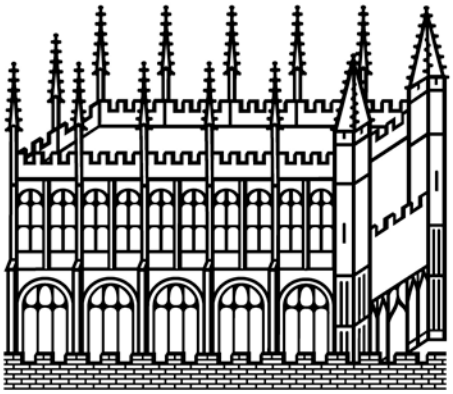


Bodleian Libraries

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.

600044187U

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.

Fünfter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1875.

108. d. 2d.

Bibel-Lexikon.

Fünfter 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.

Fünfter Band.

Pſalmen—Zwillinge.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

P.

Pſalmen. Das griech. ψαλμός bedeutet eigentlich Saitenſpiel, dann eine auf den Saiten geſpielte Weiſe und ſchließlich ein zum Saitenſpiel geſungenes Lied. In letzterm Sinn iſt das Wort von den Alexandriniſchen Ueberſetzern gebraucht worden zur Wiedergabe des hebr. mizmôr, in welchem die Bedeutungen Saitenſpiel und Geſang ſich vereinigen. Sofern nun die Verbindung von beiden vorzugsweiſe dem Ausdruck der Gefühlsſtimmung dient, verſteht man unter Pſalm ein lyriſches Lied (wie ja auch der Name lyriſch von λύρα, Leier, auf ähnliche Weiſe entſtanden iſt). „Pſalmen" und „lyriſche Lieder" wären alſo eigentlich daſſelbe, der Sprachgebrauch iſt jedoch dabei geblieben, nur die lyriſchen Lieder der Hebräer (und etwa noch ſolche, die nach ihrem Muſter gedichtet wurden) Pſalmen zu nennen, und zwar ſpeciell diejenigen religiöſen Inhalts, die beim öffentlichen Gottesdienſt geſungen wurden und, zu einem Buch verbunden, als Beſtandtheil des altteſt. Kanons auf uns gekommen ſind. Die Sammlung dieſer Lieder heißt bei uns Pſalter (ψαλτήριον, bedeutet eigentlich Saiteninſtrument), die Juden betitelten ſie mit sêfer tehillim oder tillim, Buch der Loblieder oder Hymnen, eine Bezeichnung, die genau genommen zu den wenigſten dieſer Lieder paßt (als Ueberſchrift findet ſich tehilla nur bei Pſ. 145); indeſſen, mit Rückſicht auf den allgemein cultiſchen Zweck, dem ſie im Tempel oder in den Synagogen dienten, konnten ſie im weitern Sinn immerhin Loblieder genannt werden oder etwa auch Gebete (vgl. die Unterſchrift bei Pſ. 72).

Das Pſalmbuch eröffnet, wie bekannt, den dritten Theil des altteſt. Kanons, und wir haben, gegenüber verſchiedenen Abweichungen in der Reihenfolge der einzelnen Bücher, allen Grund anzunehmen, daß das ſeine urſprüngliche Stellung war, daß mithin die Sammlung der Ketubim mit derjenigen der Pſalmen thatſächlich begonnen wurde (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 484). Damit ſoll nun aber nicht geſagt ſein, daß zur Zeit, wo man mit dieſer Sammlung anfing, die Pſalmen ſchon alle vorlagen und nur einfach ſo, wie wir ſie leſen, zuſammengeſtellt werden konnten. Vielmehr hatte das Pſalmbuch, wie nachher gezeigt werden ſoll, urſprünglich kleinern Umfang und wuchs dann allmählich an. Suchen wir nun zunächſt dieſes allmähliche Entſtehen der Sammlung zu verfolgen und über Beginn, Fortdauer und Ende der Pſalmenpoeſie uns eine deutliche Vorſtellung zu bilden. Leider gibt uns die Ueberlieferung hierüber wenig Zuverläſſiges an die Hand. Ihr zufolge hat nach dem vereinzelten Vorgang Moſe's (Pſ. 90) der König David die Pſalmenpoeſie begründet, und weitaus die meiſten Pſalmen kommen theils von ihm ſelbſt, theils von Dichtern und Sängern ſeiner Zeit (Aſaph, Söhne Korah's, Jeduthun, Heman, Ethan), theils von Salomo her. Letzterm werden die Pſ. 72 und 127 zugeſchrieben. Die betreffenden Angaben finden ſich vor in den Ueberſchriften, mit denen die meiſten Pſalmen verſehen ſind, nur bei 49 Pſalmen fehlt die Ueberſchrift entweder gänzlich oder ſie enthält wenigſtens keine Angabe über den Verfaſſer. Hier war alſo die Vermuthung freigegeben (und ſchon die Alexandriniſchen Ueberſetzer haben ſich darin verſucht, indem ſie von den namenloſen Pſalmen Pſ. 138, 146—148 den Propheten Haggai und Sacharja und Pſ. 137 dem Jeremia zuſchrieben); mehr und mehr aber neigte ſich die Ueberlieferung dahin, auch die namenloſen Pſalmen als davidiſch zu betrachten (was auch die LXX ſchon bei vielen [Pſ. 33, 43, 67, 71, 91, 93—99, 104] gethan haben), ſodaß von einer zeitlichen Entwickelung dieſer Literaturgattung eigentlich gar nicht die Rede ſein könnte, indem zur Zeit David's der ganze Pſalmenſchatz mit einem mal entſtanden wäre.

Sehen wir nun aber dieſe Ueberſchriften etwas näher an, ſo iſt bei vielen derſelben auf den erſten Blick deutlich, daß ſie der geſchichtlichen Möglichkeit widerſprechen, mit Einem Wort, daß ſie falſch ſind. Pſalmen, in denen zum König in zweiter oder von ihm in dritter Perſon und mit hoher Auszeichnung geſprochen wird (Pſ. 20, 21, 61), andere, in denen wir Beziehungen auf die Zerſtörung Jeruſalems und auf das Exil finden (Pſ. 51, 69, 103), ferner ſolche mit entſchieden aramäiſchem Sprachgepräge (Pſ. 139) können ſelbſtverſtändlich nicht von David gedichtet ſein. Ebenſo ungereimt wäre es, anzunehmen, David habe daſſelbe Lied zweimal gedichtet und ſich ſelbſt corrigirt (Pſ. 14 und 53), er habe (in einer ganzen Reihe von Klagepſalmen) ſich fortwährend wiederholt, er habe (Pſ. 60) über Unglück und Niederlage des Volks geklagt, wo er die größten Siege hätte feiern können. Nicht beſſer ſteht es mit einer Menge anderer Ueberſchriften. Wir wollen nur noch ein Beiſpiel anführen: die Pſalmen 74 und 79 enthalten Klagen über Entweihung des Tempels, Verwüſtung der Hauptſtadt u. ſ. w., und dieſe Klagen ſoll Aſaph angeſtimmt haben, ein Sänger zur Zeit David's! Kurz, wenn wir dieſe Ueberſchriften unbefangen prüfen und mit dem Inhalt der betreffenden Pſalmen vergleichen, ſo ſtoßen wir auf zahlreiche Schwierigkeiten und Widerſprüche; liegt aber die Unrichtigkeit einzelner klar am Tag, ſo iſt Verdacht gegen alle begründet, und jedenfalls dürfen wir ſie nicht ohne weiteres als geſchichtliche Notizen verwerthen. Wir müſſen alſo auf anderm Wege eine Vorſtellung von dem geſchichtlichen Verlauf der Pſalmendichtung zu gewinnen ſuchen.

Das iſt nun freilich eine ſehr ſchwierige Aufgabe. Wol gibt es einige Pſalmen, bei denen ſich der Hintergrund irgendeines geſchichtlichen Ereigniſſes ziemlich deutlich erkennen läßt, z. B. ſolche, welche die Perſon eines Königs zu ihrem Mittelpunkt haben, oder die ſich auf den Tempel und Tempeldienſt beziehen, oder die von erfolgter Wegführung und Gefangenſchaft des Volks oder von ſeinen Kämpfen, Siegen und Niederlagen oder von Befreiung aus langen Leiden reden, oder die allgemeinere Andeutungen auf öffentliche Zuſtände (Macht und Anſehen der Gottloſen, gedrückte Lage der Gutgeſinnten, Mishandlungen einzelner Frommer u. dgl.) enthalten. Schon letztere Andeutungen ſind aber oft ſo unbeſtimmt, daß ſie auf verſchiedene Jahrhunderte paſſen können, und nun vollends jene weit größere Zahl von Liedern, wo ein Dichter eben nur ſeine perſönlichen Gefühle und Gedanken ausſpricht, ſeien es Klagen und Seufzer, ſeien es Worte des Dankes und Preiſes, ſeien es religiöſe Betrachtungen im allgemeinen — wie läßt ſich da im einzelnen Fall immer genau ſagen, wann ein ſolches Lied entſtanden ſei? Es mag wol richtig ſein, daß auch dieſe rein perſönlichen Lieder meiſtens irgendeiner beſondern Veranlaſſung ihre Entſtehung verdankten, aber dieſe Veranlaſſung, ſoweit wir ſie erkennen können, iſt ſehr oft ſo beſchaffen, daß ſie in gleicher oder ähnlicher Weiſe zu ſehr verſchiedenen Zeiten ſich wiederholen konnte, daß uns demnach in ihr nichts weniger als ein ſicherer Fingerzeig auf ganz beſtimmte, nur einmal dageweſene geſchichtliche Verhältniſſe gegeben iſt. Auf geſchichtliche Datirung jedes einzelnen Pſalms, auf Herſtellung einer vollſtändigen chronologiſchen Reihenfolge derſelben müſſen wir alſo wol verzichten, es fehlen uns hierzu ausreichende Hülfsmittel; wir müſſen zufrieden ſein, wenn es uns gelingt, eine in den allgemeinen Hauptzügen zutreffende Vorſtellung vom Urſprung, Fortgang und Schluß der Pſalmenpoeſie zu gewinnen, und auch bei dieſer weitern Faſſung des Problems wird über ſeine Löſung kaum je eine völlige Einſtimmigkeit der Meinungen erzielt werden. Wie weit man noch jetzt von einer ſolchen entfernt iſt, mag der eine Umſtand beweiſen, daß auch auf dem Boden wiſſenſchaftlicher Kritik mehrere Pſalmen (z. B. Pſ. 2, 101, 110) von den einen für ſehr alt (davidiſch oder ſalomoniſch), von andern für ſehr jung (makkabäiſch) gehalten werden. Der Fernerſtehende mag leicht geneigt ſein, hierin ein Armuthszeugniß für die altteſt. Wiſſenſchaft und im beſondern für die hebr. Sprachforſchung zu erblicken; wenn es in andern Literaturgebieten gelungen iſt, ſchon aus der Sprache eines Schriftſtücks ſein Zeitalter mit ziemlicher Sicherheit zu beſtimmen, ſo ſollte es, meint man, auch hier möglich ſein. Hierauf iſt einfach zu entgegnen: jede Sprache hat ihr eigenes Leben und ihre eigene Geſchichte, und in der hebr. Literatur kommen mehrere Umſtände zuſammen, welche es ungemein erſchweren und auch dem feinſten Sprachkenner oft unmöglich machen, blos aus Sprache und Stil das Zeitalter eines Autors zu erkennen. Einmal hat das Hebräiſche während der Zeit, da wir es als lebende Sprache kennen, eine verhältnißmäßig ſehr geringe Entwickelung durchgemacht. In Wortbildung und Flexion iſt es ſich ziemlich conſtant geblieben, für Abſchleifung und Vereinfachung der Formen war

ſchon darum hier wenig Spielraum gegeben, weil die Formenbildung von Anfang an auf den Ausdruck der einfachſten, nothwendigſten Denkverhältniſſe ſich beſchränkte. Die allmähliche Verſchlechterung der Sprache zeigt ſich hier weſentlich nur darin, daß mit der Zeit das reine Idiom durch ausländiſche Einflüſſe getrübt wird, im beſondern durch Aufnahme aramäiſcher, nachher auch perſiſcher und griech. Wörter bez. Wortformen. Hiervon abgeſehen, iſt das Hebräiſche, welches die jüngſten Autoren des A. T. ſchreiben, von dem der älteſten oft ſehr wenig verſchieden, und die Verſchiedenheit liegt weit mehr in den Feinheiten des Stils und Sprachgebrauchs als in dem äußern, in Wortbildung und Flexion zu Tage tretenden Gewand der Sprache. Sodann erhält die hebr. Sprache durch den im ganzen einheitlichen Charakter ihrer Literatur ein wenig veränderliches, einheitliches Gepräge. Den ſpätern Schriftſtellern gelten die frühern als Muſter, und ſo rettet ſich ein großer Theil des älteſten Sprachgutes bis auf die jüngſten Zeiten herab; ja gerade die jüngern geben ſich oft Mühe, Eigenthümlichkeiten der ältern Sprache wieder hervorzuſuchen, beſonders in der gewähltern poetiſchen Rede, ſodaß alſo das Vorkommen ſolcher Archaismen gar nicht immer als Beweis höhern Alters gelten kann. Schließlich iſt noch zu beachten, daß die auf uns gekommene Textüberlieferung eine hinſichtlich der Vocalausſprache einheitlich geregelte iſt. Die älteſten Stücke, wie das Lied der Debora, ſind ganz nach demſelben Syſtem vocaliſirt wie die jüngſten, und manche Nuancen der Ausſprache, durch die ehedem der Unterſchied zwiſchen einer ältern und jüngern Sprachperiode ſich vielleicht bemerklich machte, ſind für uns dadurch verloren gegangen. Wir ziehen aus dem Geſagten den Schluß, daß die äußere Sprachform kein untrügliches Kriterium für das Zeitalter eines Liedes iſt; von größerer Bedeutung iſt dagegen für die Kritik die innere Sprachform, Wortwahl, Satzbau, Gedankenverbindung, mit Einem Wort das, was wir Stil zu nennen pflegen, und es kann da im allgemeinen die ſchon von de Wette aufgeſtellte Regel feſtgehalten werden: je ſchwerer, unbeholfener in der Sprache, je gehaltvoller, kühner und gedrungener in den Gedanken, deſto älter iſt ein Pſalm; je leichter, gefälliger, fließender in der Sprache, je durchſichtiger, geordneter und planer im Inhalt, deſto ſpäter. Die Anwendung dieſer Regel iſt freilich oft genug Sache des ſubjectiven Gefühls, der äſthetiſchen Kritik, und auf dieſe laſſen ſich keine zu ſichern Schlüſſe bauen. Der Hauptbeweis liegt immer vor allem im Inhalt eines Liedes; das Sprachliche und Stiliſtiſche kann erſt in zweiter Linie, als unterſtützendes Argument beigezogen werden, und es bleibt daher bei dem oben aufgeſtellten Satz, daß wir nicht von jedem einzelnen Pſalm genau angeben können, wann er entſtanden ſei, daß demnach auch der geſchichtliche Verlauf der Pſalmenpoeſie ſich nur in den Hauptzügen, nach größern Perioden verfolgen läßt. Einzelne Lieder können, wie aus dem oben Geſagten erhellt, ſicherer beſtimmt werden als andere. Von jenen müſſen wir natürlich ausgehen; um ſie gruppiren ſich dann andere, durch Inhalt und Sprache mit ihnen verwandte, und je für eine ſolche Gruppe läßt ſich eine kleinere oder größere Periode als muthmaßliche Abfaſſungszeit fixiren. Die Reſultate der von dieſen Geſichtspunkten aus geführten Unterſuchung ſind im weſentlichen folgende.

Schöpfer und Begründer der Pſalmenpoeſie iſt, wie die Ueberlieferung annimmt, der König David. Daß Pſ. 90 von Moſe verfaßt ſei, widerlegt ſich ſchon vom Standpunkt der Ueberlieferung ſelbſt aus. Hätte dieſes Lied zu allen Zeiten als älteſtes gegolten, ſo wäre ihm ohne Zweifel die erſte Stelle in der Sammlung angewieſen worden. Die betreffende Ueberſchrift entſtand alſo erſt, nachdem dieſes Lied in die Sammlung bereits eingeordnet war. Sie iſt bloße Vermuthung eines Spätern, der ſich durch den Anfang des Pſalms und durch mehrfache Berührungen ſeiner Sprache mit dem „Lied Moſe's“ (5 Moſ. 32) verleiten ließ, Moſe als wirklichen Verfaſſer anzunehmen. Daß das eben erwähnte „Lied Moſe's“ einer viel jüngern Zeit, nämlich dem 8. Jahrh., angehört, muß den Glauben an die Echtheit jener Ueberſchrift vollends zerſtören. Wenn wir alſo mit Recht von Pſ. 90 abſehen, ſo weiſt uns keine Ueberſchrift über die Zeit David's hinauf, und wir fragen: hat David wirklich Pſalmen gedichtet und geſungen und ſind uns ſolche erhalten? Die Frage iſt entſchieden zu bejahen. Wir beſitzen zum Glück noch einige unzweifelhaft echte Proben davidiſcher Dichtkunſt, wie die Elegie auf Saul's und Jonathan's Tod (2 Sam. 1, 19—27), die Todtenklage über Abner (2 Sam. 3, 33. 34) und die ſogenannten letzten Worte David's (2 Sam. 23, 1—7). Die dichteriſche Begabung dieſes Königs ſteht alſo außer Zweifel; ebenſo geben uns von ſeiner muſikaliſchen 1 Sam. 16, 16 fg. 23; 18, 10; 19, 9, nebſt Am. 6, 5 vollkommen ſichern Beleg, und weiter geht

aus den im ganzen den Stempel geſchichtlicher Treue und Unbefangenheit tragenden Erzählungen aus dem Leben David's hervor, daß er bei aller orientaliſcher Naturwüchſigkeit und Sinnlichkeit, die hier und da zu ungezügeltem Ausbruch kam, ein Mann von Gemüth, Herz und Edelſinn war und auch in ſeiner hohen Stellung ſich ſtets bewußt blieb, daß er nicht eigenem Verdienſt, ſondern göttlicher Gunſt und Leitung ſie verdanke (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 592 fg.). Nehmen wir dazu das Bild ſeines ganzen vielbewegten Lebens, wie ſeine Schickſale ſo recht geeignet waren, den religiöſen Sinn in ihm zu wecken, ſein Gemüth zu Dankbarkeit und feſtem Gottvertrauen zu ſtimmen, ſo werden wir nicht bezweifeln können, daß David ein religiöſes Lied, wie den 18. Pſalm, der von der Geſchichtserzählung ihm ausdrücklich zugeſchrieben wird (2 Sam. 22), wirklich gedichtet habe, und mit dem einen iſt die Möglichkeit auch für andere bewieſen. Außer dem genannten Pſalm können wir noch etwa von einem Dutzend andern (Pſ. 3, 4, 7, 8, 11—13, 15—17, 19, 1—7; 29) mit einiger Beſtimmtheit behaupten, daß ſie Kinder ſeines Genius und ſeiner perſönlichen Lebenserfahrung ſeien. Allerdings iſt auch vor David ſchon gedichtet worden; namentlich im Deboralied (Richt. 5) haben wir einen ſchwungvollen, kunſtreichen Hymnus aus viel früherer Zeit, die ſpecifiſch religiöſe Lyrik begann aber erſt mit David, und die von ihm geſchaffene Kunſtform blieb in Iſrael muſtergültig für die Folgezeit, ſodaß man ſich nachher daran gewöhnte, jedes ähnliche Lied kurzweg ein davidiſches zu nennen, und eine unkritiſche Ueberlieferung machte ſodann aus dem im allgemeinen Sinn davidiſchen Charakter ſolcher Lieder ohne weiteres den Schluß auf davidiſche Autorſchaft.

Aus den nächſten drei Jahrhunderten ſind uns verhältnißmäßig wenige Pſalmen erhalten, kaum alle, die in dieſer Zeit überhaupt entſtanden. Natürlich konnte vom Liederſchatz dieſer ältern Zeit leichter etwas der Aufzeichnung entgehen oder nach geſchehener Aufzeichnung verloren gehen als z. B. nach dem Exil, wo man im Schreiben geübter und auf Erhaltung des Geſchriebenen viel eifriger bedacht war. Dieſer Umſtand muß in Rechnung gebracht werden gegenüber dem kritiſchen Reſultat, daß die größere Hälfte unſerer Pſalmen der nachexiliſchen Zeit und nur ein ganz kleiner Theil den erſten Jahrhunderten des Königthums angehört. Von ſalomoniſchen Dichtungen ſcheint das Pſalmbuch nichts zu enthalten. Die Ueberſchrift von Pſ. 127 verdankt ihre Entſtehung blos dem Umſtand, daß man beim Bauen des Hauſes (V. 1) an den Tempelbau dachte, während die folgenden Verſe deutlich zeigen, daß die Worte vom Hausſtand und Familienleben des Einzelnen zu verſtehen ſind. Zur Ueberſchrift von Pſ. 72 gab der Ausdruck König und Königsſohn (V. 1) Veranlaſſung, das Lied iſt aber, wie jeder leicht ſehen kann, nicht von einem König, ſondern auf einen König gedichtet; es gehört einer viel ſpätern Zeit an. Sonſt aber läßt ſich von keinem Pſalm ſalomoniſcher Urſprung mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuthen; die Lieder dieſes Königs (1 Kön. 5, 12) waren wol meiſt weltlichen Inhalts. Dagegen können wir der genannten Periode, die wir rund vom 10. bis 8. Jahrh. abſtecken wollen, mit ziemlicher Sicherheit zuweiſen die Pſalmen 20, 21, 24, 33, 14 (53), 45, 46—48, 49 und nach unſerer Anſicht auch Pſ. 2 ſowie 42 und 43. Die letzte Zeit des jüd. Staats, vom 7. Jahrh. an bis zum Exil, war im ganzen eine düſtere. Unter Manaſſe nahm heidniſches Treiben immer mehr überhand, die Partei der Gottloſen kam oben auf und die getreuen Anhänger Jahve's wurden blutig verfolgt. Unter Joſia trat zwar vorübergehende Beſſerung ein, bald aber kamen harte Bedrängniſſe von außen, und die Nachfolger Joſia's waren ſeiner nicht würdig. Wie es unter ihnen den getreuen, unerſchrockenen Anhängern Jahve's erging, davon geben uns die Schickſale Jeremia's einen ſprechenden Beweis. Einen Widerhall dieſer Zuſtände haben wir in einer Reihe von Klagepſalmen, die am eheſten in dieſe Zeit ſich anſetzen laſſen, wie Pſ. 5, 6, 22, 25—28 (30), 31, 38, 39, 40, 41, 52, 54—59, 62, 64, 69, 71. Manche von ihnen haben in ihrer Stimmung und auch in Einzelheiten des Ausdrucks große Aehnlichkeit mit den Schriften Jeremia's, ſodaß wir ſie als aus dem Kreiſe der vorzugsweiſe um Jeremia ſich ſcharenden und an ſein Vorbild ſich haltenden treuen Gottesverehrer hervorgegangen betrachten und von einigen (Pſ. 22, 30, 31, 35, 40, 69, 71) wol auch Abfaſſung durch Jeremia ſelbſt annehmen dürfen.

Im Exil (ſ. d.) verſtummte die religiöſe Lyrik faſt gänzlich (Pſ. 50; 51), dagegen erwachte ſie wieder, als die Unglückszeit ihrem Ende nahte, die Befreiung in Ausſicht ſtand und dann wirklich erfolgte (Pſ. 102; 103 und 104; 105—107; 137; 90; 91; 93; 95—100). Aus der erſten Zeit der Rückkehr und Wiederanſiedelung in Kanaan

beſitzen wir unter anderm eine Reihe ſehr anmuthiger, in knapper Kürze echt poetiſcher Lieder in den ſogenannten Stufenpſalmen (Pſ. 120—134), von denen indeſſen einige (Pſ. 120, 125, 126) erſt dem folgenden 5. Jahrh., der Zeit Eſra's und Nehemia's angehören mögen. In letztere fallen ſodann die meiſten der eigentlichen Tempellieder, wie Pſ. 115—118, 135, 136, 146—150, während andererſeits der geſetzlich levitiſche Charakter der von da an datirenden Periode in Liedern, wie Pſ. 119, ſich widerſpiegelt.

Welcher Zeit die jüngſten der uns erhaltenen Pſalmen angehören, iſt eine beſonders in den letzten Jahrzehnten vielbeſprochene Frage, über welche die Meinungen der Ausleger immer noch weit auseinandergehen. Nach den einen fällt der Abſchluß des Pſalmbuchs und ſeine Aufnahme in den Kanon in die erſte Zeit nach dem babyloniſchen Exil, nach andern in die Zeit Nehemia's, nach andern ans Ende der perſ. Zeit und wiederum nach andern erſt in das 2. oder 1. vorchriſtl. Jahrhundert. Die wichtigſte Streitfrage iſt hierbei die, ob in der Unglückszeit unter Antiochus Epiphanes und nachher, als unter den Makkabäern nationale und religiöſe Begeiſterung den Heldenkampf gegen grauſame Unterdrückung ſiegreich führten, noch Pſalmen entſtanden und in die Sammlung aufgenommen worden ſeien. Nach dem Vorgang Rudinger's (1580) haben gegen Ende des vorigen Jahrhunderts Venema (1762 fg.) und Muntinghe (1792), im Anfang dieſes Jahrhunderts beſonders Bengel (1806), Roſenmüller (1804), de Wette (1811), Berthold (1812) u. a. dieſe Frage mehr oder weniger entſchieden bejaht; als dann aber Geſenius in einer in den Ergänzungsblättern zur „Allgemeinen Literaturzeitung" (Jahrg. 1816, Nr. 81) erſchienenen Abhandlung verſchiedene Bedenken hinſichtlich der Geſchichte des Kanons dagegen äußerte, kam die Annahme makkabäiſcher Pſalmen für längere Zeit in Miscredit, bis Hitzig (zuerſt 1831, dann 1835 und 1865), Heſſe (1837), Lengerke (1847) und Olshauſen (1853) ſie von neuem vertheidigten, unter entſchiedenſtem Widerſpruch nicht nur von ſeiten der neuern Orthodoxie (Hengſtenberg, Hävernick, Keil u. a.), ſondern auch eines Ewald, Hupfeld, Dillmann, Böttcher u. a. In neueſter Zeit iſt die Frage von Ehrt, „Abfaſſungszeit und Abſchluß des Pſalters zur Prüfung der Frage nach den Makkabäerpſalmen" (Leipzig 1869), abermals eingehend unterſucht und in verneinendem Sinn beantwortet worden.

Als verkehrt muß es von vornherein bezeichnet werden, wenn man mit irgendwelcher Behauptung über den Abſchluß des altteſt. Kanons die Sache entſcheiden will, denn über letztern fehlt uns jede zuverläſſige Nachricht; was wir darüber wiſſen können, ſind Schlüſſe aus andern Thatſachen, und zu dieſen gehört vor allem das Zeitalter der jüngſten Beſtandtheile des Kanons ſelbſt. Die Frage nach dem Vorhandenſein makkabäiſcher Pſalmen bildet alſo eine Prämiſſe für die nach dem Schluß des Kanons, nicht umgekehrt. Für die Beſtimmung einer unbekannten Größe kann mit einer andern unbekannten, die von jener erſt abhängt, nicht operirt werden. Wenn wir einige Pſalmen finden, deren Inhalt ſich nur aus den Verhältniſſen der Makkabäerzeit genügend erklärt, ſo brauchen wir uns durch keinerlei andere Bedenken irremachen zu laſſen; wiſſen wir ja doch, daß auch ein prophetiſches Buch aus dieſer Zeit (Daniel) noch Aufnahme in den Kanon hat finden können. Um es kurz zu ſagen: die Entſcheidung über die vorliegende Frage hängt lediglich ab von einer genauen, unbefangenen, exegetiſchen Prüfung der betreffenden Pſalmen ſelbſt, und zwar kommt es dabei hauptſächlich an auf Pſ. 44, 74, 79 und 83. Am ſchlagendſten läßt ſich der Beweis bei Pſ. 74 führen. Wer dieſes Lied auf die chald. Kataſtrophe beziehen will, weiß mit den Worten: „ſie haben verbrannt alle Verſammlungsſtätten Gottes im Lande" (V. 8ᵇ), ſchlechterdings nichts anzufangen. Und wenn nun gar noch das ganz unverfängliche und gut bezeugte, aber einer vorgefaßten Meinung über den Pſalm ſo große Verlegenheit bereitende Wort sarᵉfu (ſie haben verbrannt) herausemendirt werden will (Ehrt, a. a. O., der mit der Conjectur šabbât wᵉ ſich zu helfen ſucht), ſo fragen wir einfach: was iſt gewaltſamer? Klare, leicht zu verſtehende Textesworte willkürlich ändern, oder die Worte nehmen, wie ſie ſind, die Verſammlungsſtätten Gottes auf die Synagogen beziehen und danach über die Entſtehungszeit des Pſalms entſcheiden, die nunmehr eben keine andere ſein kann als die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes. Wenn es ſodann Pſ. 74, 9 heißt: „Kein Prophet iſt mehr da und niemand bei uns, der wüßte, wie lang", wenn wir derſelben Ausſage, daß zur Zeit kein Prophet mehr da ſei, auch 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41 begegnen und auf der andern Seite jeder zugeſtehen muß, daß es zur Zeit der chald. Kataſtrophe noch Propheten in Jeruſalem gab und jedenfalls einer, Jeremia, noch in Wirkſamkeit war, ſo

ſucht man ſich dieſer Schwierigkeit zu entwinden mit der Behauptung: der Hauptnachdruck falle auf die Ausſage, daß niemand wiſſe, wie lange die Drangſal dauern werde; es komme dem Dichter nicht darauf an, auszuſagen, daß überhaupt kein Prophet mehr vorhanden ſei, ſondern daß keine vorhanden ſeien, welche weiſſagen könnten, wie lange das Leiden noch währe (vgl. Ehrt, a. a. O., S. 16). Aber hat es denn nicht Jeremia klar und deutlich geweiſſagt und die Zeit, wann die Chaldäerherrſchaft ein Ende nehmen werde, nach Jahren beſtimmt (Jer. 25, 12; 29, 10)? Und was ſollen die Worte: „Sie haben ihre Zeichen gemacht zu Zeichen" (Pſ. 74, 4 und 9a), für die Chaldäerzeit bedeuten? Bei Pſ. 44 wird von der andern Seite eingeräumt, es möchte in der That unwiderlegbar ſcheinen, daß der Inhalt des Pſalms mit den geſchichtlichen Verhältniſſen der Makkabäerzeit vortrefflich übereinſtimme (Ehrt, a. a. O., S. 12). Allerdings läßt ſich außer der angegebenen Zeit keine andere in der iſraelitiſchen Geſchichte ausfindig machen, wo das Volk ſeine Unſchuld, ſein treues Feſthalten am Geſetz ſo, wie es hier (V. 18, 19) geſchieht, betheuern und klagen konnte, daß es um ſeiner Treue willen leide, für die Sache Gottes ſterben müſſe, alſo mit Einem Wort, ſeiner Religion wegen verfolgt werde (V. 23). Das iſt nicht bloßer Schein, ſondern einfache Thatſache, und wer das Lied auf den Tod Joſia's oder irgendein anderes Ereigniß der frühern Geſchichte beziehen will, vermag für dieſe Verſe ſo wenig wie für V. 10—17 eine genügende Erklärung zu geben. Auch von Pſ. 79 wird anerkannt, auf den erſten Blick ſcheine ſeine Beziehung auf die Vorgänge der ſelencidiſchen Zeit ſich noch mehr zu empfehlen als die Auslegung deſſelben von Ereigniſſen der chald. Zeit. Wie trefflich ſtimmen die im erſten Vers geſchilderten Dinge mit den in den Büchern der Makkabäer erzählten Thatſachen u. ſ. w. (Ehrt, a. a. O., S. 21). Und warum ſträubt man ſich, das offen zu Tage Liegende einfach anzuerkennen, das dem erſten Blick Deutliche als das Richtige feſtzuhalten? Wiederum nur einer vorgefaßten Meinung zu Liebe, weil man ſich den Sachverhalt ſchon vorher auf andere Weiſe zurechtgelegt hat. Daß von allen bisher angeſtellten Verſuchen, Pſ. 83 auf irgendein Ereigniß der frühern Geſchichte zu beziehen, keiner ganz befriedige, wird wiederum zugeſtanden (Ehrt, a. a. O., S. 32), und doch will man 1 Makk. 5 nicht als allein zutreffenden geſchichtlichen Commentar gelten laſſen und nimmt, beſſerer Geſchichtskenntniß zum Trotz, lieber an, daß ſchon zur Zeit Joſaphat's die Aſſyrer als Feinde Judas genannt werden (!), als daß unter Aſſur hier (V. 9) Syrien, nämlich das ſelencidiſche Syrien, zu verſtehen ſei, und daß die untergeordnete Rolle, welche es hier neben den andern Feinden ſpielt, aus den 1 Makk. 5 geſchilderten, damit in Uebereinſtimmung ſtehenden Zeitverhältniſſen ſich erkläre.

Wir dürfen uns an dieſem Ort nicht weiter in Einzelheiten verlieren und faſſen daher das Reſultat des eben Geſagten kurz dahin zuſammen, daß der Inhalt der genannten vier Pſalmen ſich aus keiner andern Zeit ſo leicht, vollſtändig und klar begreifen läßt als aus der, von der die fünf erſten Kapitel des 1. Makkabäerbuchs uns erzählen (Pſ. 44 beziehen wir wol am beſten auf 1 Makk. 2, 27 fg.). Wir ziehen daraus den Schluß, daß ſie erſt in dieſer Zeit entſtanden ſind.

Unter den neuern Gegnern der makkabäiſchen Pſalmen hat ſich Hupfeld (und nach ihm Ehrt, a. a. O., S. 41 fg.) beſonders auf 1 Chron. 16, 8 fg. berufen, wo bei Gelegenheit der Ueberſiedelung der Bundeslade nach dem Zion dem David ein Loblied in den Mund gelegt wird, das faſt wörtlich genau den Pſalmſtellen 105, 1—15; 96, 1—13 und 106, 1. 47. 48 entſpricht. Weil hier die den Schluß des 4. Pſalmbuchs bezeichnende Doxologie, Pſ. 106, 48, mit aufgenommen ſei, müſſe dem Verfaſſer der Chronik das Pſalmbuch in ſeinem vollen Beſtand, wie wir es kennen, bereits vorgelegen haben, zum mindeſten bis Pſ. 106. Auf der andern Seite iſt (von Hitzig) der Beweis verſucht worden, daß aus 1 Chron. 16 als früherm Text die genannten Pſalmen erſt herausgewachſen ſeien. Letzterer Beweisführung können wir nun allerdings nicht beiſtimmen; wir geben Hupfeld und andern darin recht, daß das Lied 1 Chron. 16, 8—36 eine Compilation ſei, für welche jene Pſalmen als Original bereits vorlagen. Aber damit wird die Annahme makkabäiſcher Pſalmen überhaupt nicht über den Haufen geſtoßen, ſondern nur die Auffaſſung unmöglich gemacht, daß die drei letzten Pſalmbücher insgeſammt oder doch dem größten Theil nach erſt makkabäiſchen Urſprungs ſeien. Zu letzterer Auffaſſung können wir uns in der That nicht bekennen, wir halten aber an der Behauptung feſt, daß die angegebenen Pſalmen, denen wir noch Pſ. 60, 75, 76, 80, 89 und 110 beizählen, erſt

Makkabäerzeit entſtanden und nachträglich in die ſchon fertige Sammlung ein-
ben worden ſeien.

Das führt uns zu einem weitern Punkt, zur Entſtehung der Sammlung ſelbſt. In
vorliegenden Beſtand iſt dieſelbe in fünf Bücher abgetheilt, von denen die zwei erſten
ie drei letzten zuſammen 78 Pſalmen umfaſſen. Daß dieſe Sammlung nicht erſt
, als alle 150 Lieder ſchon vorhanden waren, angelegt und dann alsbald ab-
ſſen wurde, erhellt ſchon aus dem doppelten Vorkommen einzelner Lieder (Pſ. 14
53) und Liederſtücke (Pſ. 70 und 40, 14 fg.; 108 und 57, 8 fg.; 60, 8 fg.) ſowie
em Umſtand, daß im erſten Pſalmbuch ſowie in den beiden letzten faſt ausſchließlich
ottesname Jahve, im zweiten dagegen Elohim gebraucht wird (im dritten iſt der
uch ein gemiſchter), und endlich daraus, daß die Unterſchrift von Pſ. 72 uns keine als
ſich bezeichnete Pſalmen mehr erwarten läßt, während ſolche im vierten und fünften Buch
ieder begegnen. Wir ſchließen daraus, daß das ganze Buch allmählich aus Par-
ſammlungen entſtand. Solche Particularſammlungen laſſen ſich auch jetzt noch zum
erkennen, z. B. in den ſogenannten Stufenliedern (Pſ. 120—134), in den Halleluja-
n (Pſ. 111—117; 146—150), in den mit Ausnahme von Pſ. 1, 2 und 33 aus-
lich als davidiſch überſchriebenen des erſten Buchs. Die erſte Sammlung, Pſ. 1—41,
ſchon vor dem Exil angelegt worden ſein; zu ihr geſellte ſich nach dem Exil eine
, welche die Liederzahl jener bis zur runden Zahl 70 ergänzte (Pſ. 1—72, mit Aus-
der nachher eingeſchobenen Pſ. 44 und 60). Wenn es ſich mit der oben ge-
n Ausſcheidung von acht weitern makkabäiſchen Liedern richtig verhält, ſo ergibt ſich
70 Pſalmen gegenüber eine zweite Reihe von ebenfalls 70, dieſelbe urſprünglich
wei Theilen beſtehend mit Einſchnitt bei Pſ. 106. Die letzte Veränderung und
tige Abſchließung der Sammlung geſchah durch Aufnahme einiger im 2. Jahrh.
ntſtandener Lieder, deren Einſchiebung eine weitere Unterabtheilung in der zweiten
lung bei Pſ. 89 als zweckmäßig erſcheinen ließ, ſodaß nun das Ganze aus
iedern beſtand und analog dem Pentateuch in fünf Bücher abgetheilt war. Auf nähere
s über die ziemlich unſyſtematiſche Anordnung im einzelnen wollen wir uns hier
inlaſſen. Die Thätigkeit des letzten Redactors iſt etwa gegen das Ende des 2. Jahrh.
zen. (In Betreff der in einigen Pſalmenüberſchriften vorkommenden muſikaliſchen
hnungen und deſſen, was ſich daraus für die liturgiſche Verwendung der Pſalmen
mpelcultus ſchließen läßt, ſ. Muſik.)

