſittlich-religiöſe Vorausſetzungen nicht zu verkennen. Vom Geiſt des in Iſrael ſich kundthuenden Gottes kann doch nur der ergriffen werden, der dieſen Gott kennt, ſich um ihn bekümmert, mit ihm verkehrt. Daß er auf dem Grund des moſaiſchen Glaubens oder der rechten Gottesfurcht ſtehe, iſt wie ein erſtes Erforderniß ſo auch ein Hauptkennzeichen des rechten Propheten (5 Moſ. 13, 2—6; Jer. 2, 8; 23, 13): wenn der heidniſche Seher Bileam (4 Moſ. 22 fg.), nachdem er Iſrael aus der Nähe geſchaut, wider Willen es ſegnen und von ſeiner Herrlichkeit zeugen muß, ſo iſt das nicht ein Beweis für wahre Prophetie außerhalb Iſraels, ſondern nur für die Uebermacht der Kraft der göttlichen Wahrheit auch über die Verkehrtheit des heidniſchen Sinnes. Die rechten Propheten ſind auch alle rechte Iſraeliten ohne Falſch, ausgezeichnet durch Begeiſterung für die Sache Gottes, ſeine Religion, ſein Reich und ſeine Ehre, durch feſten Glauben, durch innige Liebe zu ihrem Volk, durch Eifer und unerſchütterliche Ausdauer im Wirken für Gottes Zwecke, durch Haß gegen alles Schlechte, durch ſtrenge Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit. Wer gegen dieſe Anforderungen verſtößt, kann ein Gottesprophet nicht ſein, auch wenn er es zu ſein behauptet und ſogar wirkliche Viſionszuſtände hat oder zu haben glaubt (Jeſ. 28, 7; Jer. 23, 14; 29, 23 u. a.), und iſt vielmehr ein Lügen- und Sündenprophet (denn auch die Sündenmacht hat ihre Propheten, Pſ. 36, 2) und Prophet ſeines eigenen ſündlichen Herzens und Gelüſtes (Jer. 23, 16. 21. 26; Ez. 13, 3). Der ſittliche, heiligungsernſte Sinn alſo iſt ein weiteres Kennzeichen und ebenſo eine Vorausſetzung der wahren Prophetie (vgl. beſonders Jeſ. 50, 4—9), wie umgekehrt wieder das Ergriffenwerden vom prophetiſchen Geiſt reinigend, züchtigend und erhebend auf das Leben und Denken des Propheten zurückwirkt (1 Sam. 10, 6. 9; Mich. 3, 8; Jeſ. 8, 11. 12). Endlich iſt ſelbſtverſtändlich, daß der beſtimmte Gegenſtand, über den der Prophet eine Offenbarung erhält, ſeine Gedanken vorher, wenn auch nicht

unmittelbar vorher, bewegt, ihn innerlich beſchäftigt oder jedenfalls ſeine Anknüpfungspunkte in ſeiner Seele haben muß. Nicht ihm bisher gänzlich unbekannte fremde Stoffe werden in ſeine Seele hineingeworfen, ſondern auf die in ſeinem Innern ſchon verarbeiteten fällt ihm ein plötzliches Licht, eine göttliche Gewißheit. Daß das ſo iſt, läßt ſich aus der Zergliederung des Inhalts der uns überlieferten Weiſſagungen beweiſen, und iſt ja auch pſychologiſch gar nicht anders denkbar. Ueber dieſe ethiſch-pſychologiſchen Vorausſetzungen handelt auch Düſterdieck, De rei propheticae in vetere testamento quum universae tum messianae natura ethica [Göttingen 1851]). So wenig gerecht und zutreffend es war, wenn man in der Zeit des Rationalismus in den Propheten nichts als verſtändige, ſcharfſichtige, politiſch gebildete und poetiſch begabte Männer ſah, welche von ihren ſittlich-religiöſen Grundſätzen aus die Verhältniſſe fein zu beurtheilen wußten, ſo verkehrt wäre es, das Daſein und den Einfluß ſolcher natürlicher Geiſtesfähigkeiten bei allen einzelnen derſelben leugnen oder verkennen zu wollen: in einem Samuel z. B. oder Jeſaja fühlt doch jedermann auch eine natürliche Geiſteskraft und eine Glaubensſtärke heraus, wie ſie nicht alle hatten und haben konnten.

Im übrigen muß man aber weiter unterſcheiden zwiſchen ſolchen, welche nur einmal und vorübergehend bei beſtimmten Anläſſen prophetiſch ergriffen wurden (z. B. Saul, 1 Sam. 10 und 19, oder im N. T. Zacharia, Luk. 1, 67) oder auch blos eine beſtimmte Sendung für einen beſtimmten Fall oder eine kürzere Zeit hatten (wie z. B. Haggai), und ſolchen, welche durch längere Zeit hindurch wirkten oder gar die Prophetie zum Lebensberuf hatten (wie Samuel, Elia, Hoſea, Jeſaja, Jeremia u. ſ. w.), die darum auch zu jeder Zeit auf Anfragen, die man an ſie ſtellte, Aufſchlüſſe und Weiſungen zu geben bereit ſein mußten. Mochten Propheten dieſer letztern Art zu erzählen wiſſen von einer erſten beſonders gewaltigen Anfaſſung durch den göttlichen Geiſt, in welcher ſie, verſunken in die Anſchauung der Herrlichkeit Gottes, eine förmliche Berufung oder Weihe zum Amt erhielten (vgl. Jeſ. 6; Jer. 1; Ez. 1 fg.; 2 Moſ. 3), oder mochte ſich ihr erſtes Geſicht, durch einen beſtimmten Fall des Lebens veranlaßt, von den vielen ſpätern, die ſie hatten, nicht weiter unterſcheiden (wie 1 Sam. 2; Hoſ. 1), jedenfalls verſteht ſich, daß der beſtändige Verkehr mit Gott und der göttlichen Wahrheit auch eine größere Leichtigkeit und Feinfühligkeit für den Empfang der Offenbarung in ihnen erzeugen und ihre eigene Aufmerkſamkeit und Selbſtthätigkeit in Wahrnehmung ihres Amts noch erhöhen mußte. Dieſe Propheten vom Amt geben ſich mit ihrer Perſon und allen ihren Geiſteskräften in den Dienſt ihres Berufs hin. Sie achten beſtändig auf alles, was um ſie her vorgeht, auf die Zeichen der Zeit, auf jeden Wink, den Gott in den Geſchicken der Menſchen und Völker ihnen gibt, auf das Treiben der Niedern und Hohen, auf das Nahe und Ferne, auf das eigene Volk und die Völker ringsum; ſie ſtehen auf der Warte (Hab. 2, 1; Jeſ. 21, 8), ſpähen aus nach Aufſchlüſſen, heißen auch inſofern geradezu Späher (Mich. 7, 4. 7; Jer. 6, 17; Ez. 3, 17; 33, 6; Jeſ. 52, 8; 56, 10) oder Wächter (Jeſ. 21, 11. 12; 62, 6). Sie ſchauen rückwärts auf die vergangenen Geſchichten. Sie vertiefen ſich ſinnend in die Moſelehre; ſie lernen voneinander; ſie leſen die Schriften der frühern Propheten (Ezechiel ſtellt ſeine ſehr ausgebreitete Gelehrſamkeit in den Dienſt ſeiner Prophetie). Sie geben ſich der Zucht des Geiſtes an ihrem eigenen Herzen hin (Jeſ. 8, 11); ſie bilden ſich durch Gehorſam, Treue und Standhaftigkeit (Jeſ. 50, 4—9) zu rechten Gottesmenſchen heran und gewinnen dadurch mehr und mehr den ſichern Geiſtesblick und den unbeſtechlichen Wahrheitsſinn, vermöge deſſen ſie auch in den verworrenſten Verhältniſſen der Gottesgedanken um ſo leichter inne zu werden vermögen. Nicht als ob bei einem ſo fein zubereiteten perſönlichen Geiſtesleben beſondere Offenbarungsacte überflüſſig geworden wären (vgl. dagegen 2 Sam. 7, 4 und 3), aber man begreift, daß ein ſolcher Geiſtesmenſch viel leichter Organ des göttlichen Geiſtes wurde, daß da eine ernſte Sammlung (z. B. durch Muſik, 2 Kön. 3, 15), ein Gebet, eine betende Anfrage (Jer. 32, 16; 33, 2. 3; 42, 4; Dan. 2, 18; 9, 3) genügte, um eine „Antwort" (Mich. 3, 7; Jer. 23, 35; 42, 4 u. ſ. w.), einen Blick in den „geheimen Rath" Gottes (Am. 3, 7; Jer. 23, 18), eine innere Vergewiſſerung der göttlichen Wahrheit zu erzielen, und in demſelben Maß auch die Gewaltſamkeit des innern Vorgangs ſich gemildert haben muß.

Beſondere Ceremonien der Weihe zum Propheten können nach dem Geſagten nicht gebräuchlich geweſen ſein; es mag ſein, daß ein Prophetenſchüler, wenn ihn ein Meiſter förmlich zum Propheten beſtellte, von ihm durch Salben geweiht wurde (vgl. 1 Kön. 19, 16;

Jeſ. 61, 1); doch kann das auch bildlich gemeint ſein, und jedenfalls war das nicht das Gewöhnliche. Als äußeres Abzeichen ſcheint ſeit Elia's Vorgang der rauhe härene Mantel (eine Art Buß- und Weltentſagungskleid) mit ledernem Gürtel viel beliebt geworden zu ſein (1 Kön. 19, 13; 2 Kön. 1, 7. 8; Sach. 13, 14; Matth. 3, 4; Hebr. 11, 37), wurde aber gewiß nicht von allen getragen.

3) Was nun aber weiter den Inhalt ihrer Offenbarungen und das Geſchäft der Propheten betrifft, ſo haben ohne Zweifel auch die Iſraeliten wie die andern Völker an ihre Gottesmänner den Anſpruch gemacht, daß ſie auf jede beliebige Frage, die man ihnen vorlegte, gegen einen Seherlohn eine richtige Antwort gaben oder gegen eine Noth Hülfe ſchaffen ſollten (1 Sam. 9, 6 fg.; 1 Kön. 14, 3; 2 Kön. 5, 5; 8, 8 fg.; vgl. 4 Moſ. 22, 7), und haben gewiß ſich immer Leute gefunden, welche ſolche Leiſtungen zu machen unternahmen. Aber ebenſo ſicher iſt, daß die beſſern Propheten die Bezahlung verſchmähten (2 Kön. 5, 20—27), und daß unter dem Einfluß der moſaiſchen Religion dieſes von der heidniſchen Wahrſagerei ſich wenig unterſcheidende Seherthum mehr und mehr in Verruf kam und ſich aus dieſer niedern Stufe allmählich das eigentliche Prophetenthum heraushob, welches nach Abzweckung und Geſchäft davon ganz unterſchieden iſt. Der Sprecher Gottes hat wichtigere Dinge zu thun, als blos der Neugier, der Ungeduld, den oft ſelbſtverſchuldeten Verlegenheiten der Menſchen hülfreich entgegenzukommen. Für ihn kann ein würdiger Gegenſtand der Thätigkeit nur das ſein, was mit den Heils- und Heiligungszwecken ſeines Gottes im Zuſammenhang ſteht. Wenn ſogar bei den Griechen in ihren ältern Zeiten die Seher ſich als Vertreter des Rechts und der göttlichen Ordnungen gegen menſchlichen Uebermuth und Willkür fühlten, und die Orakelſtätten ihr Anſehen zur Leitung der Stämme, zur Förderung des Staats- und Volkswohls ausnutzten, ſo dürfen wir um ſo mehr erwarten, daß die iſraelitiſchen Propheten durchaus höhere, göttliche Ziele verfolgten. So gingen zwar auch die beſſern Propheten hier und da auf Anfragen aus dem gemeinen Alltagsleben ein (1 Sam. 9; 1 Kön. 14), aber nur, weil ſie das als Anknüpfung für Erreichung höherer Zwecke benutzten. Vielmehr iſt es der Heilsplan Gottes, die Verwirklichung des von Moſe angeſtrebten Gottesreichs auf Erden, worauf vorzüglich und mit der Zeit immer ausſchließlicher ihre Thätigkeit gerichtet iſt. Der Stiftung Moſe's gemäß (ſ. Geſetz) ſollte Iſrael den Grund und Anfang eines Reichs Gottes darſtellen; dieſen Zweck zur Verwirklichung zu bringen, war zwar zunächſt Sache der ſtehenden Gemeindeämter, der volklichen Obrigkeit und des prieſterlich levitiſchen Standes. Aber wenn dieſe ſtehenden Aemter ſich für dieſe Aufgabe als nicht mehr ausreichend erweiſen, wenn ſie gar ihrer Pflicht untreu werden, ihre wahre Aufgabe aus dem Auge verlieren, wenn das Volk im ganzen in Irrthümer und Abwege geräth, wenn der Sinn für Recht und Wahrheit ſich abſtumpft, oder das beſſere Leben im Dienſt von Formen und Aeußerlichkeiten verſumpft, da ſchafft ſich der Heilige Geiſt, der in dieſer Gemeinde lebt, neue Organe; erweckt Männer, welche im Vollgefühl göttlicher Sendung, mit Kraft und Feuereifer die unveräußerlichen Wahrheiten, auf welche dieſelbe gegründet iſt, durch Wort und That geltend machen und unter der Verwirrung der menſchlichen Verhältniſſe den ewigen Gotteswillen in ſeiner urſprünglichen belebenden Friſche wieder zum Bewußtſein bringen. Die Propheten ſind inſofern die außerordentlichen Bußprediger, Warner und Tröſter der Gemeinde, die Dolmetſcher jedes Schritts, den Gott durch ſeine Schickungen über das Volk in der Verwirklichung ſeines Rathſchluſſes vorwärts thut (Am. 3, 7), die Deuter und Schärfer des Geſetzes und die Erklärer der Geſchichte, die Reformatoren des verfallenden ſtaatlichen und religiöſen Lebens, die Rathgeber und Ueberwacher der öffentlichen Gewalten, die Wächter und Hüter der Gemeinde, welche, überall die (äußern und innern, ſittlichen) Gefahren erſpähend, ſie rechtzeitig von ihr abzuwenden ſuchen (Sach. 11, 4 fg.; Ez. 33; Jeſ. 56, 10 fg.). Bei der engen Verkettung der Religion und des Staats in der Theokratie ſind die politiſchen Zuſtände und Fragen ebenſo wie die ſittlich-religiöſen ihr Gebiet; kein Amt und keine Perſon gibt es, die ſich ihrer Aufſicht, ihrem Mahnwort entziehen könnte. In faſt ununterbrochener Folge durchtönen und beeinfluſſen dieſe freien Gottesſtimmen das geſchichtliche Leben der Gemeinde bis auf einen gewiſſen Zeitpunkt, in welchem die Strebeziele der altteſt. Geſetzesanſtalt zu einem vorläufigen Abſchluß gelangen, in den misslichſten Lagen, wo der Beſtand der Gemeinde am meiſten gefährdet iſt, am lauteſten rufend und am dichteſten ſich häufend, alle aber in

wunderbarer Uebereinſtimmung auf daſſelbe Ziel hintreibend. Gerade dieſe Continuität der frei wirkenden prophetiſchen Macht, ohne eine menſchliche Berufung, zeugt laut genug für die unverwüſtliche Macht des in dieſer Gemeinde wirkenden Geiſtes; kein einziges heidniſches Volk hat ihr etwas Aehnliches an die Seite zu ſtellen. Und welche Selbſtgewißheit ihrer göttlichen Sendung ſie dabei haben, zeigen am beſten Stellen wie Jer. 1, 10; 5, 14; Ez. 32, 18; Hoſ. 6, 5; ihr Wort, als Ausdruck des Willens, der die Geſchichte leitet, iſt entſcheidend, beſtimmt die Geſchicke, geht nicht zurück, es habe denn gewirkt, einreißend oder aufbauend (Jeſ. 31, 2; 55, 11).

Daß ſolche Männer ohne eine ordentliche amtliche Stellung gleichwol in der Gemeinde Gehör finden konnten und fanden, das erklärt ſich nicht blos aus dem Anſehen, welches dem Gotteswort überhaupt bei den alten Völkern zukam (Richt. 3, 20), ſondern noch beſonders aus dem Begriff der iſraelitiſchen Theokratie, wonach Gott als der wahre Herr und König des Volks galt. Als ſolcher mußte er auch das Recht haben, jederzeit ſeine unmittelbare Willenserklärung dem Volk zukommen zu laſſen, und ſeine Gemeinde hinwiederum konnte es nur als eine Gnade und einen Segen fühlen, wenn prophetiſche Offenbarung kam (Spr. 29, 18), ſowie als Strafe und Landesunglück, wenn kein Prophet aufſtand (Am. 8, 12; Ez. 7, 26; KL. 2, 9; Pſ. 74, 9). Für jeden, der in Gottes Namen zum Volk redete, war darum die Redefreiheit grundſätzlich geſichert (Jer. 26, 16; 5 Moſ. 18, 19), und es war ein Zeichen des Verfalls der Gemeinde, als die Machthabenden anfingen, dieſe freie Rede nicht mehr zu dulden und ihnen misliebige Propheten zu verfolgen. Ein Uebelſtand bei dieſer freien Prophetie war es freilich, daß es einen durchgreifenden Schutz gegen Misbrauch der Freiheit kaum geben konnte. Vorſätzlicher Misbrauch galt zwar und mußte gelten als todeswürdiges Verbrechen (5 Moſ. 18, 20); aber der Thatbeſtand eines ſolchen war ſchwer feſtzuſtellen. Es lag ja auch die Möglichkeit vor, daß einer, der es redlich meinte und wirklich Viſionen hatte, doch kein richtiges Gotteswort gab; wird ja doch ſogar der Fall als möglich angenommen, daß Propheten vom Geiſt Gottes abſichtlich irregeführt werden können, wenn Gott durch ſie jemanden verderben will (1 Kön. 22, 19 fg.; Jeſ. 29, 10; Ez. 14, 9; wie Zeus den Agamemnon durch einen Traum täuſcht, Homer, Ilias, II, 5 fg.). An was ſollte man ein richtiges Gotteswort von einem unrichtigen, wahre Prophetie von angeblicher unterſcheiden? Hier war offenbar eine Schwierigkeit, und die ſpätere Entartung der Prophetie knüpft ſich eben an dieſen Punkt an. Zwar ſteht dem wirklich mit dem göttlichen Geiſt ausgerüſteten Mann auch eine höhere theurgiſche Kraft zu, durch die er Wunderzeichen verrichten mag, welche nun für ihn den Werth eines Beglaubigungsmittels haben (2 Moſ. 4, 1 fg.; 1 Kön. 17—2 Kön. 8; Jeſ. 7, 11; 38, 7 fg.); aber weder haben alle Propheten ſolche höhere Kraft, noch iſt das Zeichenthun der Wahrſager und falſchen Propheten eine Unmöglichkeit (5 Moſ. 13, 2—6). Ein ſchon ſichereres Kennzeichen iſt der Erfolg, das Eintreffen einer Weiſſagung (5 Moſ. 18, 22; Jer. 28, 6—9; 1 Kön. 22, 28), und gewiß mußte jeder Prophet, der allgemeines Anſehen genoß, auf dieſe Weiſe durch den Erfolg ſich ſchon bewährt haben. Allein auch dieſes Kennzeichen war kein durchaus ſicheres, ſofern einerſeits auch minder gute Propheten einzelnes Künftige richtig vorherſagen konnten, und andererſeits auch nicht alle Weiſſagungen der beſſern Propheten buchſtäblich oder ſo ſchnell und unmittelbar, wie erwartet war, ſich erfüllten, vielmehr gerade an die Verzögerung des Eintreffens der Spott der Ungläubigen ſich heftete (Am. 5, 18; 9, 10; Jeſ. 5, 19; Ez. 12, 22 fg.). Darum war es doch ſchließlich der ſittlich-religiöſe Charakter ihrer Rede und Thätigkeit, welcher als das ſicherſte Beglaubigungsmittel zu gelten hatte. Ob ein Prophet das Geſetz treibt, gegen das ſündliche Verderben Ernſt macht, an den Grundſätzen der Gottesfurcht unerſchütterlich feſthält, mit ſeinem Wort einen reinigenden und ſtärkenden Eindruck auf die Gemüther macht (Jer. 23, 28. 29), oder ob er den Menſchen zu Gefallen den Ernſt des Geſetzes beugt, Sündern Glück und Frieden verheißt (Mich. 2, 11; Jer. 6, 14; 8, 11; 14, 13; Ez. 13, 10; 22, 28), ſeinen eigenen Vortheil im Auge hat (Mich. 3, 5. 11; Ez. 13, 19; 22, 25) oder gar grobſinnlicher Luſt fröhnt (Jeſ. 28, 7; Jer. 23, 14; 29, 23), darauf kommt zuletzt alles an, und von Leuten der letztern Art iſt es unzweifelhaft ſicher, daß ſie nicht aus dem Geiſt Gottes, ſondern aus ihrem eigenen ſündlichen Herzen reden und Form und Inhalt ihrer Prophetie blos erborgen oder erheucheln (Jer. 23; Ez. 13).