Schließlich noch einige Bemerkungen über Inhalt, poetiſchen Werth und religiöſe
tung der Pſalmen.

Dem Inhalt nach ſind die Pſalmen, wie wir oben geſehen haben, religiöſe Lieder.
chen Inhalts iſt nur Pſ. 45, gedichtet auf das Hochzeitsfeſt eines Königs, doch fehlt
hier die Beziehung auf Gott nicht gänzlich (V. 3, 7, 8), und ſo konnte, beſonders
allegoriſche Deutung einzelner Züge zu Hülfe kam (was wol früh ſchon geſchah),
ied unter die religiöſen Geſänge Iſraels mit aufgenommen werden, während andere,
David's Klage über Saul und Jonathan, ihres weltlichen Inhalts wegen aus-
ſſen blieben. Im allgemeinen iſt alſo der Inhalt der Pſalmen ein ziemlich gleich-
, im einzelnen aber prägt er ſich in mannichfacher Abwechſelung aus. Nach der
rſchenden Stimmung können wir die Pſalmen etwa eintheilen in 1) Lob- und
ieder, 2) Klagen und Gebete und 3) Lieder beſchaulichen und belehrenden Inhalts,
einfacher, kurzer Ausdruck irgendeiner vom Dichter empfundenen religiöſen Wahrheit
5, 23, 27, 91, 121, 127, 128, 133 u. a.), theils ausführlichere Betrachtung z. B.
ie göttliche Weltregierung und das rechte ſittliche Verhalten des Menſchen (Pſ. 37,
3, 32, 50, 51, 139).

Die unter 3) genannten Lieder nähern ſich in der Form vielfach der eigentlichen
ſchen Poeſie. Uebrigens iſt die Stimmung in ſehr vielen Pſalmen eine gemiſchte,
anfangs gedrückt und traurig, dann aber ſich erhebend zu freudiger Hoffnung und
ſicht und etwa auch zu begeiſtertem Dank für die ſchon zum voraus empfundene und
erwartete göttliche Hülfe. Manche Pſalmen (Pſ. 22 u. a.) ſind alſo Klage- und Loblieder
, oder ſie gehen vom Lyriſchen ins Didaktiſche über (Pſ. 40, 50, 49, 73 u. a.).
Mit Rückſicht auf den Inhalt ſelbſt laſſen ſich die Pſalmen etwa gruppiren in ſolche,
gemein von Gott und göttlichen Dingen, von Gottes Weſen und Eigenſchaften und
ntſprechenden religiöſen Verhalten des Menſchen handeln, und in ſolche, die auf

beſondere Verhältniſſe und Lagen, ſei es des einzelnen Dichters, ſei es des Volks oder des Königs, ſich beziehen.

Der poetiſche Werth der Pſalmen liegt vor allem in der lebendigen, unmittelbaren Friſche, mit der die innerſten Empfindungen des Menſchenherzens zu einfach ſchlichtem Ausdruck gebracht werden. Ihre poetiſche Form mag manchem, der an die kunſtvoll ausgebildeten Metra des claſſiſchen Alterthums ſich gewöhnt hat, als eine ſehr mangelhafte erſcheinen, auf der andern Seite aber gibt gerade dieſe leicht gebundene, wenig entwickelte Form (ſ. Dichtkunſt) der hebr. Poeſie einen eigenthümlichen Reiz. Der Dichter kann ſein Inneres um ſo freier und voller ausſtrömen laſſen, je weniger ein abſichtlicher Zuſchnitt der Sprache ihm Zwang anlegt. Und wenn man etwa ſagen will, daß die Empfindungen und Gedanken der hebr. Dichter ſich immer um denſelben Mittelpunkt bewegen und keine ſehr weite Peripherie haben, ſo muß dagegen anerkannt werden, daß die verhältnißmäßig wenigen Töne, welche ſie anſchlagen, ganz und voll erklingen und in ihrer einſeitig geſteigerten Kraft eine großartige und bleibende Wirkung auf das Menſchengemüth ausüben. An Unmittelbarkeit und Friſche, Tiefe und Lebendigkeit der Empfindung wird die hebr. Poeſie von keiner andern übertroffen. Das Geſagte gilt übrigens nicht in gleicher Weiſe von allen Pſalmen. Ein großer Theil derſelben hat keinen Anſpruch auf dieſe lebendige Friſche und originelle Kraft des Ausdrucks, iſt nicht unmittelbares Erzeugniß aus dem eigenen Seelenleben des Dichters, ſondern verräth ſeine Abhängigkeit von gegebenem Muſter. Namentlich unter den nacheriliſchen Pſalmen ſind viele, die uns kalt laſſen, die nur wiederholen und variiren, was wir in andern bereits geleſen haben, die ohne eigene Phantaſie blos nach der Schablone gemacht ſind. Das ſprechendſte Beiſpiel dieſer Art von Versmacherei iſt Pſ. 119, ſodann gehören hierher die meiſten der ſpeciell für den Tempeldienſt beſtimmten Lieder (Pſ. 111—113, 115, 135, 136, 146—150), bloße Compilationen, wie Pſ. 108, Imitationen, wie Pſ. 144, farbloſe Klagelieder, wie Pſ. 86 u. a. m.

Die religiöſe Bedeutung der Pſalmen hat man früher in erſter Linie darin geſucht, daß ſie auf Chriſtum weiſſagen, und bekanntlich werden ſehr viele Pſalmſtellen (beſonders aus dem 2., 8., 16., 22., 40., 45., 69., 110. und 118. Pſ.) im N. T. meſſianiſch gedeutet, theils allgemein auf das Amt und die Würde Chriſti, theils ſpeciell auf einzelne Thatſachen ſeines Lebens und beſonders ſeines Leidens und Sterbens bezogen. Auch ſeine Auferſtehung fand man in Pſ. 16 geweiſſagt (Apg. 2, 25 fg.; 13, 35). Die Kirchenväter, namentlich die der alexandriniſchen Schule, gingen im Aufſuchen des Prophetiſch-Chriſtlichen in den Pſalmen noch weiter, und auch die Reformatoren ſtanden, mit theilweiſer Ausnahme Calvin's, in dieſem Punkt noch unter der Macht der allgemeinen exegetiſchen Ueberlieferung und vorwiegend dogmatiſchen Behandlung des A. T. Die heutige Auslegung folgt andern Grundſätzen. Sie ſucht das A. T. von ſeinem Standpunkt aus zu verſtehen, und die Art, wie die älteſte chriſtl. Zeit es in ihren Ideenkreis hereinzog, iſt für ſie keine Autorität mehr, ſondern nur eine geſchichtliche Erſcheinung. Von dieſem Standpunkt aus müſſen wir einfach ſagen: direct meſſianiſche Weiſſagungen (ſ. d.), d. h. die auf die Perſon des künftigen Meſſias gingen, ſodaß der Dichter ſich ſelbſt in dieſelbe verſetzt oder in ſeiner Anrede ſie geiſtig vor Augen gehabt hätte, gibt es in den Pſalmen nicht. Die Königspſalmen beziehen ſich ſämmtlich auf einen wirklichen gegenwärtigen König, und ebenſo ſprechen in den Klagepſalmen alle Dichter von ihren eigenen gegenwärtigen Leiden oder denen des Volks, an denen ſie mit theilnehmen. Die Idee eines leidenden Meſſias (ſ. d.) iſt dem A. T. überhaupt fremd, ſie iſt erſt von den Chriſten in daſſelbe hineingetragen worden. Nur in allgemeinerm weiterm Sinn können einige Pſalmſtellen meſſianiſch genannt werden, ſolche nämlich, die in Zeiten der Noth eine glückliche, glänzende Zukunft Iſraels verheißen (Pſ. 85, 9—14; 102, 14 fg.), oder welche die Hoffnung ausſprechen, daß von Zion aus die Anerkennung und Verehrung Jahve's ſich auch weiterhin zu andern Völkern ausbreiten werde (Pſ. 102, 16. 23; 68, 30 fg.; 72, 10; 86, 9; 22, 28 fg.). Im allgemeinen aber gilt von der hebr. Poeſie, daß ſie in der Gegenwart lebt und aus der Gegenwart heraus ſpricht, daß ſomit das prophetiſche Element in ihr faſt gänzlich zurücktritt.

Wir werden die religiöſe Bedeutung der Pſalmen alſo anderswo ſuchen müſſen, und ſie liegt nahe genug. Wir lernen aus ihnen kennen, wie die Jahvereligion in den einzelnen Gliedern des Volks lebte, wie ſie von innen heraus, aus der perſönlichen Erfahrung der Einzelnen ſich belebte und erneute, und welche Früchte ſie von da aus trug.

Die Entwickelung der religiöſen Ideen, wie wir ſie hier verfolgen können, läuft derjenigen, welche die prophetiſchen Schriften uns zeigen, im ganzen parallel. Wir finden auch hier eine fortgehende Vertiefung und Durchbildung der moſaiſchen Grundgedanken, eine allmähliche Abſtreifung alles blos Aeußern, Ceremoniellen, Nationalbeſchränkten, was im Lauf der Zeit als Schlacke vom edeln Metall ſich abgeſetzt hatte. Zu den erhabenen Schilderungen der göttlichen Allmacht und Größe (Pſ. 8, 19, 29, 33) kommen in den ſpätern Pſalmen die ſeiner Ewigkeit und Allgegenwart (Pſ. 90, 139), zu denen ſeiner Weisheit und Güte (Pſ. 36, 65) die ſeiner erbarmenden Liebe und Fürſorge für alle Geſchöpfe und beſonders für ſein Volk (Pſ. 103, 104, 105—107, 145—147), ſeiner Erhabenheit über alle Götter der Heiden (Pſ. 115, 135), ſeiner allſeitig gerechten Weltregierung (Pſ. 37, 49, 73). Der Glaube, daß die Böſen nie bleibend triumphiren können, daß Gott ſich der Guten annimmt, ſie beſchützt und ihre Feinde zu Schanden werden läßt, mit Einem Wort der Glaube an eine ſittliche Weltordnung oder, anders ausgedrückt, an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes iſt der leitende Gedanke aller Bitt- und Klagepſalmen, und wenn die aus dieſem Glauben fließende Zuverſicht des Betenden manchmal in eine gewiſſe Selbſtgerechtigkeit umſchlägt, ſo bleibt, der göttlichen Majeſtät gegenüber, der Menſch ſich doch ſowol ſeiner phyſiſchen Schwachheit und Hinfälligkeit (Pſ. 90, 103) wie ſeiner ſittlichen Unvollkommenheit bewußt (Pſ. 32, 51, 19, 13), und einzelne Dichter (Pſ. 40, 50, 51) ſprechen es mit ſchönen Worten aus, daß eine äußere Gerechtigkeit, ein Ceremonien- und Opferdienſt als ſolcher vor Gott nichts gelte, ſondern daß der wahre Gottesdienſt ein Gottesdienſt des Herzens und Lebens ſein müſſe, ſich erweiſend in dankbar ergebener Geſinnung, in Gehorſam, Demuth und Buße. Neben ſolchen ſchönen und erhabenen Stellen finden wir freilich dann auch andere, in denen nationaler Eifer zu äſthetiſch wie moraliſch unſchönen Flüchen und Verwünſchungen ſich erhitzt (Pſ. 109, 137). Auch ſolche Stellen als müſtergültig verherrlichen zu wollen, kann heutzutage im Ernſt niemandem mehr einfallen. Es ſind Ausbrüche einer natürlichen, ungezügelten Leidenſchaft, wie wir ſie bei jedem Volk finden und jedem Volk verzeihen können, wenn nur das menſchlich Mangelhafte, Beſchränkte nicht zu einem Vollkommenen, Idealen umgeſtempelt werden will, und letzteres gethan zu haben fällt nicht den Pſalmdichtern ſelbſt, ſondern ihren Auslegern zur Laſt. Wir brauchen ſolche Künſte nicht, um das, was in den Pſalmen wahrhaft religiös und ſittlich und als ſolches von bleibendem Werth iſt, ſchätzen und würdigen zu können. Neben manchen Sandkörnern finden ſich in dieſer Poeſie der Goldkörner genug, und mit Recht iſt das Pſalmbuch ein Lieblingsbuch auch der chriſtl. Welt geblieben. Unſere Kirchenlieder ſind großentheils nach ſeinem Vorbild entſtanden, und in unſerer Gebetsſprache bedienen wir uns, bewußt oder unbewußt, einer Menge von Wendungen und Ausdrücken, die den Pſalmendichtern entlehnt ſind.

In neuerer Zeit iſt die Auslegung der Pſalmen hauptſächlich gefördert worden durch die Commentare von de Wette, Ewald, Hitzig, Hupfeld, Olshauſen und Delitzſch. Ueber die frühere Geſchichte der Auslegung vgl. Hupfeld, „Die Pſalmen", 2. Aufl., herausgegeben von Riehm (Gotha 1867—71), I, 56 fg., und Delitzſch, „Commentar über den Pſalter" (Leipzig 1859—60), I, 423 fg. Steiner.

Pſalter, ſ. Muſik.

Ptolemaïs. 1) ſ. Akko; 2) eine Stadt in Aegypten, welche wegen ihrer Roſen berühmt war und den Beinamen „die roſenerzeugende" (ῥοδοφόρος) führte (3 Makk. 7, 17). Als ein am Nil gelegener Landungsplatz wird ſie auch von Ptolemäus, IV, 5, 57, erwähnt. Krenkel.

Ptolemäer. Der Name Ptolemäus bedeutet in Aegypten, was Arſaces bei den Perſern oder Cäſar im kaiſerlichen Rom. So heißen nämlich alle Könige derjenigen Dynaſtie, unter deren erſtem oder zweitem Herrſcher der ägypt. Prieſter Manethos die Geſchichte der dreißig vorangegangenen Dynaſtien beſchrieben hat (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 55, 59). Die Quellen, aus welchen unſere Kenntniſſe bezüglich der drei letzten vorchriſtl. Jahrhunderte ägypt. Geſchichte, welche den Ptolemäern zufallen, fließen, ſetzen ſich zuſammen einerſeits aus den hier in Betracht kommenden claſſiſchen Schriftſtellern, wie Pauſanias, Theokrit, Diodor, Strabo, Cicero, Cäſar, Livius, Vitruv, Sueton, Valerius Maximus, Dionys von Halikarnaſſus, Plinius, Plutarch, Arrian, Polybius, Juſtin, Athenäus, Diogenes Laertius, Aelian, Appian, zu welchen noch Joſephus und Philo und aus ſpätern Zeiten Clemens von Alexandria, Euſebius, Hieronymus, Kosmas Indikopleuſtes

und Photius kommen, andererſeits aus den zahlreichen Denkmälern der ägypt. Ruinen. Unter dieſen letztern finden ſich nämlich reichliche Bezüge auf die Ptolemäerzeit in dem gewaltigen, faſt ganz von Ptolemäern (Philopator I., Philometor, Euergetes II., Alexander I., Soter II. und Ptolemäus Auletes) erbauten Tempel von Edfu, ebenſo im Tempel zu Ombos, welchen Epiphanes begonnen und Spätere (Philometor, Euergetes II., Kokke, Soter II., Auletes) fortgeführt haben, ferner auf Philä, wo die Reſtauration des großen Iſistempels von Philadelphus begonnen und von ſeinen Nachfolgern (Euergetes I. und II., Philometor, zuletzt noch Ptolemäus XIV.) weiter geführt worden iſt, und zu Esne (ein Tempel aus der Zeit der gemeinſamen Herrſchaft des Philometor und Euergetes II.). Auch im alten Theben haben die Ptolemäer ſich verewigt. Philadelphus reſtaurirte den Südtempel zwiſchen Luxor und Karnak; den großen Pylon vor dem Chonstempel errichtete Euergetes I.; noch ſteht ein Thor des Philopator I.; auch an die Zeiten des Lathyrus, Alexander I. und Auletes erinnern mancherlei Ueberreſte. In Medinet-Abu endlich ſteht ſüdlich vom Palaſt des Ramſes III. ein Ptolemäertempel, in welchem Euergetes II. dargeſtellt iſt, ſeinen Vorgängern Opfer darbringend; ja bis auf Kleopatra und Cäſarion herab reichen einzelne dieſer Denkmäler.

Bezüglich der Verarbeitung des maſſenhaften Stoffs verweiſen wir beſonders auf die franzöſiſchen Werke von Champollion-Figeac (Annales des Lagides, ou Chronologie des rois grecs d'Égypte [2 Bde., Paris 1819; mit Supplement, Paris 1820]) und die Kritik deſſelben von St.-Martin (Nouvelles recherches sur l'époque de la mort d'Alexandre et sur la chronologie des Ptolémées [Paris 1820]), endlich auf Letronne (Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte pendant la domination des Grecs et des Romains [Paris 1823]). Man vergleiche ferner die deutſchen Arbeiten von Lepſius („Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858]) und über den erſten Ptolemäer inſonderheit Geier (De Ptolemaei Lagidae vita [Halle 1838]) und Parthey („Das Alexandriniſche Muſeum" [Berlin 1838] und „Ptolemäus Lagi, der Gründer der 32. ägyptiſchen Dynaſtie" [Berlin 1860]). Von zuſammenhängenden Darſtellungen ſind zu nennen Droyſen, „Geſchichte des Hellenismus" (Hamburg 1836—43) und Weſtermann's Artikel „Ptolemäus" in Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", VI, 179 fg.). Endlich hat die Geſchichte der Ptolemäer beſchrieben der Engländer Sharpe (History of Egypt under the Ptolemies [London 1838]; dritte erweiterte Ausgabe u. d. T.: The history of Egypt from the earliest times till the conquest by the Arabs [London 1860]), deſſen Werk deutſch erſchienen iſt von Jolowicz, mit ſehr werthvollen Correcturen vieler Ungenauigkeiten von der Hand Alfred von Gutſchmid's bereichert („Sharpe's Geſchichte Egyptens von der älteſten Zeit bis zur Eroberung durch die Araber" [2 Bde., Leipzig 1857—58]).

Zur Ueberſicht diene noch eine genealogiſche Tafel, wenigſtens von Ptolemäus Epiphanes an, welcher im J. 205 auf ſeinen Vater Philopator gefolgt war, wie dieſer im J. 222 auf Euergetes I., dieſer im J. 246 auf Philadelphus, dieſer im J. 286 auf ſeinen erſt im J. 284 verſtorbenen Vater Soter, den Sohn des Lagos.

Ptolemäus V. Epiphanes † 181.

Ptolemäus VI. Eupator † 181.

Ptolemäus VII. Philometor II. † 145.

Ptolemäus IX. Euergetes II. Phyſkon † 117.

Ptolemäus VIII. Philopator II. † 145.

Kleopatra Kokke † 89.

Ptolemäus X. Soter II. Lathyrus † 81.

Ptolemäus XI. Alexander I. † 88.

Ptolemäus XIII. Nothus, Auletes, Neos Dionyſus † 52.

Berenice † 81.

Ptolemäus XII. Alexander II. † 81.

Alexander III. † 65.

Ptolemäus XIV. † 47.

Kleopatra † 30.

Ptolemäus XV. † 43.

Ptolemäus XVI. Cäſarion † 30.

Noch wäre zu bemerken, daß mit Hinweglaſſung des Eupator, Philopator II. und Cäſarion gewöhnlich nur 13 Ptolemäer gezählt werden.

Alexander der Große (ſ. d.) hat bekanntlich jenes wirkungskräftige Syſtem der Militärcolonien eingeführt, durch welches im Verlauf des oben bezeichneten Zeitraums allmählich ganz Vorderaſien helleniſirt werden konnte. Wie die Seleuciden in Syrien, ſo übernahmen in Aegypten die Ptolemäer die Aufgabe, die großartige Maßregel Alexander's zu verwirklichen. Aber weniger gewaltſam als ein Antiochus IV. befolgte ſchon der Stifter der Dynaſtie, welcher übrigens die Selbſtändigkeit des neuen Reichs zuerſt gegen Perdikkas (im J. 321), dann gegen Antigonus (bis zum J. 301) zu erkämpfen hatte und erſt im J. 305 den Königstitel annahm, die weiſe Politik, die Aegypter unter ihren eigenen, in ihrem Vollzug von der Prieſterkaſte bedienten Geſetzen und im Vollgenuß der alten, eben noch von den Perſern roh angetaſteten Religion zu belaſſen, welche ſogar als eigentliche Staatsreligion behandelt wurde. Die Tempel der Götter wurden jetzt wieder hergeſtellt, ausgebeſſert, ſogar auf Koſten der Könige aufgebaut. In der That freilich genoß das eingeborene Volk, im abgeſchloſſenen Nilthal dahinlebend, dogmatiſch immer gleich ſtarr, politiſch ſtumpf geworden, vom griech. Geiſt kaum berührt, blos einer beſchränkten, bürgerlichen Freiheit, wogegen der macedon. Militäradel und die Vollbürger der neuangelegten Weltſtadt Alexandria (ſ. d.) als die eigentlichen Herren auftraten.

Während die andern Bruchtheile der macedon. Monarchie unter den beſtändigen Fehden der ehrgeizigen Generale Alexander's, welche ſich in das Erbe deſſelben getheilt hatten, ſchwer litten, genoß das abgeſonderte Aegypten verhältnißmäßig ruhigere Zeiten, und ſchon Ptolemäus, wiewol Kriegsmann und Mehrer des Reichs durch die Einverleibung Cyrenes im Oſten, Phöniziens und Hohlſyriens im Weſten, verſtand es doch trefflich, unmittelbaren Kämpfen und kritiſchen Momenten auszuweichen; er betheiligte ſich an den großen Kämpfen der Zeit nur ſo weit es nöthig und möglich war, cultivirte aber im übrigen mit Vorliebe die Künſte des Friedens. Wie er ſelbſt die Kriege Alexander's beſchrieben hatte, ſo bildete ſich auch an ſeinem Hof eine Vereinigung von Schriftſtellern, Dichtern, Mathematikern, Malern, Architekten und Bildhauern. Dieſer Vorgang war für die Richtung entſcheidend, welche zeither die ptolemäiſchen Herrſcher innehielten; alle mehr oder weniger zehrend von dem reichen Erbe des klugen und kräftigen Stammhauptes, während ſie ſelbſt je länger deſto mehr in Luxus und Ueppigkeit untergingen, ſind ſie immer Freunde der Künſte und Wiſſenſchaften, Beförderer des Handels und Weltverkehrs geblieben. Selbſt Hellas hat eine ſolche Reihe von Bildungsanſtalten, wie ſie mit der Zeit in Alexandria ſich zuſammenfanden, kaum hervorgebracht. Alexandria war die geiſtige Metropole der Welt, noch ehe Rom die politiſche geworden iſt. Schon der erſte Ptolemäer hatte das weltberühmte Muſeum geſtiftet, das die alexandriniſche Bibliothek mit ihren zahlreichen Bücherrollen und Wohnungen für Gelehrte, Künſtler und Dichter enthielt. Von allen Seiten der Welt ſtrömten ſolche nach dem freigebigen Hof ſeiner Nachfolger, die ihren Ruhm darein ſetzten, Pfleger der helleniſchen Bildung und Philoſophie zu ſein. Alexandria ward der Sitz der Weltliteratur, der Sammelplatz aller literariſchen Schätze Griechenlands und des Oſtens. Allerdings war die Bibliothek, welche ſchon unter Philadelphus 700000 Papyrusrollen umfaßte, ohne Auswahl zuſammengetragen; die Richtung auf Encyklopädismus und Realismus drängte das ideale Streben in den Hintergrund, der Geſchmack erkrankte, die Bildung ward zum Erzeugniß und Gegenſtand der Eitelkeit und des Zeitvertreibs, die Philoſophie zur bloßen Gelehrſamkeit, die Poeſie zur Philologie, die Kunſt zur Technik.

Naturwüchſiger als die künſtlich gepflegten Culturintereſſen blühte in dem neuen Reich, in welchem ſchon die erſten Ptolemäer gemünztes Geld eingeführt hatten, der Handel auf. Was unter anderm auch die Juden ſchon damals in Maſſen nach Aegypten zog, war vor allem dieſer durch die günſtige Lage des Landes herbeigeführte Blütenſtand des Verkehrs und der Induſtrie. Mit Arabien und Indien wurden Handelsverträge angeknüpft, der alte Kanal des Necho wieder ſchiffbar gemacht, Karavanenſtraßen zu den Wüſtenvölkern im Süden und Weſten eröffnet, das Mittelländiſche und das Rothe Meer mit Handelsſchiffen befahren, die für den Weltverkehr wichtigen Küſtenländer Syriens und des ſüdlichen Kleinaſiens ſammt vielen Inſeln dem Reich einverleibt.

War es dem Sohn des erſten Ptolemäus, den man, trotzdem daß um ſeinetwillen ſein älteſter Bruder Thron und Heimat verlor, er ſelbſt aber zwei ſeiner Brüder um-

bringen ließ und mit dem dritten Krieg führte, den „bruderliebenden" (Philadelphus) genannt hat, gelungen, vermöge einer rührigen und gewandten Politik, die überall ihre Hände im Spiel hatte, das Reich, welches außer Libyen und einem Theil von Aethiopien auch Paläſtina und Hohlſyrien, Cypern und den ſüdlichen Theil von Kleinaſien umfaßte, zuſammenzuhalten, und waren die Fehden, welche der Bücher- und Weiberfreund mit dem ſyr. Nachbarreich führte, ſogar vom Glück begünſtigt geweſen, ſo traten unter dem dritten Ptolemäer, welcher zugleich den Namen des „Wohlthäters" (Euergetes I.) führt und der kräftigſte und kriegeriſchſte aller Lagiden war, ſogar erhebliche Erweiterungen nach Süden ein. Große und ſiegreiche Kriegszüge nach Norden und Oſten waren vorangegangen. Anlaß zu letztern bot zunächſt die ſchnöde Behandlung, welche ſeine an den ſyr. König Antiochus II. verheirathete Schweſter Berenice erfahren mußte (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 146). Dafür brachte der Rachezug des Ptolemäers das ſyr. Reich an den Rand des Abgrunds. Hieronymus erzählt in ſeinem Commentar zum Buch Daniel, welches Kap. 11, 7—9 dieſer Vorgänge gedenkt, Ptolemäus habe „faſt ganz Aſien" unterworfen, und in der That fand Champollion-Figeac (Lettres écrites d'Égypte et de Nubie [Paris 1835], S. 204) in einem nördlich von Esne gelegenen Tempelchen Abbildungen gefangener Völker, welche in den Inſchriften als Perſer, Armenier, Thrazier, Macedonier u. ſ. w. bezeichnet werden. Die Vermuthung des Entdeckers, welcher auf die Siege des Euergetes I. rieth, wird beſtätigt ſowol durch des Euergetes eigene Ausſagen auf der Marmorinſchrift zu Adule als auch durch das im J. 1866 von Lepſius aufgefundene dreiſprachige Decret von Kanopus (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 57), welches vom neunten Jahr dieſes Herrſchers datirt und unter anderm beſtätigt, daß Euergetes die von den Perſern (beſonders Kambyſes) einſt geraubten Tempelſchätze wieder zurückgebracht und frommen Sinnes den ägypt. Prieſtern zugeſtellt hat, wie er ſich denn überhaupt um ſeines Anſchluſſes an die Landesreligion und ſeiner frommen Unternehmungen willen der Gunſt der Prieſter, die ihn als „Liebling des Phtah" prieſen, in hohem Maß zu erfreuen hatte. Auch daß er und ſeine Gemahlin Berenice, deren Locken der Aſtronom Konon am Fixſternhimmel verewigt hat, bei einer Hungersnoth Getreide aus Syrien, Phönizien und Cypern kommen ließen, iſt ihm nicht vergeſſen worden, und ohne Zweifel ſteht ſein Beiname mit ſolchen Thaten in Beziehung. Aber auch die Pflege der Kunſt und Wiſſenſchaft litt keineswegs unter dem kriegeriſchen Ruhm dieſes zweiten Seſoſtris, und unter den damaligen Gelehrten ſoll hier wenigſtens Ariſtophanes von Byzanz erwähnt werden, welcher den von Kallimachus aufgeſtellten Kanon, d. h. das Verzeichniß der claſſiſchen Schriftſteller der griech. Sprache, revidirt und die Haupt- und Betonungszeichen der griech. Schrift erfunden hat.

Das Jahrhundert, welches die Herrſchaft dieſer drei erſten Ptolemäer ausfüllt, bildet nun aber zugleich auch die goldene Zeit der Juden in Aegypten, welches damals faſt ein zweites Judenland geworden war. Zwar die Flüchtlingsſchar, mit welcher einſt Jeremia nach Aegypten gezogen, war längſt ſpurlos verſchwunden, wahrſcheinlich in den Weltkriegen der chald. Könige gegen Aegypten zu Boden getreten. Glücklicher waren die ſpätern Einwanderer in den Perſerzeiten, beſonders aber unter und nach Alexander. Schon bei der Gründung der Stadt hatte dieſer den jüd. Soldaten, die ihm bis da gefolgt waren, gleiche bürgerliche Rechte mit den griech. Coloniſten gewährt, ſodaß ſie von vornherein zu der bevorrechteten Klaſſe gehörten. Bald nach Alexander's Tod war Ptolemäus Soter in Paläſtina eingedrungen und hatte zahlreiche Juden nach Aegypten geſchleppt. Schon er machte die, ſpäter von vielen Diadochen und damaligen Machthabern getheilte Bemerkung, daß man ſich in politiſcher Beziehung auf die monarchiſch geſinnten Juden verlaſſen und ſie ihrer Geſchmeidigkeit und Anhänglichkeit wegen zu allerlei Dienſtleiſtungen verwenden könne. Unter des zweiten Ptolemäus langer und glücklicher Herrſchaft wurden 130000 Juden, die ſich vom letzten Krieg her in Aegypten als Sklaven befanden, losgekauft; als einem zweiten Salomo wird ihm großes Intereſſe für die jüd. Literatur und Weisheit, namentlich auch das Lob zugeſchrieben, die alexandriniſche Bibelüberſetzung veranlaßt zu haben (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 70). In anderer Beziehung ſchienen die Zeiten Joſeph's wiedergekehrt, da die Iſraeliten im Land Goſen eine ähnliche Militärgrenze gebildet hatten wie jetzt an den Nilmündungen, wo ſie die Feſtungen bewachten. Kriegsdienſte haben die ägypt. Juden überhaupt immer gern geleiſtet, wie ſie denn auch den vierten Ptolemäer gegen einen Aufſtand ſeiner Unterthanen wirkſamſt unterſtützt haben ſollen.

Aber auch das der ägypt. Krone unterworfene und zinsbare Mutterland erfreute ſich, abgeſehen von den Beläſtigungen der zahlreichen ſyriſch-ägypt. Kriege, einer glücklichen Ruhe, und die ſchlimmen Folgen, welche möglicherweiſe aus der ebenſo unnützen wie frechen Steuerverweigerung des Hohenprieſters Onias II. hätten hervorgehen können, wurden noch glücklich abgewendet. Als nämlich dieſer mürriſche alte Mann, der die ſyr. Partei vertreten zu haben ſcheint, dem dritten Ptolemäer hartnäckig den Tribut entzog, ſchlug ſich ſein Neffe, ein gewandter und ehrgeiziger Jüngling, mit Namen Joſeph, Sohn des Tobias, ins Mittel, zog nach Aegypten, verſöhnte den König und wußte ſich bei ihm ſowol in ausnehmende Gunſt zu ſetzen, als namentlich auch die nach Aegypten zu liefernde Landesſteuer ſelbſt zu pachten, wobei er Hohlſyrien bis aufs Mark auszuſaugen verſtand (in den J. 227—205).

Der Sohn und Nachfolger des Euergetes, der grauſame und träge Ptolemäus IV. Philopator, behauptete zunächſt die paläſtinenſ. Errungenſchaft ſeiner Väter in dem bei Raphia gegen Antiochus III. von Syrien errungenen Sieg (im J. 217). Gleich darauf verdarb er es aber mit den Juden, als er auf ſeinem Umzug in Paläſtina auch Jeruſalem beſuchte und daſelbſt im Tempel nicht blos opferte, ſondern auch trotz der Bitten der Prieſterſchaft und der erſchütternden Wehklagen des ganzen Volks in das innere Heiligthum eindrang. Nach 3 Makk. 1, 9—2, 24 mußte er zunächſt ſofort ohnmächtig von da fortgetragen werden, ſchwur den Juden Rache und ließ dieſelbe an den ägyptiſchen aus. In die ſpätere Zeit deſſelben Fürſten fällt übrigens noch der Verſuch jenes Oberzollpächters Joſeph, der wie ein Satrap über Hohlſyrien und Paläſtina herrſchte, eine bleibende Dynaſtie zu gründen. Beſonders verfolgte dieſes Ziel ſein ehrgeiziger Sohn Hyrkan, „der jüd. Alcibiades", welcher als achtzehnjähriger Jüngling ſich durch maßloſe Verſchwendung der Gunſt des alexandriniſchen Hofs verſicherte und dann, nach dem Tod ſeines Vaters, dazu ſchritt, zunächſt ſeinen ältern Bruder zu beſeitigen. Im übrigen hat Joſephus die Geſchichte dieſes Hyrkan in abenteuerlicher und märchenhafter Weiſe ausgeſchmückt. Sicher iſt nur, daß ſeine Unternehmungen zu einem Bürgerkrieg führten, der mit der Flucht Hyrkan's über den Jordan endete. In Aegypten ſelbſt hatten die Juden bisher ihre Stütze faſt nur in der Hofgunſt und in der politiſchen Stellung des Hofs zu Jeruſalem gehabt. In jeder andern Beziehung dagegen ſchwebte daſſelbe Verhängniß über ihnen, welchem ſie dann über ein Jahrtauſend lang unter den verſchiedenſten Verhältniſſen ausgeſetzt waren. Mit wie großer Luſt ſich auch einzelne von ihnen in die freiere griech. Richtung hineinwarfen und ſich dem herrſchenden Stamm zu nähern ſtrebten: die große Kluft, welche dieſes Volk von der Heidenwelt trennte, war nicht zu ebnen. Je häufiger die Berührungen, je reger der Verkehr wurde, deſto offenkundiger trat der innere Zwieſpalt hervor und erzeugte das tiefgehendſte Mistrauen zwiſchen Herrſchern und Beherrſchten. Schon der große Wohlſtand der Juden mag nicht ſelten den Neid und die Eiferſucht ihrer Mitbürger erregt haben. Am verhaßteſten aber waren ſie dem eingeborenen Volk, ſei es aus Erbitterung über die höhere Rechtsſtellung von Fremdlingen, welche nicht wie die Macedonier ihre Ueberlegenheit mit dem Schwert bewieſen hatten, ſei es aus Widerwillen gegen den abgeſchloſſenen, ſtammeshochmüthigen Charakter des auserwählten, Weltherrſchaft beanſpruchenden Geſchlechts, ſei es aus Zorn über den Abſcheu, womit dieſes dem einheimiſchen Thiercultus gegenübertrat. Sobald daher die Hofgunſt ſich wandte, hatten die Juden den vollen Haß des finſtern und leidenſchaftlichen Volks von Aegypten zu erdulden, womit ſich nicht ſelten die Roheit des griech. Pöbels verbunden haben mag. Es iſt zwar durchaus nur Legende, was das 3. Makkabäerbuch weiter erzählt, Ptolemäus Philopator habe den Juden ihre Privilegien entzogen und ſie helleniſiren wollen. Sogar von einer dreitägigen Todesqual der in die Rennbahn zuſammengeſperrten Juden weiß dieſes Buch, welche durch berauſchte Elefanten hätten zertreten werden ſollen, aber wunderbar gerettet worden wären. Es wird ſich aber ſofort zeigen, daß die Angelegenheiten der Juden in Aegypten damals noch lange nicht ſo kritiſch ſtanden. Ueber das Mutterland Paläſtina dagegen verloren die Ptolemäer zur ſelben Zeit die Herrſchaft gänzlich, indem während der Minderjährigkeit des fünften Ptolemäus (Epiphanes) die Könige von Macedonien und Syrien ſich vereinigten, um die auswärtigen Beſitzungen Aegyptens an ſich zu reißen, und namentlich Antiochus III. dem ägypt. Feldherrn Skopas im Jordanthal bei Paneas jene entſcheidende Niederlage beibrachte, infolge deren Paläſtina ſyriſch wurde (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 146); denn daß Ptolemäus V., als er ſich nunmehr mit

der Tochter des Siegers verheirathete, die Hälfte der Einkünfte von Hohlsyrien und Phönizien zugewiesen bekam, darf nicht als eine Zurückgabe dieser Provinzen an ihn angesehen werden.

Die Ptolemäer — um auf ihre Regierung einen Rückblick zu werfen — hatten die jüd. Gottesgemeinde in Palästina mit der mosaischen Gesetzgebung und den Traditionen meist unbehelligt bestehen lassen. Zufrieden, wenn die an die Meistbietenden der heimischen Aristokratie verpachteten Abgaben und Strafgelder entrichtet wurden und der Hohepriester den Zins von jährlich zwanzig (syrischen) Silbertalenten bezahlte, gewährten sie im übrigen religiöse und bürgerliche Freiheit; sie gestatteten, daß der Hohepriester, welcher als der Aegypten gegenüber verantwortliche Vertreter des Volks galt, im Hause Aaron's nach wie vor forterbte, die höchsten Entscheidungen fällte, und daß der Opferdienst und die heiligen Festzeiten in herkömmlicher Weise gefeiert wurden. Noch gab es kein anderes Finanzwesen als den Einzug der Tempelabgaben und der Opfer, und von Polizei war kaum die Rede. Ueber das folgenreichste Ereigniß während der ägypt. Oberherrschaft, den fortschreitenden Einfluß des Griechenthums, ist schon anderwärts (s. „Bibel-Lexikon", II, 546 fg.) gehandelt worden.

Dem Reich Aegypten waren jetzt von allen seinen auswärtigen Besitzungen blos noch Cypern und Cyrene verblieben. Die Zeit, da es die erste Seemacht darstellte, war vorüber. Im Innern folgte bereits Aufruhr auf Aufruhr, und, was keinem seiner Vorgänger eingefallen war, dazu mußte der ohnedies nie zur geistigen Mündigkeit gelangende fünfte Ptolemäer sich als Knabe von 14 Jahren bequemen, den alten Brauch der zu Memphis verrichteten Feierlichkeit der Anakleteria wieder aufzunehmen, durch welchen es den Anschein gewann, als sei erst die priesterliche Weihe das richtige Siegel auf die Thronansprüche eines Königs und als regiere der letztere von der Priester Gnaden. Bei dieser Gelegenheit gaben dann die Priester zu Ehren des über alle maßen erbärmlichen Königs jene Erklärung ab, welche als „Stein von Rosette" (s. „Bibel-Lexikon", I, 56) zu den berühmtesten Denkmälern des alten Aegypten gehört. Vollends aus seiner Weltstellung geworfen wurde das Reich unter seinen Söhnen. Unter diesen herrschte Ptolemäus VI. Eupator nur wenige Monate (im J. 181); um so länger Ptolemäus VII. Philometor, welcher sich in einen unklugen Krieg mit Antiochus IV. von Syrien einließ, der ihn vorübergehend sogar die Freiheit kostete (im J. 170). Während seiner Gefangenschaft erhoben die Alexandriner seinen jüngern Bruder Ptolemäus IX. Euergetes II., spottweise Physkon (Dickbauch) genannt, zum König. Indessen gelang es der Schwester und Mitkönigin Kleopatra, beide Brüder zu versöhnen und zu gemeinsamer Regierung zu bestimmen (im J. 169); als aber der König von Syrien in das also dreifach beherrschte Reich einen neuen Einfall unternahm, bedurfte es der entschlossensten Intervention des röm. Senats, um die Selbständigkeit Aegyptens zu retten. In Wahrheit verfügte zeither Rom über die ägypt. Krone. Von dort aus wurde namentlich, als die gemeinschaftliche Bruderherrschaft nicht mehr länger vorhalten wollte, Cyrene von Aegypten getrennt, letzteres dem Philometor, ersteres dem Physkon übergeben (im J. 164). Beide stritten sich nunmehr um die Insel Cypern, welche aber schließlich bei Aegypten blieb (im J. 154). Wie dann schließlich Philometor in die syr. Thronstreitigkeiten verwickelt wurde und auf einem übrigens siegreichen Feldzug das Leben verlor (im J. 145), ist schon anderwärts dargestellt (s. Alexander Balas).

Der nunmehr erfolgende Thronwechsel ist zunächst für die Juden verhängnißvoll gewesen, sofern sie in dem verstorbenen König einen Beschützer verloren und dagegen an seinem Nachfolger einen Feind gewannen. Zu der Umgebung des Philometor hatte jener Aristobul gehört, an dessen Namen sich das Gedächtniß der jetzt erblühenden jüdisch-alexandrinischen Literatur hauptsächlich knüpft (s. „Bibel-Lexikon", I, 70). Unter demselben König sind sowol der aus Palästina geflohene Sohn des letzten rechtmäßigen Hohenpriesters aus der Linie des Josua ben Jozadak mit Namen Onias als ein anderer Mann von priesterlichem Geschlecht, Dositheus, zur Feldherrnwürde emporgestiegen und bieten zu Gunsten des Königs Philometor gegen seinen Bruder Physkon das Judenthum zur Vertheidigung auf. Dafür bestimmte Philometor eine Dotation an liegenden Gründen für die Kosten des Cultus zu Leontopolis, wo Onias ein neues jüd. Heiligthum erbaut hatte. Und in der That sammelte sich daselbst eine Priesterschaft, und der Tempel kam in solchen Flor, daß noch der Talmud den, der denselben nicht gesehen, für unbekannt

mit Iſraels Herrlichkeit erklärt. Die ganze Umgegend bildete einen kleinen Prieſterſtaat und führte den Namen Onion.

Indeſſen hatte ſich Onias geirrt, wenn er hoffte, auf ſeinen Tempel die Zuflüſſe ableiten zu können, welche aus aller Welt nach Jeruſalem ſtrömten. Denn obwol die ägypt. Juden zu einer Unabhängigkeit vom Mutterland und zu einer ſelbſtändigen Entwickelung gediehen, wie dies von keinem andern Punkt der Diaſpora wieder behauptet werden kann, obwol ſie in dem Oniastempel eine Art Nebenſonne verehrten und zu ihm als ihrem religiöſen Mittelpunkt wallfahrteten und daſelbſt opferten, ſo waren ſie doch weit davon entfernt, denſelben, etwa ähnlich wie die Samariter mit dem ihrigen thaten, dem Tempel zu Jeruſalem nebenbuhleriſch an die Seite zu ſtellen. Philo thut des Oniastempels nicht ein einziges mal Erwähnung, wol aber ſeiner Wallfahrt nach dem vaterländiſchen Heiligthum. Während daher im Anfang die außerordentliche Zerrüttung, welche gerade im jüd. Staat ſelbſt herrſchte, es nicht zu einer förmlichen Verdammung des kühnen Unternehmens der ägypt. Juden kommen ließ, hat ſpäter der religiöſe Eifer, womit dieſelben ihre Abgaben und Abgeordneten nach Jeruſalem ſchickten, um zu beweiſen, daß ſie doch noch wol zwiſchen Urbild und Abbild zu unterſcheiden vermöchten, einer nachſichtigen Beurtheilung Vorſchub geleiſtet. Immerhin zeigt die wahrſcheinlich damals entſtandene Stelle Jeſ. 19, 17—25 (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 71; III, 250), wie heimatlich ſich das Judenthum noch in Aegypten fühlte.

Anders wurde alles, nachdem Philometor's Sohn, Ptolemäus VIII. Philopator II., nach ganz kurzer Regierung von ſeinem Oheim Phyſkon ermordet worden war und dieſer als Ptolemäus IX. Euergetes II. ſelbſt den Thron beſtiegen hatte. Joſephus wenigſtens verlegt das oben berichtete Phantaſieſtück mit den Elefanten unter dieſen König. Hierdurch iſt mindeſtens der Schluß auf eine Sage gerechtfertigt, welche ſpäter in Umlauf gekommen iſt, und als deren Kern wir die Thatſache annehmen dürfen, daß von der glänzenden Stellung, welche die Juden nicht ſelten am Hof der frühern Ptolemäer, namentlich des Philadelphus und des Philometor, eingenommen hatten, unter den ſpätern Herrſchern nicht mehr viel übriggeblieben war. Nur die gegenſyr. Politik des Hofs konnte nicht umhin, noch hier und da zu ihren Gunſten zu wirken, wie das unter Kleopatra Kokke der Fall geweſen zu ſein ſcheint. Dafür aber hat die letzte Kleopatra ſich zu dem Wunſch verſtiegen, alle Juden in Alexandria mit eigener Hand vertilgen zu dürfen.

Ptolemäus Phyſkon, wiewol als Menſch verwerflich, war der letzte kräftige Herrſcher aus dem Haus der Lagiden. Auch er beſchäftigte ſich in ſeinen letzten Jahren eifrigſt mit den Wiſſenſchaften. Unter den vielen Denkmälern, welche in dem halben Jahrhundert ſeiner Regierung entſtanden, iſt der Obelisk mit zweiſprachiger Inſchrift das merkwürdigſte, welchen ihm die Prieſter auf der Inſel Philä errichteten, nachdem er ihre Bitten um Abhülfe gegen die ſchwere Bedrückung, welche ſie von den beſtändigen Truppendurchmärſchen zu erleiden hatten, erhört hatte. Seine Nichte und Witwe Kleopatra Kokke, welche der Tyrann zur Nachfolgerin beſtimmt hatte, theilte den Thron zuerſt nothgedrungenerweiſe zehn Jahre (in den J. 117—107) mit ihrem ältern, aber gehaßten Sohn Ptolemäus X. Soter II., auch Lathyrus und Philometor genannt, dann 18 Jahre lang mit dem jüngern, Ptolemäus XI. Alexander I. Während dieſer Zeit lebte Lathyrus zuerſt in Cypern, dann aber, als ihn der unverſöhnliche Haß der Mutter auch von da vertrieben hatte, miſchte er ſich in die Wirren, welche die Kriegsluſt des jüd. Königs Alexander Jannäus (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 599) über Paläſtina brachte. Als dieſer die Seeſtädte zu erobern verſuchte, welche zum Theil wie Ptolemais wieder frei geworden, theils wie Cäſarea Stratonis und Gaza in die Hände von Griechen gerathen waren, wandten ſich die Einwohner der erſtgenannten Stadt an Zoilus, den Beherrſcher von Cäſarea, und an Lathyrus, mit welchem ſchon die ältern Brüder Alexander's zur Zeit des Johannes Hyrkanus gekämpft hatten. Lathyrus brachte dem jüd. Heer in Südgaliläa drei aufeinanderfolgende Niederlagen blutiger Art bei, zuerſt bei Sichin, dann bei Sepphoris, endlich bei Zaphon am Jordan (im J. 99). Mordend durchzog der Sieger das Land, indem er ſich zugleich dafür rächte, daß die Juden in Aegypten auf ſeiten ſeiner Mutter ſtanden. Dafür ſandte dieſe jetzt gegen ihren Sohn ein unter den jüd. Feldherren Chelkias und Ananias, den Söhnen des obengenannten Onias, ſtehendes Heer nach Paläſtina. Dieſe jagten nicht blos den Lathyrus über den Jordan, ſondern bewahrten auch Judäa ſelbſt vor dem drohenden Schickſal, bei dieſer Gelegenheit wieder in das ägypt. Reich einverleibt zu

werden. Es kam zwiſchen Kleopatra und Alexander Jannäus in Bethſean zu einem Schutz- und Trutzbündniß, infolge deſſen der ägypt. Thronprätendent ſich wieder nach Cypern zurückzog (im J. 98), von wo er, nachdem Kleopatra Kokke ihren Untergang durch Alexander I. gefunden hatte (im J. 89), auf den Thron nach Alexandria zurückkehrte. Dieſen mußte er aber erſt durch Unterdrückung eines dreijährigen Aufſtandes, in welchem die herrlichen Denkmäler Thebens furchtbar mitgenommen wurden, erkämpfen. Seine Nachfolgerin Berenice wurde von Alexander II., ihrem Vetter, Stiefſohn und Gemahl, und dieſer vom Volk ermordet, womit die Ptolemäerfamilie in ihren ebenbürtigen Gliedern vernichtet war, während das ägypt. Reich durch eine fortgeſetzte Reihe von Bruderkriegen und Aufſtänden, durch ſtets wieder auflebende Kämpfe mit Syrien, durch Einbrüche raubluſtiger Araber und nicht zum wenigſten endlich auch durch die unterwühlende Politik Roms in die Unmöglichkeit fernern ſelbſtändigen Daſeins verſetzt worden war. Die Römer erkannten zunächſt Alexander III. wahrſcheinlich einen Baſtard Alexander's I. als König an. Dieſer aber wurde verdrängt durch einen Baſtard des Königs Lathyrus, der wegen ſeiner Abkunft Nothus, wegen ſeiner Zechereien, Tänze und Weiberanzüge Neos Dionyſus, wegen ſeiner Leidenſchaft für das Flötenſpiel Auletes genannt wurde und eine ſchimpfliche Herrſchaft lediglich von Roms Gnaden führte. Das dieſer kläglichen Exiſtenz und zugleich auch des moraliſchen Gehalts faſt der geſammten Ptolemäerherrſchaft würdigſte Ende war es, als ſeine Tochter Kleopatra, ihrer beiden Brüder und Mitkönige auf gewaltſamem Weg ſich entledigend, zuerſt als Buhlin Cäſar's, dann des Antonius einen weltkundigen Namen ſich erwarb, um endlich erſt an Octavian mit ihren verbrauchten Künſten zu Schanden zu werden. Ihrem Selbſtmord folgte die Hinrichtung des Sohnes Cäſar's, welchen nach ſeines Vaters Tod die Triumvirn als ägypt. König anerkannt hatten, auf dem Fuße nach. Aegypten aber wurde die erſte Provinz des jungen Kaiſerſtaats und behielt zur Erinnerung an die ptolemäiſche Vergangenheit das drückende Beſteuerungsſyſtem bei, welches die ſchlemmeriſchen Könige dieſer Dynaſtie ausgedacht und durchgeſetzt hatten.

Holtzmann.

Publius, der Name eines nach ſeinem Zunamen nicht bekannten Grundbeſitzers auf der Inſel Malta, der den ſchiffbrüchigen Apoſtel Paulus mit ſeinen Begleitern auf einem ſeiner Landgüter drei Tage lang beherbergte und deſſen ſchwererkrankter Vater nach Paulus' Gebet und Handauflegung wieder genas (Apg. 28, 7 fg.). Wenn er a. a. O. als „der Erſte der Inſel" bezeichnet iſt, ſo hat man ihn mit der meiſten Wahrſcheinlichkeit für den erſten röm. Beamten daſelbſt, d. h. den Legaten des Prätors von Sicilien, anzuſehen, zu deſſen Prätur Malta gehörte (Cicero, In Verrem, IV, 18). Krenkel.

Purimfeſt iſt eins der jüngern, erſt in der nachprophetiſchen Zeit aufgekommenen Feſte der Juden, über deſſen Veranlaſſung, Bedeutung und Begehung das Buch Eſther berichtet. Nach dieſem Buch iſt es in Perſien unter König Ahasveros (Xerxes) als jährliche Gedenkfeier der glücklichen Abwendung der Mordanſchläge des Haman gegen die Juden des perſ. Reichs entſtanden und Purimtage (Eſth. 9, 28. 31) oder kürzer Purim benannt worden, weil das Los, durch welches Haman den 13. des Monats Adar (d. h. des zwölften Monats des jüd. Jahrs) als den günſtigſten Tag für jene Ermordung der Juden beſtimmt hatte, in der Landesſprache Pur (Eſth. 3, 7; 9, 24—26) genannt wurde. (Eine etwas abweichende Erzählung über die Loſe gibt aber das griech. Buch Eſth. 7, 7 fg.). Und zwar haben nach Eſth. 9, 13—19 die in der Reichshauptſtadt Suſa wohnenden Juden, weil ſie die Rache an ihren Feinden über den 13. Adar hinaus auf den 14. ausgedehnt haben, das Feſt der Freude darüber erſt am 15., dagegen die Juden auf dem Land und in der Provinz, die ſchon am 13. mit der Rache zu Ende gekommen ſeien, es am 14. Adar gefeiert; aber Mordekai in einem Ausſchreiben an die Juden des Reichs (Eſth. 9, 20—28) habe den 14. und 15. als Feſttage beſtimmt, ebenſo die Eſther in einem andern Ausſchreiben (Eſth. 9, 29—32), und die Juden haben demgemäß dieſe zwei Tage als Feſttage angenommen. Die Feſttage ſelbſt aber ſollen Freudentage ſein, welche alle Juden und Judengenoſſen (Eſth. 9, 27) durch Gaſtmahle, Fröhlichkeit und gegenſeitige Beſchenkung ſowie durch Spenden an die Armen begehen (Eſth. 9, 22 vgl. mit V. 17—19). In dem Ausſchreiben der Eſther (Kap. 9, 31) wird aber auch gefordert, daß Faſten und Wehklagen einen Beſtandtheil der Feier der Purimtage bilden.

Während man früher insgemein dieſen Bericht über Urſprungszeit und Anlaß des Feſtes ohne weiteres als rein geſchichtlich annahm, ergab ſich der ſchärfern Kritik der

neuern Zeit ein anderes Urtheil (ſ. Eſther). Auch kann nicht wohl in Abrede geſtellt werden, daß das Feſt früher da war als das Buch Eſther und jene Briefe der Eſther und des Mordekai, und daß dieſes Buch vielmehr erſt, nachdem das Feſt und ſeine Gebräuche ſich ſchon ausgebildet hatten, als Feſtlegende für die Feſttage, ſchwerlich vor dem 3. Jahrh. v. Chr., niedergeſchrieben wurde; enthält ja doch das Buch ſelbſt in Kap. 9, 20—28 eine von Kap. 1—9, 19 theilweiſe abweichende und einfachere Darſtellung der Haman-Geſchichte (vgl. Bertheau, „Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſter“ [Leipzig 1862] zu der Stelle), und zeigen doch die griechiſchen, immer noch vorchriſtl. Bearbeitungen oder Ausgaben des Buchs, wie geſchäftig die dichtende Sage in Ausſchmückung der Anläſſe des Feſtes noch lange war, und wie in verſchiedenen Gegenden verſchiedene Feſtlegenden in Umlauf waren, über welche freilich die im Hebräiſchen erhaltene und wol älteſte ſchließlich den Sieg davontrug. Im allgemeinen wird ſich nicht bezweifeln laſſen, daß das Feſt während der perſ. Oberherrſchaft bei den Juden in Perſien entſtand und von da aus ſich weiter verbreitete; ein ſtichhaltiger Grund, ſeine Entſtehung mit Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], S. 281) lieber unter die parthiſche Herrſchaft in den Anfang der Arſacidenzeit zu ſetzen, läßt ſich nicht einſehen. Zwar iſt die Nachweiſung des Wortes Pur im Perſiſchen bisjetzt nicht gelungen, wenigſtens erſcheint die übliche Zuſammenſtellung deſſelben mit dem perſ. bahr, bahre, d. h. „Theil, Antheil“, mehr wie ein Nothbehelf, und auch daß die Griechen für Purim beſtändig Φρουραί (ob blos, um einen Anklang an ein griech. Wort oder gar, wie andere meinten, an eine hebr. Wurzel parár, d. i. „brechen, theilen“, zu gewinnen?) ſchreiben, kann ſtutzig machen. Aber die Unvollſtändigkeit unſerer Kenntniß der damaligen perſ. Sprache und ihrer Dialekte gebietet unſerm Urtheil Vorſicht; wir können nicht ſagen, daß es ein perſ. Wort pur, d. i. Los, nicht gab, und möglicherweiſe könnte es der ſuſiſchen Sprache angehören, welche von der perſiſchen zu unterſcheiden man neuerdings gute Gründe hat. Beſtechend auf den erſten Blick iſt die ſchon von J. von Hammer (in den wiener „Jahrbüchern der Literatur“, XXXVIII, 48—50) ausgeſprochene, ſodann von de Lagarde („Geſammelte Abhandlungen“ [Leipzig 1866], S. 164 fg.) durch Hinweis auf die im griech. Buch Eſther (Kap. 9, 26) noch vorkommende Lesart φουρδία begründete Vermuthung, daß das Purimfeſt nichts weiter ſei als das durch die Juden ſich angeeignete, zehntägige, perſ. Fûrdigan oder Fûrdifeſt, welches an den fünf Schalttagen und den fünf letzten Tagen des ihnen unmittelbar vorausgehenden Monats zu Ehren der Genien und abgeſchiedenen Geiſter gefeiert wurde und mit deſſen Feier wie ſonſt mit den perſ. Feſten auch Schmauſereien und Verabreichung von Gaben an die Armen verbunden waren (vgl. auch Spiegel, „Aveſta, die heiligen Schriften der Parſen“ [Leipzig 1852—63], II, CI—CIII der Einleitung). Aber das Aehnliche liegt doch nur in den Feſtgebräuchen; wenigſtens ob die Zeit des Furdifeſtes in den Jahrhunderten der Achämeniden (vorausgeſetzt, daß es damals überhaupt ſchon beſtand) ungefähr in den Monat vor der Tag- und Nachtgleiche fiel, muß bei der Beweglichkeit des perſ. Neujahrstags und der unmittelbar vor ihn fallenden Schalttage (vgl. Ideler, „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie“ [Berlin 1825—26], II, 548 fg.) vorerſt dahingeſtellt bleiben. Daß bei Ausbildung der Feſtgebräuche von Purim perſ. Feſtſitten einwirkten, könnte man ſogar immerhin zugeben, wie ja vielleicht auch an das Kirchweihfeſt (ſ. d.) ſpäter Feſtſitten der claſſiſchen Welt ſich anſchloſſen, aber daß das Feſt ſelbſt auf Aneignung des Furdigan beruhe, folgt daraus noch nicht. Sinn und Bedeutung vom Purim iſt vom Furdigan gänzlich verſchieden. Im jüd. Feſt wird die Errettung aus den Anſchlägen der perſ. Tyrannei gefeiert; es iſt gewiſſermaßen ein Erlöſungsfeſt, ähnlich dem Paſſah. Daß einem ſolchen Feſt ein beſtimmter geſchichtlicher Anlaß zu Grunde liege, hat in ſich nichts Unwahrſcheinliches und wird durch die Aehnlichkeit aller jüngern („Bibel-Lexikon“, II, 272 aufgezählten) Feſte der Juden beſtätigt. So weit, daß man Geſchichten, wie die im Buch Eſther erzählten, von Anfang bis zu Ende erdichtete, war man damals noch lange nicht geſunken. Aber das Feſt wird anfangs ſich in engern örtlichen Grenzen gehalten haben. Daß es ſo allgemein und mit Vorleſung des Eſtherbuchs unter der Achämenidenherrſchaft nicht gefeiert worden ſein kann, wird man leicht einſehen, wenn man den Anſtoß, den es den Perſern gegeben hätte, und die daraus erwachſenden Gefahren für die Juden bedenkt. Man wird darum kaum zweifeln können, daß es erſt nach Zertrümmerung des perſ. Reichs und zugleich mit der Freude über die Erlöſung vom perſ. Joch allgemeiner in

Uebung gekommen und nun erſt auch dieſe Feſtlegende dazu geſchrieben worden ſei. Die ausdrücklichen Nachrichten über ſeine Verbreitung ſind ſpärlich. In 2 Makk. 15, 36 wird es unter dem Namen Mordekaitag als ein auf den 14. Adar fallendes bekanntes Feſt erwähnt. Die Geſchäftigkeit in Umarbeitung der hebr. Eſthererzählung für die griech. Juden beweiſt, daß man ſich um die Verbreitung des Feſtes auch bei ihnen und ſchließlich nicht umſonſt bemühte. Nach der Unterſchrift des griech. Buchs Eſther wäre eine dieſer griech. Ausgaben im vierten Jahr der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra in Aegypten von Paläſtina aus verbreitet worden; wegen der Häufigkeit dieſer Königs- und Königinnamen kann man aber das Datum nicht verificiren; es fällt zwiſchen das J. 200 und das J. 48 v. Chr. Ob Joh. 5, 1 das Purimfeſt gemeint ſei, iſt unter den Gelehrten noch immer eine Streitfrage und wird es auch bleiben, da gewichtige Gründe ſich dafür und dagegen anführen laſſen. Für die Zeit des Joſephus iſt die allgemeine Verbreitung der Feier des 14. und 15. Adar als der Purimtage durch „Alterthümer", XI, 6, 13 bezeugt. Daß anfangs gegen die Einführung des Feſtes auch ſeitens der Paläſtiner Bedenken erhoben wurden, glaubt man aus Jer. Megilla 70^{d} ſchließen zu müſſen (dagegen ſpricht Bertheau, a. a. O., S. 283). Aber es wurde doch bald eins der beliebteſten Feſte der Juden, und blieb es auch unter der verhaßten Oberherrſchaft der Griechen und Römer, da es den Sieg der Juden über die Judenhaſſer verherrlichte.

Die zweitägige Feier, obwol ſchon Eſth. 9, 21 verlangt, ſcheint doch erſt allmählich durchgedrungen zu ſein, ſofern nach Eſth. 9, 19 die Dorfjuden nur den 14. Adar feierten, und auch 2 Makk. 15, 36 nur den 14. Adar als Mordekaitag nennt. Und da auch in der Eſthererzählung ſelbſt durchaus nicht der 14. oder 15., ſondern der 13. Adar als der verhängnißvolle Schickſalstag erſcheint, ſo iſt (von Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 298 fg.) nicht uneben vermuthet worden, daß man durch die Fixirung des Feſtes auf den 14. und 15. Adar, alſo gerade einen Monat vor dem Paſſah-Mazzotfeſt, dieſes neue Erlöſungsfeſt als eine Art Vorfeier des alten Paſſahfeſtes charakteriſiren wollte. Da es übrigens keine geſetzliche, nicht einmal eine eigentlich religiöſe Grundlage hatte, ſo wurde es auch nicht am Tempel durch Opfer und Wallfahrten, ſondern nur in den Häuſern durch die oben angegebenen Gebräuche, ſowie in den Synagogen durch Vorleſung der Feſtrolle, d. h. des Buchs Eſther, gefeiert. Das Buch führte den Namen Megilla oder Rolle ſchlechtweg. Jeder Jude ſollte die Feſtgeſchichte an dieſen Tagen leſen oder hören und ſo ihrer gedenken. Die genauern Vorſchriften über dieſes Leſen, namentlich auch über den Tag des Leſens, findet man im Talmud, Tractat Megilla. Nach den Angaben dieſes Tractats war die Beſtimmung Eſth. 9, 18. 19 noch in Uebung, nämlich daß man in offenen Städten und Flecken des Heiligen Landes die Rolle am 14., in den ummauerten Städten aber am 15. Adar zu leſen pflegte, jedoch je nach den Wochentagen, auf welche ſie fielen, mit allerlei Ausnahmen. Arbeit an dieſen Tagen war nicht verboten, aber doch insgemein gemieden. Im übrigen kann man über die Bräuche nachſehen Buxtorf, „Judenſchul oder Synagoga judaica" (Baſel, 1712). In Schaltjahren wurde (vgl. Wieſeler, „Chronologiſche Synopſe der vier Evangelien" [Hamburg 1843], S. 207 fg.) und wird, ſofern es in ihnen zwei Adarmonate gibt, und der erſte als Schaltmonat gilt, Purim im 2. Adar gefeiert; im 1. Adar war nach ſpäterer, nicht vortalmudiſcher Sitte nur eine kleinere Purimgedenkfeier, welche Kleinpurim genannt wurde.

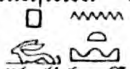
Das Gedächtnißfaſten, welches ſchon Eſth. 9, 31 erwähnt iſt, wird ſeit dem Mittelalter, nachweisbar vom 9. Jahrh. an (vgl. Grimm, „Das erſte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853] zu 1 Makk. 7, 49), von den Juden als ein Vorbereitungsfaſten am 13. Adar gehalten. In der ältern Zeit kann dies nicht ſo geweſen ſein, weil an dieſem Tag ſeit des Judas des Makkabäers großem Sieg über den ſyr. Feldherrn Nikanor bis in die chriſtl. Zeiten hinein (Joſephus, „Alterthümer", XII, 10, 5; Megillat Taanit, Kap. 12) ein jährliches Freudendankfeſt gefeiert wurde, auch bei Erzählung der Einſetzung dieſes Nikanortags durch Judas (1 Makk. 7, 49; 2 Makk. 15, 36 fg.) von einem bisherigen Eſtherfaſten an dieſem Tag nichts erwähnt iſt. Nach talmudiſchen Andeutungen (vgl. Grimm, a. a. O.) ſoll vielmehr früher Eſtherfaſten als dreitägiges Faſten, aber erſt nach dem Purimfeſt begangen worden ſein. Dillmann.

Purpur, heutigentags durch mannichfache andere Farben verdrängt, wurde vom ganzen Alterthum als der ſchönſte und koſtbarſte Farbeſtoff hochgeſchätzt. Man gewann

ihn aus mehrern Schalthieren, vornehmlich aus Buccinum murex, κήρυξ, der Trompetenſchnecke oder Kinkhorn (nach andern: Quallenboote, Janthina) und der eigentlichen Purpurſchnecke, purpurea pelagia, πορφύρα (nach andern: murex brandaris). Beide Conchyliengattungen, die auch auf tyriſchen Münzen abgebildet ſind, zum Beweis, daß ſie von den phöniz. Purpurmachern dazu verwendet wurden, finden ſich an den Ufern Gätuliens (murex Gaetulus), Nigritiens (murex afer), Lakoniens, in vorzüglicher Güte an der phöniz. Küſte (murex Tyrius, ostrum Tyrium). Die Phönizier (ſ. d.) werden von den Alten einſtimmig als Erfinder der Purpurfarbe genannt, und bekannt iſt die Sage von dem Schäferhund, deſſen von zerbiſſenen Purpurſchnecken rothgefärbte Schnauze den Anlaß dazu gegeben haben ſoll. Gewiß iſt, daß Tyrus ſehr früh vorzüglichen Purpur fabricirte und einen ausgebreiteten Handel damit trieb (Ez. 27, 7. 16). Die Muſchelthiere haben den Farbeſtoff, nach Ariſtoteles, in einem Sack zwiſchen der Leber und dem Hals, nach Plinius in einer weißen Ader mitten im Schlund; Cuvier fand ihn nur an den Mantelrändern. Der Saft iſt urſprünglich gelblichweiß, färbt ſich aber unter dem Einfluß des Lichts grün, blau, roth; der aus der Trompetenſchnecke, dem Buccin, ſpielt ins Scharlachrothe; die Purpurſchnecke lieferte zwei Grundfarben, die ſchwarze (ſchwarzblaue) und rothe mit den Uebergangsfarben blau und violett. Da jener allein wenig haltbar war, pflegte man ihn mit dem dauerhaften der Purpurſchnecke zu miſchen, wodurch nicht nur die Haltbarkeit der Farbe, ſondern auch eine Mehrheit von Schattirungen erzielt wurde. So entſtand durch Miſchung und beſondere Kunſtgriffe der blutrothe Purpur, indem die Wolle zuerſt im Saft der Purpurſchnecke und hierauf in dem der Trompetenſchnecke gefärbt, daher auch dibapha, doppelgefärbt, genannt wurde; der violette Hyacinth-, Amethyſt-, Janthinpurpur, der zur Zeit des Plinius beſonders beliebt war. Dieſe Farben nannten die Byzantiner βλάττη, βλάττιον, Blattapurpur, woraus das lateiniſche blatta, blattia, blattela. Die Purpurfarben wurden noch vermannichfacht durch Beimiſchung anderer Stoffe, ſo entſtand der blaulila Heliotrop-, der blaurothe Malven-, der gelbe Herbſtviolenpurpur u. a., oder man unternahm eine dreifache Färbung, wodurch dunkle Purpurfarben gewonnen wurden, als: Tyrianthin, tyriſcher Heliotroppurpur, Malven-, Herbſtviolenpurpur, Hysginpurpur u. a. So zählen einige vierzehn Farbenabſtufungen, andere nur dreizehn. Obgleich die Purpurfabrikation der Phönizier beſonders berühmt und der tyriſche Purpur durch ſein ſchillerndes Farbenſpiel vornehmlich ausgezeichnet war, ſo finden wir doch, wie auch die Purpurſchnecke, Purpurfärbereien faſt an allen Küſten des Mittelmeeres oder in deſſen Nähe: in Aegypten, Lydien (Thyatira Apg. 16, 14), Tarent, Hydruntum, Konſtantinopel, Syrakus, Kos, Amyklenä, Liſſa u. a. Gewöhnlich färbte man Wolle, zuweilen Baumwolle (Eſth. 8, 15), Linnen, ſpäter auch Seide, aber ſtets im rohen Stoff, ſodaß erſt nach der Färbung geſponnen und gewoben wurde, und die Färber, welche meiſtens zugleich Purpurhändler waren, verkauften die Purpurwolle nach dem Gewicht.

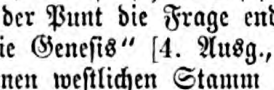
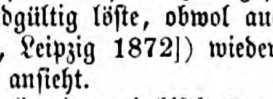
Für die zwei Hauptarten von Purpur gebraucht das A. T. ſtändig zwei Ausdrücke: Tekelet und 'Argaman (aramäiſch: 'Argevan, Dan. 5, 7. 16. 29; 2 Chron. 2, 6). Tekelet (bei den LXX, Aquila, Symmachus und andern Ueberſetzungen: ὑάκινθος, ὑακίνθινος; außer 4 Moſ. 4, 7: ὁλοπόρφυρον) bedeutet nach Philo, Joſephus u. a. den Hyacinth, war alſo violett, wie er in ſpäterer Zeit durch Miſchung bereitet, früher aber ohne Miſchung, vielleicht aus gewiſſen Conchylien gewonnen wurde, deren Saft zwiſchen ſchwarz und blauroth variirte. So verſucht Leyrer (in Herzog's „Real-Encyklopädie") die verſchiedenen Anſichten, deren eine unter Tekelet blau, die andere violett verſteht, auf annehmbare Weiſe zu vermitteln. Luther überträgt Tekelet durch „gele Seiden" oder „gel", wozu Geſenius im Thesaurus die Bemerkung hat: „fortasse vult caeruleum colorem, nam in glossario medii aevi legitur: ceruleus ghele, it. ceruleus eyn gel dük." Nach Philo und Joſephus gleicht der Hyacinth dem umwölkten Himmel. Unter 'Argaman (bei den LXX, Philo, Joſephus ſtets πόρφυρα) verſteht man den blutrothen, ſogenannten tyriſchen Purpur, von Luther durch „Scharlaken" überſetzt, womit er öfter die Coccusfarbe bezeichnet (ſ. Carmeſin). Zwiſchen dieſer und dem Purpur iſt der Unterſchied ſpäter überhaupt nicht feſtgehalten (vgl. Mark. 15, 17; Matth. 27, 28; Joh. 19, 5), als die Induſtrie auch unechten Purpur lieferte. Aus der Spärlichkeit des von einem Muſchelthier gewonnenen Purpurſafts erklärt ſich der hohe Preis dieſer vielbegehrten Farbe. Die Phö-

nizier ließen ſich ihre Purpurſtoffe mit Silber aufwägen; zur Zeit des Sokrates koſtete in Athen ein Purpurkleid 3 Minen, unter Auguſtus in Rom ein Pfund Purpurwolle 100 Denare, die doppeltgefärbte tyriſche mehr als das Zehnfache. Schon im hohen Alterthum iſt Purpur der Repräſentant des Koſtbaren, wir finden ihn daher bei der Einrichtung des moſaiſchen Cultus, der Stiftshütte und Kleidung des Hohenprieſters (2 Moſ. 25, 4; 26, 1. 31. 36; 27, 16; 28, 5. 8. 15. 33; 35, 6. 23. 35; 36, 8. 35; 38, 18. 23; 39, 2 fg.; 4 Moſ. 4, 13; 15, 38; 2 Chron. 2, 7. 14; 3, 14; Sir. 45, 10), und auch das Heidenthum ſchmückte ſeine Götzenbilder damit (Jer. 10, 9; Bar. 6, 12). Purpur war das Symbol königlicher Würde (Richt. 8, 26; HL. 3, 10; 7, 6; Jon. 3, 6; Eſth. 1, 6; 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43; 2 Makk. 4, 38), und den Purpur anlegen (1 Makk. 8, 14) ſo viel als zum König machen. Könige belohnten ausgezeichnete Dienſte mit Purpurgewändern (Eſth. 8, 15; Dan. 5, 7. 16. 29); dieſe trugen bei den Aſſyrern (Ez. 23, 6), Perſern (Eſth. a. a. O.) u. a. nur hohe Staatsbeamte. 'Argaman wird aber auch als weibliches Prachtkleid erwähnt (Spr. 31, 22), und in ſpäterer Zeit trieben Privatleute mit Purpur großen Luxus (1 Makk. 4, 23; Luk. 16, 19; Offb. 18, 12). Dieſem zu ſteuern, vornehmlich aber, um den Purpur der höchſten geheiligten Würde (Kaiſerpurpur, sacer murex) vorzubehalten, erließen röm. Kaiſer wiederholt Decrete, welche das Tragen des Purpurs bald ganz verboten, bald auf gewiſſe Arten, Perſonen und Tage beſchränkten, im Grund aber die Purpurfabrikation förderten, die ſich, gegenüber dem echten Meerpurpur (1 Makk. 4, 23), auf die Herſtellung künſtlichen und unechten Purpurs verlegte. Roskoff.