Aus der Stellung des Propheten in der Theokratie folgt dann zugleich, daß er nicht etwa blos reden ſollte und durfte, wenn er von Rathſuchenden darum angegangen wurde,

ſondern zu jeder Zeit das Recht haben mußte, unaufgefordert mit ſeinem Gotteswort aufzutreten. Auch dieſe ſpontane, ſozuſagen aggreſſive Wirkſamkeit des iſraelitiſchen Propheten iſt in hohem Maß kennzeichnend für ihn und unterſcheidet ihn vom heidniſchen Mantis. Wo nur immer er einen Schaden im Reich, eine ſchwere Verletzung der Reichsgeſetze, etwas dem Gotteswillen Widerſprechendes, eine Gefahr für den Beſtand der Gemeinde wahrnimmt, da muß er dagegen auftreten, wenn der Geiſt ihn drängt. Offen und klar muß er ſich ausſprechen, ohne alle Geheimnißthuerei und Zweideutigkeiten (Jeſ. 45, 19); er darf das Gotteswort nicht verſchweigen und nicht drehen und deuten; Menſchenfurcht darf ihn nicht ſchrecken, ſonſt verfällt er der Strafe deſſen, der ihn geſandt (Jer. 1, 17; 26, 20—24). Menſchenfurcht kennt nur der ſchlechte Prophet; er verkleiſtert und übertüncht den Schaden des Reichs (Ez. 13, 10 fg.); den rechten Propheten erkennt man an dem Muth und unbeſtechlichen Rechts- und Wahrheitsſinn (Mich. 3, 8; Jeſ. 58, 1), mit welchem er den Leuten ihre Sünden vorhält und die Gewiſſen ſchärft. Muthvoll ſuchen ſie die Menſchen auf, die Mächtigſten ebenſo wie die Volksmaſſen an ihren Verſammlungsörtern, wagen ſich ſelbſt unter fremde Völker hinaus (2 Kön. 8, 7; Jon. 1 fg.). Daß ſie als Gottesboten auch nicht auf das bloße Reden ſich beſchränkten, ſondern handelnd und thätig in das Leben der Gemeinde eingriffen, wird ſich aus der Ueberſicht über ihre Geſchichte zeigen. Und wo es nicht einen beſondern Auftrag Gottes auszuführen gibt, da arbeitet der Prophet durch ſein eigenes Leben, durch ſein Beiſpiel, durch den perſönlichen Verkehr, ganz beſonders auch durch Gebet und Fürbitte (2 Moſ. 32 und 33; 4 Moſ. 14; 2 Kön. 19, 4; Am. 7, 2. 5; Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 27, 18; Jeſ. 63, 7 fg.) an dem Wohl der Gemeinde; tritt ein in jeden Riß und ſteht wie eine Mauer um ſein Volk (Ez. 13, 5) und fühlt ſich verantwortlich für jede Seele, die zu Grunde geht, wenn er ſie nicht gewarnt hat (Ez. 3, 17—21; 33, 1—9).

Aus dem Geſagten ergibt ſich zur Genüge, daß es nicht richtig iſt, wenn man (wie es die hergebrachte und landläufige Vorſtellung iſt) die Propheten zunächſt und hauptſächlich als Weiſſager künftiger Ereigniſſe auffaßt. Ganz im Gegentheil iſt der Prophet vor allen Dingen ein Mann der Gegenwart. Der jedesmalige Zuſtand der Gemeinde in der Gegenwart bildet wie den Ausgangspunkt ſo den Hauptgegenſtand ſeiner Thätigkeit. Die Arbeit an ſeinen Zeitgenoſſen iſt ſeine Aufgabe. Weiſſagungen über die fernere Zukunft ſind von Männern wie Samuel, Elia, Eliſa nicht überliefert, und doch gehören ſie anerkanntermaßen zu den größten Propheten. Und wieder andere haben mit Erklärung der vergangenen Dinge für ihre Zeitgenoſſen, mit Geſchichtſchreibung ſich viel beſchäftigt und haben auch dadurch ſich als Propheten bethätigt. Aber trotz alledem müſſen wir ſagen, daß jedem guten Propheten die Rückſichtnahme auf die Zukunft und die Kenntniß derſelben nothwendig war. Im Propheten muß das Ideal des Volks Gottes, wie es in der Zukunft verwirklicht werden ſoll und wird, zu klarem Bewußtſein gekommen und zur Sache einer felſenfeſten Ueberzeugung geworden ſein. Auch wenn er nicht ausdrücklich weiſſagt, ſo kann er doch weder Vergangenheit noch Gegenwart ſicher und richtig beurtheilen, wenn er ſie nicht am Ideal der Zukunft meſſen kann. Ob er dann in ſeinen Ausſprüchen und Anordnungen auf dieſes Ideal auch ausdrücklich Bezug nimmt oder nicht, ändert an der Sache nichts. Ob das geſchah, hing von den jeweiligen Umſtänden ab, und es wird ſich unten zeigen, daß und warum gerade von der mittlern Königszeit an die Weiſſagungen der Propheten regelmäßiger hervortreten. Nicht als hätte die Prophetie dieſes Ideal der Zukunft erſt geſchaffen; es war von Anfang an, ſeit dem Moſebund, ja ſeit dem Abrahambund da (ſ. Geſetz); aber es herausentwickeln, immer klarer zum Bewußtſein des Volks bringen und ſo ſeine Verwirklichung anbahnen mußte ſie, und es iſt bekannt genug, in welchen Kampf ſie dadurch mit den Prieſtern, welche die alten und gegenwärtigen Formen über alles hochhielten, kam. Dieſe Beleuchtung der Gegenwart durch die Zukunft und dieſe Darlegung der Wege, auf denen von der Gegenwart aus das Endziel ſich verwirklichen muß und wird, nennt man eben die Weiſſagung, ſpeciell Meſſianiſche Weiſſagung (ſ. d.). Und mit Rückſicht darauf mag man immerhin das Geſchäft der Propheten kurzweg die Weiſſagung nennen: ihrer aller Auge iſt auf die Endzeit gerichtet.

4) Weiſſagung und Vorherſagung. Der Gegenſtand der Weiſſagung iſt nach dem eben Geſagten die Bildung des Reichs Gottes in und durch Iſrael und ſeine Geſtaltung in der Zukunft. Dabei handelt es ſich ihnen nicht um eine genaue Beſchreibung der ein-

zelnen künftigen Ereigniſſe und des künftigen geſchichtlichen Verlaufs, ſondern um die großen Hauptſachen, die Entwickelungsſtadien und das Endziel, wie ſie im Weſen und Willen Gottes begründet ſind. Sie entwerfen freilich von dieſer Zukunft ganz detaillirte, concrete Bilder, aber nicht auf das ſtoffliche Detail dieſer Bilder fällt der Nachdruck, ſondern auf den dadurch zum Ausdruck gebrachten Gedanken, die Idee. Gerade in dieſen Einzelſtoffen und Farben der Ausführung weichen die Weiſſagungen der verſchiedenen Propheten, ja oft eines und deſſelben Propheten, ſo ſtark voneinander ab, daß ſie ſich gegenſeitig aufzuheben ſcheinen; in Wahrheit aber greift ſchon in dieſen Darſtellungen die ideelle Wahrheit, das Geſetz, nach dem es ſo kommen muß, wie ſie ſagen, über das ſtoffliche Detail über, das nur wie die Hülle der Idee erſcheint (vgl. Lutz, „Bibliſche Dogmatik“ [Pforzheim 1847], S. 259 fg.). Das iſt auch ſehr begreiflich: die Weiſſagung will ja nicht etwa eine theoretiſche Belehrung über die Zukunft geben, iſt auch nicht zunächſt für die künftigen Geſchlechter geſagt, ſondern ſie hat ihr Abſehen auf die ethiſch-religiöſen Bedürfniſſe der Gegenwart, will die Zeitgenoſſen warnen oder ermuthigen, will rathen und die Wege zeigen, auf denen aus den Wirrniſſen der Gegenwart herauszukommen iſt, auf die ſchon vorliegenden Keime hinweiſen, aus denen das Neue und Künftige herauswachſen muß, und die ewigen Geſetze einſchärfen, nach denen Gott zu aller Zeit handelt, alſo auch in Zukunft handeln wird. Die Geſetze aber ſind im Grund keine andern als die ſchon in der Moſelehre aufgeſchloſſenen, die Geſetze der heiligen Gerechtigkeit und der heiligen Liebe. Wenn und weil das jetzige Verderben der Gottesgemeinde durch keine andern Mittel mehr zu ändern iſt, muß das Strafgericht, die zeitweilige Verwerfung über ſie kommen. Weil und wenn die Menſchen nur ſich ſelbſt, ihrer ſelbſtiſchen Luſt und Verherrlichung leben, wird ihnen das, woran ſie in widergöttlicher Weiſe ihr Herz hängen, genommen und vernichtet; weil und wenn ſie, auf ihre eigene Klugheit und Machtmittel vertrauend, der Leitung Gottes ſich zu entziehen ſuchen, läßt er ihre Wege zum Verderben für ſie ausſchlagen. Ebenſo aber weil und wenn ſie in Gehorſam, Treue, Geduld und Glauben ſich beugen und ausharren, kann gegenwärtige Noth nicht andauern, wird auf die Nacht des Unglücks der Morgen der Erlöſung folgen; Recht und Wahrheit müſſen den Sieg behalten; Gottes Heilsplan kann nicht zu Boden fallen; ſeine Ehre läßt er nicht den Ungöttern; auch ein Verwerfungsgericht über Iſrael kann nicht das letzte ſein; Gott ſtraft nicht blos, um zu ſtrafen; er iſt nicht ein Gott des Todes, ſondern des Lebens; ſeine welterlöſende Liebe muß zuletzt über die Sünde und die Uebel unter den Menſchen triumphiren; wenn auch ganze Maſſen durch ihr Widerſtreben zu Grunde gehen, ein Reſt bleibt, mit dem er ſein Reich ausbauen wird, ein Reich der Erkenntniß und Furcht Gottes, der Gerechtigkeit und des Friedens, welchem ſchließlich alles, was des Heils noch fähig iſt, einverleibt, alle Kräfte und Güter der Welt nutzbar gemacht werden. Derartige Wahrheiten, im engſten Anſchluß an die jedesmalige geſchichtliche Veranlaſſung, farben- und bilderreich ausgeführt, bilden den eigentlichen Kern ihrer Weiſſagung. Und zwar auch in dieſer Ausführung wie in ihrer Anknüpfung zeigt ſich die Weiſſagung geſchichtlich bedingt. Alle die einzelnen Züge der Bilder, die ſie entwerfen, ſind ihrer Erfahrung, ihrem und der Zeitgenoſſen Anſchauungskreis entnommen. Das künftige vollkommene Gottesreich wird am jetzigen unvollkommenen klar gemacht: was an dieſem gut und weſentlich iſt, was es Großes und Erhebendes ſchon gehabt hat, wird auch in jenem ſein, aber vollkommen; was aber daran mangelhaft und gebrechlich iſt, wird verſchwunden ſein. Die Beſchaffenheit der Bürger jenes Reichs und ſeiner Verfaſſung wird gegenſätzlich oder vergleichend und ſteigernd an der Geſtaltung der Jetztzeit entwickelt. Die mit dem Gottesreich auch künftig bis zu ſeiner Vollendung im Kampf liegende Weltmacht iſt keine andere als die, deren tiefe Feindſchaft Iſrael in ſeiner Geſchichte ſchon erfahren hat oder erfährt. Verhältniſſe, Perſonen, Völker, Länder, Städte und Namen, die nicht — wenn auch nur dunkel — erfahrungsmäßig bis dahin bekannt geworden, tauchen in dieſen Zukunftsſchilderungen nicht auf. Jede Weiſſagung hat wie ihren geſchichtlichen Hintergrund ſo auch ihren geſchichtlich beſchränkten Geſichtskreis, über die ſie nicht hinauskann. Was in frühern Zeiten gegen eine ſolche Beſchränktheit derſelben angeführt worden iſt, hat die ſtrengere geſchichtliche und kritiſche Wiſſenſchaft unbarmherzig beſeitigt: z. B. den Namen Joſia (1 Kön. 13, 2) nennt nicht der Prophet, ſondern der Geſchichtſchreiber; den Cyrus (Jeſ. 44, 28; 45, 1) hat nicht Jeſaja vorausgenannt, ſondern der Verfaſſer der Prophetie hat ihn ſchon erlebt; Sach. 9—11 handelt

nicht von den Kämpfen der Makkabäer und was diesen folgte, sondern ist nach Joel, Hosea, Jesaja zu erklären und stammt aus vorexilischer Zeit; das Buch Daniel ist erst nach dem J. 167 v. Chr. verfaßt. Der Zweck der Weissagung sowol als die Anschauungsform, in der sie im Geist des Propheten hervordringt, bringen es endlich auch mit sich, daß die Hauptpunkte der Zukunftsentwickelung mehr in Sachordnung nebeneinander als in Zeitfolge nacheinander, und wenn in Zeitfolge, doch nur mit unbestimmten Formeln (wie „danach" oder „dann" oder „am Ende der Tage") zusammengestellt erscheinen, ebenso daß, was in Wirklichkeit in einen langen geschichtlichen Proceß auseinanderfällt, hier blos seinem Ergebniß nach, also punktuell, in den Vorgang eines Moments oder Tags zusammengedrängt zur Vergegenwärtigung kommt, also gerade ein genau bestimmtes Bewußtsein über Zeitfolge und Zeitform der Weissagung abgeht (1 Petr. 1, 11). Diese Beschränktheit, ferner die geschichtliche Bestimmtheit und endlich die durchgängige ethische Abzweckung, wie sie eben kurz gezeichnet wurden, müssen sowol bei der Auslegung als bei der Frage nach der Erfüllung der Weissagung immer im Auge behalten werden. Thut man das nicht, beansprucht man von ihr, was sie nicht leisten konnte und nicht leisten wollte, genaue Vorausbeschreibung der Zukunft, so wird man entweder zur Umdeutung (Allegorie) und Vergeistigung, auch Verflüchtigung, ihrer Worte hingedrängt, wie das in der Kirche lange genug geschah, oder man muß einmal über das andere das Verdict der Irrung und Täuschung über sie aussprechen.

Wird nun aber damit nicht gerade das, worin schon das Alterthum und ebenso noch das gemeine Bewußtsein der Jetztzeit die eigenthümlichste und wesentlichste Leistung des Propheten erkennt, geleugnet? Wenn der Prophet von der Zukunft nur so viel erkennt, als auf Grund der geschichtlich vorliegenden Prämissen mit Hülfe der Versenkung des Geistes in die ewigen Gesetze der Weltordnung und den göttlichen Rathschluß gewußt werden kann, was bleibt von dem besondern Charakter und Werth der Prophetie noch übrig? Darauf dient Folgendes zur Antwort. Einmal: die Erkenntniß jener Gesetze und Wahrheiten mag für uns, die wir die Arbeit der Propheten und Christi hinter uns haben, sehr geläufig sein; in der Zeit der großen Propheten war sie es noch nicht, da wollte sie noch im eigentlichen Sinn des Worts erzeugt sein; und erzeugt wurde sie wie sein ganzes Wissen um die Zukunft im Propheten nicht auf dem Weg verstandesmäßiger Operation, durch Reflectiren und Berechnen, die in ethisch-geschichtlichen Fragen doch nur Wahrscheinlichkeit, nicht aber Gewißheit erbringen können, sondern durch eine plötzlich und momentan ihm aufleuchtende Anschauung, welche zugleich unerschütterlich feste, persönliche Ueberzeugung und göttliche Gewißheit mit sich führte und nur erklärt werden kann als ein Erfaßtwerden durch die unabhängig von ihm vorhandene göttliche Kraft und Wahrheit. Sodann aber wollen und sollen ja mit dem oben über die Weissagung Gesagten den Propheten nicht alle und jede bestimmtere Vorhersagungen aus dem Gebiet der nähern und nächsten Zukunft abgesprochen werden. Gerade wegen der rein praktischen Abzweckung der Weissagung mußte jedem Propheten eine Vorstellung über die nähere Zukunft und über den Weg, der aus den Wirrsalen der Gegenwart herausführen soll, sich bilden; sie war zunächst noch viel wichtiger als der Blick in die entfernte Zukunft, weil davon der Rath über das, was jetzt zu thun sei, abhing; und gerade nach der Richtigkeit und Sicherheit dieser Vorstellungen oder Erkenntnisse ist die Größe eines Propheten hauptsächlich zu bemessen (vgl. Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1867—68], I, 29). Eine Menge solcher bestimmterer Vorhersagungen ist uns von ihnen überliefert. Man mag die in den Geschichtsbüchern also durch fremde und spätere Hand berichteten, als nicht sicher genug bezeugt, beiseitelassen; man mag andere als möglicherweise innerhalb der Grenzen einer freien Combinationskraft liegend (wie Hos. 1, 4 über den Untergang des Hauses Jehu; Mich. 4, 10 bezüglich des Volks und Jes. 39, 6. 7 bezüglich des königlichen Hauses; Jes. 16, 14; 21, 16 bezüglich fremder Völker; Jes. 7, 16; 8, 4 über den Verlauf des syrisch-ephraimitischen Kriegs u. dgl.) betrachten, so bleiben doch noch gar manche übrig, bei welchen auch diese Auskunft nicht zureicht. Wenn Jeremia (Kap. 28, 16 fg.) dem Chananja zur Strafe seiner Lügenprophetie den Tod in demselben Jahr ankündigt, der denn auch so erfolgte (vgl. ähnliche Vorhersagungen an einzelne, Am. 7, 14—17; Jes. 22, 15—24; Jer. 20, 6; 29, 31 fg.), wenn Amos schon lange voraus mit der Zertrümmerung des Hauses Israel und dem Rissigwerden des Hauses Juda durch die Assyrer (Am. 6, 11) und der Abführung der Da-

mascener nach Kir (Am. 1, 5; 2 Kön. 16, 9) droht, wenn Jesaja durch Jahrzehnte hindurch zwar die scharfe Züchtigung Judas durch die Assyrer, aber auch die schließliche Niederlage dieser selben auf judäischem Gebiet und die Vergeblichkeit aller ihrer Angriffe auf Jerusalem predigt, wenn Jeremia wiederholt (Jer. 25, 11. 12; 29, 10; 27, 7) die Dauer der babylonischen Unterjochung auf etwa 70 Jahre oder auf die Zeit von Vater, Sohn und Enkel, und Ezechiel (Kap. 4, 6; 29, 11—16) von etwas späterm Standort aus auf 40 Jahre bestimmt, wenn nicht blos Jeremia (Kap. 21, 7) aus nächster Nähe, sondern auch Ezechiel (Kap. 12, 12. 13; vgl. Jer. 39, 4—7) aus der Ferne dem König Zedekia sein Endschicksal genau ansagt, Ezechiel (Kap. 24) aus der Ferne die Zeit des Beginns der Belagerung Jerusalems, noch Sacharja (Kap. 4, 9) die Vollendung des Tempels durch Serubabel's Hände oder der Verfasser des Buchs Daniel (Kap. 9, 26) das Ende des Tyrannen Antiochus erschaut, oder auch wenn alle Propheten mit großer Einstimmigkeit eine Abführung Israels in fremdes Land und eine schließliche Zurückführung aus demselben verkünden, so zeigen sie damit doch ganz überraschend treffende Blicke in die Zukunft. Und wenngleich einzelne richtige Vorausahnungen der in der Gegenwart schon werdenden Zukunft (ganz abgesehen vom magnetischen Hellsehen) unter allen Völkern und zu allen Zeiten vorgekommen sind und vorkommen (vgl. Lasaulx, „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern" [München 1858]), und ein geschärftes sittliches Gefühl einen gewissen Takt in Beurtheilung der nächsten Zukunft verleiht, so ist doch gerade die Häufung und jahrhundertelang fortdauernde Ausübung von etwas sonst nur vereinzelt Vorkommendem merkwürdig genug und weist darauf hin, daß hier noch Kräfte anderer Art wirksam waren. Nun stehen freilich auch wieder Fälle genug entgegen, wo sehr bestimmt lautende Weissagungen doch keineswegs so, wie sie lauteten, sich erfüllten (vgl. darüber Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" [Breslau 1837], I, 303 fg., und besser Bertheau, „Die alttestamentlichen Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1859 und 1860), und wir müssen uns da erinnern, daß wie jede prophetische Drohung und Verheißung unter den Hörern sittlich zu wirken bestimmt ist, so auch ihre Erfüllung durch das ethische Verhalten dieser Hörer bedingt ist, oder, wie die Propheten selbst sagen, Gottes Rathschluß nach dem Thun der Menschen sich ändert (Joel 2, 12 fg.; Jer. 18, 7—10; 26, 13; Ez. 18, 30—32; Jon. 3, 3—10; 2 Sam. 12, 13; 1 Kön. 21, 28 fg.; Jer. 26, 19 mit Mich. 3, 12), und daß in der göttlichen Weltregierung, wenn irgendwo, der Grundsatz gilt: aufgeschoben ist nicht aufgehoben, somit manche Weissagung erst später und freilich dann unter ganz andern Umständen, als der Seher sie vorauserkannt hat, sich erfüllte und erfüllt. Aber wir werden dadurch, zumal wenn wir die durchgängige allgemeinere Haltung ihrer Weissagung auf die fernere Zukunft mit in Betracht nehmen, doch gemahnt, gerade auf die bestimmte Vorhersagung einzelner Ereignisse nicht den Werth zu legen, den man früher allgemein darauf gelegt hat, den aber die Propheten selbst nicht darauf legten, und vielmehr in dem Schauen und unabläſſigen Verkündigen der Forderungen, der Heilsgedanken und Reichsgesetze Gottes das eigentliche Verdienst der weissagenden Propheten zu erkennen.