Put. Dem Volk der Put geht es wie dem Ei des Columbus, es konnte keinen feſten Platz finden und wurde mit den flüchtigen und bogenſchießenden Libyern zuſammengeſtellt, wenn aber der Punkt einmal gezeigt iſt, wundert man ſich, daß er nicht früher gefunden wurde. 1 Moſ. 10, 6 zerfällt Ham's Gebiet, d. i. der Südſtrich der damals bekannten Welt, in Kuſch = Aethiopien, Miſrajim = Aegypten, Put = x und Kanaan = Phönizien. Betrachtet man hier die Anordnung von Südweſt nach Nordoſt und den Umſtand, daß 1 Moſ. 10, 14—15 Put übergangen iſt (weil man nichts von ihm wußte), ſo wird man das x dem Put gleich nur als die arab. Küſte deuten können, die ſüdlich von Kanaan in gleicher Breite öſtlich zu Aegypten liegt. Beſtätigt wurde mir dieſe Erkenntniß durch Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" (Leipzig 1857—60), II, 14, wo dieſer ein hieroglyphiſch Punt genanntes Volk beſchreibt, das auch Ebers, „Aegypten und die Bücher Moſe's" (Leipzig 1868), I, 63, mit den Put identificirt. Dem hebr. Puṭ (mit Ṭeṭ) entſpricht auch lautlich genau das hieroglyphiſche  d. h. Punt, ſofern das n vor dentalen dazu dient, mediale oder der Media ähnliche Conſonanten, die dem altägypt. Organ fremd waren, annähernd zu beſtimmen. Das Land Punt nun kommt in ägypt. Inſchriften häufig vor, und es lag öſtlich von Aegypten, ſodaß man es zu Schiff, d. h. über das Rothe Meer, erreichte; es lieferte wohlriechende Harze, auch wol edle Steine, letztere, abgeſehen von den Turkiſen (Brugſch, „Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinſel" [Leipzig 1866], wol meiſt durch Zwiſchenhandel von Indien, obwol auch Arabien Minen beſaß (Diodor, II, 52; Plinius, XVI, 135; XXXVII, 56, 87, 112, 126) und die Königin von Saba koſtbare Steine nach Jeruſalem brachte (1 Kön. 10, 2). Zu der Identificirung von Put mit Arabien, deſſen älteſten Namen wir darin haben, ſtimmt auch die bei anderer Lage von Put unerklärliche Erſcheinung, welche Brugſch anführt, daß dies Land ſowol unter die Nord- als Südländer von Aegypten aus gerechnet wird, was die langgeſtreckte Küſte von Arabien wirklich zu thun erlaubt.

Die Put ſind alſo die älteſten Bewohner des Hedſchaz, nach Ez. 30, 5 aber von dem ſpeciell Araber genannten Volk unterſchieden, und ſie belegen ihrerſeits wieder, daß die Völkertafel nicht eine genealogiſche, ſondern eine geographiſche Anlage hat, denn dieſe nach unſerer Sprechweiſe ſemitiſchen Punt-Araber ſind in ihr Hamiten. Sie erſcheinen als Hülfsvölker der Aegypter, als Händler in Tyrus, als mit den Libyern gegen Aegypten verbunden (Jer. 46, 9; Ez. 38, 5; 27, 10 und Nah. 3, 9; über die Verwirrung Ez. 30, 5 f. Chub). Dafür daß die Put öſtlich von Aegypten zu ſuchen ſind, ſpricht auch ihre Aufzählung neben Paras, den Perſern und Kuſch, d. h. dann Südarabien nebſt den Küſten des Perſiſchen Meerbuſens, in den zwei Stellen Ezechiel's.

Dieſer Identificirung der Put mit den Bewohnern der arab. Küſte, ſo evident ſie

durch die ägypt. Quellen ist, so einfach sie auch namentlich Nah. 3, 9 löst, wo Put und Libyer nebeneinanderstehen, ist dennoch seit Josephus („Alterthümer", I, 6, 2), der die Put für die Libyer selbst erklärt, eine andere vorgezogen, die seit Champollion's Entdeckung auch hieroglyphische Stütze zu haben schien. Der Bogen koptisch phit oder pite gesprochen, dient in Völkerlisten mit der Zahl 8 oder 9 verbunden zum Ausdruck von acht oder neun fremden Völkern ( und ), welche aber nicht Libyer allein, sondern auch andere in sich begreifen. Da nun Champollion (Grammaire égyptienne [Paris 1836—41], II, 209) unter diesen mit Bogen charakterisirten Völkern zuerst die Libyer verstand, was Knobel von ihm annahm, so wurde die Lautirung pit mit dem hebr. Put zusammengestellt, und so schien Josephus durch die Hieroglyphen selbst gerechtfertigt, bis das Auffinden der Punt die Frage endgültig löste, obwol auch dies von Delitzsch („Commentar über die Genesis" [4. Ausg., Leipzig 1872]) wieder in Zweifel gezogen ist, der die Put für einen westlichen Stamm ansieht. Merx.

Puteoli (Ποτίολοι), jetzt Pozzuoli, eine griechisch-röm. Stadt am Golf von Neapel, und zwar an dem kleinen, trefflich geschützten Golf von Bajä oder Pozzuoli zwischen Cap Miseno und Cap di Posilipo gelegen, in einer ebenso sehr durch die gewaltigsten, noch heute immer lebendigen vulkanischen Erscheinungen (man denke an Montenuovo, an die Solfatara, die verschiedenen Grotten an dem Avemarsen, die Phlegräischen Felder, die vielen heißen Quellen) wie durch ausgezeichnete Fruchtbarkeit berühmten Gegend. Ursprünglich als Dikäarchia von dem nachbarlichen Kymä (Cumae), also von den Aeoliern und Joniern, gegründet und als Hafenplatz (ἐπίνειον) benutzt, benachbart Paläopolis und Neapolis oder Parthenope sowie den griech. Colonisationen der Inseln Ischia, Procida, Nisida, Capri, hatte es im 5. Jahrh. mit Cumä das gleiche Schicksal, von den Campanern besetzt zu werden, und so bildete sich auch hier eine Mischbevölkerung mit überwiegend griech. Culten, Sagen (Odysseus und Kirke), mannichfachen griech. Institutionen aus (Strabo, V, 245 fg.). Als Hannibal im J. 214 v. Chr. bis zum Cap Miseno vordrang, machte er einen vergeblichen Versuch, die von 6000 Römern besetzte und auch befestigte Stadt zu überraschen (Livius, XXIV, 13). Die Stadt hatte wol bereits ihren italien. Namen Potioli (von puteus = Brunnen abgeleitet, nach andern von putor = Gestank, Plinius, XXXI, 2; Strabo, a. a. O.) schon erhalten, als eine starke röm. Colonie dahin wie nach den nahe gelegenen Städten Vulturnum, Liternum, Salernum geführt ward (im J. 194 v. Chr. nach Livius, XXXIV, 45, etwas später nach Vellejus Paterculus, I, 14), sie gehört zu den sogenannten coloniae maritimae und hat erst das volle Recht einer röm. Bürgercolonie (jus coloniae) gleichzeitig mit dem von Nero abgeleiteten Beinamen durch Nero erhalten (Tacitus, Annal., XXV, 29).

Puteoli gewann seine volle Bedeutung erst durch die enge Beziehung zum alexandrinischen Welthandel, es wurde der Hauptstapelplatz der alexandrinischen Waaren und speciell auch des ägypt. Getreides für das mittlere Italien, speciell für Rom. Die Via Appia vermittelte dann sowie kleinere Schiffe, die nach Ostia fuhren und Tiber aufwärts, den Verkehr mit Rom. Umgekehrt ging auch von Puteoli viel Rückfracht nach dem Osten, doch nicht gleich viel (Strabo, XV, 793; Sueton, Vita August., Kap. 98).

Auf alexandrinischen Schiffen kommen die meisten Passagiere, kommen auch die ersten Riesenobelisken (Plinius, XXX, 14) vom Orient nach Puteoli, weiter nach Rom; von der Meerenge von Messina führten günstige Winde und eine günstige Strömung (εὔροια) gerade in diesen Golf (Philostratus, Vita Apollonii, VII, 10). So ist auch der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Rom von Melite über Syrakus und Rhegion gekommen (Apg. 28, 13). Es muß eine ganze Colonie Alexandriner in Puteoli gewesen sein, welche den Dienst des Sarapis mitbrachten, der hier nun in Verbindung mit den heißen Quellen und Dämpfen durch Orakel und Heilstätten bei seinem noch heute theilweise erhaltenen Heiligthum eine große Geltung gewann. Kein Wunder, daß unter diesen Handelsleuten auch viele Juden sich befanden und daß Paulus bereits Brüder, also eine kleine Christengemeinde, hier vorfindet, bei welcher er sieben Tage bleibt. Puteoli ist einer der ältesten Bischofssitze in Italien.

Die Stadt wird in Augustus' Zeit, der selbst öfters da weilt und ihr viel Gunst bezeugt, unter dem Agrippa großartige Kanäle quer durch die Halbinsel führt, ein sehr großes Emporium genannt (Strabo, a. a. O.), hatte zwei künstliche, gewaltige Hafendämme

(Moles, Pilä Puteolanä), welche die größte Sicherheit gegen alle Stürme im Hafen boten. Der vulkaniſche Sand daſelbſt (Puzzolanerde) bildete mit Kalk verbunden den trefflichſten Cement für alle ſolche Bauten. Unter dem Namen der Caligulabrücke reichen noch heute Bogen und Pfeiler tief in das Meer hinein. Der Kaiſer Caligula, dann Nero haben ihre abſonderliche Gunſt der Stadt zugewandt, die zugleich in dem nachbarlichen Bajä, dem Lieblingsſitz der Römer, in den eigenen Villen (Puteolanum), in dem Kranz der andern um den Golf von Neapel ſich reihenden Städte gleichſam ihre Fortſetzung fand. Ueber die heutigen Ueberreſte an Tempeln, Bädern, Amphitheatern, Villen der Stadt Pozzuoli vgl. Paolini und Natali, Antiquitates Puteolanae (Neapel 1768); Iorio, Guida di Pozzuoli, und das Neueſte in Bädeker's „Unter-Italien und Sicilien" (2. Aufl., S. 89 fg.). Stark.

Putz, ſ. Schmuck.

Q.

Qual, ſ. Hölle.

Quellen. Patriotiſche Begeiſterung pries die Heimat Iſraels als ein Land, das im Gegenſatz zu Aegypten mit Quellen geſegnet ſei (5 Moſ. 8, 7; 11, 10. 11). Sieben verſchiedene Ausdrücke finden ſich im Hebräiſchen für das aus dem Erdenſchos frei herausdringende Waſſer. Am liebſten aber nannte man die Quelle ʿajin, d. i. Auge. Wie das leuchtende Auge das Antlitz belebt, ſo die funkelnde Quelle die Landſchaft. So weit ſie das Erdreich tränkt, prangt die Vegetation in immer friſchem Grün. Darum wird dem Dichter die lebendige Quelle zum Sinnbild des lebendigen Gottes (Pſ. 36, 10).

Paläſtina mag dem Nordländer als ſehr waſſerarm erſcheinen, ſagt doch ſelbſt Hieronymus (zu Am. 4, 7), daß man dortzulande mehr den Durſt als den Hunger vom göttlichen Zorn zu fürchten habe, indem man für den Waſſerbedarf faſt ausſchließlich auf den in Ciſternen geſammelten Regen beſchränkt ſei. In der That findet eine reichliche Quellenbildung in dem heißen Klima, der Waldarmuth des Landes, in der eigenthümlichen Structur des Kreidekalks, aus dem ſeine Felsmaſſen beſtehen, große Hinderniſſe. Gleichwol mußte Paläſtina einem Volk, das aus Wüſte und Steppe herkam, als ein überaus quellenreiches Land erſcheinen. In einem Umkreis von 4—5 Stunden um Jeruſalem herum können wir mehr als 40 Quellen aufzählen, unter denen die Quellen von Borak, Urtas, Arub, Tekoa, Liſta, Bittir, Hanijeh, Jalo, Karim und Farah durch reichlichen Sprudel ſich auszeichnen. In Hebron und ſeiner unmittelbaren Umgebung treffen wir zwölf Quellen, worunter freilich nur wenige von größerer Fülle.

Wollen wir, von der Südgrenze des Landes aus nordwärts ſchreitend, die bedeutendſten Süßwaſſerquellen dieſſeit des Jordans hervorheben, ſo ſind neben den bereits erwähnten zu nennen: die reichen Quellen des Wadi Om-Baghek, einer tiefen Schlucht am Weſtufer des Todten Meeres, Ain-Dſchiddi, einige Stunden weiter nördlich, 400 Fuß ob dem Saum des Meeres aus den Felſen hervorbrechend, Ain-Hadſchla mit beſonders ſüßem Waſſer in der Mitte der Wüſte zwiſchen dem Todten Meer und Jericho, Ain es-Sultan und Ain Dur, die reichen Quellen der Jerichooaſe, die von wilden Feigenbäumen und anderm Geſträuch überſchattete Quelle Faſail der gleichnamigen Oaſe; die gewaltigen Quellen von Ras el-Ain in der Ebene Saron, die vielen Quellen des Sichemthals, welche daſſelbe auf eine weite Strecke zum üppigen Garten machen, die Quellen an den linken Seitenarmen des Wadi Fariah, deren Waſſer viele Mühlen treibt, Ain es-Salut, die von Dſchenin, Ain Dſchalud am nördlichen Fuß des Gilboa, (eine Stunde weiter öſtlich) Ain er-Rachanijeh, Ain Sefurijeh, die Quellen von Nazareth, Kefr Kenna, Hattin, die Mühlen treibenden Quellen des Wadi Selameh, deren Waſſer unter dem Namen Rabadijeh in die Genezarethebene ſtrömt, die intermittirende Quelle Dſchinn am Oſtfluß des Dſchebel Zabud, die Quellen von Kedes, die großen am Tell Kurdany in der Ebene Akko, welche das Belusflüßchen bilden, einige Stunden weiter nördlich die von el-Kabireh und Muſcheirifeh, am Oſtfluß des Hochlandes eine Reihe ſtarker Quellen in der Ard el-Huleh, die rieſigen Quellen des Jordan (Tell el-Kady und Banias), endlich die Quelle des Wadi Hadſcher, deren Waſſer zum Leontes ſtrömt.

Das Gebiet östlich vom Jordan weist ebenfalls eine große Zahl von Quellen auf; ja es ist theilweise noch besser bewässert als das diesseitige Land. Gleich südlich vom Hermon treffen wir Ain Hazur, weiterhin Ain Kunijeh, Quellen bei Semakh, Kuneitirah (an der Straße nach Damaskus). Der Golangau zwischen dem Tiberiassee und dem Wadi Rakad ist heute noch ein fettes Weideland wegen seiner reichlichen Bewässerung. Von seinen Quellen nennen wir die bei Tell Aschtereh und bei Kalát Mezarib. Die Ledscha ist auf Cisternenwasser angewiesen, dagegen strömen an ihrem nördlichen und östlichen Rand reiche Quellen hervor. Auch der Westabhang der Haurankette ist mit mehrern großen Quellen gesegnet.

Das waldreiche Gilead besitzt eine ziemliche Zahl fischreicher Bäche und somit auch größerer perennirender Quellen. Wir erwähnen nur Ain Dschenneh, Dscherm el-Mauz bei Tubakat Fahel, die Quellen von es-Salt und von Seir. Im ammonitischen Gau gibt es unweit von Rabbat-Ammon eine bedeutende Quelle, ein Sammelpunkt der Hirtenstämme alter und neuer Zeit. Weiter südwärts folgen die Quellen von Hesban, des Wadi Zerka Main, des Arnon, des Wadi Kerak, en-Nmeirah, el-Ahsy u. s. w.

Unter den salzigen Quellen Palästinas zeichnen sich Ain Mellâhah in der Ard el-Huleh und Ain Tabigah am rechten Ufer des Sees Genezareth (s. d.) durch mächtige Wasserfälle aus. Ain el-Feschkah am Westufer des Todten Meeres ist ebenfalls salzig und haucht zugleich den Geruch von Schwefelwasserstoffgas aus.

Die heißen Quellen befinden sich, mit Ausnahme derer von Gadara, längs der Jordanspalte: die Quelle Hamam eine halbe Stunde südlich von Tiberias, eine Quelle am jenseitigen Ufer in der Nähe von Gersa (dem alten Gergesa), die Quellen am Ausgang des Wadi Malih, südlich von Beisan, ferner die einst Kallirrhoe benannten in der Schlucht des Zerka Main, denen eine halbe Stunde südlicher ein anderer Bach heißen Wassers folgt. Endlich treffen wir heiße Quellen auch im Wadi Hamed und el-Ahsy.

Auf den Wanderungen von Aegypten nach der Heimat der Väter hatten die Israeliten oft mit Wassermangel zu kämpfen, wurden aber auch oft durch die unerwartete Entdeckung reichlicher Quellen in ihrem Kleinmuth beschämt (2 Mos. 15, 23 fg.; 17, 1 fg.; 4 Mos. 20, 2 fg.; 21, 16 fg.). Es spiegelt sich in diesen Erfahrungen Israels die eigenthümliche Natur der von ihm durchwanderten Gegenden. Man kann in der Sinaihalbinsel weite Strecken wandern, ohne etwas anderes als höchstens geringe Quantitäten brakischen Wassers anzutreffen, wie z. B. von Ajun Musa bis zum Wadi Gharandel an der Westküste. Gleichwol besitzt die Halbinsel eine bedeutende Zahl von Quellen des besten Wassers, besteht doch der Kern seiner Gebirgsmassen aus krystallinischen Felsmassen, unter denen besonders die glimmenreichen Schichten der Quellenbildung sehr günstig sind. Wir erwähnen die Quellen des Wadi Feiran, Ledscha, T'lah, des G'ebel Um-Alawy (vgl. Morrison, The recovery of Jerusalem [London 1871], S. 525), des Wadi el-Ain (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 903 fg.), die Quelle von Kades im nördlichen Theil der Wüste et-Tih, Ain el-Weibeh im Wadi Arabah.

Daß man auch schon in alter Zeit nach Quellen grub, davon gibt uns das bekannte Brunnenliedchen (4 Mos. 21, 17 fg.) eine anmuthige Schilderung (vgl. außerdem 1 Mos. 26, 19; 2 Mos. 17, 5; 4 Mos. 20, 8 fg.; den Ausdruck makor für Quelle von kur, graben).

Man legte dem Quellwasser einen höhern Werth bei als dem aus den Cisternen (Jer. 2, 13); darum durfte auch bei schwerern Verunreinigungen, wie durch Aussatz, Gonorrhoe und durch Berührung von Todten, nur „lebendiges" Wasser zur Reinigung angewandt werden (3 Mos. 14, 6; 15, 13; 4 Mos. 19, 17). Furrer.

Quirinius (Cyrenius), d. h. der Römer Publius Sulpicius Quirinius, kommt im N. T. einmal vor (Luk. 2, 2), woselbst die Zeit der Schatzung bei der Geburt Jesu damit bestimmt wird, daß er Statthalter von Syrien war. Da nun gerade diese Zeitbestimmung erhebliche Schwierigkeiten enthält, so ist seine Person und sein Leben Gegenstand weitläufiger Untersuchungen geworden, an welchen die Exegese und Geschichte des N. T. lebhaften Antheil nimmt. Es handelt sich dabei um eins von den wichtigern Daten für die Geburtsgeschichte und daher die Geschichte Jesu überhaupt sowie für die Glaubwürdigkeit der Lukasschriften. Sofern sich die betreffenden Untersuchungen auf die Geschichtlichkeit der Schatzung als solcher beziehen, so verweisen wir auf „Bibel-

Lexikon", III, 264 fg. (Jesus Christus), wogegen wir uns hier vorzugsweise mit der Geschichte des Quirinius zu beschäftigen haben.

In der angeführten Stelle des Lukasevangeliums ist V. 1 berichtet von einem Befehl des Kaisers Augustus zur Schatzung des gesammten Reichs. Die folgenden Worte in V. 2 lauten nach der nächstliegenden Uebersetzung: „solche Schatzung geschah als erste, da Quirinius Statthalter von Syrien war". Daran schließt sich weiter der Bericht, daß alle Leute zum Behuf der Schatzung je in ihre Stadt reisten und so auch Joseph von Nazareth nach Bethlehem, weil er aus dem Geschlecht David's und Bethlehem die Stadt David's war, daß ihn seine Verlobte Maria dahin begleitete und dann Jesus in Bethlehem geboren wurde. Nun ist Jesus nach dem Evangelium Matthäus unter Herodes dem Großen geboren, und auch Lukas hat in der Geburtsgeschichte (Kap. 1, 5) bei der Einführung des Priesters Zacharias die Zeitbestimmung: „in den Tagen Herodes', Königs von Judäa". Herodes aber starb im Frühling des J. 750 oder des J. 4 v. Chr. nach der Aera des Dionysius. Dagegen wissen wir aus Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; 2, 1 (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 1), daß Quirinius als Präses von Syrien eine solche Schatzung nach der Verweisung des Archelaus im J. 759 v. Chr. oder im J. 6 n. Chr. in Judäa vorgenommen hat, welche von den Juden sehr schwer empfunden wurde und den Aufstand Judas' des Galiläers hervorrief. Und Lukas selbst erwähnt dies in der Rede des Gamaliel (Apg. 5, 37), wo dieser von dem Aufstand des Judas spricht und als die Zeit desselben angibt: die „Tage der Schatzung". So scheint eine und dieselbe Sache, nämlich die Schatzung durch Quirinius, im Lukasevangelium vor den Tod Herodes' des Großen, bei Josephus mehr als neun Jahre später, nach der Absetzung des Archelaus angesetzt. Und da für die erstere Angabe, die des Lukasevangeliums, mindestens kein directes Zeugniß irgendeiner Art sonst bekannt ist, da ferner Josephus die von ihm um so viel später berichtete Schatzung deutlich als etwas Neues, den Juden Ungewohntes bezeichnet, da auch in der Apostelgeschichte diese Begebenheit als die Schatzung schlechtweg bezeichnet ist, da endlich auch für ein früheres Auftreten des Quirinius als Statthalter von Syrien in Judäa kein directes Zeugniß vorliegt, so scheint keine andere Annahme möglich, als daß Lukas im Evangelium mit der Angabe einer Schatzung durch Quirinius als Statthalter von Syrien zu Lebzeiten des Herodes und bei der Geburt Jesu einen Irrthum begangen habe.

Nun wollte man einen solchen Irrthum überhaupt nicht gern annehmen. Dazu kommt, daß Lukas, wie erwähnt, in der Apostelgeschichte sich mit der von Josephus berichteten Schatzung bekannt zeigt, und man konnte daher geltend machen, daß ein Irrthum in diesem Punkt auf seiner Seite nicht wahrscheinlich sei. So haben viele Erklärer die Worte des Evangeliums darauf angesehen, ob sie nicht etwa einen andern Sinn zulassen als den in obiger Uebersetzung ausgedrückten, wodurch der Widerspruch wegfiele. Man hat die Worte daher so aufgefaßt: 1) daß Lukas in denselben einschaltungsweise die Notiz gebe, daß im Unterschied von der Anordnung des Augustus die Schatzung selbst erst später unter der Statthalterschaft des Quirinius zum Vollzug gekommen sei (αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο). Allein nicht nur enthalten die Worte gar keinen Zusatz, durch welchen der Unterschied der bloßen Anordnung und des nachherigen verspäteten Vollzugs angedeutet wäre. Sondern es werden durch diese Erklärung auch neue kaum geringere Schwierigkeiten hereingetragen; denn die Erzählung von der Reise des Joseph und der Maria setzt offenbar voraus, daß die Schatzung jetzt zum Vollzug gekommen sei, und fordert, um dies wegzubringen, höchst unwahrscheinliche und verwickelte Vermuthungen heraus. 2) Ein anderer Versuch geht daher darauf, daß die damalige Schatzung als die erste bezeichnet sei in dem Sinn, daß sie früher gewesen sei als die Statthalterschaft des Quirinius in Syrien oder als die von ihm während dieser Statthalterschaft besorgte Schatzung. In der erstern Fassung ist dies fast unannehmbar: denn wie soll man sich die Wahl einer solchen Zeitbestimmung, daß die Schatzung vor der Statthalterschaft des Quirinius war, verständigerweise erklären? Zu der zweiten Fassung fehlt es an den Worten, und es ist eben nur eine Auskunft, daß der Evangelist die spätere Schatzung des Quirinius habe nennen wollen, jedoch in gedrängtem Ausdruck nur die Statthalterschaft desselben genannt habe. Aber dieser ganzen Erklärung stehen überdies unüberwindliche sprachliche Bedenken entgegen. Die Worte: αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου (vgl. Tischendorf, Testamentum novum graece

[8. Ausg., Leipzig 1864 fg.]) oder πρώτη ἐγένετο κτλ. ſollen heißen: ſie war eher als Quirinius u. ſ. w., ſodaß 1) der Superlativ πρώτη comparativiſch und 2) der Participialſatz für den Infinitiv ſteht. Nun iſt zwar ſowol das Erſtere als das Zweite möglich, aber dafür ſind die Vertheidiger der Erklärung bisjetzt den Beweis ſchuldig geblieben, daß beides zuſammen in einem und demſelben Satz vorkommen kann. Auch der jetzt eifrigſte unter ihnen, Wieſeler, hat in einer neuern Arbeit, die dieſen Gegenſtand behandelt („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 28 fg.), kein Beiſpiel aufzubringen gewußt, wo der entſprechende Participialſatz anders als von einem Comparativ abhängig wäre. Und dabei wird es wol auch ſein Bewenden haben, da beide Uebungen auf logiſch verſchiedenen Verhältniſſen beruhen und deshalb auch grammatiſch nicht wohl combinirt ſein können. Die beſten Kenner der neuteſt. Grammatik, auf welche es doch zunächſt ankommt, wie Winer, Buttmann, haben denn auch die Erklärung unmöglich gefunden. Und in allgemeiner philologiſcher Würdigung hat Zumpt („Das Geburtsjahr Chriſti" [Leipzig 1869], S. 22) in aller Milde doch ſo geurtheilt: „man kämpfte mit einer Fülle von Beiſpielen, welche man anführte, gewann aber damit doch nicht den Beifall der Kenner des griech. Sprachgebrauchs, und ſelbſt wenn man die Möglichkeit deſſelben zugab, blieb dennoch ein gezwungener Ausdruck beſtehen". 3) Sprachlich möglicher iſt ein dritter Weg, wonach die Worte den Sinn behalten, daß dies die erſte Schatzung unter der Statthalterſchaft des Quirinius geweſen, aber eben nicht beſagen wollen, daß es die erſte überhaupt und als ſolche zur Zeit des Quirinius, ſondern daß es die erſte im Vergleich mit einer andern ebenfalls von Quirinius gehaltenen war. Die Aufgabe des Exegeten wird hier eine hiſtoriſche; es gilt zu finden, daß Beweiſe oder doch Anzeichen vorliegen, woraus ſich eine zweimalige ſolche Thätigkeit des Quirinius ergibt.

Was wir von Quirinius wiſſen, ſo wenig es im ganzen iſt, ſchließt dieſe nicht unbedingt aus, vielmehr liegen Umſtände vor, welche jenem Beſtreben eine Anknüpfung darbieten. Die Nachrichten, welche wir von ihm außer der des Joſephus von der Statthalterſchaft in Syrien und der Schatzung haben, ſind folgende: 1) Tacitus erzählt (Annal., III, 48) zum J. 774, daß Tiberius im Senat den Antrag auf ein öffentliches Begräbniß für Quirinius ſtellte. Zwar habe Quirinius nicht dem alten Patriciergeſchlecht der Sulpicier angehört, ſei vielmehr von untergeordneter Herkunft (aus dem Municipium Lanuvium) geweſen. Aber als unverdroſſener Soldat und durch eifrige Dienſte habe er unter Auguſtus das Conſulat erlangt, darauf nach Eroberung der Burgen der Homonadenſer in Cilicien die Auszeichnung eines Triumphes, auch ſei er dem Gajus Cäſar, da dieſer über Armenien geſetzt war, als Rector beigegeben worden und habe ſich auch dem damals in Rhodus lebenden Tiberius ehrerbietig erwieſen. Das eben brachte Tiberius vor, rühmte ſeine Aufmerkſamkeit gegen ihn und ſtellte dem gegenüber Anklagen gegen M. Lollius, den er beſchuldigte, den Gajus Cäſar zur falſchen Haltung und Zwietracht verleitet zu haben. Ein Stück aus dieſer kurzen Lebensgeſchichte, nämlich der erfolgreiche Krieg gegen die Homonadenſer, iſt ebenſo von Strabo XII, 6, 5 berichtet. 2) Einer andern Kriegsthat gedenkt Florus, II, 31. Nachdem er erzählt, daß Auguſtus die Muſulamer und Gätuler, die an den Syrten wohnten, durch ein Heer unter Coſſus bewältigt, fügt er hinzu, daß der Kaiſer ebenſo die Marmariden und Garamanten durch Quirinius unterwerfen ließ. 3) Eine zweifelhafte Quelle für das Leben des Quirinius endlich bietet noch die ſogenannte Tiburtiniſche Inſchrift, d. h. das Bruchſtück der Inſchrift auf einem Grabſtein, der im J. 1764 bei Tibur gefunden wurde und im vaticaniſchen Muſeum aufbewahrt iſt. So viel die Schrift noch leſen läßt, hat der Mann, welchem ſie gewidmet iſt, ein Volk unterworfen, wobei auch in einer nicht näher zu erkennenden Weiſe ein König zur Sprache kam; der Sieg hat Veranlaſſung gegeben zu einem doppelten Dankfeſt und ihm die Ehren des Triumphes eingetragen. Derſelbe hatte als Proconſul die Provinz Aſia unter ſich, ferner, und zwar zweimal, die kaiſerliche Provinz Syrien und Phönizien. Alles dies fällt in die Lebenszeit des Auguſtus, welcher aber vor der Errichtung dieſes Denkſteins geſtorben war. Nach dem Vorgang von Sanclemente beziehen heute die meiſten Sachkenner, Henzen, Bergmann, Nipperdey, Th. Mommſen, die Inſchrift auf Quirinius und ſchreiben demſelben ſomit eine doppelte Statthalterſchaft von Syrien zu: er hätte dieſes Amt, bevor er es im J. 759 zum zweiten mal antrat, ſchon früher, und zwar in den J. 751—752, wo die Reihe der uns in jener Zeit bekannten Statt-

halter der Provinz eine Lücke zeigt, bekleidet. Eine weitere Beſtätigung dieſer Annahme gibt dann der von Tacitus und Strabo berichtete Feldzug gegen die Homonadenſer, indem ſich wahrſcheinlich machen läßt, daß Quirinius denſelben als Statthalter von Syrien geführt habe. Der Beziehung der Inſchrift auf Quirinius wird zwar noch widerſprochen; Zumpt bezieht ſie auf Sentius Saturninus, den einzigen, auf welchen ſie neben Quirinius noch möglicherweiſe bezogen werden kann. Da aber auch Zumpt auf anderm Wege (indem er den Quirinius den Feldzug gegen die Homonadenſer als Statthalter Syriens führen und ihn in dieſem Amt dem Gajus Cäſar als Rector beigegeben ſein läßt) zu dem Ergebniß der doppelten ſyr. Statthalterſchaft des Quirinius gelangt, ſo können wir die Gründe für beide Anſichten in Betreff der Inſchrift hier beiſeitelaſſen. Sie finden ſich ausgeführt, wie auch die ältere Literatur verzeichnet, bei Mommſen, Res gestae divi Augusti (Berlin 1865); bei Zumpt, a. a. O.; wozu man auch von der andern Seite die oben angeführte Schrift von Wieſeler beiziehen kann. Daß Quirinius außer dem J. 759 auch ſchon vorher einmal, in den J. 751—752, Statthalter von Syrien war, darf nach dem jetzigen Stand der Forſchung zwar, ſofern die Annahme auf mehrfach verwickelten Schlüſſen beruht, nicht als gewiß, aber doch als wahrſcheinlich bezeichnet werden. Und es fragt ſich nun, was ſich daraus für die Nachricht des Lukasevangeliums ergibt.

Die Sachlage in Anſehung der letztern wird durch dieſe Ergebniſſe der Forſchung über des Quirinius Leben nicht verändert. Fürs erſte iſt mit einer frühern Statthalterſchaft des Quirinius in Syrien noch entfernt nicht bewieſen, auf was es hier entſcheidend ankommt, nämlich daß unter derſelben eine Schatzung ſo, wie ſie dort beſchrieben iſt, ſtattgefunden habe. Fürs zweite aber trifft auch dann das Ergebniß nicht mit der Zeitbeſtimmung des Lukasevangeliums überein. Bei dieſer kommt alles darauf an, daß Quirinius noch in den Tagen des Herodes Statthalter von Syrien geweſen ſein ſoll. Denn daß die Geburt Chriſti noch vor den Tod des Herodes fällt, das iſt die gemeinſame Vorausſetzung der ſynoptiſchen Ueberlieferung und die eigentliche Grundlage ihrer chronologiſchen Anſchauung, woran auch das Lukasevangelium feſthält. Nun kann eine frühere Statthalterſchaft des Quirinius, wie man ſie auf Grund, ſei es der Nachrichten des Tacitus, ſei es der Tiburtiniſchen Inſchrift, muthmaßt, doch unter allen Umſtänden nur in einer Zeit angenommen werden, in welcher nicht nachweislich ein anderer Statthalter von Syrien war, wo vielmehr in der Succeſſion der bekannten Statthalter eine Lücke iſt. Herodes ſtarb im Frühling des J. 750, zu dieſer Zeit war Statthalter P. Quinctilius Varus ſeit dem J. 748, welchem ſeinerſeits C. Sentius Saturninus voranging. Die Zeitangabe des Lukas bleibt alſo unter allen Umſtänden eine irrige, und es entſteht ſchon daraus von ſelbſt auch ein ungünſtiges Vorurtheil gegen die Angabe über die Schatzung. Denn wenn ſich der Verfaſſer einmal darin getäuſcht hat, daß er den Quirinius in dieſer Zeit nach Syrien ſetzte, ſo wird ſtets das Wahrſcheinlichſte ſein, daß er in demſelben Irrthum auch die Schatzung in dieſe Zeit verlegt habe. Vielleicht der erſte, der dieſen Irrthum zu berichtigen meinte, iſt Tertullian, der (Adv. Marc., IV, 19) zwar die Schatzung nach Lukas geſchehen läßt, an die Stelle des Quirinius dabei aber den Sentius Saturninus ſetzt. Daß er übrigens in allen ſeinen Angaben über die Schatzung ganz von Lukas abhängig iſt, zeigt ſich ſchon daran, daß er dieſe angebliche Schatzung unter Saturninus von der bekannten ſpätern des Quirinius nicht zu unterſcheiden weiß, und iſt für jeden Kundigen ſo gut außer Zweifel, wie daß ſo manche andere röm. Nachrichten dieſes Kirchenvaters über Dinge der neuteſt. Geſchichte zwar wol ſeine Bekanntſchaft mit röm. Formen zeigen, aber keineswegs eigene oder gute Quellen verrathen. Es iſt daher keine glückliche Anwendung jenes harmoniſtiſchen Verſuchs des Tertullian, wenn jetzt noch Zumpt (a. a. O., S. 196, 216 fg.) daraus eine Quellennachricht macht und auf derſelben die Annahme einer Schatzung aufbaut, welche unter Saturnin eingeleitet und unter der erſten ſyr. Statthalterſchaft des Quirinius vollendet worden ſei. Für apologetiſche Zwecke läßt ſich zudem hiermit gar nichts gewinnen, denn das Evangelium ſagt eben beſtimmt, daß die Schatzungsaufnahme des Joſeph und die Geburt Jeſu zu Lebzeiten des Herodes und unter der Statthalterſchaft des Quirinius geſchehen ſei, ſodaß auch dieſe künſtliche Hypotheſe, abgeſehen von allen andern Schwierigkeiten, die die Schatzung ſelbſt betreffen, die Wahrſcheinlichkeit nicht vermindert, daß Lukas ſich in ſeiner ganzen Angabe getäuſcht habe.

Wie der Evangeliſt zu dieſem Irrthum kommen konnte, läßt ſich mit Hülfe der

Lebensnachrichten über Quirinius vielleicht noch näher vermuthen, worauf Mommſen (a. a. O., S. 125) aufmerkſam gemacht hat. Iſt nämlich die Annahme der frühern Statthalterſchaft des Quirinius begründet, ſo haben wir nicht mehr nöthig anzunehmen, daß Lukas eben nur, weil er die Geburt Jeſu in Bethlehem durch einen Cenſus erklären wollte, auch den Quirinius als den mit dem bekannten Cenſus ſtets zuſammen genannten Beamten in dieſe Zeit verſetzt habe. Es iſt vielmehr möglich, daß er gerade von jener frühern Statthalterſchaft des Quirinius, mit welcher andere hervorragende Thaten verbunden waren, wußte und deshalb auch die Schatzung ohne Bedenken in dieſe Amtsverwaltung des Quirinius verlegte. Mit dieſer Zeitbeſtimmung für die Geburt Jeſu trifft dann auch die Zeitbeſtimmung des Moments, wonach er ungefähr 30 Jahre alt war, durch das 15. Jahr des Tiberius oder das J. 781 zuſammen, und der Irrthum in Betreff des Lebens des Herodes zur Zeit der Geburt iſt bei der Nähe der Zeiten für einen Fernerſtehenden leicht erklärlich, obwol er immerhin die Benutzung authentiſcher Nachrichten und überhaupt genaue Kunde ausſchließt. Man könnte ſogar verſucht ſein zu der Annahme, daß Lukas an zwei Schatzungen, je unter der Statthalterſchaft des Quirinius, geglaubt, und in dieſem Sinn die hier berichtete als die erſte von beiden bezeichnet habe. Nach dem Wortlaut in Luk. 2, 2 aber ſowie nach der Anführung der Schatzung ſchlechtweg in Apg. 5, 37 iſt dieſelbe ohne ſolche Beziehung einfach als die erſte Schatzung, welche das Land von röm. Seite aus traf, bezeichnet. Daß uns bei dem Verfaſſer des dritten Evangeliums ein derartiger hiſtoriſcher Irrthum begegnet, darüber wird ſich niemand wundern, der die mehrfachen ähnlichen Verſtöße deſſelben, wie Apg. 5 z. B. u. a. m., ebenſo wie die verzweifelten Verſuche ihrer exegetiſchen Rechtfertigung, kennt.

Von zweierlei haben wir in Vorſtehendem ganz abgeſehen, nämlich von weitern aber verwerflichen oder werthloſen Nachrichten über Quirinius und ſeine Schatzung bei Chriſti Geburt und von ſolchen Hypotheſen über die Nachricht des Evangeliums, welche aus guten Gründen keinen weitern Eingang gefunden haben. Zu den erſtern gehört eine gefälſchte Inſchrift, über welche zu vergleichen: Henzen bei Orelli, Inscriptionum latinarum collectio (Zürich 1828—56), III, 58; Zumpt, Commentationum epigraphicarum ad antiquitates romanas pertinentium (Berlin 1850—54), II, 106, und andererſeits die Nachrichten der Kirchenväter, vorzüglich des älteſten, der hier in Betracht kommt, des Juſtinus Martyr (Apolog., I, 34; Dialog. c. Tryph., Kap. 78), der ohne allen Zweifel mit ſeiner Nachricht ganz vom Lukasevangelium abhängig iſt und ſich zwar zuverſichtlich auf die röm. Schatzungsacten beruft, aber dabei ſo wenig Kenntniß zeigt, daß er den Quirinius zum erſten röm. Procurator in Judäa macht, welches Amt bekanntlich damals nicht exiſtirte und nicht exiſtiren konnte. Was das andere betrifft, ſo hat nach dem Vorgang ähnlicher Verſuche von Noris u. a. Gerlach („Die römiſchen Statthalter in Syrien und Judäa“ [Berlin 1865]) den Verſuch gemacht, die Angabe des Lukas dadurch zu retten, daß gleichzeitig Varus ordentlicher Statthalter von Syrien, Quirinius aber ebenfalls Statthalter in außerordentlichem Auftrag geweſen ſei; die fleißige Schrift hatte aber zu viele auffallende Fehler, um weiter beachtet zu werden. Mit ganz andern Mitteln ausgerüſtet ſuchte Aberle („Theologiſche Quartalſchrift“, Jahrg. 1865) zu zeigen, daß Quirinius im J. 759 nach Joſephus nicht Statthalter, ſondern außerordentlicher Commiſſar, dagegen vor Herodes' Tod, als Rector des Gajus Cäſar, ernannter Statthalter, aber von der Provinz abweſend, welche daher Varus noch verwaltete, geweſen ſei. Aber auch dieſe Auskunft hat nicht den Beifall der Fachgelehrten erhalten (vgl. Zumpt, „Das Geburtsjahr Chriſti“, S. 21). Weizſäcker.

R.

Raama (Ra;ma, 1 Chron. 1, 9 mit Aleph am Ende geſchrieben) iſt 1 Moſ. 10, 7 ein kuſchitiſcher Stamm, der in ſich Sabäer und Dedaniten begreift und Ez. 27, 22 Wohlgerüche, Gold und Edelſteine an die Tyrier verhandelte. Die LXX ſetzen dafür Rhegma

(in Ez. Ramma), was nach Ptolemäus, VI, 7, 14, und Stephanus von Byzanz eine Handelsſtadt am arab. Ufer des Perſiſchen Meeres war. Dieſe Erklärung iſt vollkommen paſſend und mehr empfohlen als die durch Rima in Yemen, drei Tagereiſen ſüdlich von Sanza, welche von Niebuhr („Beſchreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 148, 293) vorgetragen iſt. Das Regma (Regama) des Ptolemäus lag ein wenig ſüdweſtlich vom heutigen Cap Muſſendom. Dieſe herkömmliche Anſicht iſt von Wetzſtein (Delitzſch, „Bibliſcher Commentar über den Propheten Jeſaia" [1. Ausg., Leipzig 1866]) verlaſſen, der Dedan und Saba im nordöſtlichen Afrika innerhalb der alten Troglodylica anſetzt, was dann auch die Anſetzung von Raama in dieſer Gegend zur Folge haben würde. Merx.

Raamſes, ſ. Ramſes.

Rabba, eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Joſ. 15, 60), bisjetzt noch unbekannt, es müßte denn das Rebbo der Kirchenväter, oſtwärts von Eleutheropolis, das heutige Ribba ſein (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 698). Doch liegt dieſes zu weit ſüdlich entfernt von dem als benachbart genannten Kirjath-Jearim (ſ. d.). Kneucker.

Rabbath-Ammon, vollſtändig: Rabba der Kinder Ammons (2 Sam. 12, 26; 17, 27), auch blos: Rabba, d. i. „die Große, die Hauptſtadt" (Joſ. 13, 25; 2 Sam. 12, 27). So hieß die Hauptſtadt der Ammoniter, ſie lag jenſeit des Jordan, nördlich von Hesbon (ſ. d.), 6 Stunden (ſüd-) öſtlich von es-Szalt (ſ. Ramoth und Mizpa), auf beiden Seiten des kleinen fiſchreichen Flüßchens Nahr Ammân, welches ſeine Quelle in einem Teich, etwa 100 Schritt vom Südweſtende der Stadt, hat und in der Richtung von Weſt nach Oſt ein von zwei mäßig hohen, nackten Hügelreihen in Nord und Süd begrenztes, nicht über 200 Schritte breites Thal durchfließt, in deſſen oberm Theil ſich die Stadt in derſelben Richtung mehr in die Länge als in die Breite (von Süd nach Nord) ausdehnte (ſ. Jabbok). Hier wurde des emoritiſchen Rieſenkönigs Og (ſ. d.) Sarkophag gezeigt. Die Stadt zerfiel in eine Unterſtadt, genannt „Waſſerſtadt" (2 Sam. 12, 27), im Thal an beiden Ufern des Fluſſes gelegen, und in eine Oberſtadt oder Feſtung (Akropolis), auf der nördlichen Berghöhe gelegen, und wurde infolge einer den iſraelitiſchen Geſandten angethanen Beſchimpfung durch Joab belagert und von David erobert (2 Sam. 11, 1; 12, 26 fg.; 1 Chron. 20, 1), blieb aber nicht auf die Länge in der Gewalt der Iſraeliten, ſondern erſcheint zu Jeremia's und Ezechiel's Zeit wieder als ammonitiſch (Jer. 49, 1 fg.; Ez. 25, 4. 5). Ptolemäus II. Philadelphus von Aegypten, der prachtliebende Städteerbauer, wird auch als „Erbauer", d. h. Erneuerer, dieſer Stadt erwähnt und legte ihr den Namen Philadelphia bei, unter welchem ſie ſeitdem bei griechiſchen und röm. Schriftſtellern ſowie auf röm. Münzen öfters erwähnt wird (Joſephus, „Alterthümer", XX, 1, 1; „Jüdiſcher Krieg", I, 6, 3; 19, 5; II, 18, 1; Plinius, V, 18, 16; Euſebius, Onomasticon und Hieronymus zu Ez., Kap. 25). Doch ſcheint ſie bei den Eingeborenen ihren alten Namen behalten zu haben, wenigſtens heißt ſie noch bei Abulfeda (Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 91) ;Ammân, und auch die Griechen kennen den einheimiſchen Namen Rabbatamana (Polybius, V, 71, 4 fg.; Stephanus Byzantinus u. d. W.). Sie wurde entweder als die öſtlichſte Grenzſtadt Peräas zur röm. Dekapolis oder zu Cöleſyrien (Ptolemäus, V, 15, 23) oder allgemein zu Arabien gerechnet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 3, 3) und war nach dem Zeugniß Strabo's (XVI, 760, 763) von „Miſchlingen", d. h. Leuten ſyriſcher, ägyptiſcher und arab. Abkunft, bewohnt, die öfters mit den umwohnenden Juden in Streit geriethen. Seit ihrer Erneuerung durch Philadelphus war die Stadt ſehr bedeutend und äußerſt ſtark befeſtigt, was beſonders von der Akropolis gilt, deren noch vorhandene Mauern zum Theil uralt und ohne Mörtel, zum Theil römiſchen und byzantiniſchen Urſprungs ſind. Antiochus III. der Große konnte dieſelbe blos durch Verrath in ſeine Gewalt bekommen (vgl. Polybius, V, 71, 4 fg., und Ammianus Marcellinus, XIV, 13). Ueber die weitere Geſchichte der Stadt ſ. Ammoniter und vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 1154 fg.

Erſt Seetzen („Reiſen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 396 fg.) und Burckhardt („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 612 fg.) haben die bedeutenden Ruinen der alten, jetzt völlig unbewohnten Ammoniterſtadt wieder aufgefunden und beſchrieben (vgl. auch Ritter, a. a. O., II, II, 1145 fg.). Von den Stadtmauern ſind noch Spuren vorhanden, welche darauf ſchließen laſſen, daß der Umfang der Stadt bedeutend war. Ueber den kleinen Fluß führt eine hochgewölbte Brücke von drei

Bogen; die Ufer deſſelben und ſein Bett ſind gepflaſtert; ſein Waſſervorrath, der in dem waſſerarmen Belka die Lage der Stadt unſtreitig an dieſer Stelle bedingt hat, zieht noch heute von allen Seiten die Beduinen mit ihren Heerden herbei. Unter den Trümmern zeichnen ſich beſonders aus die Ruinen eines großen Theaters an der Südſeite des Fluſſes, ziemlich in der Mitte der Stadt, mehrere Tempel, eine Epiſkopalkirche, Reſte einer Römerſtraße. Die Ebene zwiſchen dem Fluß und den nördlichen Hügeln iſt mit Trümmern von Privatgebäuden bedeckt. Den höchſten Gipfel der nördlichen Bergwand an der Nordweſtſeite krönt die Ruine der Akropolis, ein Gebäude von großem Umfang in länglichem Viereck; ſie erſcheint als ein die ganze Stadt dominirendes und ſchützendes Caſtell, Kulaat Ammân genannt, deſſen Caſtellberg ganz iſolirt und von Süd nach Nord lang geſtreckt ſich zwiſchen zwei Einſenkungen erhebt, von denen die an der Weſtſeite die tiefſte iſt und von einem Wadi Akhma durchzogen wird, der nordſüdwärts zum Urſprung des Wadi Ammân, nach deſſen Quellteich zu, ſich abſenkt. Aus der öſtlichen Einſenkung erhebt ſich die nördliche, allgemeinere Bergwand ſehr bald wieder, begleitet von da ohne Unterbrechung die ganze Nordſeite der Stadt ſüdoſtwärts hin und iſt überall, wie die ihr gegenüberliegende ſüdliche Bergreihe, mit Grotten und Grabgewölben an ihren Abhängen gefüllt. An der Nordſeite des Caſtells iſt ein Graben in den Fels gehauen zur beſſern Vertheidigung dieſer Seite der Akropolis, die weniger ſteil abſtürzt als die andern. Außerdem iſt das Caſtell durch eine große und dicke Mauer umzogen, welche ohne Zweifel noch aus der altteſt. Zeit der Könige Ammons (ſ. Hanun) ſtammt. Südlich von dieſem quadratiſchen Feſtungsbau gelangt man auf einer der Vorhöhen noch zu der Ruinenſpur eines großen Tempels, bei welchem mehrere zerbrochene Säulen umherliegen, die größten unter allen, welche Burckhardt in Ammân ſah: ſollte dieſer Tempel auf der Höhe etwa dem ammoniſchen Götzen Milkom (ſ. Saturn) geweiht geweſen ſein? Zu den Gräbergrotten und Gewölben an der Südſeite der Stadt und ihrer ſteilen Gebirgswand führen ſehr ornamentirte Portale, und Sarkophage liegen zerſtreut umher. Hier war ohne Zweifel die Nekropolis der alten Prachtſtadt angelegt, die jetzt nur Zertrümmerung und Verödung zeigt, ſodaß die Drohung Ezechiel's (Kap. 25) nunmehr, wenn auch nicht ſchon durch Nebukadnezar, buchſtäblich erfüllt iſt. Der einſt fruchtbare Boden mit Weincultur iſt längſt zur völligen Einöde geworden.

Burckhardt hat ſeiner Beſchreibung von Rabbath-Ammon einen Plan der Stadt beigefügt, und de Laborde (Voyage en Orient [Paris 1837—64], Heft 28) gibt 1) vue d'un tombeau antique à Ammon und 2) vue générale du théâtre. Vgl. noch Herzog's „Real-Encyklopädie", XII, 469 fg.; Irby und Mangels, Travels in the holy Land (London 1845), S. 146. Kneucker.

Rabbath-Moab, d. h. „die Große, die Hauptſtadt Moabs", zu unterſcheiden von Rabbath-Ammon (ſ. d.), aber auch verſchieden von Ar = Ar-Moab (4 Moſ. 21, 28; Jeſ. 15, 1) = Ir-Moab (4 Moſ. 22, 36) = Areopolis (Hieronymus zu Jeſ. 15, 1), einer andern moabitiſchen Stadt, die gleichfalls Rabba hieß (ſ. Ar und vgl. Hitzig zu Jeſ. 15, 1). Südlich vom Wadi el-Mödſcheb (ſ. Arnon) und ſechs oder acht engliſche Meilen nordnordweſtlich von Kerak (ſ. Kir) liegen auf einem die Ebene beherrſchenden Hügel die jetzt unbedeutenden Ruinen Namens Rabba (Mâb), von etwa einer halben Stunde im Umfang, mit den Ueberreſten eines Tempels und mehrerer korinthiſchen Säulen, mit zwei Waſſerbehältern nebſt mehrern Ciſternen. Dies iſt die Ortslage des alten Rabbath-Moab, ſpäter bei den Griechen, infolge einer Verwechſelung mit Ar-Moab, Areopolis genannt, ein Biſchofsſitz in Paläſtina tertia, welcher nach Zerſtörung von Petra die Metropolitanſtadt dieſer Gegend wurde. (Vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 640; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 1, 123 fg.; II, 756, 764 fg.) Kneucker.

Rabbi kommt im N. T. mehrmals (Matth. 26, 25. 49; Mark. 9, 5; 11, 21; Joh. 1, 39; 4, 31 u. a.) vor als Anrede an Jeſus (und auch an Johannes den Täufer, Joh. 3, 26) von ſeiten der Jünger, und wir ſehen aus Matth. 23, 7, daß in dieſer Anrede eine beſondere Auszeichnung lag, auf welche eitle Ruhmſucht hohen Werth legen mochte.

Das Wort bedeutet eigentlich: mein Großer. Gemeint iſt dabei nicht nur Größe an Jahren, ſodaß es einfach ſo viel wäre wie mein Alter, ſondern vor allem geiſtige Größe und Ueberlegenheit. In letzterm Sinn war es die übliche Anrede des Schülers

an ſeinen Lehrer oder Meiſter (vgl. z. B. Targum zu 2 Kön. 2, 12; Pſ. 55, 14). Im Lukasevangelium, wo dieſe jüd. Anrede vermieden wird, finden wir daher ſtatt ihrer das griech. διδάσκαλε. Als Nebenform kommt in den Evangelien (Mark. 10, 51 und Joh. 20, 16) noch vor Rabbuni oder nach einigen Handſchriften und alten Ueberſetzungen Rabboni, letzteres identiſch mit dem im Chaldäiſchen üblichern Ribboni, wie man neben Rabbi auch Ribbi ſagte, nur iſt umgekehrt dort die Form Ribboni die urſprünglichere (die verlängerte Bildung ribbon hat eigentlich abſtracte Bedeutung „Herrſchaft", geht aber von dieſer in die perſönliche über, wie šilṭon u. ähnl.).

Mit der Zeit, etwa vom 2. Jahrh. an, wurde ſodann Rabbi ſtehender Titel, der dem Eigennamen jedes Geſetzgelehrten und Lehrer vorgeſetzt wurde. Gewichtiger noch war der Titel Rabban, den zuerſt Simeon, der Sohn Hillel's, und nach ihm nur noch ſechs andere Nachkommen Hillel's führten. (Eine entfernte Analogie bietet das franzöſiſche Seigneur und Monsieur). Der Rabbantitel iſt übrigens der ältere. Erſt nachdem dieſer in Gebrauch gekommen war, machte man auch Rabbi zu einem Titel und war mit letzterm ſehr freigebig. Es kam ſehr bald dahin, daß jeder Geſetzeslehrer Rabbi oder Ribbi (in Babylonien Rab oder Mar) genannt wurde; ſo iſt es bis heute geblieben, und unſere abendländiſchen Sprachen haben daraus dann Rabbine, Rabbiner (rabbin, rabbino u. ſ. w.) gemacht. Vgl. beſonders Buxtorf, De abbreviaturis hebraicis (Baſel 1640), S. 172 fg., und Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum u. d. W. Rab und Rabban. Steiner.

Rabbith, eine Stadt im Stammgebiet von Iſſaſchar (Joſ. 19, 20), deren Lage Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 388) nordöſtlich vom Gebirge Gilboa vermuthet, entſprechend der Lage von Arubbôneh. Knobel hält auch die Ausſprache Rabbon für wahrſcheinlich. Näheres über die Stadt iſt nicht bekannt. Schenkel.

Rabe. Unter den unreinen Vögeln, deren Fleiſch zu genießen verboten war, nennt das Geſetz auch den Raben (ʿoréb) ſammt ſeiner Sippe (d. h. den Krähen und Dohlen), die in Paläſtina durch acht Arten vertreten iſt (3 Moſ. 11, 15; 5 Moſ. 14, 14). Man findet das Rabengeſchlecht im ganzen Land zahlreich verbreitet, in der Umgebung Jeruſalems wie an den Ufern des Todten Meeres. Am liebſten niſtet es in Felsſchluchten, weshalb der Spruchdichter redet von „Raben im Thale", die Vögel zugleich mit ihrem landſchaftlichen Rahmen benennend (Spr. 30, 17). Gleich den Geiern ſind die Raben gierige Aasfreſſer. Dabei hat man auch in neuerer Zeit häufig beobachtet, wie ſie zuerſt auf die Augen des gefallenen Thieres losſtürzen. Solches werden ſie nach Spr. 30, 17 thun dem rohen Sohn, d. h. er wird unbegraben liegen bleiben, eine Beute der wilden Thiere (Spr. 30, 17). Räthelhaft kann es erſcheinen, wie die jungen Raben in öden Gegenden (Jeſ. 34, 11) ihre Nahrung finden (Hiob 38, 41; Pſ. 147, 9; Luk. 12, 34); aber von weiter Ferne wittern ſie die Speiſe und fliegen ſcharenweiſe auf entlegene Aasfelder. An dieſe Eigenthümlichkeit der Raben knüpft die Legende an, daß ſie den Elia am Bach Chrith geſpeiſt haben ſollen (1 Kön. 17, 3). Raſtlos hin- und herſpähend war der Rabe nach dem ſinnigen Erzähler am beſten geeignet, als Kundſchafter von Noah aus der Arche geſandt zu werden (1 Moſ. 8, 7). Der Dichter preiſt des Raben glänzend ſchwarzes Gefieder (HL. 5, 11). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 198 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 439 fg. Furrer.

Rabſake, Hofbeamter des aſſyr. Königs Sancherib, begleitete mit Rabſaris den von Lachis aus mit einer ſtarken Heeresabtheilung nach Jeruſalem geſandten aſſyr. Feldherrn Tartan und führte in übermüthig herausforderndem Ton die Verhandlungen mit den Beamten Hiskia's, letztern und dem judäiſchen Volk, das auf der Stadtmauer zuhörte, bedeutend, daß Juda gegen den aſſyr. Großkönig nichts auszurichten vermöge und die Hauptſtadt am beſten thue, ſich zu ergeben (2 Kön. 18, 17 fg. und Jeſ. 36, 2 fg.). Der Name Rabſake iſt übrigens nicht Eigenname, ſondern Amtsname = Obermundſchenk, wie Rabſaris = Obereunuch (ſ. Hiskia und Sanherib). Steiner.

Racha oder **Raka**, ein aramäiſches Wort, welches Matth. 5, 22 als Aeußerung liebloſer Geſinnung offenbar einen Schimpf bezeichnet, der einen Mangel aller Achtung der Menſchenwürde in ſich ſchließt und inſofern vor Gott ebenſo ſtrafbar iſt wie vor Menſchen ein Vergehen, welches von dem hohen Rath unterſucht wurde (ſ. Synedrium). Gewöhnlich wird das Wort von dem aramäiſchen reḳa abgeleitet und durch „leerer Kopf,

Dummkopf" (= hebräiſch: reḳ môaḥ, „gehirnlos"), „eitler, gehaltloſer Menſch" (vgl. Jak. 2, 20) erklärt. Ewald dagegen („Die drei erſten Evangelien" [Göttingen 1850], S. 214; vgl. „Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], VIII, 192), an das aramäiſche rēḳa;a denkend, erklärt „Lump!" und faßt den Sinn des Verſes in folgende Gedankenverbindung zuſammen: Schon wer blos auf den Mitmenſchen zürnt (die böſe Geſinnung), ſoll im Gottesreich dem Gericht verfallen und darf es nicht ungeſtraft thun; wer ihn Raka ſchilt (das böſe, ſittlich-beſchimpfende Wort), ſoll dazu auch dem menſchlichen Gericht verfallen, das ihn dafür ſtrafen kann; wer ihn gar gottlos („Thor"; vgl. Jeſ. 32, 6; Pſ. 14, 1) ſchilt (das böſe, religiös-beſchimpfende, verfluchende Wort), ſoll der Hölle verfallen. Jedenfalls ſoll Raka einen Schimpf bezeichnen, welcher dem Nächſten den (ſittlichen) Geiſt, überhaupt die allgemeine Menſchenwürde abſpricht, und Narr oder Thor einen Schimpf, der ihm den religiöſen Geiſt, die göttliche Würde abſpricht. Kneucker.

Rachal oder **Rakal**, 1 Sam. 30, 29 als eine Stadt im Stammgebiet Juda erwähnt, iſt verdorbene Lesart für „Karmel" (ſ. d. und vgl. Thenius zu der Stelle). Kneucker.

Rache (rächen), im Hebräiſchen gewöhnlich durch ein Wort, welches urſprünglich ſchnauben, aufgebracht ſein, ſeltener und nur, wo von der Blutrache die Rede iſt, durch die Begriffe fordern und einlöſen (des Getödteten Blut), im Griechiſchen durch Ausdrücke, deren Grundbedeutung Recht und Rechtsvollzug iſt, gegeben, bedeutet die Vergeltung angethanen Unrechts behufs der perſönlichen Genugthuung und wird nicht blos von Menſchen, ſondern vermöge der menſchlich aufgefaßten Analogie zwiſchen göttlicher und menſchlicher Thätigkeit auch von Gott ausgeſagt. Von der göttlichen Rache ſehen wir hier ab (ſ. Gerechtigkeit [Gottes], Gericht [göttliches], Vergeltung, Zorn [Gottes]) und bemerken nur Folgendes: in dem Moſaismus iſt die göttliche Rache ein Ausfluß ſeiner Heiligkeit, bei den Propheten gewöhnlich ſeiner Gerechtigkeit, bei beiden aber ſpeciell ſeines die Auflehnung gegen ſeinen Willen niederwerfenden Zornes und wird, wo ſeine Würde in Betracht kommt, auf die Attribute Herr und König bezogen. Dabei iſt wenigſtens da, wo die volksthümliche Vorſtellung nicht überſchritten wird, ein perſönlicher Affect Jahve's nicht ausgeſchloſſen, wie z. B. Jeſ. 7, 13; 47, 3; Pſ. 18, 8 fg. zeigt. Die göttliche Rache iſt aber die Reaction gegen die Beeinträchtigung ſeiner Majeſtät, ſeines Willens und ſpeciell in Bezug auf Iſrael ſeines Bundesverhältniſſes mit ihm. Nur im ſpätern Judenthum tritt die Vorſtellung auf, als ſei die göttliche Rache Selbſtzweck, ſtatt daß ſie die Aufhebung des Böſen und die Herſtellung der wahren, von Gott gewollten Menſchheit anſtrebt. Inſofern iſt für den ältern Hebraismus der Ausdruck Rache nicht ganz entſprechend und beſſer durch Vergeltung zu erſetzen.

Rache zu nehmen war bei den Hebräern wie bei allen alten Völkern herrſchende Sitte, über die ſich nur die ausgebildete hebr. Ethik hier und da erhob, ja ſie bildete, an dem Mörder eines getödteten Verwandten vollzogen, ſogar eine rechtliche Inſtitution, den Mangel eines genügenden öffentlichen Strafverfahrens erſetzend und daher nach und nach durch communales und ſtaatliches Gerichtsverfahren eingeſchränkt, obwol nie ganz ausgerottet (ſ. Blutrache und Gericht [bei den Iſraeliten]). Die hebr. Volksgeſchichte zeigt zahlreiche Beiſpiele der glühendſten Rachſucht (vgl. unter anderm 2 Sam. 2, 22 fg.; 3, 27: Ermordung Abner's durch Joab; 2 Sam. 14, 5 fg.: Forderung des Todes eines Brudermörders wider den Willen der Mutter; 1 Kön. 2, 5 fg.: Mordaufträge des ſterbenden David), die hebr. Lyrik iſt voll von Rachegedanken (Pſ. 28, 4; 35, 4—8; 58, 7—11; 63, 10—12; 69, 23—29; 71, 13; 109, 6—20; 137, 7—9), wenn dieſelben auch an dem Bewußtſein, unſchuldig zu ſein, ja hin und wieder auch, dem Feind ehedem Liebe erwieſen zu haben (Pſ. 35, 11; 38, 21; 109, 4), ein verſtärktes Motiv beſitzen; ſogar ein Prophet wie Jeremia hegt eine ſtarke Rachbegierde in ſich (Jer. 10, 25; 15, 15; 17, 18; 18, 20 fg.; 48, 10). Die ſpätere Zeit hat dies nicht gemildert, ſondern den Zwieſpalt im Innern und der Druck des Heidenthums hat die Luſt an der Rache eher verſtärkt, daher die nacheriliſche Literatur reich iſt an Ausſprüchen des Haſſes und der Rache gegen innere und äußere Feinde (Neh. 4, 4 fg.; 13, 1—3; Eſth. 8 fg.; Judith 9, 2 fg.; Weish. 4, 16; 5, 1 fg.; Sir. 35, 18 fg.; 36, 8 fg.; Hen. 62, 6—12; 98, 12). Auch der Grundſatz der Wiedervergeltung mit Gleichem im hebr. Recht (2 Moſ. 21, 23—25; 3 Moſ. 24, 19—21), welcher ſelbſt auf Jahve übertragen wird (3 Moſ. 26, 23 fg.; Spr. 3, 34; Pſ. 18, 26 fg.), nährte dieſen Geiſt.

Gleichwol liegt die Sache nicht ſo, als ſei der perſönliche Haß gegen den Uebelthäter das ausſchließliche Motiv aller ſolcher Aeußerungen. Wie ſchon die Rechtsregel der Wiedervergeltung (jus talionis) nicht lediglich die Freude an der letztern, ſondern auch ein unentwickeltes Rechtsgefühl, welches ſich und dem verletzten Bundesverhältniß mit Jahve durch die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem genug zu thun meint, zur Grundlage hat, daher ihre Ausübung als eine dem Richter von Gott übertragene Function erſcheint (5 Moſ. 1, 17; 19, 17), ſo wird auch die perſönliche Rache unter religiöſe Geſichtspunkte gefaßt und verliert ſo einen Theil ihres pathologiſchen Charakters. Der eigene Feind iſt da, wo es ſich um Heiden handelt, auch Gottes Feind (Pſ. 139, 19—22), dem Dulder erſcheint ſeine Sache als Gottes Sache (Pſ. 35), in der Rache an den Heiden erweiſt ſich Jahve als heilig (Ez. 20, 41; Sir. 36, 4), die Rache ſoll die Heiden lehren, daß Jahve allein Gott ſei (Judith 9, 15; Sir. 36, 5), und die Vernichtung der Abtrünnigen ſoll den Zorn Gottes von Iſrael abwenden (1 Makk. 3, 5). Außerdem enthält aber ſchon das A. T. Elemente einer höhern ſittlichen Anſchauung. Wie die Blutrache geſetzlich geregelt wird (ſ. Blutrache), ſo wird auch das Recht der Rache überhaupt gemildert durch das Gebot, dem hülfsbedürftigen Volksgenoſſen, mit dem man entzweit iſt, ſein Gut retten zu helfen (vgl. 2 Moſ. 23, 4 fg.; 5 Moſ. 22, 1 fg.), welches Gebot dann anderwärts zum Verbot des geheimen Haſſes und des Nachtragens gegen den Bruder (Volksgenoſſen) verallgemeinert wird (3 Moſ. 19, 17 fg.); ſo wird ferner gefordert, den im Land wohnenden Fremden (Nichtiſraeliten) nicht zu bedrücken, weil er ſich in den Schutz Iſraels begeben hat, ſondern ihm Liebe zu erweiſen (2 Moſ. 23, 9; 3 Moſ. 19, 35; 5 Moſ. 10, 19). Aus dieſen Keimen einer edlern Sitte entwickelte ſich dann die Anſicht, daß die Rache überhaupt unſittlich ſei. So ermahnen die Sprüche (Kap. 25, 21 fg.), den darbenden Feind zu erquicken, um ihn durch den Schmerz der Beſchämung zu überwinden, wollen das Gericht über den Feind Gott anheimgeſtellt wiſſen (Kap. 20, 22), kündigen dem, der über den Fall des Feindes frohlockt, an, daß der Zorn Jahve's ſich von dieſem ab und auf ihn richte (Kap. 24, 17 fg.), und verwerfen die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem geradezu (Kap. 24, 29); ſo rühmt es Hiob (Kap. 31, 29 fg.) von ſich, daß er ſich über das Unglück ſeines Feindes nicht gefreut und ſein Leben nicht mit einer Verwünſchung gefordert habe; ſo ermahnt Jeſus Sirach (Kap. 10, 6; 28, 1—7), dem Nächſten nicht wegen jedes Unrechts zu grollen und ſich nicht zu rächen, da Gott ſich an dem Rachſüchtigen wieder rächen und ihm auch ſeine Sünde behalten werde, vielmehr das Unrecht zu vergeben und ſo ſelbſt Vergebung zu empfangen.

Gleichwol ſind dieſe Ausſprüche nicht danach angethan, ein durchſchlagendes Princip darzuſtellen. Sie ſind nicht allein vereinzelt und werden aufgewogen durch ebenſo viele Ausſprüche der Rachbegierde, ſondern ſie betreffen auch nur den bundestreuen Volksgenoſſen und den ſich Iſrael (doch wol mit Aufgabe des Götzendienſtes) anſchließenden Fremden, und baſiren alſo auf der nationalen, nicht aber auf einer rein ethiſchen Idee. Gegenüber dem nationalen Feind iſt es daher der richtige Ausdruck für das altteſt. Bewußtſein, wenn Jeſus ſagt: „Den Alten iſt geſagt, du ſollſt deinen Bruder lieben und deinen Feind haſſen“ (Matth. 5, 43), wie er nicht minder richtig den gewöhnlichen jüd. Grundſatz gegenüber den Volksgenoſſen durch die moſaiſche Regel charakteriſirt: Auge um Auge, Zahn um Zahn (Matth. 5, 38). Die Stufe, welche das hebr. Bewußtſein in dieſer Beziehung erreicht hat, iſt zu vergleichen mit der griech. Ethik. Die allgemeine Regel war auch bei den Griechen die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem, und ſelbſt Sokrates folgte nach Xenophon (Memor., II, 6, 35) noch derſelben, indem er den Grundſatz aufſtellte, die Tugend des Mannes beſtehe darin, die Freunde in Erweiſung von Gutem, die Feinde in Erweiſung von Böſem zu übertreffen. Dagegen hat ſein Schüler Plato (vgl. Crito, 469; Gorgias, 469; De republica, I, 334) die Maxime, daß ſchlechterdings kein Unrecht zu thun, auch keins zu vergelten ſei, daß Unrecht thun ſchlimmer als Unrecht leiden, und daß es nicht die Sache eines gerechten Mannes ſei, einem Menſchen zu ſchaden, da derſelbe dadurch an ſeiner menſchlichen Tüchtigkeit verliere. Es iſt wol kein Zweifel, daß Plato bei dieſen Ausſprüchen nur an das Verhalten der griech. Bürger zueinander (mit Ausſchluß der Sklaven und der Nichtgriechen) gedacht hat, das Motiv des Edelmuths aber iſt nicht die individuelle menſchliche Liebe, ſondern die politiſche Gerechtigkeit. Ueber dieſe Beſchränkung gelangt allerdings der ſpätere Stoicismus gleich dem Buddhismus hinaus, aber bei jenem iſt der Grundſatz der Feindesliebe

mehr der Ausdruck selbstgefälliger Tugend als sittlicher Selbstüberwindung, wie bei diesem mehr die Folge selbstloser Passivität als sittlicher Energie.

In durchschlagender, auf einem universellen ethischen Princip, dem ein großes Vorbild Nachdruck verleiht, beruhender Weise hat erst das Christenthum die Rache verworfen. Dieses Princip ist die Liebe (vgl. Matth. 5, 48), d. h. die der selbst erwünschten gleiche Förderung des Lebenszweckes anderer (Matth. 7, 12), welche, Gott zum Vorbild nehmend, sich auch den Feinden erweist (Matth. 5, 45). In zweifacher Weise hat Jesus diesen Grundsatz hinsichtlich der Rache exponirt. Erstlich bezüglich des Bruders, d. h. des Mitchristen (vgl. Matth. 5, 22 mit 18, 15; 23, 8). Hier stellt er die Forderung auf, der Gewaltthätigkeit nicht nach altt. Grundsatz das gleiche Verhalten entgegenzusetzen, sondern sie durch Gleichmuth und Edelmuth zu überwinden (Matth. 5, 39—41), denn daß dies, nicht aber eine schwachmüthige Passivität gefordert wird, ergibt sich theils aus dem Charakterbild Jesu, welchem keineswegs eine stumpfe Ergebung, sondern die höchste sittliche, der kräftigen Abwehr fähige und den Zorn nur durch Liebe und Mitleiden dämpfende Energie eigen ist (vgl. unter anderm Mark. 7; Matth. 23; dazu die treffende Charakteristik des Markus, Kap. 3, 5: „Er sah sie umher an mit Zorn und war betrübt über ihr verstocktes Herz"), theils aus der Parallele Matth. 18, 15—17 (vgl. Röm. 12, 21). Die Möglichkeit der Ueberwindung wird aber hier vorausgesetzt und daher die strenge Behandlung des sich Verhärtenden, ja auch der vollkommene Bruch mit demselben, welcher ja nichts mit der Rache zu thun hat, sondern eine Forderung der sittlichen Ordnung ist, nicht ausgeschlossen (Matth. 18, 16 fg.). Die andere Aeußerung Jesu (Matth. 5, 43—48) betrifft den nationalen Feind der Jünger, da das von Jesu verworfene Gebot des Hasses der Feinde (V. 43) nur unter dieser Voraussetzung auf das A. T. zurückgeführt werden kann. Hier wird auf Grund der Forderung einer vollkommenen Liebe (s. d.), wie sie Gott hat, verlangt, daß sie nicht Haß mit Haß vergelten, sondern auch dem Heiden, der sie mit Unrecht verfolge, noch diejenige Liebe erweisen, welche Gott dem Bösen erweist (V. 45). Offenbar wird an dieser Stelle ein minderer Grad der Liebe gefordert als gegen den feindlichen Mitchristen (denn die begehrte Vollkommenheit in V. 48 bezieht sich auf den Umfang des Gegenstandes der Liebe: nicht blos die Volksgenossen, sondern auch die Feinde), weil in diesem Fall kein sittliches Band vorhanden ist, welches die Gegner eint; die Ueberwindung des Feindes ist nicht intendirt, weil wenigstens im allgemeinen kein Verständniß der christl. Handlungsweise vorausgesetzt werden kann, und nur die Rache, nicht aber die Beugung des Feindes unter das verletzte Recht durch moralischen oder physischen Zwang kann hier als widerchristlich betrachtet sein.

Die neutest. Schriftsteller bieten nichts specifisch Neues, sondern sie bringen den Grundsatz Jesu nur in anderer Form oder wenden ihn in concreter Weise an. Paulus wiederholt theils das Wort Jesu, die Verfolger zu segnen statt zu verfluchen (vgl. Röm. 12, 14; 1 Thess. 5, 15), theils ermahnt er, (den Nichtchristen) nicht Böses mit Bösem zu vergelten, nicht durch die Rache dem göttlichen Zorn über die Bösen vorzugreifen (mit falscher Anwendung von 5 Mos. 32, 35, wo nur überhaupt den Heiden die Rache Jahve's angekündigt wird) und dem Feind Gutes zu thun (mit Anführung von Spr. 25, 21 fg.), um dann seine Erörterung in dem den Grundsatz Jesu klar wiedergebenden Wort zusammenzufassen: Werde nicht überwunden (zur Rache) vom Bösen, sondern überwinde durch das Gute das Böse (indem du den Feind durch Edelmuth beschämst; Röm. 12, 17. 19—21), theils weist er zur Rüge der Eitelkeit der Korinther darauf hin, wie er und Apollos in den Augen der Welt ehrlos erschienen, weil sie sich nicht rächten, sondern dem Scheltenden Gutes wünschten, dem Verfolger stillhielten und dem Lästerer gute Worte gäben (vgl. 1 Kor. 4, 12 fg.), woran sich dann (1 Kor. 6, 7 fg.) die Ermahnung reiht, statt einander unrecht zu thun (durch Uebervortheilung in Vermögensangelegenheiten) und dann die Angelegenheiten an heidnische Richter statt wenigstens an ein Schiedsgericht aus der Gemeinde zu bringen, lieber das Unrecht zu leiden und so jene Rechtshändel ganz zu vermeiden, was offenbar im Sinn von Röm. 12, 21 aufzufassen ist. Auf das Vorbild Jesu weist besonders der erste Petrusbrief hin, indem er mit Anspielung auf das Wort des Jesaja (Kap. 54, 7) vom leidenden Knecht Jahve's die Sklaven ermahnt, die Härte ihres Herrn nicht mit Schelten und Drohen zu rächen, sondern die Vergeltung des angethanen Unrechts dem gerechten Gericht Gottes zu überlassen (1 Petr. 2, 23), wie er die Christen

insgeſammt auffordert, nicht Böſes mit Böſem zu vergelten, ſondern in dem Bewußtſein, daß ſie durch Chriſtus dazu berufen ſind, ſelbſt Segen zu empfangen, auch ihrerſeits zu ſegnen (1 Petr. 3, 9). Gleichwol iſt nicht zu leugnen, daß auch das N. T. nicht ganz frei iſt von Gedanken der Rachſucht. Als ſolche können zwar nicht die Hinweiſungen auf das zukünftige göttliche Gericht gelten, wohl aber das Wohlgefallen daran, welches ſich damit beſonders in der Offenbarung Johannis (Kap. 14, 10. 20; 16, 6 fg.; 18, 6) verbindet. Es ſind dies Reſte des altteſt. Bewußtſeins, welche vor dem Geiſt Chriſti nicht beſtehen. Wittichen.