Die lange Reihe dieser Zeugen der göttlichen Wahrheit voll Kraft, Feuer, Mannesmuth, Glaubensgröße und todesmuthiger Zuversicht im Volk Israel ist doch eine in der Weltgeschichte einzig dastehende Erscheinung. Sie zu erklären, genügt weder die Berufung auf eine Naturanlage dieses Volks noch auf die natürliche Fähigkeit des menschlichen Geistes — denn warum hat sonst nirgends in der Menschheit sich etwas annähernd Aehnliches gebildet? — sondern sie kann nur verstanden werden als Fortsetzung derselben schöpferischen Offenbarungsthätigkeit Gottes, welche unter Mose die Gemeinde gestiftet hat, und als Vorbereitung derjenigen, welche in Christus sich vollendete. Sie ist freilich eine eigenthümliche Erscheinung des Alterthums, aber nicht darum, weil dasselbe, „seiner Innerlichkeit noch nicht bewußt, innerlich und organisch Angeregtes und Vermitteltes, die eigene innere Stimme, für etwas von außen bekommenes Göttliches anschaute", sondern darum, weil auch die Offenbarung ihre Zeit hat, und das Alterthum, das sie noch nicht hatte, aber nach ihr sich sehnte, die Zeit derselben war. Die Wahrheit ist nicht Erzeugniß des Menschengeistes, sondern sie ist vor ihm und unabhängig von ihm da; sie läßt sich finden von dem, der nach ihr sucht, und unterwirft sich ihm, so gewiß als Gott nicht eine bloße Vorstellung des Menschen, sondern der lebendige, ewig wirksame ist.

II. Die Prophetie, die Trägerin der Offenbarung und Vermittlerin der Offen-

barungsreligion, ist sich aber nicht immer gleich geblieben, sie hat ihre geschichtliche Entwickelung durchgemacht (vgl. darüber besonders Ewald, a. a. O., auch Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], I, 147 fg.; II, 29 fg.).

1) Ohne Frage beginnt dieselbe mit der Stiftung der altteſt. Religionsanstalt. Wenn 1 Mos. 20, 7 und Ps. 105, 15 Abraham ein Prophet heißt, so ist das im weitern Sinn gemeint; als Empfänger göttlicher Offenbarung, als Vertrauter Gottes mochte er so heißen, aber das prophetische Amt und Geschäft geht ihm ab. Aehnlich mochten später gottbegeisterte Dichter und Sänger so genannt werden (1 Chron. 25, 1. 5; 2 Chron. 29, 30; 35, 15). Vielmehr aber derjenige, welcher den Grund zum ganzen Religionsbau legte, ist auch der erste Prophet. Und weil in der Offenbarung Mose's keimartig die ganze folgende Entwickelung mit gesetzt ist, ist er der größte aller Propheten, dem im Alten Bund kein anderer mehr gleichkommt (5 Mos. 18, 15 fg.; 34, 10), dem Gott nicht blos durch Gesichte und Träume, sondern in unmittelbarem Geistesverkehr sein Wesen und seinen Willen aufschloß (4 Mos. 12, 6—8). Auch Gesetzgeber und Führer der Gemeinde war er doch wesentlich nur als Prophet (Hos. 12, 14). Wie aber jede Zeit religiöser Neubildung immer zugleich eine Anzahl tieferer, in die bedeutsame Bewegung eingreifender Personen erzeugt, so stand auch Mose zu seiner Zeit nicht allein, und derselbe Geist, der ihn trieb, erfaßte auch andere, obwol in abgeleiteter und schwächerer Weise; namentlich genannt werden seine Schwester Mirjam (2 Mos. 15, 20, und zwar keineswegs etwa als Dichterin, 4 Mos. 12, 2) und die 70 Aeltesten, besonders Eldad und Medad (4 Mos. 11, 25—29; Josua blos Sir. 46, 1).

Mit der Stiftung der Gemeinde war der prophetische Grundtrieb sozusagen in sie eingesenkt und die Reihenfolge der Propheten eröffnet (Jer. 7, 25). Jedoch als eine selbständige Macht tritt diese mosaartige, Religion bildende Prophetie in den nächsten Jahrhunderten, der sogenannten Richterzeit, nicht hervor. Debora, die Richterin und Dichterin, gab auch Rechtsentscheidungen und feuerte durch Gottesworte den Barak zum Kampf an (Richt. 4, 6. 14); aus Gideon's und Eli's Zeit wird die Thätigkeit ungenannter Propheten erwähnt (Richt. 6, 8; 1 Sam. 2, 27). Aber das Gotteswort war in dieser Zeit selten (1 Sam. 3, 1). In Gemeindeangelegenheiten genoß das hoheprieſterliche Orakel das höchste Ansehen, und in Privatsachen waren es wol meist Seher niederer Art, an welche man rathsuchend sich zu wenden pflegte. In der That läßt sich kaum denken, daß mit der Erscheinung Mose's nun sofort das ältere Seherwesen ausgerottet gewesen wäre: sie war zu hoch, zu geistig für diese naturkräftige Zeit. Die althergebrachten Formen des Verkehrs mit der Gottheit lebten fort und konnten erst allmählich von innen heraus überwunden werden. Wie kräftig sie widerstanden, sieht man am besten aus den Verboten derselben in den ältesten Gesetzen (3 Mos. 19, 26. 31; 20, 6. 27; 2 Mos. 22, 17), aus der internationalen Anerkennung der den einzelnen Völkern eigenthümlichen Orakelarten (Richt. 3, 20; 1 Sam. 6, 2), aus der Erwähnung von Localitäten, wo Wahrsager ihre Sitze hatten (Richt. 7, 1; 9, 37), aus dem Gewicht, das auf Traumoffenbarungen gelegt wurde (Richt. 7, 11; 1 Sam. 28, 6), aus dem Glauben an Vorzeichen (Richt. 7, 5, auch noch 2 Sam. 5, 24), aus dem mit den Gottesbildern verbundenen Orakelwesen (Richt. 8, 27; 17, 5; 18, 5), aus der Erzählung über Saul's Anfrage bei dem Weib von Endor (1 Sam. 28). Und wenn auch gerade aus letzterer Erzählung hervorgeht, daß die bessern Männer wenigstens die finsterſten Arten des heidnischen Aberglaubens verwarfen, so zeigt dagegen die Erzählung 1 Sam. 9, 6—9 unwiderſprechlich, welche Vorstellungen damals das Volk von seinen Sehern hatte, wie man sie gegen geringen Lohn um Auskunft in ganz unbedeutenden, alltäglichen Angelegenheiten anzugehen pflegte (vgl. 1 Kön. 14, 2).

Auch daß man in jener Zeit die Propheten gewöhnlich noch Seher zu nennen pflegte (1 Sam. 9, 9), gehört hierher, und man kann aus diesen Vorstellungen des Volks von seinen Propheten und aus den Anforderungen an sie schließen, daß auch bessere Propheten noch auf die niedern Gegenstände des Seherwesens eingehen mußten. Die Prophetie mußte sich erst von dem Naturgrund, zu dem sie hinabgezogen war, losringen, die mosaische Höhe wieder erstreben. Der entscheidende Schritt dazu geschah durch Samuel (s. d.), den man darum den zweiten Begründer der Prophetie nennen kann. Unter dem Eindruck der Verkümmerung der Gemeinde und schon von früher Jugend an (1 Sam. 3, 20. 21) die klare Stimme Gottes zu hören gewürdigt und gewöhnt, wurde er das Werkzeug der fast erloschenen prophetischen Macht. In der freien Kraft des Geistes, die Grundsätze des

Moſaismus unter dem Volk verkündigend, hat er ſich Gehör geſchafft in der Gemeinde (1 Sam. 3, 19—4, 1), wurde ihr Führer und Reformator und gab ihr endlich, weil die reine Gottherrſchaft ſich als ungenügend erwieſen, das menſchliche Königthum und damit die Grundlage für eine neue lebenskräftige Entwickelung. Die Gewalt ſeines Geiſtes ergriff auch andere. In ſeinem ſpätern Alter ſehen wir um ihn geſchart Vereine von Prophetenjüngern, bei Rama in beſondern Behauſungen wohnhaft, in welchen unter gemeinſchaftlichen heiligen Uebungen die prophetiſche Begeiſterung gepflegt wurde (1 Sam. 10, 5 fg.; 19, 18 fg.). Genaue Nachrichten über dieſe Vereine fehlen, ihre Erwähnung geſchieht nur gelegentlich. Die Phantaſie der Ausleger hat manches Verkehrte über ſie erſonnen. Ob wir an förmliche Lehranſtalten denken dürfen, iſt zweifelhaft. Wenn auch gewiß da manches gelehrt und gelernt wurde, die Hauptſache muß geweſen ſein die gegenſeitige freie Anregung und die innere Aneignung der großen moſaiſchen Wahrheiten und theokratiſchen Aufgaben, verbunden mit begeiſterten gewaltſamen Ausbrüchen des neuen innern Lebens, ekſtatiſch und anſteckend, wie auch ſonſt neuerwachtes religiöſes Leben zu wirken pflegt. Muſik, Geſang und Tanz (1 Sam. 10, 5) dienten ſolcher gleichzeitiger Begeiſterung größerer Haufen ebenſo zum Ausdruck wie zur Erregung, übereinſtimmend mit dem, was ſonſt (1 Sam. 16, 16. 23 und 2 Kön. 3, 15) über die Bedeutung der Muſik für die Erhebung des Geiſtes gemeldet wird, und wie nahe verwandt dichteriſche und prophetiſche Begeiſterung ſind, ſieht man zur Genüge aus den Werken der ſpätern Propheten, die vielfach auch Dichter waren. Vater und Vorſtand dieſer Vereine war Samuel (1 Sam. 10, 5; 19, 20). Unter ihnen, wenn auch nur vorübergehend, einmal geweſen zu ſein, galt für ein gutes Zeichen. Mancher Mann mag dort eine tiefere Anregung bekommen und hernach unter das Volk hinausgetragen haben, und ſicher wirkten ſolche Vereine mit ſowol zum Emporkommen einer edlern, höhern Geiſtesrichtung, wie ſie nachher unter den erſten Königen zur Blüte gelangte, als auch zur Verbreitung des prophetiſchen Triebs, vielleicht auch der heiligen Dichtkunſt. Von Samuel an erloſch das Prophetenthum nicht mehr, bis es ſein Ende erreicht hatte. Der Drang, die Aufgabe des Moſaismus im Volk zu löſen, war erwacht und wurde wach und rege erhalten durch die völlig neuen Verhältniſſe, in welche ſich daſſelbe durch die Einführung des Königthums und durch die großen Thaten der erſten Könige geſtellt ſah. Gerade gegenüber der neuen Königsmacht und der in derſelben verborgenen Gefahr einer einſeitigen Richtung auf dynaſtiſche und politiſche Zwecke galt es für die theokratiſche Partei, deren Führer die Propheten waren, wohl auf der Hut zu ſein und für die Gotteszwecke einzuſtehen. Dem Königthum von ſeiner Entſtehung bis zu ſeinem Untergang ſtellt ſich die Prophetie als Wächterin der Religion und des Gottesvolkscharakters zur Seite und macht gegen alle Ueberſchreitungen den Willen Gottes mit Nachdruck geltend; die folgende Geſchichte dreht ſich um das Verhältniß der königlichen und prophetiſchen Macht. Mit dem ungefügigen Saul brach bald Samuel ſelbſt und, wie es ſcheint (1 Sam. 28, 6), auch die übrigen Propheten. Mit David wußten ſie ſich im ſchönſten Einklang; Gad und Nathan waren ſeine vertrauten Rathgeber, aber auch ſie traten ihm mit Feſtigkeit entgegen, wo er ausſchritt (2 Sam. 12 und 24). Den jungen Salomo leitete Nathan; gegen den alten, deſpotiſch gewordenen, mit dem Heidenthum liebäugelnden erhob ſich Ahia aus Schilo (1 Kön. 11, 29 fg.), und die ſchon geſchehene Zerreißung des Reichs lehrte Semaja (1 Kön. 12, 21 fg.) als im göttlichen Willen begründet verſtehen. Ueber die Propheten des ſüdlichen Reichs ſind von da an die Nachrichten dürftig und meiſt nur in der Chronik zu leſen: Semaja, ein Ungenannter, und Iddo unter Rehabeam und Abiam (2 Chron. 12, 15; 13, 22), Aſarja, Chanani, Jehu ben Chanani, Jechaſiel, Elieſer unter Aſa und Joſaphat (2 Chron. 15, 1. 8; 16, 7; 19, 2; 20, 14. 34. 37), auftretend gegen einzelne Verirrungen der Könige oder ermunternd in Gefahren. Die Hauptthätigkeit der Prophetie fiel aber in der erſten Zeit des getheilten Reichs in das Zehnſtämmereich, wo zunächſt den Kampf gegen das den Bilderdienſt befördernde Königthum außer dem alten Ahia ſelbſt (1 Kön. 14) Propheten aus dem ſüdlichen Reich, ein Ungenannter (1 Kön. 13) und Jehu ben Chanani (1 Kön. 16) aufnahmen. Obwol unter den beiden Regentenhäuſern Jerobeam und Baëſa der einheimiſchen Propheten wenig Erwähnung geſchieht (1 Kön. 13, 11 fg.), ſo erſcheinen doch unter Ahab, Omri's Sohn, Hunderte derſelben (1 Kön. 18, 4), und wir können ſchließen, daß unter dieſen mittlern und nördlichen Stämmen, vielleicht noch in Nachwirkung von Samuel's Zeiten, die Prophetie immer ſehr zahlreich vertreten war, um ſo

erklärlicher, als hier das reinere Moſethum nicht wie in Juda durch eine legitime Prieſterſchaft geſchützt war, wol aber auch darum, weil in dieſen leichtern und lockern Nordſtämmen das Bedürfniß nach Sehern und Wahrſagern älterer Art ſich noch zäher erhalten hatte. Gegen die einheimiſche Bildverehrung Gottes, wol mehr als ſie durften, nachſichtig, widerſtanden dieſe Haufen von Propheten doch entſchieden dem Ahab und der Iſebel, als ſie das phöniziſche Heidenthum öffentlich einführten, erlagen aber, weil vom Volk wenig unterſtützt, großentheils der blutigen Verfolgung des Hofs (1 Kön. 18, 4 fg.). Nur einer, Elia von Thisbe (ſ. d.), der Gottesmann voll Feuer und Kraft, die größte Heldengeſtalt unter allen Propheten, ſtand muthvoll im Kampf und errang für ſeinen Gott den glänzendſten Sieg über den abgöttiſchen Hof. In Frucht ſeiner Thaten konnten die Jahvepropheten wieder wirken im Reich; ſogar beim König hatten ſie Zutritt (1 Kön. 20, 13. 22. 28); maſſenhaft traten ſie wieder hervor; ein Haufe von 400 auf einmal erſcheint in freundlichem Verkehr mit Ahab (1 Kön. 22, 6), freilich ohne ſich zu bewähren; Micha ben Jemla (1 Kön. 22, 8 fg.) konnte ſie alle beſchämen. Aber Elia und ſein großer Schüler Eliſa ragten über alle hervor, beide durch ihr unermüdliches Wirken zum Hort des Reichs, „Wagen Iſraels und ſeine Reuter“ (1 Kön. 2, 12; 13, 14), geworden. Eliſa (ſ. d.), der den Jehu zum Vollſtrecker des göttlichen Strafgerichts über das Haus Omri ſalben ließ, wurde der Urheber der großen Umwälzung im nördlichen Reich durch König Jehu. Das Verhältniß der Propheten zu den Königen dieſes neuen Hauſes geſtaltete ſich freundlicher; wenn auch einzelne Stimmen gegen den Bilderdienſt laut werden mochten (2 Kön. 10, 30), ſo wird doch von einem allgemeinern Kampf dagegen nichts gemeldet. Eliſa lieh den drei erſten Königen dieſes Hauſes, beſonders während der ſyr. Kriege, ſeine Unterſtützung, wie nach ihm Jona ben Amitthai den Jerobeam II. mit Glücksverheißungen begrüßte (2 Kön. 14, 25). Welche höchſt bedeutſame Ausdehnung aber die Prophetie in dieſen hocherregten Zeiten des Elia und Eliſa gewonnen habe, erſieht man am beſten aus den freien Vereinen oder, wie man ſie jetzt beſſer nennt, Schulen derſelben, welche damals hervortraten. Ihre Hauptſitze waren wie zu Samuel's Zeit im mittlern Land, im Gebirge Ephraim (2 Kön. 5, 22), an altheiligen Stätten wie Bethel, Gilgal, Jericho (2 Kön. 2, 3; 4, 38; 2, 5), in der Jordanaue (2 Kön. 6, 1), wol auch in Samaria (2 Kön. 5, 9; 6, 32). Sie heißen Prophetenſöhne (1 Kön. 20, 35; 2 Kön. 2, 3. 5. 7 u. a.) und ihr Meiſter der, „der vor ihnen ſitzt“ (2 Kön. 4, 38; 6, 1), womit ſicher auf ein Schul- und Unterrichtsverhältniß hingewieſen iſt. Und ſofern nach dem oben Geſagten die Prophetie wirklich auf ſeiten des Menſchen Vorbedingungen vorausſetzt, war ſie allerdings lehrbar. Uebrigens dürfen wir uns nicht etwa ganz junge Zöglinge vorſtellen; es waren zum Theil verheirathete Männer (2 Kön. 4, 1—7), die theils durch Arbeit, theils durch freiwillige Gaben (2 Kön. 4, 42) ſeitens der Gottesfürchtigen ihren Unterhalt friſteten, ſonſt möglichſt zuſammenlebten, aber keineswegs durch eine feſte Regel gebunden waren, ſondern zu jeder Zeit wieder ins Volk zurückkehren konnten. Sie ſtanden im Anſehen beim Volk (2 Kön. 4, 8 fg.); an Sabbaten und Feiertagen pflegten ſich die Leute theils um Rath und Hülfe zu ſuchen, theils der Erbauung und Belehrung wegen bei ihnen einzufinden (2 Kön. 4, 23), wie ſie umgekehrt auch herumwanderten, um unter dem Volk zu wirken, oder Sendungen von ihrem Meiſter bekamen (2 Kön. 9, 1). Daß ſie alle wirkliche Propheten wurden, iſt kaum anzunehmen; aber Sinn und Eifer für die Sache Gottes mußten ſie doch alle entwickeln und jedenfalls bildeten ſie den Kern der theokratiſchen Partei im Volk. Dieſe Schulen müſſen aber über die Zeiten des Eliſa hinaus ſich bis in das letzte Jahrhundert des Zehnſtämmereichs erhalten haben; noch Amos (Kap. 7, 14) weiſt auf ſie hin, doch ſchon eher im verächtlichen Sinn; ſpäter werden ſie nicht mehr erwähnt. Bemerkenswerth iſt, daß im Reich Juda ſie nicht einheimiſch geweſen zu ſein ſcheinen, denn die Freunde und Geſinnungsgenoſſen, die Jeſaja (Kap. 8, 16) um ſich ſammelte, waren doch etwas Anderes. Die geſetzliche Richtung war dort herrſchender und geſchützter, als daß für ſolche Maſſenentwickelung freier Prophetenvereine Anlaß und Raum geweſen wäre. Daß aber im nördlichen Reich dieſe Ausbreitung der Prophetie auch leicht Verflachung und Verſchlechterung derſelben nach ſich zog, können wir ſchon aus 1 Kön. 22 ſchließen, und die Folgezeit gibt den vollen Beweis dafür.

Dieſes ganze ältere Prophetenweſen bis auf die Ausläufer der Eliſaſchule herunter hat nun gegenüber von der Prophetie der folgenden Periode manches Eigenthümliche und Kennzeichnende. Wir haben ſchon oben geſehen, daß es von dem hergebrachten Seher-

und Weiſſagerthum ſich erſt losringen mußte, und wenigſtens im Zehnſtämmereich behielt es immer noch etwas von dieſer ältern Art an ſich, mag man auf die thaumaturgiſchen Zumuthungen und Leiſtungen (1 Kön. 17, 18 fg.; 2 Kön. 4, 20 fg.; 5) ſehen oder auf das Beantworten von allerlei Anfragen aus dem Alltagsleben (1 Kön. 22; 2 Kön. 3) oder auf den Gebrauch äußerer Mittel zur Vollbringung von Hülfsthaten (vgl. 2 Kön. 2, 19 fg.; 4, 38 fg.; 6, 6. 7; 20, 7 fg.) oder auch zur Erregung der prophetiſchen Stimmung (2 Kön. 3, 15). Sodann aber iſt eigenthümlich genug das ungebrochene Anſehen, in welchem es ſtand, weil man damals noch jedes Gotteswort mit Scheu und Ehrfurcht vernahm und den Gottesmann faſt wie ein höheres Weſen betrachtete (1 Kön. 17, 18), ſowie die darauf ruhende machtvolle Stellung deſſelben im Staat. Dieſe ältern Propheten ſind nicht blos Männer des Worts, ſondern der That und des Handelns, welche befehlen und oft ſehr gewaltſam in das Leben eingreifen. Samuel fordert von König Saul unbedingten Gehorſam gegen das Gotteswort und verwirft ihn, als er dieſen nicht leiſtet; Nathan ſetzt bei David die Ernennung Salomo's zum Nachfolger durch; Ahia zerreißt ſein Kleid und ſtellt Jerobeam für die zehn Stämme auf, verwirft ihn aber wieder, da er nicht entſpricht; Jehu kündigt dem Baëſa ſeine Verwerfung an; Elia verwirft das Haus Ahab's; Eliſa läßt durch einen Schüler den Jehu zum König ſalben; bei den meiſten Dynaſtiewechſeln haben ſie die Hand im Spiel. Samuel iſt nicht blos Prophet, ſondern Richter und Führer zugleich. Elia's Kampf gegen den Hof und die Baalsdiener iſt gewaltſam genug. So benutzte die Prophetie ihr Anſehen, um durch thatſächliches Eingreifen in die Verhältniſſe die vorhandenen Schäden zu heilen. Ihr Gotteswort war gewiß meiſt kurz gehalten und ſtreng gebietend; der Kunſt der Rede brauchten ſie ſich noch weniger zu befleißen, obwol, wo es galt, ſie auch hierin Treffendes leiſteten (2 Sam. 12); die längern Reden, die in den Geſchichtsbüchern ihnen in den Mund gelegt ſind, zeigen meiſt deutlich die Farbe des Geſchichtſchreibers. Noch weniger treffen wir bei ihnen den Gebrauch der Schrift als einen wichtigen Theil ihrer Wirkſamkeit. Ihre Entſcheidungen und Befehle aufzuſchreiben, hatten ſie wol meiſt keine Veranlaſſung. Zwar wird ſich theils nach den Ergebniſſen der Quellenkritik der geſchichtlichen Bücher der Bibel, theils nach den Citaten in 1 Chron. 29, 29; 2 Chron. 9, 29; 12, 15; 13, 22 kaum bezweifeln laſſen, daß auch dieſe ältern Propheten oder ihre Schüler ſchrieben, aber ihre Aufzeichnungen waren der Natur der Sache nach keine Redeſammlungen, ſondern Beſchreibungen ihrer Wirkſamkeit, die, weil letztere mehr ein Handeln war, vielmehr zu Abriſſen von Geſchichtsabſchnitten ſich geſtalteten, ſowie ſpäter von Jeſaja's Wirken in der Hiskiazeit, das auch ſo gewaltig ins Leben eingriff, ein ſolcher Geſchichtsabriß von ſeinen Schülern verfaßt wurde (2 Kön. 18, 13 fg.).

2) Dieſem ältern Prophetenthum, wie es bis nach der Mitte des 9. Jahrh. blühte, kann man das folgende als das verjüngte oder vergeiſtigte entgegenſetzen. Die Urſachen dieſer Umbildung und Vertiefung lagen klar vor. Trotz der äußern Blüte, Macht und Wohlfahrt beider Reiche, wie ſie ſich vor und nach dem J. 800 entwickelte, ja gerade infolge derſelben drangen die auflöſenden Mächte in Religion, Sitte und Staat gewaltig ein. Unter der innern Verweltlichung durch Aufklärung, Leichtſinn, Hab- und Genußſucht, Rechtsbeugung, unter der wachſenden Hinneigung zu ausländiſchen Sitten, heidniſchem Aberglauben und Götterdienſt, unter dem Andrang der öſtlichen Völkermächte geſtalteten ſich die Verhältniſſe bald mehr und mehr zu einem Entſcheidungskampf zwiſchen Moſaismus und Heidenthum, zwiſchen edler Sitte und Sittenverderbniß, zwiſchen nationaler Selbſtändigkeit und Unterjochung durch die Heiden. In dieſer Zeit, wo gerade die höhern Schichten der Geſellſchaft entarteten und ſelbſt die Prieſter von dem Zeitgeiſt ſich anſtecken ließen (Mich. 3, 11; Jeſ. 28, 7), mußten die rechten Propheten alle ihre Kräfte für die gute Sache einſetzen und, die niedern Fragen des Lebens ganz den geringern Propheten oder Wahrſagern überlaſſend, den Schutz und die Vertheidigung der moſaiſchen Religion zu ihrem Hauptgeſchäft machen. Durch gewaltſames Eingreifen in die Staatsverhältniſſe, den Wechſel der Dynaſtien war nichts zu helfen, das hatte nun die Erfahrung von Jahrhunderten gelehrt. Selbſt wenn ſie gewollt hätten, hätten ſie nicht mehr die Macht dazu gehabt; mit der Ausbreitung der Prophetie und unter der leichtſinnigen Strömung der Zeit war auch die Achtung vor dem Gotteswort und damit vor dem Propheten geſunken, und mit Befehlen konnte nichts mehr ausgerichtet werden. Um ſo mehr kam es darauf an, auf die Gemüther der Leitenden und des Volks einzu-

wirken, ihre Herzen und Gedanken, ihre freie Zustimmung der Wahrheit des mosaischen Glaubens zu gewinnen. Dazu gab es nur ein Hauptmittel, die Macht der überzeugenden Reden. Die auf so vielen Wegen einbrechenden Verderbnisse, Misbräuche und Misverständnisse, auf welchen die innere Auflösung beruhte, waren schärfer ins Auge zu fassen, im einzelnen zu verfolgen und schonungslos aufzudecken, und dagegen die wahren Grundforderungen aller Religion zu entwickeln (Am. 5, 21 fg.; Jes. 1, 11 fg.; 29, 13 fg.; Mich. 6, 8; Jer. 7, 1—15). Und weil das Volk sich nicht mehr warnen lassen wollte, so richteten sie von der Gegenwart weg den Blick auf die Zukunft, auf die im Osten und Süden schon bereit stehenden Vollstrecker großer Gerichte, auf den Tag Gottes, da er mit den versumpften Reichen Abrechnung halten, durch scharfe Züchtigungen und Läuterungen sein entartetes Volk zurechtbringen, sein Reich auf neuen Grundlagen aufbauen würde. Die Drohung der Gerichte und die messianische Verheißung traten nun in den Vordergrund ihrer Verkündigung. Zugleich wird ihr Blick universaler; nicht blos das kleine Israel, sondern auch die übrige Völkerwelt beschäftigten sie jetzt und wurden in ihre Zukunftsgemälde mit hereingezogen. Schritt für Schritt verfolgten sie die sich entfaltenden geschichtlichen Ereignisse, und im Zusammenhang damit entwickelten sich auch ihre Bilder der Zukunft. Allenthalben sahen sie sich genöthigt, das Tiefste und Geistigste, das ewig Wahre und Bleibende am Mosaismus hervorzukehren. Und so gestalteten sie sich immer ausschließlicher zu jenen gottbegeisterten und gotterleuchteten Predigern, Weissagern und Lehrern des Volks, als welche sie in den im engern Sinn sogenannten Prophetenbüchern erscheinen. In diesem ihrem Wirken sehen sie sich freilich auf allen Schritten gehemmt und bedrängt durch den wachsenden Unglauben des Volks und die sich furchtbar mehrende falsche Prophetie, und ist gerade dieser Kampf mit dem Unglauben und den Volksverführern eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Stellung dieser neuen Prophetie. Das Volk setzte diesem auf Buße und Sittenstrenge dringenden, seine Lieblingslaster schonungslos strafenden Propheten seine volle Abneigung entgegen; dieses fortwährende „Schimpfen" (Mich. 2, 6) und „Hofmeistern" (Jes. 28, 9 fg.) wollte man sich nicht gefallen lassen, wollte lieber eingelullt und getäuscht sein als immer „von dem Heiligen Israels" hören (Jes. 30, 10—12); je weniger ihre Drohungen schnell und wörtlich sich erfüllten, desto mehr spottete man über sie und den „Tag", den sie predigen (Am. 6, 3; 9, 10; Jes. 5, 19; 28, 22), und selbst die weniger Leichtsinnigen wurden durch die fortwährende Verzögerung der Erfüllung irre (Ez. 12, 22—28). Die blutige Verfolgung der Propheten, wie sie schon unter Ahab und im südlichen Reich unter Joas gegen Sacharja ben Jojada (2 Chron. 24, 21) vorgekommen war, wurde zwar noch nicht allgemeinere Sitte, aber mit polizeilichen Maßregeln (Am. 7, 12; Jer. 29, 26) war übelwollende Obrigkeit sofort bei der Hand, und während von bessern Königen, wie Hiskia und Josia, bewährte Propheten noch immer viel gefragt und gehört waren (Jes. 37 fg.; 2 Kön. 22, 14 fg.), selbst noch zu Jeremia's Zeit die Volksversammlung gegen Große und Priester die prophetische Redefreiheit schützte (Jer. 26, 16 fg.), und sogar König Zedekia in seiner Noth noch Jeremia's Rath erbat (Jer. 21, 1 fg.; 37, 17. 33; 38, 14 fg.), so wüthete die Verfolgung um so rückhaltloser unter abgöttischen Königen wie Manasse (2 Kön. 21, 16 fg.) und unter den letzten Zuckungen des Südreichs gegen Jeremia und seinesgleichen. Daß unter solchen Zuständen auch die Prophetie sich nicht durchaus auf der Höhe hielt, sondern selbst ins Sinken gerieth, läßt sich zum voraus erwarten. Mancher mochte gut angefangen haben, wurde aber allmählich zu der leichtsinnigen Partei, welche die öffentliche Meinung beherrschte, hinübergezogen; mancher mochte seinem Wollen und Wünschen nach das Beste bezwecken, hatte aber nicht den Muth, die Entschiedenheit und Ausdauer oder nicht die Klarheit und Sicherheit der Erkenntniß, welche in solchen Zeiten der Parteikämpfe nöthig sind, und wurde endlich, weil er doch vom prophetischen Wesen nicht mehr lassen wollte, eine Stütze und ein Werkzeug seiner ursprünglichen Gegner. Diese schlechten oder unechten Propheten (wohl zu unterscheiden von den Ausübern des noch immer im Schwang gehenden und zu zeiten wieder neu auflebenden heidnischen Aberglaubens, Hos. 3, 4; 4, 12; Sach. 10, 2; Jes. 2, 6; 8, 19; 29, 4 u. a., und von den Wahrsagern der fremden Götter, Jer. 2, 8; 23, 13 fg.) wurden nun eine stehende Plage; gerade in wichtigen entscheidungsvollen Zeiten, wie zur Zeit Jesaja's oder Jeremia's, traten sie massenweise auf (Jes. 28, 7; Mich. 2, 11; 3, 5; Jer. 23; Chananja, Ahab, Sedekia, Semaja Jer. 27—29; Zach. 13, 3—6; sogar Weiber Ez. 13, 17—23) und setzten ihre im Dienst der Machthaber und der Gelüste

des großen Haufens gemodelten Rathſchläge als Gottesworte denen der echten Propheten entgegen, wobei ſie jedoch im äußern Gebaren, in Ausdrücken und Wendungen ganz die Art ihrer Gegner nachahmten (Jer. 23, 30 fg.). Wie ſie dadurch der Wirkſamkeit der letztern unendlich ſchadeten, ſo verwirrten ſie den Sinn der Einfältigen und Unentſchiedenen, denn im wirklichen Leben war es nicht ſo leicht, zwiſchen den ſich widerſtreitenden Propheten Stellung zu nehmen, und der Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen Stufen beider Arten von Propheten war oft mehr fließend als ſcharf begrenzt. Aber eine Frucht dieſer Kämpfe gegen ihre ſchlechten Nachahmer war es, daß die guten Propheten über das Weſen und die Kennzeichen der rechten Prophetie zu völliger Klarheit kamen (Jer. 23; Ez. 13). Beengt vom Unglauben der Leute und der Thätigkeit dieſer prophetiſchen Volksverderber konnten nun die echten und bewährten Propheten mit der mündlichen Rede ſich nicht mehr begnügen. Nothgedrungen mußten ſie auch die Schrift zu Hülfe nehmen. Es war ja jetzt überhaupt die Zeit, wo viel geſchrieben und geleſen wurde. Durch die Schrift konnten ſie auch ſolche Kreiſe erreichen, welche ſie mit der lebendigen Rede nicht trafen. Und das mündliche Wort verhallt, zumal vor den Ohren ungläubiger Hörer, und wird entſtellt; um ſo mehr fühlten ſie ſich gedrungen, es ſchriftlich zu machen; ihre Drohungen und Weiſſagungen, in der Gegenwart wenig beachtet, ſollten, ſchriftlich gemacht und vor Entſtellung geſichert, wenigſtens in der Zukunft wirken, ſie ſelbſt und den Gott ihres Worts bewähren (Jeſ. 8, 1; 30, 8; Hab. 2, 2 fg.; Jer. 30, 2. 3). So wurden denn die Predigerpropheten (ſ. Predigt) dieſes Zeitraums zugleich prophetiſche Schriftſteller. Nicht blos einzelne ihrer Worte malten ſie in monumentaler Weiſe ſchriftlich dem Volk vor die Augen (Jeſ. 8, 1 fg.; Hab. 2, 2 fg.) oder wirkten in die Ferne durch Briefe (Jer. 29), ſondern den Inhalt ihrer vielen Reden während einer oft ſehr lange dauernden Wirkſamkeit machten ſie in beſondern Weiſſagungsbüchern ſchriftlich. Ja ſelbſt anderer längſt ausgebildeter Arten der Literatur, der Dichtkunſt, der Geſchichtſchreibung, der Geſetzesdarſtellung bemächtigten ſie ſich, um auch durch dieſe Kanäle ihre beſſern und geläuterten Erkenntniſſe und Grundſätze unter das Volk zu bringen und dem herrſchenden Verderben entgegenzuarbeiten. Die ganze heilig gewordene Literatur der ſpätern Königszeit iſt von prophetiſchen Gedanken getränkt.

Dieſer ganze Umſchwung der Prophetie, wie er eben beſchrieben wurde, tritt in der Mitte oder gegen das Ende des 9. Jahrh. ſchon deutlich hervor. Die Hauptträger aber dieſer neuen Richtung waren Judäer. Im Zehnſtämmereich konnte dieſe geiſtigere Art von Propheten nicht recht gedeihen; Männer aus Juda mußten dorthin hinüberkommen, um die ſchärfern Anforderungen geltend zu machen, und Hoſea iſt, ſoweit uns bekannt geworden, der einzige Eingeborene, der in dieſer neuen Weiſe dort wirkte. Dagegen im kleinern Reich, am Sitz des reinern Moſaismus, wurde auch der geiſtige Kampf der verſchiedenen Richtungen am tiefſten und ernſteſten durchgekämpft. Joel, in der Mitte des 9. Jahrh., wol noch Zeitgenoſſe von Eliſa und in manchen Dingen noch den Propheten der ältern Art ſich nähernd, iſt der erſte Prophet, von dem wir ein Weiſſagungsbuch haben; ob überhaupt der erſte, iſt fraglich. Die folgenden knüpfen an ihn an und gehen in ſeinen Bahnen weiter. Sehen wir von ihm und dem Verfaſſer der Jeſ. 15 fg. wieder aufgenommenen Weiſſagung gegen Moab ab, ſo laſſen ſich die nun folgenden leicht in einzelne Gruppen zerfällen, unterſchieden je nach der Blüte und Herrſchaftszeit der Völker, welche die Geſchicke der kleinen Reiche Vorderaſiens und ſo auch Iſraels beherrſchen, und darum in den Weiſſagungen der Propheten fort und fort theils als Gerichtsvollſtrecker, theils als Typen der zu überwindenden Weltmacht erſcheinen. Eine kurze Aufzählung der Namen dieſer Gruppen mag hier genügen. a) In die aſſyr. Zeit fallen Amos, Hoſea, der Verfaſſer von Sach. 9—11 und 13, 7—9, Jeſaja, Micha, die drei letztern in die Zeit der großen Entſcheidung, wo das Zehnſtämmereich vernichtet, das kleine Reich weſentlich durch die Glaubens- und Geiſteskraft des Jeſaja gerettet wurde und die Weiſſagungen ihre erſte großartige Erfüllung erhielten. Auch unter dem abgöttiſchen König Manaſſe wirkten wol die Propheten nach Pflicht gegen die Einführung des Heidenthums (2 Kön. 21, 10 fg.), aber Schriften von ihnen fehlen; wenn ſie welche geſchrieben, werden ſie von der Staatsgewalt wieder vernichtet worden ſein, wie die Propheten ſelbſt der Verfolgung erlagen (2 Kön. 21, 16; Jer. 2, 30). b) In der mediſch-ſcythiſch-babyloniſchen Zeit. Kaum tauchten die erſten Vorzeichen des Niedergangs der aſſyr. Oberherrſchaft und der damit zuſammenhängenden neuen Geſtaltung der Völkerverhältniſſe auf, und

nahte zugleich in Juda die Zeit des letzten innern Entſcheidungskampfs zwiſchen der moſaiſchen und heidniſchen Richtung, ſo erhoben ſich auch wieder die Propheten, jeder an ſeinem Ort und in ſeiner Weiſe den Gang der Ereigniſſe deutend: Nahum im Oſten mit einem Buch über Aſſur und Ninive, Zephanja unter Joſia die Völkerſtürme über Juda anmeldend und mit Jeremia zur Reichsverbeſſerung antreibend, die jeruſalemiſche Prophetin Hulda (2 Kön. 22) durch ihr Wort über das neuaufgefundene Geſetzbuch wichtig geworden, Habakuk unter Jojakim das Räthſel der chald. Weltherrſchaft deutend, Uria (Jer. 26, 20 fg.), welcher ängſtlicher als Jeremia der Rache Jojakim's zum Opfer fiel, der ungenannte Verfaſſer von Sach. 12—14 in den letzten Bedrängniſſen Jeruſalems und der vom Buch Obadja nach Jeruſalems Fall, vor allem aber Jeremia, das geiſtige Haupt in den letzten 40 Jahren des Reichs und in gewiſſem Sinn die edelſte Geſtalt des ganzen Prophetenthums, mit ſeinem treuen Schüler Baruch und ſeinem jüngern Mitarbeiter unter den Verbannten Babylons, dem gelehrten Prieſterpropheten Ezechiel. c) Während der perſ. Zeit. Der eine Theil aller Prophetie, die Gerichtsdrohungen, hatte ſich bewahrheitet; aber in der tiefſten Erniedrigung Iſraels erhofften die Gläubigen auch die Erfüllung der Verheißung. Noch war das medoperſ. Reich in ſeiner Bildung begriffen, da ertönten ſchon die Jubelſtimmen der Späher Iſraels (Jeſ. 52, 8), welche den Anbruch der Erlöſung aus der Gefangenſchaft, die Niederlage der Götzen Babels mit Sicherheit verkündigten, die Lehren und Mahnungen, die für Iſrael daraus folgten, predigten und bei eintretender Verzögerung zur Hoffnung anfeuerten, nur ſchriftlich zwar, weil öffentliche Wirkſamkeit unter den Zerſtreuten nicht möglich war, aber im übrigen noch ganz in der Weiſe der frühern redend, doch ſich ſchon ſtark an die Schriften der frühern, beſonders Jeſaja's und Jeremia's, anlehnend: Jeſ. 21, 1—10; 13, 2—14, 23; 40—66; 34 fg.; Jer. 50 fg.; Jeſ. 24—27. In der neuen Gemeinde, welche ſich unter perſ. Oberherrſchaft auf ihrem alten Boden allmählich wieder anſiedelte, wachte zwar die Prophetie noch einmal auf, um durch öffentliche Reden Rath, Troſt und Hülfe zu ſchaffen, die Misſtände zu beſeitigen, die Hoffnung zu beleben; Haggai und Sacharja (im J. 521) und Maleachi, faſt 100 Jahre ſpäter, ſind die bewährteſten aus einer größern Zahl dieſer jungen Propheten (Sach. 7, 3; 8, 9); ja ſogar ſolche, die ſich auf Ab- und Irrwege verloren, darunter ein Weib Noadja, kamen wieder zum Vorſchein (Neh. 6, 6—14). Aber die Verhältniſſe der neuen Anſiedelung waren ſehr beſchränkter Art, der Geſichtskreis verengter, und darum auch die Anläſſe und Gegenſtände ihrer Reden eintöniger. Und ſo treffend und göttlich tief jene beſten derſelben über die zu ihrer Zeit vorliegenden Fragen noch ſich vernehmen ließen, eine ſtarke Abnahme der Urſprünglichkeit und Selbſtändigkeit läßt ſich ſchon bei ihnen nicht verkennen. Bewußt und abſichtlich (Sach. 1, 4; 7, 12) ſchloſſen ſie ſich an den Inhalt der alten ſchon bewährten Prophetie an, wiederholten und beſtätigten ihn für die neue Zeit. Die Summe der Lehren und Heilswahrheiten, welche die Prophetie innerhalb des Geſetzbundes zu Tage fördern konnte, war erſchöpft; die religiöſe Productionskraft vorerſt erloſchen. Das Vorgefühl davon ſpricht ſich ſchon in den letzten Worten des Maleachi (Kap. 3, 23. 24 [4, 5. 6]) aus. Die ältern Prophetenſchriften, welche geſammelt und heilig waren (ſ. Bibel und Kanon), mußten dem Volk das lebendige Wort ſeiner Gottesmänner erſetzen, und an der Stelle der Offenbarer erſtehen nun die Schriftgelehrten, welche die Lehre Moſe's und der Propheten auslegen und verarbeiten, als die geiſtigen Leiter der Gemeinde. Aber die Hoffnung blieb, daß mit der Zeit der Vollendung auch die Prophetie wieder erwachen werde (Mal. 3, 23; 1 Makk. 4, 46; 14, 41).