Rad, ſ. Wagen.

Raëma, ſ. Raama.

Raemſes, ſ. Ramſes.

Rages heißt in der lateiniſchen Vulgata eine Stadt Mediens. Im Griechiſchen wird ſie gewöhnlich Rhagai (Tob. 9, 2), aber auch Rhaga als Plural im gewöhnlichen Text (Tob. 1, 14; 4, 1. 20; 5, 5; 9, 2), als Singular von Stephanus Byzantinus (De urbibus, ed. Dindorf [Leipzig 1825], I, 361) genannt, dagegen iſt Rhage (Tob. 6, 9) entweder ein anderer Ort, oder die Stelle iſt verderbt. Es war eine ſehr bedeutende Stadt des öſtlichen Medien, in der Provinz Rhagiana (Rhagae, Diodor, XIX, 44) gelegen und zehn Tagemärſche von Ekbatana, eine Tagereiſe von den kaſpiſchen Pforten (Pylae Caspiae) entfernt (Arrian, De exp. Alex., III, 20, 2). Unzweifelhaft war ſie ſehr alt, wie perſ. Sagen beſtätigen, ſodaß es nichts Auffälliges hat, wenn das Buch Tobi zu und nach den Zeiten des Königs Salmanaſſar von Aſſyrien dort Juden wohnen läßt. Nach 2 Kön. 17, 6; 18, 11 verſetzte Salmanaſſar Iſraeliten in med. Städte (nach den LXX in med. Gebirge). In der ſpätern Zeit litt ſie, vielleicht durch Erdbeben (vgl. Diodor, XIX, 44), ſo ſchwer, daß ſie Seleucus Nikator wieder aufbauen mußte und ihr den Namen Europos gab. In der Partherzeit hieß ſie Arſacia (Strabo, XI, 524; Arſace, Stephanus Byzantinus, a. a. O.) und war nach Athenäus, Deipnosophist., XII (ed. Casaubon. [Leyden 1657], I, 513) die Frühlingsreſidenz der parthiſchen Könige. Die neuen Namen verdrängten übrigens den alten nicht gänzlich, vielmehr erſcheint ſie in der arab. Zeit wieder unter dem Namen Rai, und zwar als anſehnliche Stadt, bis ſie im ſpätern Mittelalter gänzlich verfiel. Noch finden ſich von ihr ungefähr fünf Meilen gegen Südoſten von Teheran bedeutende Ruinen (vgl. Ker Porter, „Reiſen in Georgien, Perſien und Armenien“. Deutſche Ausgabe [Weimar 1823], I, 430 fg.), die noch eine große Ausbeute erwarten laſſen. Fritzſche.

Raguel. 1) Der Schwiegervater des Moſe, der ſonſt Jethro (ſ. d.) genannt wird, führt 2 Moſ. 2, 18; 4 Moſ. 10, 29 den Namen Reguel, d. h. Freund Gottes, zu beiden Namen aber wird ausdrücklich die Bezeichnung Schwiegervater des Moſe (hoten Moše 2 Moſ. 4, 18; 4 Moſ. 10, 29) hinzugeſetzt, ſodaß man nothwendig zu dem Schluß kommt, beide Namen eigneten derſelben Perſon. Hierin aber glaubten viele eine Schwierigkeit zu finden, zu deren Beſeitigung verſchiedene Wege eingeſchlagen worden ſind. Die einen hielten Reguel für den Vater Jethro's und den Großvater der Zippora (ſ. d.), was indeß durch die Benennung „Töchter“ und „ihr Vater“, 2 Moſ. 2, 16—18, ausgeſchloſſen iſt. Daher nimmt Ewald („Geſchichte Chriſtus und ſeiner Zeit“ [3. Ausg., Göttingen 1857], II, 38) an, es ſei in V. 18 herzuſtellen: „Sie kamen zu Jethro, dem Sohne Reguel's“. Ranke („Unterſuchungen über den Pentateuch“ [Erlangen 1834—40], II, 8) endlich will das Wort hoten nicht als Schwiegervater, ſondern als Schwager verſtehen, was ſich darum als unwahrſcheinlich erweiſt, weil Reguel 2 Moſ. 2, 16 als Prieſter Midians genannt wird, der 2 Moſ. 3, 1 Jethro iſt (vgl. die LXX in dieſen Stellen, die 2 Moſ. 2, 16 Jethro zuſetzen, wie denn auch der Syrer Jethro als Schwiegervater bezeichnet, ſonſt aber in den Handſchriften variirt). Joſephus („Alterthümer“, II, 12, 1) betrachtet Raguel als Eigenname, Jethro oder Jithro als Beiname, wobei er ſtatt der in den LXX gebrauchten Form Ἰοθόρ die ſeltſame Form Ἰεθέγλαιος bietet. Dieſe Auffaſſung nimmt Knobel („Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857]) an, und Ewald, a. a. O., läßt ſie offen. Die nahe liegende Auskunft, daß die verſchiedenen Namen verſchiedenen Quellenſchriften angehören, auf die Hartmann („Hiſtoriſch kritiſche Forſchungen über die fünf Bücher Moſe's“ [Roſtock und Güſtrow 1831], S. 223) gewieſen, iſt von Schrader (de Wette-Schrader, „Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments“ [8. Ausg., Berlin 1869], S. 282, 284, 290) aufgenommen, der Jethro dem jüngern Elohiſten

(annaliſtiſchen Erzähler) zuweiſt, Raguel aber für jahviſtiſch hält. Hiermit aber iſt die rationelle Löſung der Frage gewonnen; Schwanken der Namen, die durch verſchiedene Kanäle hindurch überliefert iſt, iſt ja nichts Seltenes (vgl. arab. Genealogien), und der Einwand, der Redactor würde ausgeglichen haben, nicht von großem Gewicht, wie jeder weiß, der die Pentateuchkritik ſtudirt hat. Daß hier Quellenverſchiedenheit vorliegt, ergibt ſich deutlich aus 2 Moſ. 18, 2—7, nach welcher Stelle Zippora nebſt ihren beiden Söhnen Gerſchom und Elieſer bei ihrem Vater, ſogar mit dem Scheidebrief ausgeſtattet ('ahar šilluḥêha) zurückgeblieben war, im Vergleich mit 2 Moſ. 4, 18, wo Moſe allein nach Aegypten zurückkehrt, während er (jahviſtiſch) 2 Moſ. 4, 20 Weib und Kind mitnimmt. So ſind alſo Jethro und Raguel zwei Namen, die nach verſchiedener Ueberlieferung denſelben mit Moſe verwandten Midianiterprieſter bezeichnen, aus deſſen Familie wir neben Zippora auch noch deren Bruder Hobâb (Ḥobâb) kennen lernen, 4 Moſ. 10, 29. Zum Geſchlecht dieſes Hobab wird Qajin gerechnet, von dem ſich ein Glied Heber, der Kenite, abſonderte und zu Iſrael ging, Richt. 4, 11. 21; vgl. Richt. 1, 16, wo er die Jael heirathete, die den Siſera ermordete (ſ. Keniter). Allein hier erhebt ſich eine neue Schwierigkeit.

Richt. 4, 11 wird Hobab der ḥoten (Schwiegervater) Moſe's genannt, und ebenſo läßt ſich 4 Moſ. 10, 29 ſo faſſen, daß Hobab der Schwiegervater Moſe's wird anſtatt des Raguel. Dann erhalten wir zu Jethro und Raguel als dritten Namen Hobab. Dies führt abermals auf Schwanken in der Ueberlieferung, die wir jetzt nicht mehr herſtellen können und aus der nur ſo viel mit Sicherheit erhellt, daß beim Wüſtenzug der Iſraeliten die Midianiter mit ihrem Haupt eine wichtige helfende Rolle geſpielt haben müſſen, aus deren ehemals reicherer Darſtellung in unſern Quellen nur weniges und dies nicht widerſpruchsfrei aufbehalten iſt.

2) Raguel, der Vater der Sara (ſ. d.). Merx.

Rahab (Raḥáb) hieß die Buhldirne, welche die zwei von Joſua nach Jericho geſandten Kundſchafter bei ſich aufnahm. Durch Liſt gelang es ihr, dieſe zwei Männer den Nachforſchungen des Königs von Jericho zu entziehen und ungefährdet wieder aus der Stadt zu bringen, ſodaß ſie, nachdem ſie drei Tage auf dem Gebirge gewartet hatten, vor Verfolgung ſicher waren und den Jordan paſſiren konnten. Zum Dank dafür wurde ſie ſammt allen ihren Angehörigen, gegebenem Verſprechen gemäß, bei der Einnahme Jerichos von dem über die Stadt verhängten Bann (ſ. d.) ausgenommen und fand unter dem Volk Iſrael eine neue Heimat (Joſ. 2 und 6, 22 fg.).

Die Erzählung in dieſer ihrer Einfachheit klingt glaubwürdig. Wir begreifen leicht, warum die Kundſchafter gerade bei ihr einkehrten. Ihr Haus war an die Stadtmauer angebaut (Joſ. 2, 15), und natürlich mußten jene Männer die Möglichkeit, plötzlich aus der feindlichen Stadt fliehen zu müſſen, vor Augen haben. Wenn ſie aber gerade das Haus einer öffentlichen Dirne betraten, ſo liegt der Grund darin, daß ein ſolches Haus ihnen ohne weiteres offen ſtand und die Einkehr von Fremden in daſſelbe am wenigſten Aufſehen machen mußte. Es war alſo einfach berechnende Klugheit, die ſie dahin führte. Der Rahab ihrerſeits gereicht es zur Ehre, daß ſie, ſelbſt auf eigene Gefahr hin, das Gaſtrecht heilig hielt, und der wichtige Dienſt, den ſie damit den Iſraeliten geleiſtet hatte, verdiente eine angemeſſene Belohnung.

Die ſpätere Sage war vielfach geſchäftig, dieſem Vorfall höhere Bedeutung und wichtigere Folgen zu geben. Schon die Erzählung in Joſ. 2 gibt hiervon ein Beiſpiel, wenn Rahab wie eine gläubige Iſraelitin den Namen Jahve's im Munde führt und den iſraelitiſchen Nationalgott als den höchſten, allein mächtigen anerkennt (Joſ. 2, 9 fg.). So wurde mehr und mehr der Glaube als erſtes und ausſchließliches Motiv ihrer That angeſehen (Hebr. 11, 31), und die jüngere jüdiſche ſowol wie chriſtl. Auslegung hat dann wol auch an der Bezeichnung Buhldirne, Hure Anſtoß genommen und dem hebr. Wort zonâ eine andere Bedeutung wie Gaſtwirthin oder Heidin oder Kebsweib unterſchieben wollen. Das alles ſind ſprachliche Gewaltthätigkeiten, die heutzutage mit Recht verpönt ſind. Auch im N. T. wird ohne Bedenken der Ausdruck ἡ πόρνη gebraucht (Hebr. 11, 31 und Jak. 2, 25). Die Erwähnung der Rahab in der Genealogie Jeſu (Matth. 1, 5) beruht auf der ganz grundloſen jüd. Ueberlieferung, daß Salma, der Sohn des jüd. Stammfürſten Nahaſſon (ſ. d. und vgl. 1 Chron. 2, 11 und Ruth 4, 21) dieſelbe geheirathet habe. Nach andern ſoll ſie ſogar die Gemahlin Joſua's geweſen ſein. Steiner.

Rahab (Ráhab) erſcheint im A. T. mehrmals als ſymboliſcher Name für Aegypten (Pſ. 87, 4; 89, 11), an welchen Stellen auch Luther das Wort als Eigenname beibehalten hat, ebenſo Jeſ. 51, 9 und 30, 7, an letzterm Ort mit Anſpielung auf die Bedeutung des Worts als Appellativum (Ungeſtüm, Toben). Es fragt ſich, wie iſt Rahab dazu gekommen, Emblem Aegyptens zu werden? Die Antwort geben uns zunächſt einige Stellen des Buchs Hiob. Hiob 9, 13 ſagt der Dichter, das allmächtige, unbezwingbare Walten Gottes ſchildernd: „unter ihm beugen ſich Rahab's Helfer" (die Ueberſetzung: „ungeſtüme Helfer", „ſtolze Herren" u. dgl. iſt unrichtig) und Kap. 26, 12. 13 in ähnlichem Zuſammenhang: „durch ſeine Kraft regt er das Meer auf, und durch ſeine Einſicht zerſchellt er Rahab; durch ſeinen Hauch wird Heiterkeit der Himmel, ſeine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange." Danach haben wir uns unter Rahab irgendein Ungeheuer zu denken, und zwar nach Hiob 26, 12 fg., vgl. Pſ. 89, 10. 11, zunächſt ein Seeungethüm, wie denn auch die LXX im Buch Hiob es mit κῆτος wiedergeben. Es liegt alſo die Vorſtellung von einem Kampf Gottes mit wilden Naturmächten zu Grunde. Das Toben des Meeres wurde mit einem ſich bäumenden Ungeheuer verglichen oder einem ſolchen zugeſchrieben, und das Beſchwichtigen des Meeres als ein Erlegen dieſes Ungeheuers bezeichnet. Eine ähnliche Vorſtellung erweckten gewiſſe Himmelserſcheinungen, ganz beſonders die Verfinſterung der Sonne oder des Mondes, die viele Völker des Alterthums, zumal im Orient, einem bösartigen Thier zuſchrieben, das Sonne oder Mond verſchlingen wolle, vom Gott des Lichts aber verſcheucht, beziehentlich verwundet oder getödtet werde. Beide Vorſtellungen wurden etwa auch in der Weiſe combinirt, daß man das Seeungeheuer als Sternbild an den Himmel verſetzt dachte (vgl. den verwandten Mythus von Orion und Nimrod). Solche Naturmythen waren, wie die angeführten Stellen nebſt Hiob 3, 8 zeigen, auch den Hebräern nicht fremd, und die Einheit und Allmacht Jahve's wurde ja dadurch in keiner Weiſe beeinträchtigt. Den Namen Rahab dürfen wir, wenn wir ihn weicher, Rahaw, ausſprechen, geradezu mit dem in der ind. Mythologie vorkommenden Himmelsdrachen Râhu zuſammenbringen; durch Umbildung dieſes Worts in Rahab wurde für das Hebräiſche die Bedeutung Ungeſtüm, Toben gewonnen. Wenn nun ähnlich wie Rahab im Hebräiſchen auch Leviathan gebraucht wird (Hiob 3, 8), wenn letzteres ſonſt ein Waſſerthier (beſonders das Krokodil) bezeichnet und Pſ. 74, 14 ſymboliſch für Aegypten (beziehentlich den ägypt. König) ſteht, wie an andern Stellen (Jeſ. 51, 9; 27, 1 und Ez. 29, 3) tannin, ſo iſt ein Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Anwendungen von Rahab hergeſtellt. Rahab war für den Hebräer ebenſo wol jener Himmelsdrache wie ein irdiſches Waſſerungethüm, und bei der Uebertragung des Worts auf Aegypten hatte man letzteres im Sinn. Ein ſolches aber zum Emblem Aegyptens zu machen, dazu beſtimmte einmal das Vorkommen ſolcher ſchrecklichen Waſſerthiere, wie z. B. des Krokodils in Aegypten, ſodann das geſchichtliche Ereigniß des Untergangs der ägypt. Heeresmacht im Schilfmeer (vgl. Pſ. 74, 13. 14). Steiner.

Rahel war die jüngere Schweſter der Lea (ſ. d.), Tochter Laban's, bei welchem Jakob durch ſiebenjährige Dienſtarbeit den Heirathspreis (móhar) für die von ihm geliebte und als Gattin begehrte ſchöne Rahel abverdiente, um dann ſchließlich betrogen und ſtatt mit der Rahel mit ihrer blödäugigen Schweſter Lea zuſammengeführt zu werden. Alsbald wurde ihm aber auch die Rahel als zweite Gattin zugeſtanden, nur mußte er noch weitere ſieben Jahre um ihren legitimen Beſitz bei Laban dienen. Lange war Rahel unfruchtbar geblieben, dann gebar ſie, noch in Meſopotamien, den Joſeph. Bei der Flucht Jakob's war ſie mit behülflich, indem ſie dem Vaterhaus die Teraphim (ſ. d.) entwendete und klug zu verſtecken wußte, als Laban die Flüchtigen verfolgte und einholte (1 Moſ. 29—31). In Kanaan angelangt, gebar ſie auf dem Weg nach Ephrath dem Jakob einen zweiten Sohn, Benjamin, und ſtarb unmittelbar darauf an den Folgen der ſchweren Geburt (1 Moſ. 35, 16 fg.). Ueber das Grab der Rahel, welches nach einer unrichtigen Gloſſe in 1 Moſ. 35, 19 und 48, 7 von der Tradition in die Nähe von Bethlehem verlegt wird, während wir 1 Sam. 10, 2 eine zuverläſſigere geſchichtliche Notiz darüber haben, ſ. Ephrath.

Der Name Rahel bedeutet Schaf (1 Moſ. 31, 38; 32, 15). Auch im Deutſchen iſt Schaf als Familienname und Schäfchen als Zärtlichkeitswort im Gebrauch. Steiner.

Rakkath, eine feſte Stadt Naphtalis (Joſ. 19, 35), nach Anſicht der Rabbinen (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 72, 130 fg.;

[Opera, II, 223]) auf der Stelle des nachmaligen Tiberias gelegen. Damit würde auch die Bedeutung des Namens „Ufer" ſtimmen; doch gründet ſich dieſe Annahme eigentlich nur auf die Combination mit dem nebenan genannten Hammath (ſ. Hammon) und erſcheint ſomit als bloße Conjectur, welche weder bewieſen, noch direct widerlegt werden kann (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 11, 516 fg.), ſ. Tiberias. Kneucker.

Rakkon, eine Grenzſtadt Dans, in der Nähe des Mittelmeeres bei Joppe (ſ. d.) gelegen (Joſ. 19, 46). Kneucker.

Rama. 1) Zwei Stunden nördlich von Jeruſalem, rechts von der Straße nach Bethel thront auf einem kegelförmigen Hügel das Dörfchen er-Ram, das alte Rama Benjamins (Joſ. 18, 25). Südlich gegenüber ſieht man den Hügel Tell el-Ful, der einſt die Wohnſtätten von Gibea Saul's trug. Unweit gegen Nordoſten liegt Geba am Rand der Schlucht Suweinit, von Rama aus wegen einer dazwiſchen liegenden Landſchwellung nicht ſichtbar. Bei dieſer Lage Ramas bekommen wir von den Stellen: Richt. 4, 5; 19, 13; 1 Kön. 15, 17. 22; 2 Chron. 26, 1; Jeſ. 10, 29; Jer. 31, 15; 40, 1; Hoſ. 5, 8 ein anſchauliches Bild. Der Ort war auch nach dem Exil wieder bewohnt (Eſra 2, 26; Neh. 7, 30; 11, 33).

2) Mit dieſem benjaminitiſchen Ort darf man nicht verwechſeln Rama Samuel's, das mit Ramathaim Sophim (1 Sam. 1, 1. 19), dem ſpätern Ramathem, dem neuteſt. Arimathäa identiſch iſt. Hier lebte und ſtarb Samuel (1 Sam. 7, 17; 15, 34; 16, 13; 19, 18. 22 fg.; 25, 1; 28, 3). Von dieſem Rama ſtammte der Jeſu befreundete Joſeph (Matth. 27, 57; Luk. 23, 51; Joh. 19, 38). Ramathaim lag auf dem Gebirge Ephraim (1 Sam. 1, 1), und zwar nach 1 Makk. 11, 34 auf dem weſtlichen Theil dieſes Gebirges, nahe beim Bezirk Lydda. Hieronymus bemerkt im Onomasticon (ſ. Armathem), der Ort liege in der thamnitiſchen Gegend bei Lydda (Diospolis). Alle dieſe Angaben paſſen auf Beit-Rima, einen hochgelegenen Ort nördlich von Thamnis und nordöſtlich von Lydda. Wenn man von dem Stammland Benjamin her zu dieſem Ort wandert, kommt man an Um-Saffah vorüber, welcher Name mit denſelben Conſonanten wie Suph und Sophim (1 Sam. 9, 5; 1, 1) geſchrieben wird (vgl. van de Velde, Notes on the map of the Holy Land [Gotha 1865], S. 19 fg.; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 566 fg.; meine „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 215).

3) Auch in Naphtali gab es ein Rama (Joſ. 19, 36) und eins im Stamm Aſſer (Joſ. 19, 29). Jenes liegt an der Nordgrenze der gleichnamigen ſchönen Ebene von reichen Olivenhainen umgeben, dieſes auf einem Hügel unweit ſüdlich des in die tyriſche Ebene ausmündenden Wadi Ajun (vgl. Thomſon, The Land and the Book [London 1868], S. 288, 333; Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 81 fg., 100 fg.). Furrer.

Ramath, 1) auch genannt Ramath Mizpe in Gilead, ſ. Mizpa. 2) Ramath-Negeb oder Ramoth-Negeb, d. i. „Höhe des Südlandes", bis zu deſſen Brunnen die urſprünglich im tiefſten Süden Judas wohnenden Simeoniten ihre Gehöfte vorſchoben (Joſ. 19, 8; 1 Sam. 30, 27), iſt wieder aufgefunden in Râmet el Chalîl (Khulîl), etwas nördlich von Hebron (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 358; „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 365). Kneucker.

Ramathaim-Zophim, Heimat des Elkana, des Vaters von Samuel (1 Sam. 1, 1). Der Name bedeutet „Doppelhöhe von Zophim" und rührt vielleicht von zwei aneinanderſtoßenden Höhen her, auf denen die Stadt gelegen. Sie iſt nördlich von Bethel, im Stammgebiet Ephraims zu ſuchen (vgl. Thenius zu 1 Sam. 9, 3 und ſ. Rama und Zuph). Kneucker.

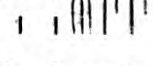
Ramoth. 1) Ramoth in Gilead ſ. Mizpa. 2) Ramoth im Südland (1 Sam. 30, 27) ſ. Ramath (-Negeb). 3) Ramoth, Levitenſtadt im Stammgebiet Iſſaſchar (1 Chron. 6, 58 [7, 73]), ſ. Jarmuth. Kneucker.

Ramſes. Der Name Ramſes, zuerſt in der Verbindung Land von Ramſes 1 Moſ. 47, 11 genannt, iſt in dieſer Stelle anticipirend gebraucht, da in der Zeit des Joſeph noch kein ägypt. König regiert hatte, von dem die Goſen den Namen gebende Stadt hätte benannt werden können, erſt in der Zeit des Auszugs konnte ſie dieſen Namen führen, 2 Moſ. 12, 37; 4 Moſ. 33, 3. 5, und es wird ausdrücklich 2 Moſ. 1, 11 berichtet, die Juden hätten die Stadt erbauen müſſen. Der Umſtand, daß das Land Goſen (ſ. d.) als Land von Ramſes bezeichnet wird, beweiſt deutlich, daß die Stadt die wichtigſte dieſer Provinz war, aber

wir ſind gegenwärtig noch nicht im Stande, dieſelbe genauer nachzuweiſen. Die ältere Meinung Sambia's, nach welcher Ramſes mit Heliopolis (ʿAin šems, ſ. On) identiſch wäre, und die in der arab. Pentateuchüberſetzung in de Lagarde's „Materialien zur Kritik und Geſchichte des Pentateuchs" (Leipzig 1867) ausgedrückt iſt, ſowie die neuere, daß Ramſes Heroopolis ſei (Hengſtenberg, „Die Bücher Moſe's und Aegypten" [Berlin 1841], S. 48 fg.), darf als überwunden gelten. Im Targum Jonathan wird gar Peluſium mit Ramſes identificirt. Gegen die Identificirung mit Heroopolis iſt namentlich geltend zu machen, daß dieſe Lage ſelbſt ſchwankt, da man ſie nach Strabo (II, 85; XVI, 759, 769; XVII, 803, 804, 809) nicht an den öſtlichen Eingang des Thales Tumilat verlegen kann, ſondern in die Nähe der Küſte des Buſens von Suez, der im Alterthum ja ohnehin der heroopolitaniſche Buſen hieß (vgl. Theophraſt, De historia plant., IV, 8; Plinius, VI, 33), wo aber noch keine paſſende Lage ausgemittelt iſt. An den Eingang des Thales Tumilat könnte Heroopolis nur gehören, wenn der Meerbuſen weiter nach Norden reichte, oder aber er müßte von einer am einmündenden Kanal liegenden, jedoch entfernten Stadt benannt ſein. Gehört aber Heroopolis an den Buſen von Suez, dann kann die Bemerkung der LXX 1 Moſ. 46, 28. 29, man mag ſie faſſen, wie man will, nicht richtig ſein, und alle daraus abgeleiteten Schlüſſe über die Identität von Ramſes und Heroopolis ſind hinfällig (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 6), und letzteres iſt außer Acht zu laſſen.

Einen Anhalt dürfte die Betrachtung gewähren, daß, weil der Auszug von Ramſes und nicht von Pithom aus, deſſen Lage bekannt iſt, begonnen wird, jenes öſtlich von Pithom zu ſuchen iſt (4 Moſ. 33, 3. 5). Dieſer Forderung entſpricht das gleichfalls im Thal Tumilat gelegene Abu Keiſcheib (Kêscheb, Cheschêb), das von Lepſius mit Ramſes identificirt iſt, nachdem es früher auf Grund des Itinerarium Antonini (in den Vetera Romanorum itineraria, ed. Wesseling [Amſterdam 1735], S. 170) ſchon für Heroopolis gehalten war (Description de l'Égypte. État moderne [Paris 1821—30], XVIII, III, 171; Lepſius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 345). Es findet ſich hier eine Darſtellung Ramſes' II., der zwiſchen den Göttern Ra und Tum thront, mit Recht aber bemerkt Knobel gegen dieſe genau genommene, doch auf einer Berückſichtigung von Heroopolis beruhende Annahme, das hierbei anderthalb Stunden öſtlich vom Abu Cheſcheb nach Muſnar geſetzt wird: „Ein zu Abu Keiſcheib aufgefundenes Denkmal des Raamſes Mianum kann ſchwerlich beweiſen, daß der Ort von dieſem König angelegt und nach ihm benannt worden ſei."

Lepſius' Anſicht billigt auch Ebers, deſſen Schrift („Durch Goſen zum Sinai" [Leipzig 1872], S. 488) für die ganze Geographie Goſens zu vergleichen iſt, und von ihm erfahren wir weiter, daß auch die Stadt Tanis, das bibliſche Zoan (Ṣoʿan) nach neuern Funden von Brugſch („Zeitſchrift für ägyptiſche Sprache und Alterthumskunde", Jahrg. 1872, S. 16) neben andern Namen den Namen Pa Rameses führte. Ebers nimmt daher zwei Ramſes in Goſen an, das eine mit Lepſius in Abu Hešêb, das heute Maſûta heißt, das zweite in Tanis, jetzt San. So gewiß das zweite iſt nach dem inſchriftlichen Befund, ebenſo gewiß iſt, daß das Ramſes der Bibel nicht in Tanis geſucht werden darf, während deſſen Anſetzung in Abu Hešêb (Maſûta) vorläufig noch manchen Bedenken unterliegt.

Die hebr. Schreibung des Namens iſt Raʿmses oder Raʿamses, die Griechen ſchreiben Ραμεσσῆ, hieroglyphiſch ausgeſchrieben iſt der Ortsname auf Tanis bezüglich  Pa-Ra-meses, d. h. Ort des Ramſes, des jungen Ra.

Schließlich führe ich noch die Anſicht des Joſephus an, der („Alterthümer", II, 15, 1) Ramſes mit Letopolis, wo nach Kambyſes' Zeit Babylon ſtand, für gleichbedeutend hält, was dieſe bei Memphis weſtlich vom Nil gelegene Stadt nicht ſein kann.

Merx.

Rapha, ſ. Rephaim.

Raphael, ſ. Engel.

Raphaim, ſ. Rephaim.

Raphidim, Rephidim, die letzte Lagerſtation vor dem Sinai, zu welcher die Iſraeliten auf ihrem Zug durch die arab. Wüſte von der Wüſte Sin (ſ. d.) her über Dophka und Alus (ſ. d.) gelangten (2 Moſ. 17, 1; 19, 2; 4 Moſ. 33, 14 fg.). Hier lockte Moſe aus dem Felſen Horeb, der demgemäß in der Nähe gedacht werden muß (ſ. Horeb

und Sinai), durch ſeinen Stab Waſſer hervor und tränkte das murrende Volk (2 Moſ. 17, 1—7; ſ. Maſſa und Meriba). Ebendaſelbſt greift Amalek die Iſraeliten an und wird durch den betenden Moſe (2 Moſ. 17, 8—16) und den ſtreitenden Joſua beſiegt. Auch beſucht hier Jethro ſeinen Schwiegerſohn Moſe (2 Moſ. 18). Von dem durch Moſe geſchlagenen Felſen wußten die ſpätern Juden viel Wunderbares zu erzählen; derſelbe habe als ein Waſſerquell das Volk auf ſeinem Zug durch die Wüſte fort und fort begleitet, ſodaß die Iſraeliten für immer vor Waſſermangel geſchützt waren. Wie nun Philo (De leg. allegor., II, 21) dieſen Felſen „die Weisheit Gottes" nannte, ſo konnte nachgerade auch der rabbiniſch gebildete Apoſtel Paulus dem bibliſchen, durch die Ueberlieferung noch mehr ins Wunderbare ausgemalten Ereigniß eine allegoriſche Deutung geben, wonach der in der Zeit als Chriſtus erſchienene Logos („das Wort") in jenem Waſſer auch ſich ſelbſt als wunderbaren Seelentrank gegeben hätte (Rückert zu 1 Kor. 10, 14; vgl. auch Baur, „Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti" [1. Aug., Stuttgart 1845], S. 627).

Ohne Zweifel kamen die Iſraeliten auf dem Weg durch den Wadi Feirân und eſch-Scheikh zum Sinai: auf dieſem Weg iſt Raphidim zu ſuchen. Doch ſind bis heute noch die Meinungen getheilt, an welcher Stelle die Lagerſtätte anzunehmen ſei. Lepſius hält im Zuſammenhang mit ſeiner Anſicht, der etwa zehn Stunden weſtwärts von Dſchebel Mûſa liegende Serbal ſei der bibliſche Sinai (ſ. d. und Philiſtäer), den Wadi Feirân für Raphidim). Knobel (zu 2 Moſ. 17 fg.), die ſüdliche Höhe des Dſchebel Mûſa für den Sinai erklärend, ſucht Raphidim in der Ebene Er-Râhah. Andere, z. B. Raumer („Der Zug der Iſraeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 28 fg.), finden die Lagerſtätte bei der Quelle Abu Suweirah, zwei bis drei Stunden nordöſtlich vom Katharinenkloſter, bei der öſtlichſten Ausbiegung des Wadi Scheikh; wieder andere in der Ebene Suweiri, eine halbe Stunde nordöſtlich von Suweirah, oder in dem eine Stunde von Suweirah weiter nördlich (nordweſtlich) liegenden Défilé mit dem Moſesſitz (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 198 fg.; Tiſchendorf, „Reiſe in den Orient" [Leipzig 1846], I, 205, 244). Etwa zwei Stunden weſtwärts von da, etwa ſechs Stunden von der nördlichen Bergwand des Dſchebel Mûſa (Râs es-Suſſâfeh) — d. i. nach unſerer Anſicht der bibliſche Sinai — entfernt, alſo ungefähr in der Mitte des zwölf Stunden lang in einem großen Bogen ſich um die Nordſeite des Gebirges herumſchlingenden Scheikhthales, da, wo die nordweſtliche in die weſtliche Thalrichtung übergeht, zeigt ſich ein immer grüner Tamariskenwald, zwiſchen deſſen Stauden man viele weidende Kamele ſieht, und wo man in der Ferne noch einmal die hohen Kegel des Sinai erblickt; in ſtundenlanger Ausdehnung bedeckt der Wald das ziemlich breite Thal. Hier, wo das berühmte Manna von der Tamariske, dem Tarfabaum der Araber, gewonnen wird, hat man auch ſchon (wahrſcheinlich wegen 2 Moſ. 17, 6) die Station Raphidim finden wollen. Am wahrſcheinlichſten iſt jedoch das bibliſche Raphidim etwa zwei Stunden oſtwärts von den Mannatamariskten zu ſuchen, da, wo ſich zu beiden Seiten die Felſen des Scheikhthales näher und näher zuſammendrängen und zuletzt zwei koloſſale glatte Granitwände ſenkrecht in die Höhe ſteigen. Jenſeit dieſes majeſtätiſchen Portals erweitern ſich die Felsmauern wieder und man betritt einen fröhlich bewachſenen weiten Raum, amphitheatraliſch geſchloſſen und nur von einzelnen wie zu Gruppen gebildeten Felsblöcken unterbrochen: dieſe Ebene betrachtet Tiſchendorf (a. a. O.) für den Schauplatz der Schlacht gegen Amalek, wobei der vereinzelte Felshügel, welcher die Ebene vollkommen beherrſcht, des Moſe feierlicher Standpunkt während der Schlacht geweſen ſein dürfte. Hitzig indeſſen („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 79) ſcheint den Schauplatz noch etwas weiter (oſtſüd-) oſtwärts in der Gegend zu vermuthen, wo der Wadi eſch-Scheikh aus den hohen Granitklippen heraustritt und die Berge auf beiden Seiten zurückweichen, alſo bei dem engen, ungefähr 40 Fuß breiten Défilé (el-Bueb), wo „der Sitz des Herrn Moſe" (Mokad Seidna Muſa) gezeigt wird (vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 799 fg.). Dieſe Annahme, bei welcher der große ſandige Landſtrich Debbet er-Ramleh von Norden her dicht an Raphidim heranreicht, ſcheint der Umſtand noch zu begünſtigen, daß auch im arab. Hochland (Nedſchd) eine und die andere Wüſte tiefern lockern Sandes Nofûd genannt wird womit die bibliſch überlieferte Namensform „Raphidim" übereinkommt. Freilich findet gegenwärtig auf dieſem ganzen Strich des Wadi Scheikh ein beſonderer Waſſermangel nicht ſtatt. Gar nicht weit öſtlich von da gibt es einen Brunnen (Bir-Mûſa) und eine

Stunde oberhalb deſſelben die Quelle Abu Suweirah und außer dieſen noch mehrere andere an verſchiedenen Stellen. Der Widerſpruch mit der bibliſchen Erzählung von einem Waſſermangel läßt ſich deshalb kaum anders löſen als durch die Annahme Robinſon's (a. a. O.), daß, da das Volk der Hebräer längere Zeit zu Raphidim geblieben zu ſein ſcheint, der geringe Waſſervorrath bald erſchöpft geweſen.

Einen Anhalt zur natürlichen Erklärung des Waſſerwunders bei Raphidim bietet der Bericht des Tacitus (Hist., V, 3). Aus dem griech. Sagenkreis wäre etwa zu vergleichen die Mythe vom Thyrſusſtab und der Bachusquelle bei Cyparisſiä (Arkadia; Pauſanias IV, 36, 5); entfernter ſteht die Sage von der Hippokrene am Fuß des Helikon (Heſiod, Theogonia, V. 6; Ovid, Fasti, V, 7 und Metamorph., V, 266 fg.; Pauſanias, II, 31, 8; IX, 31, 3). Kneucker.

Raphon, eine Stadt jenſeit des Jordans, wo Judas Makkabäus das Heer der Ammoniter unter Timotheus ſchlug (1 Makk. 5, 37 fg. 43). Es iſt das bei Joſephus („Alterthümer", XII, 8, 4) genannte und von Plinius (V, 16) unter den „Zehnſtädten" (ſ. Dekapolis) erwähnte Raphana, in der Nähe von Aſtaroth-Karnaim (ſ. Aſtaroth), wie es ſcheint an der Südſeite eines Baches, vielleicht des heutigen Nahr el-Awâred (Oweirîd), eines Seitenfluſſes zum Jarmuk (=Hieromax = Scheriat el-Mandhur), gelegen. Kneucker.

Rath, ſ. Synedrium.

Rathsherr, ſ. Synedrium.

Räthſel. Mit Allegorie, Fabel und Gleichniß (ſ. d.) nächſtens verwandt iſt die im Morgenland gleichfalls beliebte Form des Räthſels, welches ähnlich dem Gleichniß an eine Geſchichte geknüpft und ſo zum Räthſelmärchen werden kann. Auch förmlich in Scene geſetzt iſt es denkbar, wie z. B. Ewald in Matth. 11, 16. 17 ein Räthſelſpiel geſchildert wiſſen will. In den altteſt. Schriften tritt übrigens das Räthſel gewöhnlich als eine Allegorie auf, deren bildliche Seite genau und mit Hervorhebung der Pointe, die den Vergleichspunkt enthält, ausgeführt iſt, während die entſprechende, der Wirklichkeit angehörige Kehrſeite unausgeſprochen bleibt und dem Gefragten zur Ergänzung anheimfällt. So gleich das berühmte Räthſel des Simſon Richt. 14, 14, das freilich nur unter der naiven Vorausſetzung aufgegeben werden konnte, daß individuelle Erlebniſſe ſich mit gleichem Recht als zu ſuchende, unbekannte Größen behandeln ließen wie allgemeine Erfahrungen. Solcherlei Räthſel geben der Sache nach noch heute die Kinder auf. Geht aus dieſer Nachricht hervor, daß die im Morgenland, namentlich bei den Arabern, beliebte allegoriſche Räthſeldichtung, ein freies Spiel des Geiſtes, wobei ſich Scharfſinn, Wille und raſche Erfindungsgabe in geiſtreicher Unterhaltung gegenſeitig meſſen, auch ſchon in der Jugendperiode des Volks Iſrael bekannt war, ſo tritt uns auf dem Höhepunkt ſeiner Geſchichte der König Salomo als Meiſter wie in aller andern Kunſt und Wiſſenſchaft ſo auch in dieſer Form der Spruchweisheit entgegen. Nach 1 Kön. 10, 1. 3 hat er die Räthſel, welche die Königin von Saba ihm vorlegte, ausnahmslos zu ihrer vollen Befriedigung gelöſt. Joſephus, der dies („Alterthümer", VIII, 6, 5) nacherzählt, berichtet außerdem („Alterthümer", VIII, 5, 3) von einem Räthſelkampf zwiſchen ihm und Hiram (ſ. d.). Seine Beſchäftigung mit der Natur und ſein reger Verkehr mit Welt und Menſchen mag dem gewandten und geübten Fürſten reichen Stoff und Anlaß zu ſcharfſinnigen Fragen und Antworten, zu witzigen Vergleichungen und Wortſpielen gegeben haben, und ſo ſcheint er dieſe dem Semiten überhaupt eignende Geiſtesrichtung und Fertigkeit auf die höchſte Stufe der Vollendung geführt zu haben, weshalb ihm auch alle ähnlichen Producte des Volksgeiſtes von den Nachgeborenen zugeſchrieben wurden. Aber auch dem König Agur wird in den Sprüchen (Kap. 30, 1) Aehnliches nachgeſagt. So wird z. B. in ſeinem Spruchkapitel (30, 21) gefragt: „Unter drei Dingen erbebt das Land und unter vieren kann man es nicht aushalten." Die Auflöſung lautet (Kap. 30, 22. 23): „Unter einem Sklaven, wenn er König wird; unter einem Niederträchtigen, wenn er reich wird; unter einer Unliebſamen, wenn ſie Frau wird; unter einer Magd, wenn ſie Herrin wird." Das Ganze iſt, wie man ſieht, eine witzige Sentenz, und gehört die Antwort gleich mit zum Gedicht. Da indeſſen dieſe ganze Form der rein weltlichen Richtung angehörte, ſagte ſie der ſpätern Zeit nicht mehr zu und ging unter. Aber zum Ideal des Weiſen gehört es fortwährend, daß ſein Geiſt den Räthſeln und Gleichniſſen nachgeht (Sir. 39, 3), und dem Apoſtel iſt die ganze Offenbarung Gottes, wie ſie auf dem Grund einer ungöttlichen

Welt ſich ſpiegelt, eine räthſelhafte Hieroglyphe, deren Auflöſung er im Jenſeits erhofft (1 Kor. 13, 12) nach der Verheißung des Vorbildes (4 Moſ. 12, 8): „nicht in Räthſeln — Angeſicht gegen Angeſicht". Holtzmann.

Raub, ſ. Räuber.

Räuber. Nicht nur einzelne, ſondern auch ganze Karavanen ſetzen ſich bei einem Zug durch die wüſten Gegenden des Morgenlandes bei Tag wie bei Nacht der Gefahr aus, von den freigeborenen Beduinenarabern, bei welchen ſich die Begriffe von Mein und Dein leicht und häufig verwirren, geplündert zu werden. Denn der Raub iſt faſt die einzige und hauptſächlichſte Beſchäftigung des Arabers, welcher das Feuergewehr zwar fürchtet, aber nur dann, wenn es durch die Entſchloſſenheit des Reiſenden ihm und allen ſeinen Gefährten den Tod zu geben droht. Im entgegengeſetzten Fall muß der Reiſende den plündernden Araber ruhig gewähren laſſen, welcher demjenigen nichts zu Leide thut, welcher ſich ohne Widerſtand ausziehen und berauben läßt; erſteres iſt oft im eigentlichſten Sinn der Fall, kaum daß ein gewiſſer Edelmuth des Räubers dem Reiſenden auf beſonderes Bitten die nöthigſten Kleidungsſtücke zum Schutz des Körpers überläßt. Zum Rauben glaubt der Beduine völlig berechtigt zu ſein; er iſt in ſeinem Gebiet, welches ſeine Vorfahren in derſelben Gegend vielleicht ſchon ſeit Jahrhunderten bewohnten, völlig ſouverän, glaubt daher mit vollem Recht von den Reiſenden Geſchenke oder ein Wegegeld verlangen zu dürfen. Der türk. Sultan pflegt daher die Araberſtämme am Weg nach Mekka durch Geldſummen zu entſchädigen, damit ſie die Pilger ungeſtört ziehen laſſen; auch begleiten oft türk. Offiziere die Karavanenzüge, doch müſſen auch ſie zuweilen dem freien Sohn der Wüſte weichen, welcher in ſeiner Abſtammung von Ismael ein beſonderes Recht für ſein Thun erblickt. Ismael (ſ. d.) wurde hinausgeſtoßen in die Wüſte und hatte keinen Theil an den Gütern des Abraham, daher hinterließ er ſeinen Nachkommen das Recht, ihren Antheil von allen Abkömmlingen Iſaak's, welcher die ganze Erbſchaft des Vaters bekam, zu verlangen. In der That werden 1 Moſ. 16, 12 in Ismael, als dem Stammvater und Stellvertreter ſeiner Nachkommen, unter treffendem Bild die von ihm abſtammenden freien Beduinen Arabiens charakteriſirt, welche im plündernden und kriegeriſchen Wüſtenleben mit ihrer Hand gegen alle, wie alle gegen ſie ſind. Doch auch die ihnen ſtammverwandten Orientalen trieben Räuberei, die Horden der Sabäer und Chaldäer nehmen die Rinder, Eſelinnen und Kamele des Hiob und erſchlagen ſeine Knechte (Hiob 1, 15. 17). Der Angriff der Chaldäer geſchah nach Hiob 1, 17 von drei Seiten zugleich, um dem Verfolgten die Flucht zu erſchweren; die bewaffneten (vgl. Spr. 6, 11) Straßenräuber (Sir. 36, 26), welche außerhalb der Ringmauern der Städte ihr Weſen trieben, lauerten auch im Verſteck (Spr. 23, 28) auf den Vorübergehenden und ſtanden vielleicht unter Leitung eines beſondern Räuberhauptmanns (vgl. Hoſ. 6, 9; Apg. 5, 36; ſ. Theudas). Das A. T. berichtet viele einzelne Räubereien: Rahel ſtahl die Hausgötter des Laban (1 Moſ. 31, 19 fg.); nach Joſua's Tode ergaben ſich die Iſraeliten bald dem Götzendienſt, weshalb ſie Gott ſchutzlos denen übergab, welche ſie beraubten und plünderten, bis Richter entſtanden, ſie von dieſen Räubern zu befreien (Richt. 2, 13 fg.). Die Männer von Sichem machten einen Hinterhalt und beraubten alle, die auf der Straße zu ihnen gingen (Richt. 9, 25); als Anführer einer Räuberſchar ſammelt der aus dem Vaterhaus verſtoßene Jephtha, ehe beſondere Zeitverhältniſſe zu höherm Wirken ihn riefen, loſe Geſellen zu wüſtem Umherſtreifen um ſich (Richt. 11, 1 fg.). Die Benjaminiten rauben ſich Frauen von den Töchtern Silo's (Richt. 21, 23); die Söhne des Eli nehmen von dem Opferfleiſch des Tempels (1 Sam. 2, 12 fg.) u. ſ. w. Die von Ziklag aus unternommenen vernichtenden Streifzüge, welche David, an der Spitze einer Schar von Flüchtlingen und Misvergnügten, unter Saul's Regierung gegen Iſraels Feinde im Süden von Kanaan leitete, können lediglich als Raubzüge bezeichnet werden (1 Sam. 27, 8 fg.). Auch zog er nach Keïla, um die Philiſter zu ſtrafen, welche Scheuern voll geernteten Getreides geplündert hatten (1 Sam. 23, 1 fg.). Oft klagen die Propheten über die Sünde des Raubs, begangen an unbeſorgt Weiterziehenden (Mich. 2, 8); oft tadeln ſie das frevle Beginnen der Aelteſten in Iſrael, welche das geraubte Beſitzthum unglücklicher Volksgenoſſen in ihrem Haus behalten (Jeſ. 3, 14). Die Unterdrücker des Volks nehmen Aecker und Häuſer hinweg (Mich. 2, 2), ſie nehmen auch die Waiſe von der Bruſt und das Kleid des Armen (vgl. Hiob 24, 9); ſie nehmen den Rechtsanſpruch der Leidenden im Volk Gottes, ſodaß hülfsbedürftige Witwen ihre Beute werden und ſie

die Waiſen plündern (Jeſ. 3, 14 fg.; 10, 2), dann raubt auch das Volk im Land und folgt darin dem Beiſpiel der Leiter des Gottesſtaats (Jeſ. 3, 12; Ez. 22, 19). Selbſt die Prieſter werden von dem Propheten angeklagt, daß ſie als Wegelagerer den Todtſchlägern auflauern, um ſie zu berauben, während jene nach der Prieſterſtadt (Joſ. 21, 21) in den Aſylort (Joſ. 20, 7) Sichem ziehen (vgl. Hoſ. 6, 9). Der Reiſende auf dem Weg nach Jericho wird in einer wüſten, durch Räuber unſicher gemachten Gegend überfallen und geplündert (Luk. 10, 30 fg.); aber auch im Innern der Städte wurde ſelbſt unter Zuſtimmung der Könige und Fürſten Einbruchsdiebſtahl verübt (Hoſ. 7, 1 fg.), weshalb von dazu beſtellten Wächtern des Nachts ſtrenge Wache gehalten wurde (vgl. HL. 3, 3; 5, 7; Pſ. 121, 1).

Viele blutige Züge wurden von Herodes gegen Räuberſcharen unternommen, beſonders gegen einen ihrer Führer, Namens Ezechias, welcher Syriens Grenze unſicher machte. Die beinahe unzugänglichen Höhlen und Klüfte von Trachonitis waren faſt nur von Räubern bewohnt, welche, von Herodes bezwungen, nur ungern in Ruhe die Aecker bauten; ſie benutzten eine Reiſe des Herodes nach Rom dazu, das Gerücht auszuſprengen, er ſei geſtorben, und plünderten nun wiederum die Nachbarländer. Sie wurden zwar durch die Führer des Königs bezwungen, doch nicht weniger als vierzig ihrer Hauptleute zogen ſich nach Arabien zurück, von wo aus ſie unter arab. Schutz Judäa und Cöleſyrien plündernd durchſtreiften. Oft wurden auch die zum Feſt in Jeruſalem aus Galiläa durch Samaria Ziehenden überfallen, und da die darüber geführten Klagen erfolglos blieben, ſo fielen dann wiederum die Galiläer in das Gebiet der Samaritaner ein. Die römiſchen Procuratoren waren nicht immer Beſchützer der Unterdrückten, ja Geſſius Florus, welcher unter Kaiſer Nero dem Procurator Albinus nachfolgte und den Juden in hohem Grade wegen ſeiner Hartherzigkeit verhaßt war, machte ſogar gemeinſchaftliche Sache mit den Räubern, die von ihm nichts zu fürchten hatten, da ſie ihm Antheil an der Beute gaben; deshalb war damals das jüd. Land ſo unſicher von den Räubern gemacht, daß viele Juden über die Landesgrenze flüchteten.

Nachdrücklich war der jüd. Geſetzgeber dem Diebſtahl (ſ. d.) entgegengetreten. Die Propheten rechnen den Raub zu den größten Vergehungen: Meineid, Mord, Lüge und Ehebruch (Hoſ. 4, 2); ebenſo der Apoſtel, welcher die Chriſten mahnt, nicht Umgang zu pflegen mit Hurern, Habſüchtigen, Räuberiſchen, Götzendienern u. a. (1 Kor. 5, 10 fg.), denn die Räuberiſchen werden das Reich Gottes nicht ererben (1 Kor. 6, 10). Der Phariſäer rühmt ſich zwar im Gleichniß, nicht wie die übrigen Menſchen zu ſein: Räuber, Ungerechte, Ehebrecher (Luk. 18, 11), aber das Evangelium ruft ein Wehe den Phariſäern zu, welche in kleinlicher Aengſtlichkeit der Geſetzesbefolgung Becher und Schüſſel äußerlich rein halten, doch aber verzehren, was aus Raub und Unenthaltſamkeit (Luk. 11, 39) ihr Eigenthum auf unrechtmäßige Weiſe geworden iſt. Jedes unrechtmäßige Beanſpruchen einer Sache, jedes gewaltſame Wegreißen fällt unter den Begriff des Raubens, und der Ausdruck „rauben" wird oft auch dann gebraucht, wenn nur vom Wegnehmen überhaupt die Rede iſt (2 Sam. 23, 21; Hiob 24, 19; Koh. 5, 7; Matth. 7, 15; 11, 12; 13, 19; Joh. 6, 15; 10, 12. 28. 29; Apg. 23, 10; Phil. 2, 6); daher wird auch das ſchnelle und plötzliche, durch den Geiſt des Herrn bewirkte Entrücken der Begeiſterung ebenſo genannt (Apg. 8, 39; 2 Kor. 12, 2. 4).

Die Strafe für den Diebſtahl (Raub) wurde von der jüd. Rechtspraxis in den einzelnen Fällen verſchieden beſtimmt; Jakob ſetzte Todesſtrafe auf den Diebſtahl der Hausgötter des Laban (1 Moſ. 31, 31 fg.); das moſaiſche Geſetz (3 Moſ. 5, 20—26) gebot, daß in dem Fall, wo einer dem andern etwas zur Aufbewahrung gibt und dieſer leugnet es ab, oder wo einer nimmt von den Gütern des Nächſten oder ihm etwas vorenthält oder das Gefundene nicht zurückgibt und dann auch noch falſch ſchwört, der Schuldige zuerſt das dem Nächſten Genommene zurückgeben oder nach ſeinem vollen Betrag erſetzen und außerdem noch den fünften Theil des Werths hinzulegen ſollte, zugleich aber mußte er Gott einen Widder als Schuldopfer darbringen. Der Prophet Ezechiel (Kap. 18, 1 fg.) will das Schickſal der Kinder nicht von dem Thun der Väter abhängig machen (vgl. 5 Moſ. 24, 16), in jedem Fall ſoll auch der Sohn eines frommen und gerechten Vaters für die Sünde des Diebſtahls büßen. Beſonders ſtreng wollte das Geſetz den Diebſtahl des Heiligen beſtraft wiſſen; alle Götzenbilder ſollten zwar vernichtet werden, aber niemand ſollte nach dem Silber und Gold derſelben gelüſten (vgl. 5 Moſ. 7, 25; 1 Makk.

6, 2. 12). Daher wurde Achan, welcher bei der Eroberung von Jericho Gottgeweihtes und Heiliges unter seine Habseligkeiten gethan hatte, gesteinigt und mit allen Angehörigen vor dem Lager verbrannt (Jos. 7, 1 fg.). Auch der Apostel tadelt den Tempelraub (vgl. Röm. 2, 22; Apg. 19, 37). Daß die Hebräer auch Seeräuberei getrieben hätten, hat man aus Hiob 24, 18 schließen wollen. Diese Art des Raubs wird gegenwärtig von den Beduinen eifrig betrieben; bei stürmischem Wetter und bewegter See beobachten sie genau die Meeresküste und plündern das scheiternde Fahrzeug. Daß aber die Hebräer Gleiches gethan, ist aus jener Stelle nicht zu folgern, denn dort ist von dem schnellen Untergang des Frevlers die Rede; derselbe ist „flüchtig wie auf Wassers Fläche, verflucht ist sein Erbtheil im Lande, er schlägt nicht ein den Weinbergsweg", d. h. er versiegt leicht und schnell wie auf Wasserfluten und darf nicht die schönen, frohe Aussicht gewährenden Weinbergswege einschlagen. Infolge der besondern Erzeugnisse des jüd. Landes und infolge der Werthschätzung besonderer Besitzthümer erstreckte sich auch der Diebstahl (Raub) wesentlich auf diese. Daher wurden außer Kleidern (1 Sam. 27, 9), Getreide (1 Sam. 23, 1), Fleisch (1 Sam. 2, 12 fg.), Häusern und Weinbergen (5 Mos. 28, 30) besonders Vieh (1 Chron. 7, 21), wie Kamele (Hiob 1, 17; 1 Sam. 27, 8. 9), Ochsen, Esel, Schafe und Rinder (1 Mos. 34, 28) und gemäß alter Kriegssitte auch Weiber, Söhne und Töchter (1 Mos. 34, 29; 5 Mos. 20, 14; 28, 30 fg.; Joel 4, 3 fg.) genommen; das Gesetz bestimmte für den Menschenräuber die Todesstrafe (2 Mos. 21, 16; 5 Mos. 24, 7). Der Apostel Paulus betrachtet die Sünde des Diebstahls (Raubes) wie andere Sünden als in der Natur des alten Menschen begründet, daher im Widerstreit befindlich mit der durch das Evangelium aufgenommenen neuen sittlichen Lebensmacht, darum soll der Mensch ablassen von der Sünde; der Lügner soll nicht mehr lügen, der Zornige soll sich versöhnen, der Dieb soll ablassen vom Diebstahl und vielmehr arbeiten und schaffen mit den Händen, welche vorher stahlen; damit er etwas besitze und sich etwas erwerbe, aber nicht zu selbstsüchtigem Zweck, welcher als Gesinnung eines ungöttlichen Wesens verwerflich ist (Matth. 6, 19), sondern vielmehr, damit er habe mitzutheilen dem Bedürftigen (Eph. 4, 28); diese Pflicht der Mildthätigkeit gegen die christl. Brüder wird auch an andern Stellen des N. T. (Luk. 12, 33; Matth. 5, 7; Jak. 2, 13; Hebr. 13, 16) besonders empfohlen. Grundt.

Rauch spielt in der Symbolik der Bibelsprache eine verschiedene Rolle, nämlich 1) als Bild schnellen Vergehens (Jes. 51, 6; Hos. 13, 3); 2) als starke Bezeichnung für heftiges Schnauben (Hiob 41, 12), im besondern für Zornesschnauben, sofern der Rauch Begleitung des Feuers ist und mit letzterm der Zorn selbst verglichen wird (Jes. 65, 5; 5 Mos. 29, 19; Ps. 74, 1; 80, 5); 3) als Hülle der göttlichen Erscheinung, deren voller Lichtglanz dem sterblichen Auge nicht sichtbar werden soll (Jes. 6, 4; 1 Mos. 15, 17; 2 Mos. 19, 18), und demnach als Sinnbild göttlicher Gegenwart überhaupt (Jes. 4, 5), analog der Wolke (s. d.). 4) Eine besondere Bedeutung hat der Rauch endlich noch im Opfercultus. Im Rauch schienen die Stoffe des verbrannten Opfers zum Himmel selbst emporzusteigen „zum lieblichen Duft für Jahve", er war also gleichsam ein Medium für den Verkehr des Menschen mit Gott und konnte als solches zugleich mit Bezug auf eine im Orient verbreitete Volkssitte (s. Räuchern) auch selbständige Bedeutung im Opfercultus gewinnen (s. Rauchopfer und Rauchaltar). Steiner.

Rauchaltar (mizbaḥ hakkeṭoret, auch mizbaḥ hazzahab, der goldene Altar, genannt), war speciell für das Rauchopfer (s. d.) bestimmt und stand im Heiligthum selbst, nicht aber, wie der Verfasser des Hebräerbriefs (Kap. 9, 4) fälschlich annimmt, im Allerheiligsten, sondern im Heiligen, zwischen dem Schaubrottisch und dem goldenen Leuchter, also in der Mitte, gegenüber dem Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen abtrennte (2 Mos. 30, 6; 26, 35; 3 Mos. 4, 7; 16, 12. 18). Seiner Bestimmung nach war er bedeutend kleiner als der Brandopferaltar (in der Stiftshütte war der Rauchaltar eine Elle lang und breit und zwei Ellen hoch, 2 Mos. 30, 2), dafür aber glänzender ausgestattet, nämlich oben und an den Seiten rundum mit Gold überzogen. Der Körper desselben bestand wie beim Brandopferaltar aus einem Kasten von Akazienholz. Als weitere Bestandtheile und Verzierungen gibt die Beschreibung 2 Mos. 30, 1—5; 37, 25 fg. noch an: vier Hörner, d. i. Verlängerungen der vier Ecken nach oben, dieselben ebenfalls vergoldet, einen goldenen Kranz (zer, wie bei der Bundeslade und beim Schaubrottisch) und unterhalb des letztern zwei goldene Ringe zum Einstecken der ebenfalls aus Akazienholz bestehenden und mit Gold überzogenen Tragstangen.

Die Maße des Rauchaltars im salomonischen Tempel kennen wir nicht. Er wird 1 Kön. 7, 48 nur beiläufig erwähnt; nach 1 Kön. 6, 20. 22 war er aus Cedernholz gemacht und wie in der Stiftshütte mit Gold überzogen. Im zweiten Tempel durfte er natürlich auch nicht fehlen, und nachdem ihn Antiochus Epiphanes hatte wegnehmen lassen (1 Makk. 1, 21), wurde er (1 Makk. 4, 49) für die Wiedereinweihung des Tempels durch einen neuen ersetzt. Ueber die Entsündigung des Rauchaltars am Versöhnungstag s. d.

Steiner.

Räuchern. Der Orientale war von jeher und ist noch jetzt ein großer Liebhaber von Wohlgerüchen. Um die im heißen Klima stärker und schneller vor sich gehende Ausdünstung des Körpers theils zu hemmen, theils in ihren Wirkungen auf die Geruchnerven zu paralysiren, greift er zu künstlichen Mitteln, die entweder im Einreiben mit duftenden Fetten oder Oelen (s. Salbe) oder im Anzünden von Rauchwerk bestehen und in beiderlei Gestalt einen angenehm belebenden Einfluß auf die Nerven ausüben oder, wie der Spruchdichter sich ausdrückt, „das Herz erfreuen" (Spr. 27, 9). Nicht nur das Salben, sondern auch das Räuchern war daher im gewöhnlichen Leben eine weitverbreitete Sitte, und namentlich dem Höherstehenden wie auch dem Gast gegenüber suchte man gern auf solche Weise sich gefällig und rücksichtsvoll dienend zu erweisen (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 304 fg.). Ein Abbild dieser Sitte war das Räuchern zu Ehren der Gottheit, der man damit einen angenehmen Genuß bereiten und schuldige Ehrfurcht bezeigen wollte. Dieses Räuchern fällt also dann unter den allgemeinen Begriff des Opferns. Beides, Opfern und Räuchern, wird gewöhnlich nebeneinander genannt, wenn von Götzen- oder von Höhendienst die Rede ist (1 Kön. 11, 8; 2 Kön. 22, 17; 23, 5; Hos. 4, 13; 11, 2; Jer. 1, 16; 7, 9; 44, 3 fg. 17 fg.; Ez. 6, 13; 23, 41 u. a.; 1 Kön. 3, 3; 22, 44; 2 Kön. 12, 3; 15, 4 u. a.). Aber nicht nur in den Culten der Kanaaniter und benachbarter heidnischer Völker, sondern auch im Jahvecultus war das Räuchern ein wichtiger und regelmäßiger Bestandtheil der priesterlichen Opferhandlungen. Zu den Speiseopfern (s. d.) wurde mit wenigen Ausnahmen immer Weihrauch als Zuthat genommen, der mit einem kleinen Theil des Speiseopfers als azkará auf den Altar kam. Daneben war das Räuchern auch als besonderes, selbständiges Opfer vorgeschrieben (s. Rauchopfer). Eine besonders feierliche Räucherung mußte der Hohepriester am Versöhnungstag vornehmen, wenn er das Allerheiligste betrat, um den Deckel der Bundeslade mit Blut zu besprengen. Hier hatte das Räuchern den besondern Zweck, den Ort, wo Gott selbst thronend gedacht wurde, einzuhüllen, mit einer Wolke zu bedecken, denn nur dem so verhüllten Gott durfte der Sterbliche nahe kommen (3 Mos. 16, 12. 13).

Steiner.

Rauchfaß ist die Uebersetzung des hebr. miḳṭéret (2 Chron. 26, 19; Ez. 8, 11). Wir haben uns darunter wol ein offenes Gefäß in Form eines Beckens zu denken, in welchem das Rauchwerk angezündet wurde; außerdem wird noch die maḥtá erwähnt, d. i. die Kohlenpfanne oder -Schale, in welcher die glühenden Kohlen zum Altar gebracht oder von da weggetragen wurden (3 Mos. 16, 12). Unter θυμιατήριον (Hebr. 9, 4) ist aber weder ersteres noch letztere, sondern der Rauchaltar selbst zu verstehen. Steiner.

Rauchopfer. Dieses bestand im Anzünden von Rauchwerk auf dem hierfür bestimmten Rauchaltar. Das Gesetz (2 Mos. 30, 7 fg.) schreibt vor, daß jeden Morgen und Abend gleichzeitig mit dem Zurichten und Anzünden des goldenen Leuchters ein solches gebracht werden solle, und die Zusammensetzung des hierzu zu verwendenden Rauchwerks wird 2 Mos. 30, 34 fg. genau angegeben. Die dort genannten vier Stoffe, welche zu gleichen Theilen gemischt und fein zerstoßen werden mußten, heißen hebräisch: nataf, šeḥélet, ḥelbená und leboná; die Artikel Stakte, Teufels- oder Räucherklaue, Galbanum und Weihrauch geben über dieselben nähere Auskunft. Die betreffende Mischung zu anderweitigem profanem Gebrauch zu verwenden, war bei Todesstrafe verboten (2 Mos. 30, 37. 38). Der Geruch des in genannter Weise bereiteten Rauchwerks soll stark, erfrischend und sehr angenehm sein, obgleich einzelne dieser Stoffe (Teufelsklaue und Galbanum), für sich verbrannt, nichts weniger als wohlriechend sind.

Die Art der Darbringung war einfach die, daß in einer Schale glühende Kohlen vom Brandopferaltar zum Rauchaltar gebracht und hier mit dem Rauchwerk bestreut wurden. Die nähern Vorschriften, wie sie für den Cultus des zweiten Tempels mit der Zeit sich ausgebildet hatten, enthält besonders Mischna, Tamid, V und VI.

Da der Rauchaltar im Tempel ſelbſt ſich befand, war das Rauchopfer ein ſpecifiſch prieſterliches Geſchäft (vgl. 2 Chron. 26, 16 fg.), bei dem die Gemeinde nur etwa durch gleichzeitiges Beten ſich betheiligen konnte (Luk. 1, 10). Leicht knüpfte ſich daran die Vorſtellung, daß der aufſteigende Rauch die Gebete der Gemeinde zum Himmel geleite (Offb. 8, 3. 4); das Gebet wird Pſ. 141, 2 mit dem Rauchopfer verglichen, und die Schalen voll Rauchwerk bedeuten Offb. 5, 8 die Gebete der Heiligen. Steiner.

Rauchwerk, ſ. Rauchopfer, Räuchern.

Raupen, ſ. Heuſchrecken.

Raute (peganon), ein Kraut, von dem man in Paläſtina vier Arten in wildem Zuſtand trifft. Die Species ruta graveolus wird daſelbſt wie in Südeuropa (ſelten bei uns) in Gärten cultivirt. Es iſt ein ausdauerndes Kraut mit gelben Blüten, fünftheiligem Blumenkelch, lanzettförmigen, doppeltgefiederten, officinellen Blättern und wächſt mehrere Fuß hoch. Joſephus („Jüdiſcher Krieg", VII, 6, 3) fabelt von einem feigenbaumgroßen Rautenſtock in Machärus. Die Phariſäer verzehrten nach Luk. 11, 42 auch die Raute wie andere geringe Gartengewächſe, obgleich nach talmudiſcher Tradition (Miſchnah, Schebiith, IX, 1) die Raute zehntfrei war. Wahrſcheinlich betraf aber letztere Beſtimmung nur die wilde Raute (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 478; Thomé, „Lehrbuch der Botanik" [Braunſchweig 1869], S. 305). Furrer.

Rebe, ſ. Weinſtock.

Rebekka, hebräiſch: Ribkah, eine Großnichte Abraham's (ſ. d.; vgl. 1 Moſ. 22, 20 fg.) von Bethuel, dem Sohn Nahor's (ſ. d.), her, die Schweſter Laban's (ſ. d.), von Abraham zur Gattin ſeines legitimen Sohnes Iſaak (ſ. d.) erkoren (2 Moſ. 24, 2 fg.), eine Verbindung, welche der Oberknecht Elieſer vermittelte, der die Rebekka von Haran aus Meſopotamien nach dem Negeb, dem Süden Paläſtinas, zu dem ihr beſtimmten Gatten Iſaak führte, der ihr ſtets ſehr ergeben blieb (1 Moſ. 24, 67). Nach zwanzigjähriger Unfruchtbarkeit (vgl. dieſelbe Nachricht von Sara 1 Moſ. 11, 30 und Rahel 1 Moſ. 29, 31) ſoll ſie infolge einer Gebetserhörung des Iſaak Zwillinge (ein Zeichen beſondern Gottesſegens) geboren haben, die Stammväter zweier in Feindſchaft lebender Völker, der Iſraeliten und Edomiter, den Jakob und den Eſau, welche der Stammſage zufolge, um ihre künftige Feindſchaft damit anzudeuten, ſchon im Mutterſchos ſich geſtoßen hatten (1 Moſ. 25, 22). Auch auf das Verhältniß der Rebekka zu den beiden Söhnen wird der ſpätere iſraelitiſche Nationalhaß gegen Edom von der Sage übertragen; denn Jakob (ſ. d.) iſt ihr Lieblingsſohn, und ihm wendet ſie durch einen Betrug den Segen des gealterten Iſaak zu (über das Alter Iſaak's bei der Segnung ſ. Iſaak; vgl. zur Sache 1 Moſ. 27). Rebekka erſcheint überhaupt in ihrer Eigenſchaft einer Stammmutter Iſrael's als die Schutzpatronin der Jahvereligion, daher ihre bis zum Lebensüberdruß geſteigerte Entrüſtung über die eheliche Verbindung Eſau's mit hethitiſchen, d. h. kananäiſchen oder untheokratiſchen Weibern (1 Moſ. 27, 46 fg.). Ihrem Einfluß wird auch vorzugsweiſe die Verbindung Jakob's mit einer Gattin aus der meſopotamiſchen Verwandtſchaft zugeſchrieben. Daß der Jahvedienſt zur Zeit Iſaak's noch gar nicht vorhanden war, berückſichtigt der theokratiſche Erzähler nicht. Mit Rebekka ſoll nach Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 487) das Urbild jeder guten, von Aeltern gebilligten und von Gott geſegneten Ehe gegeben ſein. Dieſe Auffaſſung iſt zu eng. Rebekka repräſentirt vielmehr das Urbild weiblicher Hingebung an die theokratiſche Idee, in deren unbedingten Dienſt ſie ſich ſtellt, und der ſie auch das Sittengeſetz opfert (ſ. auch Iſaak). Schenkel.

Rebhuhn, eigentlich Rephuhn von „rufen", gleichwie der hebr. Name dieſes Vogels koré' von karâ', rufen, ſtammt. Der Name weiſt hin auf den laut tönenden Lock- und Streitruf des Männchens im Gebüſch und Felsgeklüft. Rebhühner ſind in verſchiedenen Arten zahlreich in Paläſtina verbreitet. Am häufigſten findet ſich das ſogenannte griech. Rebhuhn (caccabilis saxatilis), ausgezeichnet durch blaugraues Gefieder mit röthlichem Schimmer an der Oberſeite und der Bruſt, ein die weiße Kehle umſchließendes ſchwarzes Band, mit abwechſelnd gelbrothbraun und ſchwarz gebänderten Federn an den Weichen, rothgelben an der Unterſeite, ſchwärzlichbraunen Schwingen, rothbraunem Auge, korallenrothem Schnabel und blaßrothen Füßen. Es wird 13—14 Zoll lang und mit ausgeſpannten Flügeln bis 20 Zoll breit. In den einſamen Gegenden der Wüſte Juda und des

Peträiſchen Arabiens lebt das Sandrebhuhn (ammoperdix heyi) mit ſehr fein geſchmücktem Gefieder, zierlich am Rücken geſprenkelt, Schnabel und Füße ſind orangefarbig. In den fruchtbaren Ebenen von Akko und Genezareth hauſt der Frankolin mit tiefſchwarzer Bruſt.

Alle dieſe verſchiedenen Feldhühner verſtehen ſehr ſchnell zu laufen, während ſie ſelten zum Fliegen ſich entſchließen. Jäger ſuchen ſie durch anhaltende Verfolgung zu ermüden und die erſchöpften Thiere mit Stöcken niederzuſchlagen. In ähnlicher Weiſe, meinte David, wolle Saul durch unausgeſetzte Verfolgung ihn, den elenden Flüchtling, ermüden, um ihn endlich in ſeine Gewalt zu bringen (1 Sam. 26, 20). Nahe lag dieſer Vergleich in einer Gegend, wo man beſonders während der Morgenzeit der Frühlingstage zu Berg und Thal das laute vielſtimmige Rufen der Rebhühner hört. Das Rebhuhn legt im Frühling eine große Zahl von Eiern, hat doch Triſtram einſt in einem einzigen Neſt deren 26 gefunden. Da dieſelben ſchmackhaft ſind, ſo werden ſie fleißig aufgeſucht, und das arme Huhn, das ſonſt mit rührender Treue ob ſeinen Eiern brütet, wird um ſeine Hoffnung betrogen. Trefflich vergleicht daher Jeremia mit dem Rebhuhn den Menſchen, der, durch ſchlechte Mittel reich geworden, in der Mitte ſeiner Tage ſeinen Reichthum wieder verlieren muß. (Jer. 11, 16, wo zu überſetzen iſt: Wie das Rebhuhn häuft [nämlich Eier] und nicht gebärt, d. h. keine Küchlein ausbrütet, ſo der, welcher durch Unrecht reich wird.) Abzuweiſen, weil aller wiſſenſchaftlichen Beobachtung widerſprechend, iſt die ſchon von den LXX gegebene Erklärung: „Wie das Rebhuhn Eier brütet, welche es nicht geboren hat", wobei man auf die Gänſeküchlein hinweiſt, die, vom Haushuhn ausgebrütet, bald ihrer Pflegemutter keine Folge mehr leiſten. Thatſache iſt, daß die Küchlein des Rebhuhns lange Zeit zärtlich an ihrer Mutter hangen, die wol verlaſſener Jungen eines andern Rebhuhns ſich annimmt, aber zu reichlich ſelbſt Eier legt, um für die Brut erſt noch fremde ſtehlen zu müſſen.

Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 224 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 426 fg.; Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben" (Hildburghauſen 1863—70), IV, 388 fg. Furrer.

Rechab, ſ. Rechabiter.

Rechabiter, eine, wenn man ſo ſagen darf, iſraelitiſche Sekte des alten Reichs. Sie führte ihren Namen von ihrem Stammvater Jonadab, als dem Sohn Rechab's, welcher gemäß 2 Kön. 10, 15. 23 zur Zeit des nordiſraelitiſchen Königs Jehu (ſ. d.) lebte. Dieſer ſelbſt aber gehörte zu dem Stamm der Keniter (ſ. d.), wie uns 1 Chron. 2, 55 berichtet. Ueber die Gewohnheiten und das Charakteriſtiſche jener Gemeinſchaft haben wir ausführlichen Bericht bei dem Propheten Jeremia (Kap. 35), der die Rechabiter den Iſraeliten als ein Muſter aufſtellt.

Demnach enthielten ſich die Angehörigen dieſer Gemeinſchaft des Genuſſes des Weins, mieden feſte Anſiedelungen und Ackerbau und führten ein Nomadenleben, indem ſie ſtatt in feſten Häuſern in Zelten wohnten. Sie begaben ſich in die Stadt Jeruſalem lediglich beim Anrücken der chald. Heerſäulen und um vor dieſen hinter den feſten Mauern Jeruſalems Schutz zu ſuchen. Es muß dabei übrigens bemerkt werden, daß die Rechabiter mit dieſer ihrer Abneigung vor dem Ackerbau und feſten Anſiedelungen durchaus nicht allein ſtanden. Auch von den Nabatäern berichtet Diodor (XIX, 94), daß ſie weder Getreide bauten, noch Wein zogen, noch ſich Häuſer errichteten, auch des Genuſſes von Wein ſich enthielten. Dieſelben betrachteten nach Diodor dieſe ihre Sitten, inſonderheit ihr nomadiſches Leben, als eine Bürgſchaft ihrer Freiheit, da Ackerbautreibende leicht unterjocht würden, eine Anſchauung, in welcher niemand ein Wahrheitsmoment verkennen wird. Schrader.

Rechob, ſ. Beth-Rechob.

Rechoboth (d. h. Raum, Freiheit). So ſoll Iſaak einen Brunnen benannt haben, welchen er, nachdem er aus dem Wadi Gerar (ſ. d.) fortgezogen, unangefochten konnte graben laſſen, welcher alſo allem Anſchein nach nicht mehr im Gebiet von Gerar lag (1 Moſ. 26, 22). Man darf deshalb vielleicht an die Ruinen eines Orts Ruheibeh mit Reſten von Brunnen in einem gleichnamigen Wadi denken, welche Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 324 fg.) in der Nachbarſchaft des Wadi el-Ariſch (d. i. Gerar) fan, da, wo ſich die beiden Hauptſtraßen ſcheiden, die nach Gaza und Hebron führen, gegen 3 Stunden ſüdſüdweſtlich von Eluſa, $8\frac{1}{3}$ Stunden von Beerſaba. Doch bezweifelt

Robinson, daß das jetzige Ruheibeh mit dem alten Rechoboth zusammengestellt werden dürfe. Kneucker.