Unter dieſen Prediger- und Schriftſtellerpropheten ſind nun aber doch auch wieder feinere Unterſchiede, über welche hier noch ein paar Worte zu ſagen ſind. Die Rede war ihre Hauptwaffe, darum erhielt auch die Kunſt der öffentlichen Rede durch ſie eine hohe Ausbildung. Je nach Umſtänden rügend, drohend, erſchütternd oder ermuthigend und verheißend, bald kurz und in wenigen ſchlagenden Sätzen, bald in ausführlichen Ergüſſen wenden ſie alle Kraft an, anregend und überzeugend zu wirken. Sie wenden ſich an den Verſtand, ſuchen mit Gründen zu ſtützen und zu beweiſen; ſie wenden ſich an das Gemüth, es zu treffen, zu erweichen, durch die Gewalt der Wahrheit mit ſich fortzureißen; ſie wenden ſich an die Einbildungskraft, in farbigen, ſaftigen Schilderungen Bilder des herrſchenden Verderbens, des Gerichts, des Heils entwerfend. Ton, Schwung, Fülle der Rede wechſeln nach den Umſtänden und nach der Individualität der Redner ſelbſt.

Immer aber iſt ihre Diction rhetoriſch, begeiſtert, in der Mitte zwiſchen Poeſie und Proſa ſchwebend, hier und da in das eigentliche Lied ſich erhebend, nie abſtract lehrhaft, ſondern anſchaulich, von den wirklichen Verhältniſſen ausgehend und in ſie eingreifend. Kurze Kraftſprüche, ſchlagende Vergleichungen, Wort- und Gedankenſpiele, am rechten Ort eingefügt, dienen dazu, den Inhalt ſcharf treffend in die Gemüther hineinzuwerfen. Auch das Gleichniß, ſchon von Nathan mit hoher Meiſterſchaft gehandhabt (2 Sam. 12), dient ihnen zur Erhöhung der Wirkung, beſonders zur Ueberführung (Jeſ. 5, 1—7; 28, 23—29; Sach. 11, 4 fg.; Ez. 24, 3 fg.), und wenn es in ihren Büchern ſeltener erſcheint, ſo muß es doch im Leben häufiger von ihnen angewandt ſein (Hoſ. 12, 11). Sie ſind ſo die erſten Muſter der geiſtlichen Beredſamkeit geworden. Die redneriſche Art haben ſelbſt ſolche Schriftſtücke von ihnen, hinter denen kein mündlicher Vortrag ſteht, ſondern die von Anfang an ſchriftlich verfaßt ſind, nur daß dieſe oft ſchon mehr in die rein lyriſche Malerei und Schilderung hinüberſchweben (wie viele Weiſſagungen über die fremden Völker, Buch Nahum, die Prophetien aus der Zeit der Verbannung). Die größten Meiſter in der Handhabung dieſer prophetiſchen Redekunſt ſind jedenfalls die ältern von Joel an bis auf Jeſaja herunter, auch Habakuk; ein Sinken, eine Annäherung zur proſaiſchen Rede zeigt ſich ſchon bei Jeremia und Ezechiel, noch mehr bei Haggai; bei Maleachi wird die Rede ſchon dem Schulvortrag in den Synagogen ähnlich, an Fragen und Einwürfen ſich weiterſpinnend. Weiter kommt in Betracht das Verhältniß der Rede zu der Viſionsform, in welcher ſie den Inhalt der Offenbarung zu empfangen pflegten. Das Geſicht, auf dem jeweiligen innern Leben und Gedankenkreis des Propheten ſelbſt beruhend, iſt in der Regel nur ihm ſelbſt verſtändlich; darum ſetzt er für gewöhnlich den Sinn und Inhalt davon in klare, allgemein verſtändliche Gedanken und Worte um, und nur wo er ſich eine beſondere Wirkung davon verſpricht (1 Kön. 22, 19—23; Am. 7, 1—9, 6; Jer. 24 u. a.), mag er auch das Geſicht ſelbſt ſeinen Zuhörern mittheilen, um dann über ſeine Bedeutung weiter zu reden. Anders wird das bei den Späteſten. Des lebendigen Wechſelverkehrs mit dem Volk beraubt, mehr in ſich ſelbſt und auf den innern Umgang mit Gott zurückgezogen, in Einſamkeit ſinnend, empfängt ein Prophet zwar Offenbarungen, die er nicht vorenthalten darf, aber ohne beſtimmten äußern Anlaß zu ſeiner Mittheilung wird ihm eben nur ſein inneres Schauen ſelbſt der Anlaß, und ſo theilt er die Geſichte, wie er ſie ſah, mit (wie ſchon Jeſaja in ſolchem Fall that, in der Einleitung eines ſeiner Bücher, Jeſ. 6): Ezechiel's Buch iſt voll von ſolchen Geſichten und ebenſo Sacharja's. Die Geſichte ſelbſt ſodann, nicht etwa plötzliche Antworten auf augenblickliche Anläſſe, ſondern die Frucht langer Verſenkung in die göttlichen Dinge, ſind auch nicht mehr immer ſo einfach und kurz wie bei den Frühern, ſondern zum Theil künſtlich und verwickelt. Man kann nicht ſagen, daß dieſe Art der Darſtellung tiefer oder inhaltsreicher wäre als die gewöhnliche; an Gedankengehalt iſt ſie meiſt ärmer, und dieſes Vorherrſchendwerden der prophetiſchen Phantaſie iſt vielmehr ein Zeichen des Verfalls, während Unkundige oder Abergläubige gerade in dieſen Geſichtsdarſtellungen die tiefſten und wunderbarſten Geheimniſſe zu ſuchen pflegen. Neben der freien Rede und zur Unterſtützung derſelben kommt ſchon bei den ältern und ſo auch immer noch bei den Rednerpropheten dieſer Periode das ſogenannte Zeichen oder die ſinnbildliche Handlung vor. Die göttliche Wahrheit, die den Propheten erfaßt hat, ſucht aus dem erfüllten Innern nach außen zu dringen, ſich zu verkörpern, nicht in der Rede allein, ſondern in leidenſchaftlicherer Weiſe auch in Geberden und Handlungen: den Ahia, als er des Jerobeam gewahr wird, überkommt die Gewißheit der Zerreißung des ſalomoniſchen Reichs ſo mächtig, daß er ſein neues Oberkleid in zwölf Stücke reißt (1 Kön. 11, 30). Solche von dem innern Drang des Propheten bewirkte ſichtbare Vornehmungen erſcheinen dann als Verſinnbildlichung der Wahrheit, die ihn bewegt. Sie beruhen urſprünglich nur auf dieſem Drang (vgl. noch 1 Kön. 20, 35 fg.) und ſind zunächſt keineswegs Erzeugniß freier Ueberlegung und Abſicht. Weil aber erfahrungsmäßig ein ſolches Vornehmen den Zuſchauer oft viel mächtiger ergreift als bloße Worte, was ja eben der Prophet nur wünſchen kann, ſo wurde ſolche ſinnbildliche Handlungen vorzunehmen leicht auch Sache der Kunſt und Ueberlegung (vgl. 1 Kön. 22, 11 fg.) und bloßes Begleitmittel der Rede. Derartige Zeichen kommen nun bei den Rednerpropheten genug vor (Jeſ. 20, 2; Jer. 19, 1 fg.; 27, 2; 28, 10—12; 43, 8 fg.; Ez. 12, 3 fg., 18 fg.; 21, 11 fg.; 37, 16 fg.), und wir können uns danach einen Begriff machen von der Lebhaftigkeit und dem Eifer ihres öffentlichen Auftretens. Nicht viel

verſchieden davon iſt es, wenn ſie einen im Moment ihrer Rede unter ihren Augen geſchehenden Vorgang zum Anknüpfungspunkt ihrer Worte machen (1 Sam. 15, 27. 28; Jer. 18, 2 fg.) oder einen ſolchen durch andere vornehmen laſſen (2 Kön. 13, 15). In ſo großen Propheten, denen ihr ganzes Leben in ihrem prophetiſchen Beruf aufgeht, werden ſogar gewöhnliche Vorkommniſſe ihres täglichen Lebens (Jer. 13, 1 fg.) oder ihre Familienverhältniſſe (Hoſ. 1; 3; Jer. 8, 3. 18; Ez. 24, 16 fg.) Spiegelbilder und Zeichen ihrer prophetiſchen Wahrheiten, oder richten ſie ihr Vornehmen und Handeln in Privatangelegenheiten ſo ein, daß dadurch das Volk auf ihre prophetiſchen Gedanken aufmerkſam werden muß (Jer. 32, 6 fg.; 16, 1 fg., 5 fg.). Erſt bei den ſpätern Propheten fängt ſolche Zeichenhandlung an, frei zur künſtlichen Einkleidung eines Gedankens in der Art verwendet zu werden, daß ſie ſolche Handlung als von ihnen vorgenommen oder vorzunehmen befohlen blos erzählen, ohne daß an eine wirkliche Ausführung zu denken wäre (Jer. 25, 15 fg.; beſonders bei Ez. 3, 1—3; 4, 1 fg., 4 fg., 9 fg.; 5, 1 fg.; 6, 11 fg.; 21, 24 fg.), welche blos in der Einbildung vorgeſtellte Handlungen ſich zuletzt vom Gleichniß oder der Parabel wenig mehr unterſcheiden. Auch bezüglich ihrer Stellung zur Geſetzesanſtalt zeigt ſich mit der Zeit ein Sinken der Prophetie. Alle Propheten ſtehen auf dem Grund des Geſetzes, aber nicht als zwingendes und äußeres Gebot ſteht es ihnen gegenüber, es iſt in ihnen Geiſt und Leben geworden; derſelbe Geiſt, aus dem die Geſetzesreligion herausgeboren iſt, erfüllt auch ſie; ſie lehren in Uebereinſtimmung mit demſelben, aber nicht in ängſtlicher Abhängigkeit von ihm; darum ſind ſie auch ſo weit entfernt, wie die Prieſter den Werth der geſetzlichen Form zu überſchätzen, daß ſie vielmehr Opfer, Feſte, Beſchneidung, Bundeslade, Gotteshaus, Faſten, äußere Zeichen der Buße gegen die Grundforderungen der Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Liebe, Vertrauen, Selbſtverleugnung, Demuth zurückſtellen, die Vergeltungslehre modificiren (Jer. 31, 29 fg.; Ez. 18, 2 fg.), die nationale Beſchränkung durchbrechen, gelegentlich ſogar einzelne Geſetze aufheben oder ſchärfen (Jeſ. 56, 4 fg., 6 fg.; Mal. 2, 16). Dieſe geiſtige Freiheit der Propheten nimmt aber zuletzt etwas ab; Jeremia ſeit Joſia's Reichsverbeſſerung und der Aufſtellung eines heiligen Geſetzbuchs legt (obwol mit gutem Grund) auf die Sabbatfeier und das levitiſche Prieſterthum ſchon mehr Gewicht; Ezechiel auf eben dieſe ſowie Opfer, Tempelcult, Reinheitsvorſchriften und rechnet künſtlich aus dem Geſetzbuch heraus (Kap. 4, 5 fg.); ſonſt vgl. Sach. 14, 19 fg.; auch in der Hauptſchrift aus der Zeit der Verbannung, in der noch ſo viel friſcher Geiſtestrieb iſt, die Stellen Jeſ. 56, 2; 58, 13; 66, 17. 21. Und Maleachi, obwol gegen die Prieſter und über die Ehe ſo frei und ſchön redend, faßt doch alle ſeine Lehren zuſammen in der Mahnung zum ſtrengen Halten des geſchriebenen Geſetzes (Kap. 3, 22). Es ſind das die Anfänge einer ängſtlichern, an den Buchſtaben des Geſetzes gebundenen Richtung, welche ſchließlich die Prophetie verdrängte. Die Bücher dieſer weiſſagenden Propheten ſind nur Zuſammenfaſſungen von Hauptſachen aus ihren wichtigſten Reden oft einer langen Reihe von Jahren. Es gibt Stücke, welche ſich an Ausführlichkeit der mündlichen Rede nähern, wie Jeſ. 28—32; 1; die meiſten aber ſind nur ganz kurze Summarien der Predigten einer langen Wirkſamkeitszeit, wie Jeſ. 2—5 die Thätigkeit des Jeſaja unter Uſia, Jotham und dem erſten Jahr des Ahas, Jer. 1—24 ſeine wichtigſten Strafreden durch 40 Jahre hindurch zuſammenfaßt. Einzelne ſind ziemlich früh nach der mündlichen Rede geſchrieben, andere erſt nach vielen Jahren, ſodaß es auch nöthig und möglich wurde, manche geſchichtliche Erläuterung über Anlaß, Zeitumſtände, Erfüllung darin zu bemerken, wie wir das alles am beſten aus dem Buch des Jeremia und Ezechiel ſehen. Propheten einer längern Wirkſamkeit haben die Feder nicht blos einmal, ſondern öfter ergriffen (von Jeſaja, Jeremia und Ezechiel wiſſen wir das mit Sicherheit), nicht willkürlich, ſondern auf Drängen des Geiſtes (Jeſ. 30, 8; Jer. 30, 2; 36, 2), in entſcheidenden Wendepunkten ihres Wirkens, wo es galt, Umſchau und Rückſchau auf das Dahinliegende zu halten und durch zuſammenfaſſende Darſtellung der bisherigen Mahnungen und Erlebniſſe noch nachhaltiger auf das Volk einzuwirken. Solche ſchriftliche Ueberſichten ſind dann aber immer ſehr kunſtvoll gemacht, wohlüberlegt und durchdacht; die Stoffe vielfach nach Sachordnung, ſeltener nach Zeitordnung gruppirt; immer in ſich abgerundet, daß auch die kleinſten Bücher oder jetzigen Buchtheile (einſt aber ſelbſtändige Schriften, wie Jeſ. 6, 1—9, 6) den ganzen Kreis der Weiſſagung (Rüge, Drohung und Verheißung) vollſtändig umfaſſen; im Ausdruck ſorgfältig gearbeitet, in der

Anordnung nach Abſchnitten oder Strophen wohl gegliedert, alſo überhaupt kunſtvoller, als extemporirte Reden je geweſen ſein können, aber wahrheitsgemäß und in der Erinnerung treu, auch ſelbſt die Friſche des mündlichen Vortrags, wo ſolcher wirklich zu Grunde lag, wohl bewahrend. Dabei nahmen ſie manches auf, was ſie wol nie geredet hatten, wie Jeſ. 6 oder die meiſten der Weiſſagungen gegen die fremden Völker. Daß aber einzelnen Prophetenſchriften keine mündliche Wirkſamkeit zu Grunde liegt, iſt ſchon oben bemerkt. Aufbewahrt und verbreitet wurden ſie nicht amtlich, ſondern wie alle Privatſchriften zumeiſt in den Kreiſen der Glaubenden, der Prophetenſchüler und Propheten ſelbſt (die meiſt ſehr merkwürdige Bekanntſchaft mit ihren Vorgängern zeigen); manche gingen verloren (wie man noch ſicher beweiſen kann) oder erhielten ſich nur in Bruchſtücken. Als die Verbannung und noch mehr die Rückführung aus der Verbannung das Siegel der göttlichen Beſtätigung auf die Schriften dieſer Gottesmänner gedrückt hatte, wurden ſie mit immer höherer Verehrung betrachtet, geleſen, geſammelt und zu einem Ganzen vereinigt.

III. Eine jüngere Abart und gewiſſermaßen ein Erſatz der Prophetie iſt die ſogenannte Apokalyptik, wie ſie ſich gegen die Zeit Chriſti hin ausbildete. Oeffentliches Prophetenwort vor der Gemeinde gab es nicht mehr. Daß einzelne Männer Geſichte und Ahnungen der Zukunft hatten oder zu haben glaubten, wie Johannes Hyrcanus (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 10, 7) und verſchiedene Eſſäer (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 11, 2; XV, 10, 5; „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 12), oder man bald ſpäter vielfach himmliſche Stimmen (Bath Kol) zu vernehmen meinte, galt ſelbſt im Volk nicht als Zeichen wiederaufgelebter Prophetie. Und wenn gleichwol der eine oder andere ſich gedrungen fühlte, ein Wort der Mahnung und Tröſtung an die Zeitgenoſſen zu richten, geſchah das ſchriftlich; dabei war er ſich wohl bewußt, damit nur zu wiederholen, was ſchon die Alten geſagt, konnte auch nur dann auf Beachtung Anſpruch machen, wenn die Uebereinſtimmung ſeiner Worte mit denen der Alten zu Tage lag, daher ſchrieb er lieber unter dem Namen eines ältern Propheten oder Prophetenſchülers und ließ ihn in der Schrift reden, wie er ſich dachte, daß er in der Jetztzeit geredet haben würde. Derart ſind z. B. das Buch Baruch und der Brief des Jeremia.

Aber in der langen Wartezeit bis auf die Erſcheinung des Meſſias traten auch ſchwierigere Lagen ein, welche nicht ohne die äußerſte Anſtrengung aller Kräfte überwunden werden konnten. Eine ſolche war die durch die Mitſchuld einer jüd. Partei hereingebrochene Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes. Damals, wo noch einmal der ganze Beſtand der moſaiſchen Religion in Frage geſtellt war und dieſe wiederum ihre ſiegreiche Kraft gegen das Heidenthum zu bewähren hatte, erwachte mit dem alten Heldenmuth aufs neue eine glühende Begeiſterung für die Sache Gottes; auch der prophetiſche Trieb wollte ſich wie früher in ſolchen entſcheidungsvollen Zeiten wieder regen, um Kleinmuth und Abfall zu ſtrafen, zu ſtandhafter Treue und Hoffnung zu mahnen und über die Lage zu orientiren. Da aber die Ueberzeugung von dem Aufgehörthaben der unmittelbaren Gottesoffenbarung in der Gemeinde feſtſtand und ihr nur das durch die heiligen Schriften vermittelte Wiſſen um den Rathſchluß Gottes zukam, ſo vermochte auch in dieſer außerordentlichen Lage ein Mann, ſelbſt wenn er des göttlichen Urſprungs ſeiner Begeiſterung und Erleuchtung ſicher war, nur durch Anlehnung an dieſe heiligen Schriften und unter dem Schutz und Anſehen des Namens eines ältern Sehers ſich mit Erfolg an die Zeitgenoſſen zu wenden. Ein neuprophetiſches Buch dieſer Art iſt das damals herausgegebene Buch Daniel (ſ. d.); es wurde das Muſter einer ganzen Reihe jüngerer neuprophetiſcher Mahn- und Troſtbücher (Henoch-, Noah-Bücher, Offenbarung des Moſe, des Eſra).

Ihrem letzten Zweck nach ſtimmen ſie zwar mit den Zwecken der alten Prophetie überein; ſie wollen ſtrafend, mahnend, tröſtend auf die Zeitgenoſſen einwirken, zu dieſem Behuf auch die Geheimniſſe der Zukunft enthüllen oder offenbaren, daher gewöhnlich Apokalypſen, d. h. Offenbarungen, Enthüllungen genannt. Sie haben aber keine mündliche Wirkſamkeit ihres Verfaſſers unter dem Volk im Hintergrund, ſondern ſind blos ſchriftliche Erzeugniſſe. Auch beruhen ſie eingeſtandenermaßen auf der Erforſchung der alten Prophetenbücher (Dan. 9, 2), wollen nur die Winke und Aufſchlüſſe, die dort für den Suchenden enthalten ſind, erklären und deuten, namentlich durch Benutzung und Deutung gewiſſer dort gegebener Anhaltspunkte die Zeitdauer der Drangſal und die noch übrige Friſt bis

zur messianischen Erfüllung förmlich ausrechnen; sie sind also abgeleitete, nicht ursprüngliche Geisteserzeugnisse. Ganz besonders aber unterscheiden sie sich von den alten Büchern durch die Künstlichkeit ihrer Einkleidung und Anlage. Ein Mann des Alterthums wie Daniel (oder Henoch, Noah, Mose, Esra) — man nennt ihn den Seher — soll reden, soll aber von der Gegenwart und Zukunft des wahren Verfassers reden, die doch von der Zeit des Sehers schon weit entfernt liegt. Die Zwischenzeit zwischen beiden darf nicht übergangen werden (weil kein alter Prophet mit Uebergehung des Dazwischenliegenden blos ein beliebiges Stück der Zukunft ins Auge gefaßt hat); der Seher muß auch von ihr reden, aber der Einkleidung gemäß so, daß er von ihr nicht als erlebter, sondern als künftiger spricht. Der Verfasser muß also die zwischen dem Seher und ihm liegende Zeit künstlich verdeckt, andeutend, in dunkel gehaltenen, aber für den Denkenden und Eingeweihten hinlänglich deutlichen Umrissen behandeln, ebenso von seiner eigenen Gegenwart, auf die doch das Schwergewicht fällt, als von der Zukunft reden, um dann von da aus den Blick auf das, was auch dem Verfasser noch wirkliche Zukunft ist, hinüberschweifen zu lassen und darüber Aufklärung zu geben. Diese Behandlung des Gegenstandes erfordert einen Aufwand von schriftstellerischer Kunst, auch Kenntnisse über die Vergangenheit und die Zeitlage des angenommenen Sehers. Denn es versteht sich, daß ein solches Buch für um so vollkommener galt, je weniger etwas die Einkleidung Störendes darin vorkam und je treffender und ergiebiger die in den Gegenständen selbst liegenden geschichtlichen Momente für den vorgesetzten Zweck benutzt wurden. (An betrügliche Absichten ist dabei nicht zu denken; schon die große Menge solcher Bücher zeigt, daß die kundigen Zeitgenossen diese schriftstellerische Form wohl verstanden und zu handhaben wußten; Ungelehrte mochten allerdings den wahren Ursprung derartiger Bücher nicht so leicht durchschauen, aber das ist nicht anders, als wenn jetzt ungelehrtes Volk ein Drama oder einen Roman als wirkliche Geschichte liest.) Aber nicht blos das Verhüllen war Aufgabe dieser dichterischen Kunst, sondern sie mußte auch wieder unter den künstlichen Hüllen unmissverständliche Winke und Andeutungen über die eigentlichen Zwecke und den Ursprung des Buchs einstreuen. Für solche räthselartige Darstellung der Entwickelung längerer Zeiträume war aber das allein geeignete Mittel eben nicht die gewöhnliche prophetische Rede, sondern das halbdunkle prophetische Gesicht, besonders in seiner verwickeltern, künstlichern Art, wie es von Ezechiel und Sacharja gehandhabt worden war, welche insofern die Vorbilder dieser Apokalyptiker sind. Und da zugleich in diesen spätern Zeiten man sich viel mit der Erforschung der Geheimnisse der Welt, der Geister und Engel (s. d.) zu thun machte, auch darüber schon allerlei, über den Inhalt der alten Bücher hinausgehende Anschauungen und Vorstellungen zu Tage gefördert waren, so war auch aus diesem Grund die Visionsform eines Sacharja, bei welchem Engel die Stelle des altprophetischen Geistes vertreten und der Seher in seiner Verzückung mit den obern Geistern verkehrt, besonders geeignet und wurde einzig beliebt. Manche der neuern Gedanken über die obere Welt und ihre Beziehungen zur irdischen Geschichte sowie über andere Geheimnisse, z. B. das Schicksal der Seelen nach dem Tod u. dgl., konnten auf diese Weise in die Enthüllung verwoben werden. Da nun aber die alten Seher in diesen Büchern nicht unvermittelt auftreten, sondern erst irgendwie im Buch Umstände und Anlässe ihres Auftretens geschichtlich erklärt werden müssen, so haben diese Bücher alle auch mehr oder weniger einen geschichtlichen oder erzählenden Theil, der sich nach Bedürfniß sehr verschieden gestalten kann. Im Buch Daniel speciell ist der erzählende Theil sehr weit ausgesponnen, indem die Stoffe einer alten Prophetensage über Daniel benutzt und zu Musterbildern des rechten Verhaltens unter der Bedrängung durch die heidnischen Herrscher (wie sie in der Zeit des Antiochus stattfanden) verarbeitet wurden. Im Volk wurden solche Bücher viel und gern gelesen und haben unstreitig gewirkt. In ihrem Vorstellungs- und Ideengehalt sind sie natürlich Kinder ihrer Zeit und unter sich selbst sehr verschieden. Das beste dieser Art ist das erste, das Buch Daniel, welches die Spuren des großen Glaubensaufschwungs der ersten Makkabäertage an sich trägt. An Glut der Begeisterung und kräftiger Entschiedenheit in Geltendmachung der göttlichen Wahrheit steht es den alten Prophetenbüchern nahe genug; aber auch — was hier das Wichtigste ist — die Entwickelung der nächsten Zukunft, den Untergang des Tyrannen nach $3^1/_2$ Jahren und den Sieg des Reichs der Heiligen hat der prophetenkundige Gottesmann so sicher vorausbestimmt wie nur irgendein

Prophet der ältern Zeit und hat auch hauptſächlich um deswillen in der jüd. Gemeinde noch die verdiente Anerkennung wenigſtens als eines gottbegeiſterten Mannes, wenn auch nicht als eines Propheten, gewonnen. Gerade auch durch dieſen ſeinen treffenden Blick in die Gegenwart und nächſte Zukunft unterſcheidet ſich ſein Buch von den ſpätern jüd. Apokalypſen ſehr zu ſeinem Vortheil.

IV. In der vierhundertjährigen prophetenloſen Zeit lag die Aufgabe der Gemeinde in der Erhaltung, Ausgeſtaltung und Uebung der in Geſetz und Propheten geoffenbarten Religion. Wie anders nicht zu erwarten, fiel in der Geſetzesreligion der Hauptnachdruck auf die Ausbildung und Handhabung der geſetzlichen Formen, in welcher die Leiter der Nation und die träge Maſſe ihre Befriedigung ſuchten, während die ſtillen und tiefen Geiſter, an den alten Weiſſagungsbüchern ſich wärmend, auf das verheißene volle Heil hofften. Als dieſes Heil erſchien und aus den Banden der geſetzlichen Volksreligion die Weltreligion des Geiſtes, der Freiheit und der Liebe herausſprang, da, in dieſer Zeit der religiöſen Neubildung, regte ſich noch einmal die prophetiſche Kraft, um dann für immer zu ſchwinden. In Simeon und Hanna (Luk. 2, 25 fg.) ſtellt eine der altchriſtl. Ueberlieferungen zwei Geſtalten hin, welche beim Anblick des Jeſuskindes im Tempel ihrer Sehnſucht nach dem Erlöſer aus Iſrael prophetiſchen Ausdruck geben. Uebereinſtimmender erkennt Chriſtus ſelbſt und die erſten Chriſten in Johannes dem Täufer, dem Bußprediger im härenen Prophetengewand, der das herbeigekommene Himmelreich verkündigt und auf den nach ihm kommenden Größern hinweiſt, den letzten und größten aller Propheten, ja mehr als einen Propheten (Matth. 11, 9—11), weil er, dem innern Ruf Gottes muthvoll folgend, mit den Forderungen und Hoffnungen der alten Propheten Ernſt machte und in der Kraft eines Elia dem Kommenden unmittelbar die Bahn brach. So durch die neuerwachte prophetiſche Macht eingeführt, trat der auf, in welchem die Arbeit des iſraelitiſchen Prophetenthums ihr Ziel und ihren Abſchluß, zugleich die Beſtätigung ihres göttlichen Urſprungs fand. Selbſt Prophet, mächtig von Thaten und Worten (Matth. 13, 57; Luk. 13, 33; 24, 19; Apg. 3, 23 fg.; 7, 37), das Urbild des Propheten, lehrend und weiſſagend, mit wunderbar treffendem Blick alle Verhältniſſe der Geſchichte durchſchauend, aber Zeit und Stunde Gott überlaſſend (Matth. 24, 36), war er doch unendlich mehr als Prophet. Gezeugt vom Heiligen Geiſt, das fleiſchgewordene Wort Gottes ſelbſt, brachte er das göttliche Licht und Leben perſönlich in der Menſchheit zur Erſcheinung, und nicht mehr blos fordernd und mahnend, ſondern durch ſeine innewohnende Gotteskraft unwiderſtehlich an ſich ziehend und aus ſeiner Fülle mittheilend, ſtrömte er ſeinen eigenen, von der Herrſchaft des Fleiſches und des Geſetzes entbindenden, reinen und reinigenden Geiſt auf ſeine Jünger über und machte das aus ihnen, was der alten Prophetie immer als das letzte Ziel vorſchwebte, ein Volk von Geiſterfüllten (4 Moſ. 11, 29; Joel 3, 1. 2; Ez. 36, 27), von Gottgelehrten (Jeſ. 50, 4; 54, 13), von Kindern Gottes (Hoſ. 2, 1. 25), denen das Geſetz Gottes ins Herz geſchrieben iſt (Jer. 31, 33), Gliedern des Gottesreichs, in dem noch ganz andere Kräfte wohnen als im Alten Bund, ſodaß auch der Kleinere in ihm, weil im bleibenden Beſitz des erlöſenden, freimachenden Geiſtes, doch größer iſt als der größte Prophet (Matth. 11, 11).

Daß die Macht dieſes neuen Geiſtes, den die Welt bisher nicht gekannt, in den Gliedern der jungen Chriſtengemeinde wieder Erſcheinungen hervorrief, welche lebhaft an die Wirkungen des Geiſtes in der alten Prophetie erinnerten, iſt aus dem N. T. unbezweifelbar gewiß. Geſichte und Schauungen, wunderthätige Kräfte, ekſtatiſches Zungenreden, prophetiſche Lehren und Weiſſagungen ſind ſolche Erſcheinungen, welche zerſtreut, bei einem dieſe, beim andern jene, als Gnadengaben des einen Geiſtes hervorbrachen (1 Kor. 12—14; Röm. 12, 6 fg.). Die Apoſtel ſelbſt ſind als ſolche auch Propheten (Eph. 3, 5). Propheten, d. h. ſolche, welche in plötzlicher Begeiſterung, aus Offenbarung und Antrieb des Geiſtes in der Gemeinde auftretend, tiefergreifende, begeiſternde und erweckliche Anſprachen hielten (1 Kor. 14, 3. 24—30) und unterſchieden von den ordentlich und verſtandesmäßig die Heilswahrheiten entwickelnden Lehrern (1 Kor. 14, 6), werden im Rang nach den Apoſteln geſtellt (Eph. 4, 11; 1 Kor. 12, 28—30), eine Anzahl derſelben namentlich erwähnt (Apg. 13, 1. 2; 15, 32), ſelbſt Weiber, die vier Töchter des Evangeliſten Philippus (vgl. Apg. 21, 8. 9; 1 Kor. 11, 5). Als Weiſſager der Zukunft iſt hervorgehoben Agabus (Apg. 11, 28; 21, 10; vgl. Matth. 7, 22). Und ſelbſt noch ein ganzes Buch, in der Weiſe der alt- und neuprophetiſchen Weiſſagungsbücher, den Entwickelungs-

gang und die Vollendung des Reichs Chriſti enthüllend, hat dieſe erſte chriſtl. Zeit hervorgebracht in der Offenbarung des Johannes (ſ. Apokalypſe). Aber mag es auch erklärlich und folgerichtig ſein, daß in dem jungen, mit der alten Gemeinde noch zuſammengeſchloſſenen Chriſtenthum, ehe es in der es bedrängenden Welt ſich zurechtgefunden hatte, das prophetiſche Weſen noch einmal auflebte, mag ſelbſt in neuen wichtigen Epochen der kirchl. Entwickelung, zumal beim Hinaustritt auf neu zu gewinnende Gebiete der Menſchheit, ſich, obwol in ſchwächern Schwingungen, Aehnliches wiederholen, eine bleibende Stelle konnte dieſe aus dem Alterthum herüberragende Offenbarungsform im Chriſtenthum nicht mehr haben, weil in ſeinem Stifter die Offenbarung des göttlichen Lebens vollendet iſt, und es ſich im großen und ganzen nur noch um Aneignung und richtige Anwendung des durch ihn Gegebenen handeln kann. Dillmann.

Prophetenſchulen, ſ. Propheten.

Proſelyten (Hinzugekommene), heißen im N. T. ſpeciell die, welche vom Heidenthum zum Judenthum übergetreten ſind. In unſern Überſetzungen wird das Wort mit „Judengenoſſen" wiedergegeben. In den LXX iſt προσήλυτος die gewöhnliche Ueberſetzung des hebr. ger. Das darf uns aber nicht zu der Meinung verleiten, als ob unter gerim im A. T. immer eigentliche Proſelyten zu verſtehen ſeien. Für den Hebräer hatte ger urſprünglich eine weiter gehende Bedeutung, und erſt der Verlauf der Geſchichte gab dem Wort ſpäter jene beſondere Prägung, welcher die Sprache nachfolgte durch Unterſcheidung von ger tôšâb und ger ṣedeḳ. Gerim, Fremdlinge, gab es zu allen Zeiten in Iſrael, nämlich Leute anderer Nationalität, die freiwillig oder gezwungen unter Iſraeliten ſich niedergelaſſen hatten. Zunächſt aber handelte es ſich weſentlich nur um die politiſche und rechtliche Stellung derſelben; das Nähere hierüber iſt im „Bibel-Lexikon", II, 300 fg., bereits angegeben. Sie ſtanden unter dem Schutz des Geſetzes (3 Moſ. 24, 22), und wenn ſie gewiſſe Wohlthaten deſſelben nicht mit genoſſen (5 Moſ. 15, 3; 23, 21), ſo wurden ſie doch im allgemeinen einer freundlichen, billigen, mildthätigen Behandlung angelegentlich empfohlen (2 Moſ. 22, 20; 23, 9; 3 Moſ. 19, 10. 33; 25, 6; 5 Moſ. 10, 18. 19; 24, 17). Auf der andern Seite wurde dann von ihnen verlangt, daß ſie den Sitten und im beſondern den gottesdienſtlichen Gebräuchen der Iſraeliten ſich möglichſt anbequemen, zum mindeſten in dieſer Hinſicht keinen groben Anſtoß geben ſollten. Von heidniſchen Greueln, wie ſie 3 Moſ. 18 aufgezählt werden (Unzucht, Blutſchande, Päderaſtie u. ſ. w.), ſollten auch die Fremdlinge ſich fern halten (3 Moſ. 18, 26), ebenſo vom ſcheußlichen Molochsdienſt (3 Moſ. 20, 2; 18, 21. 26). Ferner war ihnen verboten, den Namen Jahve's zu läſtern (3 Moſ. 24, 16), Blut zu eſſen (3 Moſ. 17, 10. 12) oder zur Paſſahzeit geſäuertes Brot (2 Moſ. 12, 19). Am Sabbat ſollten ſie in gleicher Weiſe wie die Iſraeliten jede Arbeit unterlaſſen (2 Moſ. 20, 10). Das waren Dinge, die verlangt werden konnten, ohne daß die Fremdlinge geradezu zur Jahvereligion übertraten. Solche Rückſichtnahme auf Sitten und religiöſe Anſchauungen der Iſraeliten war ein nahe liegendes, einfaches Aequivalent für die politiſchen und rechtlichen Vortheile, welche die Fremdlinge mit genoſſen. Daneben finden wir aber auch ſchon im Pentateuch noch weiter gehende Beſtimmungen. Es wird der Fall in Ausſicht genommen, daß Fremdlinge dem Jahve Opfer bringen wollten: wie die Opfer der Iſraeliten ſollten auch dieſe beim Centralheiligthum gebracht werden und die betreffenden Geſetze für beide gelten (3 Moſ. 17, 8 fg.; 4 Moſ. 15, 14). Es wird ferner die Möglichkeit gedacht, daß Fremdlinge das Paſſah mit feiern wollten: das war ihnen erlaubt, aber ſie mußten ſich vorher beſchneiden laſſen (2 Moſ. 12, 48; 4 Moſ. 9, 14). Das letztere, die Annahme der Beſchneidung, kommt einem völligen Uebertritt zur Jahvereligion gleich, denn die Beſchneidung war ja ſpecielles Symbol für den Bund zwiſchen Gott und ſeinem auserwählten Volk. Der Beſchnittene trat nicht blos in die politiſche, ſondern auch in die religiöſe Gemeinde der Iſraeliten ein. Es iſt alſo allerdings ſchon im Pentateuch (an den zuletzt angeführten Stellen) von eigentlichen Proſelyten die Rede; nach allem, was wir aus den geſchichtlichen Büchern wiſſen, ſcheint aber dieſes Proſelytenthum in der vorexiliſchen Zeit eine Seltenheit geweſen zu ſein. Häufiger kam es nach dem Exil vor. Die Aengſtlichkeit, mit der man den neuen Staat nach dem im geſchriebenen Geſetz vorliegenden Bild des alten wiederherzuſtellen und jede Verſuchung zum Abfall fern zu halten ſuchte, erzeugte jenes Syſtem ſchroffer Abſchließung gegen alle ausländiſchen Elemente, wie es in den ſtrengen Maßregeln eines Eſra und Nehemia zu Tage trat. Fremdlinge waren von der jüd. Gemeinde ſo gut wie aus-

geſchloſſen. Wollten ſie mit den Juden zuſammenleben, ſo mußten ſie eigentliche Proſelyten werden, und man mochte es vielfach darauf anlegen, ſie zu ſolchen zu machen, um den kleinen Staat numeriſch zu verſtärken und die prophetiſchen Hoffnungen vom Eintritt der Heiden in den Bund Iſraels mit Gott der Verwirklichung näher zu bringen. Später, in der Hasmonäerzeit, kam es ſogar vor, daß ganze Völkerſchaften zur Beſchneidung gezwungen wurden, wie die Idumäer durch Johannes Hyrkanus, die Ituräer durch Ariſtobulus (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1; 11, 3). Das waren freilich vereinzelte Gewaltmaßregeln, deren Verkehrtheit bald eingeſehen werden mußte. Wir wiſſen aber, daß auch in kleinerm Maßſtab die Proſelytenmacherei namentlich von den Phariſäern eifrig betrieben wurde (Matth. 23, 15). Man machte nun auch (ſeit wann wiſſen wir nicht genau) einen ſcharfen Unterſchied zwiſchen ſogenannten Proſelyten der Gerechtigkeit (gerè haṣṣedeḳ) und Proſelyten des Thores (gerè haššâtar oder gerim tôšabim), d. h. zwiſchen eigentlichen Proſelyten, die wirklich zur Religion Jahve's übergetreten waren, und zwiſchen ſolchen, die in einem lockern, mehr äußerlich politiſchen Verband mit den Iſraeliten ſtanden und nur gewiſſe, allgemein ſittliche Gebote und bürgerliche Pflichten zu erfüllen hatten. Unter jenen verſtand man nämlich die durch Annahme der Beſchneidung auf das ganze jüd. Geſetz ſich Verpflichtenden; unter dieſen ſolche, die äußerlich mit den Iſraeliten in derſelben Stadt, innerhalb derſelben Thore, zuſammenlebten (der Ausdruck „Proſelyten des Thores" iſt hergenommen von der häufigen Formel: der Fremdling, der in deinen Thoren iſt), dieſelbe Obrigkeit (zunächſt das Synedrium der Gemeinde) mit ihnen anerkannten, durch Verabſcheuung von Mord, Blutſchande und Raub die wichtigſten Rechtsgrundſätze von ihnen annahmen, durch Vermeidung des Bluteſſens eine den Iſraeliten von alters her eingewurzelte Scheu reſpectirten und zur Anbetung des einen Gottes inſoweit ſich bekannten, als ſie Gotteslästerung und Götzendienſt mieden. Man liebte es, die Verpflichtungen dieſer Proſelyten in 7 Hauptſtücke zuſammenzufaſſen, und da das Wichtigſte davon ſchon 1 Moſ. 9 vorkommt, pflegte man dieſe Hauptſtücke die noahitiſchen Gebote zu nennen. Geſtattet war dieſen Proſelyten der Beſuch der Synagogen, beim Tempel aber durften ſie den Vorhof der Iſraeliten nicht betreten. In Judäa waren aus dem oben angeführten Grund dieſe Proſelyten des Thores wol nie ſehr zahlreich, dagegen im Ausland, in der Diaſpora, wo Judenthum und Heidenthum fortwährend miteinander in Berührung kamen, war dieſe freiere Form des Proſelytenthums ein einfaches Product thatſächlicher Verhältniſſe. In der Apoſtelgeſchichte begegnen uns unter dem Namen οἱ σεβόμενοι (τὸν Θεόν) dieſe Proſelyten faſt in allen bedeutendern Gemeinden (Apg. 13, 43. 50; 16, 14; 17, 17; 18, 7), ſie waren für jene Zeit ein wichtiges Mittelglied zwiſchen den ſich ſchroff entgegenſtehenden Parteien des Juden- und Heidenchriſtenthums. (S. „Bibel-Lexikon", I, 204 fg.)

Um als Proſelyt des Thores zu gelten, genügte es, daß einer erklärte, jene ſogenannten noahitiſchen Gebote halten zu wollen; eine beſondere Ceremonie war hierfür nicht vorgeſchrieben. Feierlicher war natürlich die Aufnahme eines Proſelyten der Gerechtigkeit. Die Haupthandlung hierbei war bei männlichen Individuen ſelbſtverſtändlich die Beſchneidung, zu dieſer kamen dann aber noch hinzu die Eintauchung in Waſſer oder Taufe (hebräiſch: ṭebila) und ein Opfer (Brandopfer, zu welchem unter Umſtänden auch ein Paar Tauben oder Turteltauben genommen werden konnte). Bei weiblichen Individuen genügten Taufe und Opfer. Die betreffenden Gebräuche im einzelnen zu beſchreiben iſt hier nicht nöthig (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [2. Aufl., Leipzig 1866 fg.] u. d. W. Ger). Näher intereſſirt uns an dieſem Ort nur der zweitgenannte Ritus, die Taufe. Wenn man mit dieſer die Johannestaufe in Beziehung gebracht hat, ſo iſt daran ſo viel richtig, daß beide verwandt ſind als Zeichen des Heraustretens aus einem unreinen Zuſtand, als Symbol einer innern Reinigung, die mit dem Menſchen vorgehen ſoll, daß beide ihren Anknüpfungspunkt in den auch für andere Gelegenheiten vorgeſchriebenen jüd. Waſchungen oder Luſtrationen hatten, daß bei beiden, im Unterſchied von letztern, der Betreffende nicht ſich ſelbſt luſtrirte, ſondern von einem andern dieſe Handlung an ſich vollziehen ließ. Da aber Philo und Joſephus die Proſelytentaufe nicht erwähnen, da beſtimmte Notizen darüber uns erſt in der babyloniſchen Gemara begegnen, ſo iſt anzunehmen, daß ſie erſt in ſpäterer Zeit, als (nach der Zerſtörung Jeruſalems) keine Opfer mehr gebracht werden konnten, an Wichtigkeit gewann und als nothwendiger Initiationsritus mit der Beſchneidung auf gleiche Linie geſtellt

wurde. Alſo iſt weder die Johannestaufe als bloße Copie der jüd. Proſelytentaufe zu betrachten, noch kann dieſe als Copie jener entſtanden ſein, ſondern beides ſind für ſich ſelbſtändige Inſtitute, die aber auf gemeinſamen Urſprung zurückgehen (ſ. Taufe).

Gründlich und erſchöpfend hat alles auf die Proſelytentaufe Bezügliche behandelt Schneckenburger, „Ueber das Alter der jüdiſchen Proſelyten-Taufe und deren Zuſammenhang mit dem johanneiſchen und chriſtlichen Ritus. Nebſt einer Beilage über die Irrlehrer zu Koloſſä" (Berlin 1828). Ueber die frühere Literatur vgl. das erſte Kapitel der ebengenannten Schrift. Steiner.

Prüfung. Dieſes Wort kann in dem theoretiſchen und in dem praktiſchen Sinn verſtanden werden. In dem erſten bezeichnet es die Erforſchung und Abwägung der Gründe, auf welchen die Wahrheit einer Behauptung oder einer Lehre beruht; in dem andern die Unterſuchung, die man über den ſittlichen Werth einer Handlung oder der ganzen ſittlichen Beſchaffenheit eines Menſchen anſtellt. In dieſem doppelten Sinn ſpricht die H. Schrift häufig von Prüfungen. Nirgends unterſagt ſie dem Menſchen, die Gründe zu erwägen, welche dem von ihr verlangten religiöſen Glauben zur Beſtätigung dienen können, ſondern fordert vielmehr dazu auf. Wenn ſchon die Propheten und heiligen Dichter des iſraelitiſchen Volks, deſſen ganze Geſchichte doch von Gott ein ſo lautes Zeugniß ablegte und welches unter einer Geſetzgebung ſtand, deren Fundamentalprincip der Glaube an den einzigen Gott und die Pflicht der ausſchließenden Verehrung deſſelben war, ſo oft auf die Offenbarungen Gottes in der Natur hinwieſen (Pſ. 19, 2—5; 94, 8; Hiob 12, 7—10; 40; 41; Jeſ. 40, 26 u. ſ. w.) und diejenigen als Thoren bezeichneten, welche, blind für dieſelben, die Exiſtenz Gottes zu leugnen wagten (Pſ. 14, 1), wie viel weniger entſpricht ein unerleuchteter, prüfungsloſer Glaube dem Geiſt des Chriſtenthums! Wer heutzutage noch aus den Worten des Paulus (2 Kor. 10, 5) eine Verpflichtung der Chriſten zu einem ſolchen Glauben ableiten wollte, würde eine klägliche Ignoranz zu erkennen geben: denn längſt iſt ja anerkannt, daß die Ausdrücke, welche Luther mit Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorſam Chriſti überſetzt, ſich auf die feindlichen Anſchläge beziehen, welche der Apoſtel zu beſiegen und Chriſti unterwürfig zu machen ſuchte. Jeſus ſelbſt war weit entfernt davon, zu verlangen, daß man ihm aufs Wort glauben ſolle. Häufig beruft er ſich auf die Gründe, welche ſeine göttliche Sendung beglaubigten, und drückt den Wunſch aus, daß man die Lehren, die er verkündigte, zum Gegenſtand eines aufmerkſamen Nachdenkens machen möchte. Zu einem ſolchen Nachdenken zu erwecken, das war ja gerade der Zweck, um deswillen er ſeine Belehrungen ſo oft in das farbenreiche Gewand ſinnvoller Gleichniſſe hüllte und der ſich in dem Zuruf: „Wer Ohren hat zu hören, der höre", mit welchem er dieſe Gleichniſſe zu ſchließen pflegte, aufs unverkennbarſte ausſprach. Paulus macht es den Heiden zum Vorwurf, daß ſie es unterlaſſen hatten, über die Wunder der Schöpfung nachzudenken, in welchen ſich die Gottheit ſo lichtvoll offenbare (Röm. 1, 18 fg.). Ihm ſelbſt kommt es nicht in den Sinn, ſeine Belehrungen irgendjemandem aufdringen zu wollen. „Als mit den Klugen (Verſtändigen) rede ich; richtet (beurtheilet) ihr ſelbſt, was ich ſage", ſpricht er 1 Kor. 10, 15 zu den Korinthern. Den Römern macht er zur Pflicht, zu prüfen, welches da ſei der gute, der wohlgefällige und vollkommene Gotteswille (vgl. Röm. 12, 2; Eph. 5, 10), und den Theſſalonichern, alles zu prüfen und das Beſte zu behalten (1 Theſſ. 5, 21). Und wenn Petrus (1 Petr. 3, 15) die Chriſten ermahnt, allezeit bereit zu ſein zur Verantwortung gegen jedermann, der Grund fordere der Hoffnung, die in ihnen war, ſo konnte er dies ſicherlich nur in der Vorausſetzung thun, daß ſie ſich ſelbſt durch aufmerkſames Nachdenken von dem Grund ihres Glaubens und der aus demſelben entſpringenden Hoffnungen Rechenſchaft würden abgelegt haben. Für wie richtig die Apoſtel das Nachdenken über die Lehren des Evangeliums hielten, das geht auch aus der Ermahnung hervor, die ſie an die Chriſten richteten, ſich nicht von jedem für gottbegeiſtert ſich ausgebenden Lehrer hinreißen zu laſſen, ſondern die Geiſter zu prüfen, ob ſie aus Gott ſeien (1 Joh. 4, 1; 2 Petr. 2, 1; 1 Theſſ. 5, 21). Es folgt aus dieſem allen, daß das Chriſtenthum für den rechten Glauben nur einen ſolchen anerkennt, der auf gewiſſenhafter Prüfung der ſein Object bildenden Lehren beruht.

Die Prüfung im praktiſchen (moraliſchen) Sinn erſcheint im N. T. zunächſt als Selbſtprüfung. Paulus empfiehlt ſie den Chriſten als eine wichtige Pflicht. Die Korinther ermahnt er, ſich ſelbſt zu prüfen, ob ſie im Glauben ſtehen (2 Kor. 13, 5) und verlangt

von den Galatern, daß ein jeder, fern davon aus den Fehlern anderer Gründe thörichter Selbsterhebung zu schöpfen, sein eigenes Werk prüfen und sein Rühmen (wenn er irgendein Recht dazu habe) auf die löblichen Eigenschaften desselben gründen solle (Gal. 6, 4). Er will, daß die Christen vor dem Genuß des Abendmahls eine ernste Selbstprüfung anstellen, um diese heilige Feier nicht durch unwürdige Gedanken und Empfindungen zu entweihen (1 Kor. 11, 28). Man ersieht hieraus, daß die Selbsterkenntniß, zu welcher eine über dem Eingangsthor des Tempels in Delphi angebrachte Inschrift die Eintretenden aufforderte und welche in der sokratischen und in der stoischen Schule so dringend empfohlen wurde, auch in dem N. T. in ihrer Nothwendigkeit vollkommen anerkannt wird.

Von diesen Prüfungen, bei welchen der Mensch selbst sich von seinem sittlichen und religiösen Zustand Rechenschaft abzulegen sucht, unterscheidet die H. Schrift diejenigen, die von Gott ausgehen. Prüfungen Gottes finden ihr zufolge dann statt, wenn Gott die sittliche und religiöse Beschaffenheit eines Menschen erforscht, oder wenn er den Menschen in solche Lagen versetzt, welche seinen Glauben und seine Moralität auf die Probe stellen. In ersterer Beziehung läßt sie Ps. 139, 23 den Sänger ausrufen: „Erforsche mich, o Gott, und erfahre (erkenne) mein Herz; prüfe mich und erkenne, wie ich's meine", und den Propheten Jeremia (Kap. 12, 3): „Mich, Herr, kennst du und siehst mich und prüfest mein Herz vor dir" (vgl. Ps. 7, 10; 11, 5; Jer. 11, 20; 17, 10; 1 Thess. 2, 4; 1 Chron. 30, 17). Es liegt in dem in diesen Stellen sich aussprechenden Begriff der göttlichen Prüfung offenbar etwas Anthropopathisches, denn es bedarf ja bei Gott keiner Erforschung, um zu wissen, wie es in sittlicher und religiöser Beziehung mit einem Menschen steht. Dieses liegt aber doch nur in der Form, denn der eigentliche Begriff solcher Prüfungen geht dahin, daß Gott seine Allwissenheit einem Menschen zuwendet und vermöge derselben mit vollkommener Klarheit seine Gedanken und Gesinnungen erkennt.

Der Begriff von göttlichen Prüfungen, die darin bestehen, daß Gott den Menschen in Verhältnisse versetzt, welche seinen Glauben und seine Tugend thatsächlich auf die Probe stellen, spricht sich in Stellen aus wie folgende: „Wie das Feuer Silber, und der Ofen Gold, also prüfet der Herr die Herzen" (Spr. 17, 3). „Du hast uns verführt und geläutert, wie das Silber geläutert wird; du hast uns lassen in den Thurm werfen (eigentlich: du führtest uns in Schlingen) — wir sind durch Feuer und Wasser gekommen" u. s. w. (Ps. 66, 10. 11). Solche Prüfungen werden für diejenigen, in welchen sich bereits sündliche Dispositionen finden, zu gefährlichen Versuchungen oder Anfechtungen, mit welchen Worten sie auch in der Schrift häufig bezeichnet werden. Von dieser Seite betrachtet sie Christus, wenn er seine Jünger beten lehrt: „Führe uns nicht in Versuchung", und ihnen warnend zuruft: „Wachet und betet, auf daß ihr nicht in Anfechtung fallet: denn der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (Matth. 26, 41). Es versteht sich aber von selbst, daß der eigentliche Zweck, den sich Gott bei der Verhängung solcher Prüfungen vorsetzt, nie dahin geht, den Menschen zur Sünde zu veranlassen, sondern vielmehr ihm Gelegenheit zu geben, seinen Glauben und seine Sittlichkeit thatsächlich zu erweisen und eben hierdurch zu erhöhen und zu befestigen. Wenn solche Prüfungen für den Menschen zu Versuchungen werden, denen er unterliegt, so liegt dies nicht in ihnen selbst, sondern in den sündlichen Neigungen und Begierden, die der Mensch in sich trägt, und in dem Mangel sittlicher Energie, den er in ihnen zu erkennen gibt. Darum sagt Jakobus mit vollem Recht (Kap. 1, 13): „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde: denn Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen (eigentlich: ist selbst jeder Versuchung unzugänglich), er versucht niemanden; sondern ein jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird. Danach, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert sie den Tod (Verderben)." Wer sein Herz vor sündlichen Lüsten zu verwahren weiß und in jedem Kampf die gehörige sittliche Energie an den Tag legt, dem gereicht die Prüfung zum Segen, indem sie ihn im Glauben stärkt und in seiner sittlichen Entwickelung weiter führt.

Bruch.

Verzeichniß

der im vierten Bande enthaltenen Artikel.

L.

Laban. Von Schenkel. 1.
Lacedämonier, ſ. Spartaner.
Lachiſch. Von Furrer. 2.
Lachmas. Von Schenkel. 2.
La 'dan, ſ. Libni.
Ladanum. Von Furrer. 2.
Lade, ſ. Bundeslade.
Lager. Von Roskoff. 3.
Laiſa, Laiſcha. Von Schenkel. 4.
Laiſch. Von Kneucker. 4.
Lamech. Von Schenkel. 4.
Lamm. Von J. R. Hanne. 5.
Lampe, ſ. Geräthe.
Lamuel, ſ. Lemuel.
Landpfleger. Von Krenkel. 7.
Langmuth. Von Bruch. 7.
Lanze, ſ. Waffen.
Laodicea. Von Holtzmann. 8.
Laodicenerbrief. Von Holtzmann. 9.
Laſa, ſ. Leſcha.
Laſſäa. Von Schenkel. 9.
Laſſaron. Von Schenkel. 10.
Läſterung. Von Kneucker. 10.
Laſthenes. Von Fritzſche. 11.
Laterne, ſ. Fackel.
Latuſim. Von Kneucker. 11.
Laubhüttenfeſt. Von Dillmann. 11.
Lauch. Von Furrer. 16.
Läufer. Von Roskoff. 16.
Laugenſalz. Von Furrer. 16.
Läuſe. Von Furrer. 17.
Laute, ſ. Muſik.
Lazarus. Von Overbeck. 17.
Lea. Von Schenkel. 17.
Lebaoth, ſ. Beth-Lebaoth.
Lebbäus, ſ. Judas der Apoſtel.
Leben. Von Schenkel. 18.
Lebensſtrafen, ſ. Strafen.
Leber. Von Furrer. 20.
Lebona. Von Kneucker. 20.
Lechi. Von Kneucker. 20.
Leder. Von Roskoff. 20.
Legion. Von Roskoff. 21.
Lehabim, ſ. Libyen.
Lehi, ſ. Lechi.
Lehre. Von Wittichen. 21.
Lehrer, ſ. Propheten und Lehre.
Leib. Von Wittichen. 24.
Leibeigene, ſ. Sklaven.
Leibesſtrafen, ſ. Strafen.
Leibrock, ſ. Prieſter.
Leichen. Von Grundt. 26.
Leiden. Von Späth. 27.
Leidtragen, ſ. Trauer.
Leihen, ſ. Darlehen.
Lemuel, Lemoel. Von Steiner. 28.
Leopard. Von Furrer. 28.
Leſcha. Von Furrer. 28.
Leſen, ſ. Unterricht.
Letuſim. Von Steiner. 28.
Leuchter. Von Roskoff. 29.
Leummim. Von Steiner. 29.
Levi, Leviten. Von Graf. 29.
Leviathan, ſ. Krokodil.
Levirathsehe, ſ. Ehe.
Levitenſtädte. Von Graf. 32.
Libanon (mit 1 Abb.). Von Furrer. 33.
Libertiner. Von Hausrath. 38.
Libna. Von Krenkel. 39.
Libni. Von Schenkel. 39.
Libona, ſ. Lebona.
Libyen. Von Merx. 40.
Licht. Von Bruch. 42.
Liebe (Gottes zu den Menſchen). Von Schenkel. 46.
Liebe (des Menſchen zu Gott und den Menſchen). Von Schenkel. 48.
Lilie. Von Furrer. 50.
Linde. Von Furrer. 51.
Linnen, ſ. Flachs und Baumwolle.
Linſen. Von Furrer. 51.
Linus. Von Schenkel. 51.
Liſt, Hinterliſt, Argliſt. Von Wittichen. 52.
Lithoſtroton, ſ. Gabbatha.
Loammi und Loruhama. Von Schenkel. 52.
Lob, Loblied, Lobgeſang. Von Manchot. 52.
Lobopfer, ſ. Dankopfer.
Lobpreiſung (Doxologie), ſ. Lob, Loblied, Lobgeſang.
Lod. Von Fritzſche. 54.
Lodebar. Von Schenkel. 55.
Löffel. Von Roskoff. 55.
Log, ſ. Maße und Gewichte.
Logos, ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie.
Lohn, Lohnſucht. Von Späth. 55.
Lolch. Von Furrer. 57.
Lorbeerbaum. Von Furrer. 57.
Los. Von Grundt. 57.
Löſegeld. Von Schenkel. 58.
Lot. Von Schenkel. 59.
Lotan, ſ. Lot.
Löwe. Von Furrer. 61.
Lubim, ſ. Libyen.
Luchit. Von Kneucker. 62.
Lucius. Von Fritzſche. 62.
Lud. Von Nöldeke. 63.
Luftſpiegelung (mit 1 Abb.). Von Furrer. 64.
Lüge. Von Schenkel. 66.
Lukas. Von Holtzmann. 67.
Lus. Von Kneucker. 71.
Luſt. Von Schenkel. 72.
Luſtgarten, ſ. Eden.
Lycien. Von Grundt. 73.
Lydda, ſ. Lod.
Lydien. Von Fritzſche. 74.
Lykaonien. Von Hausrath. 74.
Lyſanias, ſ. Abilene.
Lyſias. Von Fritzſche. 76.
Lyſimachus. Von Fritzſche. 77.
Lyſtra. Von Furrer. 77.

M.

Maacha, Maaka, Aram-Maaka. Von Kneucker. 78.
Maalzeichen, ſ. Malzeichen.
Maarath. Von Kneucker. 78.
Maaße, ſ. Maße und Gewichte.
Macedonien. Von Stark. 78.
Machanaim, ſ. Mahanaim.
Machbena, Makbena, ſ. Kabbon.
Machir, Makir. Von Kneucker. 83.
Machmas, ſ. Michmas.
Machteſch. Von Furrer. 83.
Madai, ſ. Medien.
Made, ſ. Wurm.
Madianiter, ſ. Midianiter.
Madmanna. Von Kneucker. 83.
Madmen. Von Kneucker. 83.
Madmena. Von Kneucker. 83.
Madon. Von Kneucker. 83.
Magbiſch. Von Kneucker. 84.
Magdala. Von Kneucker. 84.
Magdalena, ſ. Maria.
Magier. Von Holtzmann. 84.
Magog, ſ. Gog.
Mahalaleel, Mahalal-El. Von Kneucker. 86.
Mahanaim. Von Kneucker. 86.
Mahlen, ſ. Mühlen.
Mahlzeit. Von Roskoff. 86.
Majeſtät, ſ. Herrlichkeit.
Makaz. Von Kneucker. 89.
Maked. Von Kneucker. 89.
Makeda. Von Kneucker. 89.
Makheloth. Von Kneucker. 89.
Makkabäer. Von Fritzſche. 89.
Malcom, ſ. Moloch.
Malchus. Von Schenkel. 100.
Maleachi. Von Schrader. 100.
Malerei, ſ. Kunſt.
Malloter. Von Kneucker. 102.
Malta, ſ. Melite.
Malter, ſ. Maße und Gewichte.
Malzeichen. Von Schenkel. 102.
Mamon. Von Steiner. 103.
Mamre. Von Furrer. 103.
Man, ſ. Manna.
Manahen. Von Kneucker. 104.
Manaſſe. Von Nöldeke. 104.
Mandel, ſ. Mandelbaum.
Mandelbaum. Von Furrer. 108.
Manius. Von Fritzſche. 108.
Manlius, ſ. Manius.
Manna. Von Furrer. 109.
Manoah, ſ. Simſon.
Mantel, ſ. Kleidung.
Maon und Maoniter. Von Kneucker. 110.
Mara. Von Kneucker. 111.
Marala. Von Kneucker. 112.
Marcus, ſ. Markus.
Marder. Von Furrer. 112.
Mardochai, ſ. Mordechai.
Mareſcha. Von Kneucker. 112.
Maria (Gattin des Joſeph). Von Schenkel. 113.
Maria (Gattin des Alphäus). Von Schenkel. 119.
Maria (Mutter des Johannes Markus). Von Schenkel. 119.
Maria (Schweſter der Martha). Von Schenkel. 119.
Maria Magdalena. Von Schenkel. 120.
Mariſſa, ſ. Mareſcha.
Mark. Von Roskoff. 120.
Markt. Von Roskoff. 121.
Markus. Von Holtzmann. 121.
Marmor. Von Furrer. 125.
Martha. Von Schenkel. 125.
Märtyrer. Von J. R. Hanne. 126.
Mas, Maſch, ſ. Aram.
Maſchith. Von Kneucker. 126.
Masloth, Matſaloth. Von Kneucker. 126.
Masreka. Von Kneucker. 126.
Maſſa. Von Kneucker. 126.
Maſſa und Meriba. Von Kneucker. 127.
Maſtix. Von Furrer. 127.
Maße und Gewichte. Von Kneucker. 128.
Mattathias. Von Fritzſche. 135.
Matthana. Von Kneucker. 135.
Matthanja, ſ. Zedekia.
Matthäus. Von Holtzmann. 135.
Matthias. Von Hausrath. 142.
Mauerbrecher. Von Schenkel. 142.
Maulbeerbaum. Von Furrer. 143.
Maulbeerfeigenbaum. Von Furrer. 143.
Maulesel, ſ. Maulthier.
Maulthier. Von Furrer. 144.
Maulwurf. Von Furrer. 144.
Maus. Von Furrer. 145.
Mäuſefraß, ſ. Maus.
Mauſim. Von Merx. 145.
Meara. Von Kneucker. 145.
Mechona. Von Kneucker. 145.
Med'ba. Von Kneucker. 145.
Medien, Meder. Von Steiner. 146.
Meer. Von Schenkel. 148.
Meer, Adriatiſches, ſ. Adriatiſches Meer.
Meer, ehernes. Von Steiner. 148.
Meer, Galiläiſches, ſ. Galiläiſches Meer.
Meer, Mittelländiſches. Von Furrer. 149.
Meer, Rothes. Von Furrer. 150.
Meer, Todtes. Von Furrer. 153.
Meerdrache. Von Kneucker. 156.
Meertang. Von Furrer. 156.
Megiddo. Von Furrer. 156.
Me-Hajarkon. Von Kneucker. 157.
Mehl, ſ. Mühlen.
Meile, ſ. Maße und Gewichte.
Meineid. Von Bruch. 157.
Meiſter, ſ. Rabbi.
Melchiſedek. Von Merx. 159.
Melde. Von Furrer. 160.
Melecheth oder Königin des Himmels, ſ. Aſchera.
Melite. Von Kneucker. 160.
Melone. Von Furrer. 161.
Melothi, ſ. Malloter.
Melzar. Von Steiner. 161.
Memmius, ſ. Manius.
Memphis. Von Merx. 161.
Menahem. Von Schenkel. 162.
Mene, ſ. Mene, mene, tekel, upharsin.
Mene, mene, tekel, upharsin. Von Kneucker. 163.
Menelaus. Von Fritzſche. 164.
Meni. Von Merx. 165.
Mennige. Von Roskoff. 166.
Menſch. Von Schenkel. 166.
Menſchenliebe, ſ. Menſch und Nächſter.
Menſchenſohn. Von Schenkel. 170.
Menſchheit, ſ. Menſch.
Menſchwerdung Gottes. Von Schenkel. 175.
Menucha. Von Kneucker. 176.
Mephaath, Mophaath. Von Kneucker. 176.
Mephiboſeth. Von Merx. 176.
Merab. Von Merx. 177.
Merari. Von Graf. 177.
Mercurius (mit 2 Abb.). Von Stark. 178.
Mered. Von Kneucker. 180.
Meriba, ſ. Maſſa und Meriba.
Merkurius, ſ. Mercurius.
Merob, ſ. Merab.
Merodach, ſ. Merodach Baladan.
Merodach Baladan. Von Merx. 180.
Meroë, ſ. Aethiopien.
Merom. Von Kneucker. 182.
Meros. Von Kneucker. 183.
Meſa. Von Nöldeke. 184.
Meſach, ſ. Miſael.
Meſcha, Meſa. Von Kneucker. 189.
Meſech. Von Nöldeke. 189.
Meſopotamien, ſ. Aram.
Meſſaloth, ſ. Masloth.
Meſſer. Von Roskoff. 190.
Meſſianiſche Weiſſagungen. Von Schenkel. 191.
Meſſias. Von Schenkel. 202.
Meſſing, ſ. Metalle.
Metalle. Von Roskoff. 207.
Methuſael. Von Schenkel. 210.

Methuſalah, ſ. Methuſael.
Micha. Von Nöldeke. 211.
Michael. Von Merx. 214.
Michal. Von Dillmann. 215.
Michmas. Von Furrer. 216.
Michmethath. Von Kneucker. 216.
Middin. Von Kneucker. 216.
Midian. Von Nöldeke. 217.
Midianiter, ſ. Midian.
Migdal-El, ſ. Horem.
Migdal-Gad. Von Kneucker. 218.
Migdol. Von Merx. 218.
Migron. Von Merx. 219.
Milch. Von Roskoff. 219.
Milcom, ſ. Saturn.
Milet. Von Stark. 220.
Milka. Von Schenkel. 222.
Millo. Von Furrer. 222.
Mine. Von Kneucker. 222.
Minni, ſ. Armenien.
Minnith. Von Kneucker. 223.
Minze. Von Furrer. 223.
Miphlezeth. Von Merx. 223.
Mirjam. Von Schenkel. 224.
Miſael. Von Schenkel. 224.
Miſchal. Von Kneucker. 224.
Miſpat, ſ. Kades.
Miſſethat, ſ. Sünde.
Miſt. Von Roskoff. 224.
Mithka. Von Kneucker. 225.
Mithridates oder **Mithradates.** Von Fritzſche. 225.
Mitleid. Von Späth. 225.
Mittag, ſ. Himmelsgegenden.
Mitternacht, ſ. Himmelsgegenden.
Mittler. Von Bruch. 226.
Mißpa, ſ. Mizpa.
Mitylene, ſ. Mytilene.
Mizpa oder **Mizpe.** Von Kneucker. 228.
Mizpe, ſ. Mizpa.
Mizraim, ſ. Aegypten.
Mnaſon. Von Schenkel. 229.
Moab, Moabiter. Von Bertheau. 229.
Modein oder **Modeim.** Von Fritzſche. 233.
Mohrenland, ſ. Aethiopien.
Molada. Von Kneucker. 233.
Molch. Von Furrer. 234.
Molech, ſ. Saturn.
Moloch, ſ. Saturn.
Monate, ſ. Chronologie, Jahr und Kalender.
Mond. Von Kneucker. 234.
Moorhirſe. Von Furrer. 237.
Moph, ſ. Noph.
Mord. Von Krenkel. 237.
Mordechai, Mordekai, ſ. Eſther.
Moreh. Von Furrer. 239.
Moreſa, ſ. Mareſa.
Moreſchet-Gath. Von Kneucker. 239.
Morgen, ſ. Himmelsgegenden.
Morgengabe, ſ. Ehe.
Morgenland. Von Steiner. 240.
Morgen- und Abendopfer. Von Steiner. 240.
Morgenſtern, ſ. Sterne.
Moria, ſ. Jeruſalem und Tempel.
Mörſer. Von Roskoff. 240.
Moſe. Von Schenkel. 240.
Moſer, Moſera, Moſeroth. Von Kneucker. 253.
Moſes, ſ. Moſe.
Moſt, ſ. Wein.
Motte. Von Furrer. 254.
Moza. Von Kneucker. 254.
Mücken, ſ. Fliegen.
Mühle und Mehl. Von Roskoff. 254.
Münze, ſ. Minze.
Münzen, ſ. Geld.
Murren. Von Wittichen. 255.
Müßiggang, ſ. Arbeit.
Muſik. Von Dieſtel. 256.
Muſikaliſche Inſtrumente, ſ. Muſik.
Mutter, ſ. Aeltern und Erziehung.
Myndus. Von Kneucker. 264.
Myra oder **Myrrha.** Von Kneucker. 264.
Myrrhe. Von Furrer. 265.
Myrte. Von Furrer. 265.
Myſia. Von Krenkel. 266.
Mytilene. Von Stark. 266.

N.

Naama. Von Kneucker. 267.
Naaman, ſ. Naeman.
Naarah. Von Kneucker. 268.
Naaran, ſ. Naarah.
Naaratha, ſ. Naarah.
Nabal. Von Dillmann. 268.
Nabatäer. Von Nöldeke. 269.
Nabel. Von Wittichen. 270.
Nachfolge Jeſu. Von Bruch. 270.
Nächſter. Von Bruch. 274.
Nacht, ſ. Finſterniß.
Nachteule, ſ. Eule.
Nachtgeſicht, ſ. Sacharja (Buch).
Nachtwache. Von Schenkel. 277.
Nadab. Von Schenkel. 277.
Nadabath. Von Kneucker. 278.
Nadel. Von Roskoff. 278.
Nadelöhr, ſ. Kamel und Nadel.
Naeman. Von Nöldeke. 278.
Nägel. Von Roskoff. 279.
Nahalal oder **Nahalol.** Von Kneucker. 279.
Nahaliel, ſ. Matthana.
Nahas. Von Steiner. 279.
Nahaſſon. Von Schenkel. 280.
Nahor. Von Schenkel. 280.
Nahum. Von Nöldeke. 280.
Nain. Von Kneucker. 282.
Najoth oder **Newajoth.** Von Kneucker. 282.
Name. Von Wittichen. 282.
Nanaea, ſ. Meni.
Naomi. Von Schrader. 285.
Naphat Dor, ſ. Dor.
Naphtali. Von Merx. 285.
Naphtuchim. Von Dillmann. 286.
Narciſſe. Von Furrer. 286.
Narciſſus. Von Holtzmann. 286.
Narde. Von Furrer. 286.
Narr, ſ. Thor.
Naſe. Von Wittichen. 287.
Naſenring, ſ. Schmuck.
Naſiräer. Von Dillmann. 287.
Nathan. Von Dillmann. 292.
Nathanael. Von Holtzmann. 294.
Natur. Von Schenkel. 297.
Nazarener. Von Klöpper. 298.
Nazareth (mit 1 Abb.). Von Furrer. 304.
Nea. Von Kneucker. 306.
Neapolis. Von Krenkel. 306.
Nebajoth, ſ. Nabatäer.
Neballat. Von Kneucker. 306.
Nebo. Von Merx. 306.
Nebukadnezar. Von Fritzſche. 307.
Nebuzaradan. Von Fritzſche. 311.
Necho. Von Merx. 311.
Nechpar, ſ. Nephthar.
Negiel, ſ. Nea.
Nehemia. Von Bertheau. 312.
Nehuſtan, ſ. Schlange, eherne.
Neid. Von Späth. 316.
Nekromanten, ſ. Todtenbeſchwörer.
Nepheth, Naphbeth. Von Kneucker. 317.
Nephilim. Von Schenkel. 317.
Nephthar. Von Fritzſche. 318.
Nephtoach. Von Kneucker. 319.
Nereus. Von Schenkel. 319.
Nergal. Von Merx. 319.
Neriah, Nerija. Von Merx. 319.
Neſſel. Von Furrer. 319.
Neſt. Von Furrer. 320.
Netinim. Von Graf. 320.
Netopha. Von Furrer. 320.
Netz, ſ. Fiſche.
Neumond. Von Kneucker. 320.
Nezib. Von Kneucker. 322.
Nibhas. Von Merx. 322.
Nibſchan. Von Kneucker. 322.
Niederfallen, ſ. Anbetung.
Niedrigkeit, ſ. Demuth.
Nieren. Von Wittichen. 322.
Nikanor. Von Fritzſche. 323.
Nikodemus. Von Holtzmann. 324.

Nikolaiten. Von Hausrath. 326.
Nikolaus, ſ. Nikolaiten.
Nikopolis. Von Krenkel. 328.
Nil. Von Furrer. 328.
Nilpferd, ſ. Behemoth.
Nimra und Nimrin, ſ. Beth-Nimra.
Nimrod. Von Hitzig. 332.
Ninive. Von Hitzig. 334.
Niſan, ſ. Monate.
Niſibis, ſ. Zoba.
Nisroch. Von Merx. 336.
Niſſi. Von Schenkel. 337.
No. Von Merx. 337.
Noah. Von Dillmann. 338.
Nob. Von Kneucker. 341.
Nobach, ſ. Kenath.
Nod. Von Merx. 342.
Nodab. Von Schenkel. 342.
Noomi, ſ. Naomi.
Noph. Von Merx. 342.
Nophach. Von Kneucker. 342.
Nordwind, ſ. Winde.
Nubien, ſ. Chub und Libyen.
Nüchternheit. Von Schenkel. 342.
Numenius. Von Fritzſche. 343.
Nun. Von Schrader. 343.
Nuß. Von Furrer. 343.
Nymphas. Von Schenkel. 344.

O.

Obadja. Von Steiner. 344.
Obal. Von Steiner. 344.
Obed. Von Schrader. 344.
Obededom. Von Schrader. 344.
Oberſter, ſ. Krieg, Kriegskunſt, Kriegsheer.
Oboth. Von Kneucker. 344.
Obrigkeit. Von Bruch. 345.
Obſtbau. Von Furrer. 348.
Ochſe, ſ. Rindvieh.
Ofen. Von Roskoff. 348.
Offenbarung. Von Schenkel. 348.
Offenbarung des Johannes, ſ. Apokalypſe.
Og. Von Schenkel. 353.
Ohim. Von Furrer. 353.
Oholiab. Von Schenkel. 353.
Ohrringe, ſ. Schmuck.
Okina. Von Kneucker. 354.
Oel. Von Furrer. 354.
Oelbaum. Von Furrer. 354.
Oelberg. Von Furrer. 355.
Omri. Von Steiner. 356.
On. Von Merx. 357.
Onan. Von Merx. 358.
Oneſimus. Von Schenkel. 358.
Oneſiphorus. Von Schenkel. 358.
Oniares. Von Fritzſche. 359.
Onias. Von Fritzſche. 359.
Ono. Von Kneucker. 361.
Onyx, ſ. Edelſteine.
Opfer. Von Steiner. 362.
Opfergeräthe. Von Steiner. 365.
Opfermahlzeiten. Von Steiner. 365.
Ophel. Von Fritzſche. 366.
Ophir. Von Hitzig. 366.
Ophni. Von Kneucker. 369.
Ophra. Von Kneucker. 369.
Oreb. Von Kneucker. 369.
Orion. Von Nöldeke. 369.
Orthoſias, Orthoſia. Von Kneucker. 370.
Osnappar. Von Merx. 371.
Oſtern, ſ. Paſſah.
Oſtwind, ſ. Winde.
Othni. Von Kneucker. 371.
Othniël. Von Kneucker. 371.
Otter, ſ. Schlange.

P.

Pachon. Von Kneucker. 372.
Pagu. Von Kneucker. 372.
Paläſte. Von Roskoff. 372.
Paläſtina. Von Furrer. 373.
Palme. Von Furrer. 376.
Pamphylien. Von Krenkel. 376.
Panier, ſ. Fahnen.
Panzer, ſ. Waffen.
Paphos. Von Kneucker. 376.
Papier, ſ. Schreibkunſt.
Pappel. Von Furrer. 377.
Para. Von Kneucker. 377.
Paradies. Von Dillmann. 377.
Paraklet. Von Schenkel. 379.
Paralytiſche, ſ. Krankheiten.
Paran, ſ. Pharan.
Pardel. Von Furrer. 381.
Parmenas. Von Schenkel. 382.
Parpar, ſ. Damaskus.
Parther. Von Kneucker. 382.
Parvaim. Von Kneucker. 383.
Parvar, ſ. Damaskus.
Paſcha, ſ. Paſſah.
Pas-Dammim. Von Kneucker. 384.
Paſchur. Von Graf. 384.
Paſſah. Von Dillmann. 384.
Paſtoralbriefe. Von Schenkel. 393.
Patara. Von Grundt. 402.
Pathros. Von Merx. 403.
Patmos. Von Kneucker. 403.
Patriarchen. Von Schenkel. 404.
Patrobas. Von Schenkel. 407.
Pauke, ſ. Muſik.
Paulus. Von Hausrath. 407.
Peitſche, ſ. Strafen.
Pekah. Von Nöldeke. 442.
Pekahja. Von Schenkel. 443.
Peleg. Von Merx. 443.
Pelekan. Von Furrer. 443.
Peluſium, ſ. Sin.
Pelz, Pelzwerk. Von Roskoff. 444.
Peninna, ſ. Hanna.
Pentateuch. Von Schrader. 444.
Peor. Von Schenkel. 461.
Peor, ſ. Baal.
Perazim oder Perößim, ſ. Baal-Peraßim.
Pereſiter. Von Dillmann. 461.
Perez. Von Dillmann. 462.
Pergamum. Von Stark. 463.
Perge. Von Schenkel. 464.
Perlen. Von Roskoff. 464.
Perſepolis. Von Fritzſche. 465.
Perſer, Perſien. Von Dillmann. 466.
Perſeus. Von Fritzſche. 478.
Perſien, ſ. Perſer.
Peſt. Von Furrer. 479.
Pethor. Von Kneucker. 481.
Petrus. Von Holtzmann. 481.
Petrus (erſter Brief des). Von Holtzmann. 494.
Petrus (zweiter Brief des). Von Schenkel. 502.
Pfand, Pfändung. Von Krenkel. 506.
Pfanne. Von Roskoff. 507.
Pfau. Von Furrer. 507.
Pfeben, ſ. Melone.
Pfeife, ſ. Muſik.
Pfeil. Von Roskoff. 507.
Pfennig, ſ. Denar.
Pferd. Von Furrer. 508.
Pfingſten. Von Dillmann. 510.
Pflanzenreich. Von Furrer. 514.
Pfleger, ſ. Diakon.
Pflug. Von Roskoff. 515.
Pforte, ſ. Thür.
Pfoſten, ſ. Thür.
Pfriene. Von Roskoff. 516.
Pfuhl. Von Roskoff. 516.
Pfund. Von Kneucker. 516.
Phalaris. Von Fritzſche. 516.
Pharan. Von Merx. 516.
Pharao. Von Merx. 518.
Phariſäer und Sadducäer. Von Hausrath. 518.
Phaſelis. Von Schenkel. 529.
Phereſiter, ſ. Pereſiter.
Phibeſeth, ſ. Bubaſtos.
Phikol. Von Schenkel. 530.
Philadelphia. Von Manchot. 530.
Philemon. Von Schenkel. 530.

Philemon (Brief an den). Von Schenkel. 531.
Philetus, ſ. Hymenäus und Paſtoralbriefe.
Philippi. Von Schenkel. 532.
Philipper (Brief an die). Von Schenkel. 534.
Philippus. Von Fritzſche. 538.
Philippus III. Von Fritzſche. 538.
Philippus. Von Fritzſche. 539.
Philippus, ſ. Herodes' Söhne und Enkel 1) und 2).
Philippus (der Apoſtel). Von Holtzmann. 539.
Philippus (der Evangeliſt). Von Holtzmann. 540.
Philiſtäer. Von Kneucker. 541.
Philiſter, ſ. Philiſtäer.
Philo, ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie.
Philologus. Von Schenkel. 559.
Philometer, ſ. Ptolemäus.
Philopator, ſ. Ptolemäus.
Philoſophie, ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie.
Phinon, ſ. Punon.
Phiſon, ſ. Eden.
Phlegon. Von Schenkel. 560.
Phöbe. Von Schenkel. 560.
Phönice, ſ. Phönix.
Phönicien, ſ. Phönizien.
Phönix (mit 5 Abb.). Von Kneucker. 560.
Phönizien und Phönizier. Von Kneucker. 561.
Phrath, ſ. Euphrat.
Phrygia. Von Stark. 579.
Phul. Von Merx. 580.
Phunon oder Phinon. Von Kneucker. 581.
Phygellus, ſ. Paſtoralbriefe.
Phylakterien, ſ. Denkzettel.
Pibachiroth. Von Kneucker. 581.
Pilatus. Von Klöpper. 581.
Pinehas. Von Schenkel. 585.
Pirathon oder Piraton. Von Schenkel. 585.
Piſchon, ſ. Eden.
Piſga. Von Kneucker. 586.
Piſidien. Von Stark. 586.
Piſtacie. Von Furrer. 586.
Pithom. Von Merx. 587.
Plage, Plagen, ſ. Krankheiten.
Planeten, ſ. Sterne.
Pleti, ſ. Kreti und Pleti.
Pniel. Von Schenkel. 587.
Poeſie, hebräiſche, ſ. Dichtkunſt.
Pontius, ſ. Pilatus.
Pontus. Von Grundt. 588.
Poſaune, ſ. Muſik.
Potiphar. Von Merx. 590.
Potiphera, ſ. Potiphar.
P'razim, ſ. Baal-Peraßim.
Predigt. Von Schenkel. 590.
Prediger, ſ. Predigt.
Prieſter. Von Graf. 594.
Prieſterſtädte, ſ. Prieſter.
Prieſterweihe, ſ. Prieſter.
Priscilla, ſ. Aquila.
Prochorus. Von Schenkel. 605.
Procuratoren, ſ. Landpfleger.
Propheten, Prophetinnen. Von Dillmann. 606.
Prophetenſchulen, ſ. Propheten.
Proſelyten. Von Steiner. 629.
Prüfung. Von Bruch. 631.

Berichtigungen.

Band 2, Seite 97, Zeile 8 v. o., statt: VI, lies: V
» 2, » 97, » 21 v. o., st.: VIII, 8, 1, l.: VIII, 1
» 4, » 18, » 5 v. o., st.: Bilha, l.: Silpa
» 4, » 135, » 26 v. o., nach Apelles, l.: („Jüdiſcher Krieg", I, 1, 3) Bachides

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

VETUS TESTAMENTUM GRAECE

IUXTA LXX INTERPRETES.

Textum Vaticanum Romanum emendatius edidit, argumenta et locos Novi Testamenti parallelos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum Alexandrini, Ephraemi Syri, Friderico-Augustani subiunxit, prolegomenis uberrimis instruxit

CONSTANTINUS DE TISCHENDORF.

Editio quinta,

Prolegomenis recognitis adiecta est Francisci Delitzschii ad Paulum de Lagarde epistula.

2 tomi. 8. Geh. 12 Mark. Geb. 15 Mark.

Es gibt keine Ausgabe der Septuaginta, die sich mit der Correctheit und textkritischen Ausstattung der bereits in fünfter Auflage vorliegenden Tischendorf'schen vergleichen liesse.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.

Ad editionem suam VIII. criticam majorem conformavit, lectionibusque Sinaiticis et Vaticanis item Elzevirianis

instruxit

CONSTANTINUS DE TISCHENDORF.

8. Geh. 4 Mark. Geb. 5 Mark 50 Pf.

Diese Ausgabe des griechischen Neuen Testaments schliesst sich an die obige des Alten Testaments in Form und Behandlungsweise an.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.

Ex Sinaitico codice omnium antiquissimo. Vaticana itemque Elzeviriana lectione notata

edidit

AENOTH. FRID. CONST. TISCHENDORF.

Cum tabula. 8. Geh. 12 Mark. Geb. 13 Mark 50 Pf.

Dieses Werk enthält eine Weiterführung der frühern Ausgabe des „*Novum Testamentum Sinaiticum*", sowol dem textlichen Bestande nach als durch die beigefügten Vergleichungen der Vaticanischen Handschrift und des Elzevirischen Textes. Auch in den umfangreichen Prolegomenen findet sich mancher neue Zusatz.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