Rechoboth-Hannahar (1 Mos. 36, 37) und **Rechoboth-Ir** (1 Mos. 10, 11) werden gewöhnlich für zwei verschiedene Oertlichkeiten am Euphrat gehalten. Orte des Namens Rechoboth gibt es bekanntlich sehr viele. Doch hielt schon Tuch („Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 189 fg.) nach dem Vorgang von Schultheß beide Namen für Bezeichnungen einer und derselben alten Stadt und glaubte dieselbe an der Ostseite des Flusses, $4\frac{1}{2}$ Stunden abwärts von Circesium (Karkemisch) in einem Ort wiederfinden zu dürfen, welcher bei arab. Schriftstellern unter dem Namen Rachaba Malik-ibn-Tauk vorkommt, so genannt deshalb, weil diese Stadt von Malik, einem Statthalter des Khalifen Harun ar-Raschid, (neu) aufgebaut wurde (vgl. Ritter, „Das Stufenland des Euphrat- und Tigrissystems" [Berlin 1843—44], I, 255 fg.). Man hat aber vielmehr Rechoboth-Hannahar und Rechoboth-Ir zugleich mit Pethor (in den LXX: Pathûra) am Euphrat in Aram oder Mesopotamien (vgl. 4 Mos. 22, 5; 23, 7; 5 Mos. 23, 5) zusammenzustellen und da zu suchen, wo, mehrere Tagereisen süd(ost)wärts von Circesium, der Geschichtschreiber Zosimus (Historia nova, III, 14) einen Ort Phathusä — Ptolemäus (V, 18, 6) hat statt dessen Bethauna — und gegenüber auf einer Insel im Strom eine dazugehörige Feste kennt: das heutige Aneh, ein alter Ort, der schon in den ersten christl. Jahrhunderten in der Form Anatho oder Anatha vorkommt (Isidorus Characenus, Mansiones Parthicae, IV, und Ammianus Marcellinus, XXIV, 1, 6). Dieses Aneh liegt theils auf der mesopotamischen (östlich), theils auf der arab. Seite (westlich), theils auf Inseln im Strom, von welchem es durchschnitten wird. Es ist im Osten und Westen von steilen Bergreihen, die bis an den Strom gehen und eine Höhe von 6—800 Fuß haben, wie von Ringmauern eng eingeschlossen und hat wohlbebaute Felder und schöne Gärten mit allerlei Fruchtbäumen, während das Land nordwärts von da ziemlich öde ist. Nach den Angaben des Reisenden Chesney (vgl. Ritter, a. a. O., I, 141 fg.; II, 693 fg., 712 fg., 716 fg.) hatte zu seiner Zeit die Stadt Aneh, deren Lage er unter 34° 27′ 27″ nördl. Br. und 41° 58′ 46″ östl. L. v. Gr. fixirt, 1800 Häuser, auch 2 Moscheen und 16 Bewässerungsmühlen, die zugleich den Dienst als Mahlmühlen thaten, um Weizenmehl zu erhalten, und ihr Wasser durch die Wehrdämme aufgestaut erhielten, welche sich bis zu den gegenüberliegenden pittoresken Inselreihen von acht dicht aufeinanderfolgenden, durch die schönsten Palmhaine und Orangengärten malerisch beschatteten Inseln hinziehen.

Da, wo die moderne Stadt, der letzten ansehnlichsten — 4 Stadien langen — Insel gegenüber, endet, fangen die Ruinen der antiken Anatha an, welche theils diese Insel bedecken, theils an der linken Uferseite sich noch eine gute halbe Stunde weiter abwärts fortziehen. Die interessantesten dieser Ruinen, sagt Chesney, sind die von vier Castellen, davon das eine auf der genannten Insel gelegen und noch deutlich erkennbar. Auch ein sehr schönes arab. Minaret von 80 Fuß Höhe soll sich unter den Ruinen erheben.

Diese Ruinen bezeichnen ohne Zweifel die Lage der uralten biblischen Stadt Rechoboth-Hannahar — d. h. Straßen (Furten? etwa bezüglich auf jene alten Querdämme?) des Stromes — auch genannt Rechoboth-Ir — d. h. Stadt der Straßen, Straßburg — und zwar also geheißen, weil dieselbe von Ursprung an zwei Straßen hatte, eine diesseit, die andere jenseit des Flusses, beide ausmündend in je zwei Thore, zusammen vier Thore, wie denn auch der dritte Name Pethor indogermanisch die Zahl „vier" bezeichnet (vgl. oskisch: petöres, sanskritisch: tschatur) und nach Hitzig mit jenen vier Stadtthoren in Beziehung steht. Von Indern wurde ja ursprünglich dieses „Straßburg" in Assyrien erbaut (1 Mos. 10, 11; s. Assyrien und Nimrod); nach indogermanischer Art ist der Eigenname Rechoboth-Ir zusammengesetzt (der Genitiv vor dem Namen regens; vgl. dagegen Kl. 2, 12: „Straßen der Stadt"); der Seher Bileam, ind. Ursprungs, kommt von Pethor, wie alle ind. Weisheit vom Euphrat her (4 Mos. 22, 5; s. Bileam). Dessen Volksgenossen sind auch die des Moabiterkönigs Balak, welcher, wie der Edomiterkönig Saul (1 Mos. 36, 37), aus Straßburg am Euphrat gekommen war und seiner nachmaligen Hauptstadt Kirjath-Chuzoth in Moab denselben Namen (Stadt der Gassen), nur in semitischer Uebersetzung, beilegte (4 Mos. 22, 39; s. Kirjath-Chuzoth und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 142 fg., 226).

Völlig haltlos ist die Ansicht Knobel's (zu 1 Mos. 36, 37), welcher Rechoboth-Han-

nahar an einem Nahr im Land Edom vermuthet und daſſelbe in einem Ort daſelbſt wiederzufinden glaubt, der in der Notitia dignitatum, ed. Böcking (Bonn 1839—53) (I, 78, 346 fg.) unter dem Namen Robotha neben andern edomitiſchen Orten erwähnt und von Euſebius und Hieronymus als zu ihrer Zeit in Gabalene beſtehend angeführt wird.

Kneucker.

Recht, ſ. Geſetz.

Rechtfertigung. Dieſer bibliſche Begriff ſteht in enger Verbindung mit den Begriffen Gerechtigkeit, Gnade und Glaube, weshalb wir zugleich auf die betreffenden Artikel verweiſen. Die Rechtfertigung iſt ein richterlicher Act, insbeſondere ein Act des oberſten Weltrichters, infolge deſſen er einen Angeklagten gerecht, d. h. von Schuld und Strafe losſpricht (im A. T. ſteht er hauptſächlich von Menſchen, nicht von Gott: 5 Moſ. 25, 1, hizdik; Jeſ. 5, 23; im N. T. hauptſächlich von Gott: Röm. 8, 33; Gal. 3, 8; Röm. 3, 30). Schon im A. T. findet ſich die Vorſtellung, daß Gott ſeine ſtrenge Geſetzesforderung dem reuigen und bußfertigen Sünder gegenüber ermäßigt und Gnade für Recht ergehen läßt. Gibt es doch nicht nur eine formale Gerechtigkeit, welche den Buchſtaben der Satzung vollzieht, ſondern auch eine ſubſtantielle, welche, im Geiſt des Rechts und der Moral begründet, den Satzungsbuchſtaben überwindet. Bei der nicht zu leugnenden angeborenen ſinnlichen Naturbeſchaffenheit und ſittlichen Schwäche des Menſchen wäre es nicht wahrhaft gerecht im ſubſtantiellen Sinn des Worts, wenn der Schöpfer auf jene als oberſter Richter nicht eine angemeſſene Rückſicht nähme (vgl. 1 Moſ. 8, 21; 9, 15 fg.). Beſonders beachtenswerth iſt in dieſer Beziehung Pſ. 51, wo der Verfaſſer zu ſeiner Rechtfertigung Gott gegenüber ſich geradezu auf ſeinen ſündlichen Urſprung beruft (V. 7) und mit Beziehung darauf überzeugt iſt, daß Gott ihn von Sünde und Schuld reinigen wird. Einen wahrhaft erhabenen Ausdruck hat das Vertrauen auf dieſe höhere (ſubſtantielle) göttliche Gerechtigkeit, wonach Gott nicht nach unſern Sünden mit uns verfährt und nicht nach unſerer Verſchuldung mit uns handelt, in Pſ. 103 (V. 10 fg.) und Micha 7, 18 fg. gefunden. In der letztern Stelle erklärt der Prophet, daß Gott nicht ewig an ſeinem Zorn feſthält, ſondern an Gnade Gefallen hat und alle Vergehungen des (reuigen und bußfertigen) Sünders (in Iſrael) in die Tiefen des Meeres wirft. Auch dem Opferinſtitut (ſ. Opfer) liegt die Annahme zu Grunde, daß die Sünden vor Gottes Angeſicht „bedeckt" werden können, d. h., daß Gott nicht an der ſtrengen Geſetzesforderung feſthält, ſondern Nachſicht gegen den Sünder übt, ſobald derſelbe den redlichen Willen zeigt, ſeine Verfehlungen wieder gut zu machen, alſo nicht aus Bosheit oder übelm Willen ſündigt.

Die bibliſche Lehre von der Rechtfertigung, obwol im A. T. vorbereitet, ward jedoch erſt im N. T., insbeſondere durch den Apoſtel Paulus (ſ. d.), ausgebildet, der ſie zu einer eigentlichen dogmatiſchen Theorie entwickelt hat. Es iſt eine bezeichnende Thatſache, daß nicht ein unmittelbarer Jünger Jeſu, ſondern ein Apoſtel, dem das Bild des im Fleiſch erſchienenen Chriſtus entſchieden vor dem Bild des himmliſchen Chriſtus in den Hintergrund trat (2 Kor. 5, 16), der Begründer dieſer Lehre geworden iſt. Jeſus ſelbſt hat dieſelbe in ſeinen Lehrreden nicht vorgetragen, ſie ſtimmt formell nicht zu der Einfachheit ſeiner Vorſtellungs- und Ausdrucksweiſe, welcher alle künſtliche Dogmenbildung fremd iſt, ſachlich nicht zu dem Ausſpruch Matth. 5, 48, der das Streben nach Vollkommenheit den Mitgliedern des Gottesreichs zur Pflicht macht, nicht zu der Parabel vom klugen und thörichten Mann, welcher zufolge vom Thun der gehörten Lehren (Gebote) das Heil abhängig iſt (Luk. 6, 47 fg.; Matth. 7, 24 fg.) und nicht zu der Erklärung Jeſu Matth. 12, 37: „Aus deinen Reden wirſt du gerechtfertigt (δικαιωθήσῃ) und aus deinen Reden wirſt du verurtheilt werden." Letztere Stelle iſt die einzige, in welcher nach dem erſten Evangeliſten Jeſus ſich des Ausdrucks δικαιοῦν, jedoch nicht im dogmatiſchen Sinn, bedient. Der Pauliner im dritten Evangelium hat zwar in der Parabel vom „gerechtfertigten" Zöllner den Ausdruck Jeſu gleichfalls in den Mund gelegt (Luk. 18, 14), aber der Rechtfertigungsbegriff paßt nicht zu dem Inhalt der Parabel, ſondern iſt aus einem ihm fremden Vorſtellungskreis eingetragen. Denn nicht, daß der Phariſäer verdammt, der Zöllner im Gegenſatz dazu von Schuld und Strafe losgeſprochen worden ſei, iſt der Lehrzweck der Parabel, ſondern (nach V. 14) daß der Phariſäer trotz ſeiner Selbſterhebung vor Gott in Gottes Augen ſich erniedrigt hat, der Zöllner trotz ſeiner Selbſterniedrigung in Gottes Augen erhöht worden iſt. Die Pauliniſche Rechtfertigungslehre iſt

demzufolge nicht ein Product des urſprünglichen Geiſtes Chriſti, ſie gehört nicht dem „Chriſtenthum Chriſti“ an, ſondern ſie iſt ein Ergebniß geiſtvoller Reflexion über das urſprüngliche Chriſtenthum im apoſtoliſchen Zeitalter, insbeſondere über den Heilsweg, über welchen Chriſtus noch nicht reflectirt, ſondern den er mit der ſchöpferiſchen Kraft des Meiſters ſeinen Jüngern gewieſen hatte. Das Dilemma, ob das Heil durch (geſetzlich vorgeſchriebene) Werke oder ob es durch (perſönlichen) Glauben vermittelt werde, war für Chriſtus noch gar nicht vorhanden. Er hatte einerſeits den hingebenden Glauben, d. h. herzliches Vertrauen auf ſeine Perſon (Mark. 1, 15 an das Evangelium), andererſeits das opferwillige ſittliche Thun (Luk. 6, 47 fg.; Matth. 7, 14 fg.) von ſeinen Jüngern gefordert, ohne daß der eine von dem andern zu trennen geweſen wäre. Denn der ſittlichen Forderung vermochten eben nur diejenigen zu genügen, welche aus der Gemeinſchaft mit Chriſti perſönlicher religiös-ſittlicher Kraft den Muth und die Freudigkeit zu ihrer Erfüllung ſchöpften.

Im Kreis der Apoſtel hatte die Syntheſe des Meiſters ſich aufgelöſt. Die herrſchende Richtung in demſelben vermochte ſich von dem Vorurtheil nicht loszumachen, daß das Heil doch vorzugsweiſe den Juden gehöre, und bezeichnend genug wählte das hervorragende Haupt der Zwölfe die „Beſchnittenen“ zu ſeinem ausſchließlichen Wirkungskreis (Gal. 2, 8); an ſie ſchloß ſich eine weiter gehende Partei der ſogenannten Judaiſten, welche die Beobachtung der theokratiſchen Satzung, insbeſondere der Beſchneidung, für die unerlaßliche Bedingung der Heilsaneignung erklärte (Gal. 3, 1 fg.). Im Gegenſatz gegen dieſe Partei entwickelte Paulus, zum erſten mal im Galaterbrief (ſ. d.), ſeine Theorie von der Rechtfertigung durch den Glauben. Da ſie gegen eine weſentlich judaiſtiſche Partei in der chriſtl. Gemeinde gerichtet war, ſo war der Apoſtel ſchon durch dieſen Umſtand genöthigt, mit derſelben aus dem jüd. Vorſtellungskreis heraus zu argumentiren. Dem Juden iſt Gerechtigkeit (ſ. d.) das höchſte Gut, von Gott für gerecht erklärt und gehalten zu werden der größte Lohn ſeiner religiös-ſittlichen Beſtrebungen (5 Moſ. 6, 25; 24, 13; Pſ. 106, 31; Pſ. 7, 9; Ez. 18, 22; 33, 14). Den angeführten Stellen liegt durchweg die Vorausſetzung zu Grunde, daß ein dem göttlichen Geſetzeswillen angemeſſenes Thun dem Sünder, namentlich dem Iſraeliten, von Jahve als Gerechtigkeit angerechnet werde. Auf ſolche Stellen konnte ſich die judaiſtiſche Richtung im apoſtoliſchen Zeitalter mit einem gewiſſen Recht berufen, obwol in denſelben nicht ſowol die Beobachtung der theokratiſch vorgeſchriebenen Werke, als die Befolgung der göttlichen Gebote überhaupt als rechtfertigend betrachtet iſt. Nun konnte aber Paulus ſich für ſeine Lehre, daß der Glaube dem Sünder von Gott als Gerechtigkeit angerechnet werde, ſich gleichfalls auf das A. T., insbeſondere die claſſiſche Stelle 1 Moſ. 15, 6 berufen (vgl. Gal. 3, 6; Röm. 4, 3). Obwol nämlich die Verheißung eines Leibeserben bei Abraham's (ſ. d.) und ſeiner Gattin vorgerücktem Alter unglaubwürdig erſcheinen mußte, ſo glaubte ihr Abraham nach 1 Moſ. 15, 6 dennoch (wogegen er nach 1 Moſ. 17, 17 darüber lachte); „er vertraute auf Jahve, und Jahve rechnete ihm ſein Vertrauen (ſeinen Glauben) als Gerechtigkeit an“, wie dagegen dem Pinehas (ſ. d.) die Ermordung des Simri, alſo ein Werk, vom Pſalmiſten als Gerechtigkeit angerechnet ward (Pſ. 106, 30 fg.). Im A. T. iſt auch die Regel, daß die Gerechtigkeit vor Gott durch Werke erworben wird; was dem Abraham gegenüber geſchah, iſt eine Ausnahme. Paulus behandelt die Ausnahme als Regel, wozu ihn der Umſtand berechtigt, daß Abraham ihm als der Träger des wahren, in der chriſtl. Gemeinſchaft realiſirten Judenthums erſcheint. Der Beweis hierfür, daß die Rechtfertigung des Abraham durch den Glauben vor ſeiner Beſchneidung ſtattgefunden (Röm. 4, 9 fg.), war gegenüber der judaiſtiſchen Theologie gewichtig, da infolge deſſen die Beſchneidung nicht mehr als eine Heilsbedingung erſchien, auf einem weitern Standpunkt verliert ſie ihre Kraft. Ohne Zweifel hat aber die Pauliniſche Rechtfertigungslehre, abgeſehen von ihrer jüdiſch-theologiſchen Form, eine ideal-ethiſche Bedeutung. Mit dem Pauliniſchen Satz, daß aus den Geſetzeswerken nicht die Gerechtigkeit vor Gott kommt (Gal. 3, 11 fg.; Röm. 3, 21 fg.), iſt anerkannt, daß die in der Gemeinſchaft mit Jeſus Chriſtus gewonnene Sittlichkeit einen unendlichen ewigen Inhalt hat, während vereinzelte Geſetzeswerke nur einer ſatzungsmäßig begrenzten ſittlichen Forderung genügen können. Das ſittliche Ideal, wie Chriſtus es aufgeſtellt hat, gibt ſich nur mit der höchſten Leiſtung ſelbſt zufrieden, wenn dieſe auch blos annäherungsweiſe erfüllt werden kann

(Matth. 5, 48; Luk. 6, 36). Die Gesetzeswerke sind daher als solche unfähig, das sittliche Ideal des Christenthums zu verwirklichen. Anders verhält es sich mit dem Glauben. Er ist als die centrale, vom Tiefpunkt des Gewissens aus die Persönlichkeit nach allen Richtungen bestimmende Grundgesinnung (s. „Bibel-Lexikon", II, 478), mit einem unendlichen Inhalt erfüllt und eben darum befähigt, die Persönlichkeit mit einer unendlichen sittlichen Leistungsfähigkeit auszurüsten, somit nicht nur vereinzelten Gesetzesforderungen, sondern dem Ideal der Sittlichkeit selbst annäherungsweise genugzuthun und auf diesem Weg die göttliche Gerechtigkeit principiell zufrieden zu stellen.

Allerdings hat Paulus den Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben nicht in reiner ideal-ethischer Form vollzogen. Vermöge der eigenthümlichen Verbindung, in welche er seinen Glaubensbegriff mit der Person Christi und namentlich dem gestorbenen und auferstandenen Christus brachte (s. „Bibel-Lexikon", II, 479), erfolgte nach seiner Annahme die Rechtfertigung des gläubigen Sünders von seiten Gottes mit Beziehung auf den Sühnopfertod und das verklärte himmlische Leben des Heilands in der Art, daß die Opferleistung und die Lebensvollendung Christi vermittels des Glaubens dem Sünder zugerechnet wurde, daß gleichzeitig aber auch in demselben ein neues Leben im Geist und der Kraft der Gerechtigkeit hervorgebracht wurde, als ein Leben sittlicher Freiheit (vgl. Röm. 6, 1 fg.; Gal. 5, 1 fg.). Demnach ist die Pauliniſche Rechtfertigungslehre durch ein juristisches und ein mystisches Element gebildet, die beide sodann in ein ethisches Resultat auslaufen. Gott als oberster Richter erklärt den Sünder als gerecht nicht wegen geleisteter Gesetzeswerke, sondern wegen seines Glaubens an den Heiland Jesus Christus und dessen Heilsverdienst; der Glaube an Christus hat das Verdienst Christi, seinen Tod und seine Auferstehung, nicht lediglich äußerlich angeeignet, sondern den Proceß einer innern Kreuzigung des Fleisches und Auferstehung zur Wiedergeburt vermittelt; der letztere Proceß endlich hat den Sünder in einen Diener der Gerechtigkeit verwandelt, und der Gerechtfertigte ist zugleich der Gerechte geworden (vgl. die Ausführung Röm. 6, 15—23; 8, 1 fg.). Die Pauliniſche Rechtfertigung ist augenscheinlich ein sehr complicirter Vorgang und ihr frühes Misverständniß begreiflich. Mit Grund haben die protestantischen Ausleger daran festgehalten, daß rechtfertigen (δικαιοῦν) dem Apostel so viel als gerecht erklären bedeute, nur hätten sie nicht leugnen sollen, daß der Gerechterklärte infolge der durch den Glauben vermittelten göttlichen Gnadenwirkung auch gerecht gemacht wird. Die Rechtfertigung ist mithin bei Paulus ein solcher declaratorischer Act Gottes, vermöge dessen erklärt wird, daß einer gerecht ist, dem durch den Glauben und dessen unausbleibliche Wirkung das Gerechtgemachtwerden verbürgt ist.

Ein Misverständniß, welches die Pauliniſche Rechtfertigungslehre bald getroffen hat, war die Annahme, daß in Gemäßheit derselben auf das sittliche Thun des Menschen gar nichts ankomme, sondern die Heilsaneignung ausschließlich (allein) durch den Glauben bewirkt werde. So hat sich allerdings Paulus niemals, auch nicht Röm. 3, 28, ausgedrückt, an welcher Stelle Luther unrichtig „allein durch den Glauben" übersetzt hat. Gleichwol scheint der Verfasser des Jakobusbriefs (s. d.) mit einem nicht unbeträchtlichen Theil von zeitgenössischen Christen den Paulus so misverstanden zu haben (Jak. 2, 24); deshalb führte er aus dem A. T., namentlich auch mit Hülfe des von Paulus angerufenen Vorbilds Abraham's, den Beweis, daß das Heil nicht allein durch den Glauben, sondern auch durch Werke (nicht Gesetzeswerke) erlangt werde (vgl. Jak. 2, 21 das Beispiel der Opferung Isaak's durch Abraham, Kap. 2, 25 das Beispiel der Aufnahme und Beschützung der israelitischen Kundschafter durch Rahab). Jakobus lehrt allerdings nicht eine Rechtfertigung durch Werke allein, sondern eine Rechtfertigung durch Glauben und durch Werke, d. h. durch einen solchen Glauben, der sich in Werken als eine nicht blos theoretische Erkenntniß, sondern auch als ein praktisch sittliches Verhalten zu erweisen im Stande ist.

Demzufolge begreifen wir, wie vermittelnde, wenn auch dem Paulinismus zugeneigte, Richtungen des apostolischen Zeitalters den streitig gewordenen Ausdruck „rechtfertigen" ganz zu vermeiden suchten, wie z. B. der erste Petrusbrief und der Hebräerbrief. Diese vermittelnden Richtungen setzten das Wesen des Christenthums und somit auch der Heilsbedingung, also der Rechtfertigung vor Gott, in das Tugendleben (1 Petr. 2, 21 fg.) und in die sittliche Vollendung (τελείωσις, Hebr. 10, 14). Auch die Johanneischen Schriften machen keinen Gebrauch von der Rechtfertigungslehre. Denn im ersten Johannesbrief ist

„aus Gott geboren", d. h. der Gotteskindschaft theilhaftig, „wer Gerechtigkeit thut" (1 Joh. 2, 29), „wer dagegen nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht von Gott" (1 Joh. 3, 10). Auf einem solchen Standpunkt ist die Pauliniſche Theorie von der Rechtfertigung durch den Glauben zur Unmöglichkeit geworden.

Noch bleibt es fraglich, wie die Paſtoralbriefe (ſ. d.) ſich zur Pauliniſchen Rechtfertigungslehre verhalten. Der noch neuerdings gemachte Verſuch (von Weiß, „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 453), dieſe Lehre in den Paſtoralbriefen als unverfälſcht vorhanden nachzuweiſen, iſt unglücklich ausgefallen; ſchon die unerlaßlichſte Bedingung, der Pauliniſche Glaubensbegriff, fehlt dazu (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 480, und Paſtoralbriefe). Deshalb bilden in dieſen Briefen auch nicht die Begriffe „Werke" und „Glaube", ſondern die Begriffe „Werke" und „Gnade" einen Gegenſatz (vgl. 2 Tim. 1, 9). Ueberhaupt iſt in denſelben nicht von einer Rechtfertigung aus dem Glauben, ſondern (an einer Stelle) von einer Heilwerdung vermöge des göttlichen Erbarmens durch das Bad der Wiedergeburt und die Ausgießung des Heiligen Geiſtes (Tit. 3, 5 fg.) die Rede, an welche die Rechtfertigung durch die göttliche Gnade (Tit. 3, 7) erſt nachträglich und blos beiläufig ſich anſchließt, anſtatt wie bei Paulus die Heilserlangung ſchlechthin zu bedingen.

Die Rechtfertigungslehre gehört demnach weſentlich der Pauliniſchen Theologie an und iſt vom Verfaſſer des Jakobusbriefs lediglich im Gegenſatz zu der weiter verbreiteten, irreleitenden Vorſtellung von einer Rechtfertigung oder Heilserlangung ausſchließlich durch den Glauben aufgenommen und zu einer Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben und Werke umgedeutet worden. Die übrigen neuteſt. Schriftſteller haben ſich derſelben, ohne Zweifel wegen der ihr anhaftenden theoretiſchen Schwierigkeiten und der damit verbundenen ſittlichen Gefahren, gänzlich enthalten. Die im Werden begriffene altkatholiſche Kirche des 2. Jahrh. entleerte ſie ihres weſentlichen Kerns und brach ihr die Spitze ab. Erſt der Reformation war es vorbehalten, mit der Energie des geſchärften Gewiſſens auf dieſelbe zurückzugreifen und durch ſie die abendländiſche Kirche zu erneuern, freilich nicht ohne dabei einer gewiſſen dogmatiſchen Einſeitigkeit zu verfallen und einigermaßen unbillig zu werden gegen die im Jakobusbrief vertretene etwas nüchterne, moraliſirende Heilslehre. Zur Literatur iſt außer den bibliſch-theologiſchen Werken insbeſondere zu vergleichen Lipſius, „Die Pauliniſche Rechtfertigungslehre unter Berückſichtigung einiger verwandten Lehrſtücke nach den vier Hauptbriefen des Apoſtels dargeſtellt" (Leipzig 1853); Schmidt, „Der Lehrbegriff des Jakobus-Briefes" (Leipzig 1869). Schenkel.

Redlichkeit. Die Lutheriſche Bibelüberſetzung gebraucht den Ausdruck Redlichkeit nur 2 Chron. 9, 8, wo das genau Entſprechende Gerechtigkeit wäre. Hingegen verwendet ſie das Eigenſchaftswort redlich nicht ſelten, zum Theil unſerm gewöhnlichen Sprachgebrauch entſprechend (ſo 1 Moſ. 42, 11. 19), öfters jedoch, wo paſſender tüchtig geſetzt würde (2 Moſ. 18, 21. 25; 1 Kön. 1, 42; 2 Chron. 26, 17) oder tapfer, wie 1 Chron. 13 (12), 21. 25. 28; 2 Chron. 28, 6. Was wir unter Redlichkeit verſtehen, das Beſtreben, auch gegen Menſchen im Reden wie im Thun und Leben ſich aufrichtig zu geben, dürfte am genaueſten ausgedrückt ſein durch das altteſt. joscher oder joscher leb, Geradheit des Herzens (Pſ. 25, 21). „Wer redlich, wird ſein Antlitz ſchauen" (Ewald), heißt es Pſ. 11, 7; „mein Schild bei Gott ſteht, der hilft den Herzgeraden" (Ewald), Pſ. 7, 11; Hiob (Kap. 1, 1) erhält das Prädicat redlich (Luther: ſchlecht und recht). Die Redlichkeit im Wort tritt auf Hiob 33, 3. Was chriſtlich verklärte Redlichkeit iſt, das ſpricht Paulus unübertrefflich ſchön von ſich ſelbſt aus 2 Kor. 4, 2; ſie appellirt an das Gewiſſen der Menſchen, aber ihre höchſte Inſtanz iſt das Angeſicht Gottes (vor Gott). Eine Anwendung dieſer Tugend auf concrete Verhältniſſe finden wir Eſth. 6, 5—9; Kol. 3, 22—25. Zu bemerken iſt noch ein Doppeltes. 1) Der bekannte Spruch: „bleibe im Lande und nähre dich redlich" (Pſ. 37, 3), iſt im Urtext nicht zu finden; denn der Vers lautet: „Im Gottvertrauen thue Gutes: dann wohne (ſo wirſt du wohnen) im Lande und genieß der Gnade." 2) Was Luther 2 Sam. 1, 18 mit „Buch der Redlichen", Joſ. 10, 13 mit „Buch des Frommen" überſetzt, iſt der Titel einer verloren gegangenen Sammlung von Heldengedichten und bedeutet das Heldenbuch. Späth.

Redekunſt, ſ. Predigt.

Redner, ſ. Predigt.

Regen, ſ. Witterung.

Regenbogen, nach hebr. Anſicht ein von Gott erſt nach der Sintflut (ſ. d.) geſchaffenes Friedenszeichen, an dem der Menſch erkennen ſoll, daß Gott die Erde nicht mehr mit monatelang ununterbrochen ſtrömendem Regen überfluten werde, zeigt ſich eben doch dieſes Phänomen erſt am Ausgang des Gewitters, wenn die Sonnenſtrahlen wieder durch den zerriſſenen Wolkenſchleier hindurchdringen können. So oft der Bogen in den Wolken erſcheint, will Gott des nach der Sintflut mit der Erde geſchloſſenen Bundes gedenken, 1 Moſ. 9, 13 fg. Mit freudig frommem Gefühl bewunderte demnach der Iſraelit die liebliche Erſcheinung (Sir. 50, 7). Sie war auch für das Auge der Propheten ein Abglanz unmittelbarer göttlicher Herrlichkeit (Ez. 1, 28; Offb. 4, 1). Furrer.

Regierung, regieren, ſ. König, Königthum.

Regu, nach Knobel (zu 1 Moſ. 11, 19 fg.; vgl. „Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 170 fg.) vielleicht gleichbedeutend mit Roha, dem arab. Namen von Edeſſa (ſ. Erech), doch denkt Knobel (zu 1 Moſ. 11, 28) auch an Niſibis. Sicheres läßt ſich nicht feſtſtellen. Nach 1 Moſ. 11, 20 ſoll Regu der Vater Serug's (ſ. d.) geweſen ſein. Schenkel.

Reguel, das iſt Freund Gottes, von den griech. Ueberſetzern Raguel wiedergegeben, war ein jüd. Mannesname. 1) Nach 1 Moſ. 36, 3. 4. 10 führte dieſen Namen ein Sohn Eſau's, den dieſer mit der Basmat, einer Tochter Ismael's und Schweſter Nebajot's, gezeugt hatte. Dagegen war nach 1 Moſ. 26, 34 Basmat eine Tochter des Hethiters Elon (1 Moſ. 36, 2 wird Elon's Tochter Adah genannt), und nach 1 Moſ. 28, 9 hieß die Tochter Ismael's und Schweſter Nebajot's, die Eſau zu ſeinen andern Weibern hinzunahm, Mahalat. Dieſe Differenzen ſind nicht durch Hypotheſen zu heben, ſondern es ſpiegelt ſich darin in Betreff der Stammtafeln die Unſicherheit der Ueberlieferung ab, und der Verfaſſer that wohl daran, die in ſeinen Quellen gegebenen Differenzen nicht eigenmächtig zu heben. Reguel wurde ein Stammhaupt der Edomiter; als ſeine Söhne, die wieder Stammhäupter wurden, werden 1 Moſ. 36, 13. 17 Nahat, Zerah, Sammah und Mizzah genannt.

2) Nach 2 Moſ. 2, 15—22 hieß ein midianitiſcher Prieſter und Heerdenbeſitzer Reguel, bei dem Moſe, als er aus Aegypten flüchtig geworden war, Aufnahme fand. Reguel hatte ſieben Töchter, von denen er die Zippora dem Moſe zur Frau gab, die ihrem Mann den Gerſom und (nach 2 Moſ. 18, 2—4. 6) den Eliezer gebar. Dagegen wird 2 Moſ. 3, 1; 18, 1 fg. der Schwiegervater des Moſe Jethro (2 Moſ. 4, 18 Jether) genannt; indeſſen ſtimmen die ſonſtigen Angaben über dieſen zu den obigen, ſodaß die Differenz nur im Namen liegt. Zur Ausgleichung derſelben hat man mancherlei vermuthet, man wird ſich jedoch mit der Annahme begnügen müſſen, daß hier eine doppelte genealogiſche Ueberlieferung vorliege, was nicht ohne Beiſpiel iſt; vgl. de Wette-Schrader, „Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments" (8. Ausg., Berlin 1869), S. 282, 284, 290. Wenn die LXX 2 Moſ. 2, 16 zweimal den Namen des Vaters hinzuſetzen und ihn Jothor nennen, dagegen V. 18 nach dem Grundtext Raguel geben, ſo erinnerte ſich der Ueberſetzer der Namenverſchiedenheit, ohne ſie freilich zu erklären. Nach Joſephus („Alterthümer", II, 12, 1) war Reguel der eigentliche Name und Jetheglaios, wie er ſchreibt, Beiname. So auch Knobel („Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 20) mit der Erklärung, daß Reguel Jethro, was etwa Vorſteher bedeute, als Vorſteher beim Gottesdienſt genannt, dieſer midianitiſche Amtsname aber in der hebr. Ueberlieferung Eigenname geworden ſei. Andere erblicken unter beiden Namen verſchiedene Perſonen, nämlich unter Reguel den Vater des Jethro, aber in der Erklärung weichen ſie ab. Nach Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael") [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 38), ſoll 2 Moſ. 2, 18 vor Reguel ausgefallen ſein: Jethro, Sohn des; andere, wie Winer, faſſen 2 Moſ. 2, 18 ab: Vater für Großvater; Ranke („Unterſuchungen über den Pentateuch" [Erlangen 1834—40], II, 8) hoten, Schwiegervater im weitern Sinn von Schwager. Bei der zweiten Annahme bleibt ſchwer begreiflich, daß 2 Moſ. 2, 18 der Vater gänzlich übergangen, bei der dritten, daß in den andern Stellen immer nur vom Schwager, nie vom Schwiegervater des Moſe die Rede iſt. Mit 2 Moſ. 2, 18 ſtimmt 4 Moſ. 10, 29, wenn Hobab Sohn des Midianiters Reguel, des Schwiegervaters des Moſe genannt wird. Wenn dagegen Richt. 4, 11 Hobab und Richt. 1, 16 Keni hoten des Moſe heißt, ſo iſt hier unverkenn-

bar hoten im weitern Sinn gebraucht. Ueber den Wohnsitz, die Stellung und Haltung des Jethro dem Mose gegenüber s. Jethro.

3) 1 Chron. 9, 8 wird ein benjaminitischer Reguel erwähnt, dagegen ist 4 Mos. 2, 14 für Reguel zu lesen Deguel (vgl. 4 Mos. 1, 14; 7, 42; 10, 20).

4) Nach Tob. 3, 7. 17; 6, 10 fg.; 7, 2. 14; 8, 19 lebte um die Zeit des Königs Salmanassar von Assyrien in Ekbatana ein wohlhabender Jude Namens Reguel, dessen Gattin Edna und dessen Tochter Sara hieß. Nachdem letztere vom Dämon Asmodi (s. d.) Schlimmes erfahren, erhielt sie der junge Tobias als Stammverwandter zur Frau.

5) Hen. 20, 4 ist Reguel der Name des Engels, der die Strafgerichte Gottes an der Welt und an den Lichtern vollzieht. Fritzsche.

Reh, s. Gazelle.

Rehabeam, bei den LXX Roboám, bei Josephus Robóamos, der Sohn Salomo's und, was auf seine Erziehung ohne Zweifel von wesentlichem Einfluß war, der abgöttischen ammonitischen Königstochter Naama (s. d.). Bei seinem Regierungsantritt war er 41 Jahre alt (1 Kön. 14, 21), also noch verhältnißmäßig jung (1 Kön. 12, 8; 2 Chron. 13, 7 heißt er nazar, weshalb auch zu 1 Kön. 14, 21 einige Handschriften ihn mit 21 Jahren die Regierung antreten lassen), jedoch alt genug, um besonnenen Rathschlägen Gehör zu schenken. Es wäre dies um so nothwendiger gewesen, als schon unter Salomo die nördlichen Stämme Versuche gemacht hatten, sich vom Südreich zu trennen (s. Jerobeam und Salomo). Deshalb war die Partei der Unzufriedenen im Nordreich, an deren Spitze der aus Aegypten zurückgekehrte Jerobeam stand, auch entschlossen, den Rehabeam nur unter für sie günstigen Bedingungen als König anzuerkennen. Sie forderte in der zu Sichem abgehaltenen Volksversammlung Erleichterungen von dem seitherigen Druck hauptsächlich hinsichtlich der Fronarbeiten und der Zwangslieferungen für die königliche Tafel (vgl. die LXX [Vat.] zu 1 Kön. 12, 24), für welche schon unter Salomo der Aufwand sich beträchtlich vermehrt hatte (1 Kön. 5, 2 fg.). Rehabeam erbat sich drei Tage Frist zu näherer Ueberlegung; den Rath der alten königlichen Diener, die Forderungen zu bewilligen, verschmähte er aber hochfahrend, wogegen er der Meinung der Jüngern, einen stolz abweisenden Bescheid zu ertheilen: „Mein Vater hat euch mit Geiseln gezüchtigt, ich will euch mit Skorpionen (einem mit Stacheln versehenen ausgestopftem Lederinstrument) züchtigen", folgte (1 Kön. 12, 6 fg.). Das leidenschaftlich thörichte Verfahren führte sofort den Abfall der nördlichen Stämme herbei; nur der Stamm Juda blieb der Dynastie David's treu mit den übrigen in demselben ansässigen Israeliten (1 Kön. 12, 17. 20. 23), namentlich den Benjaminiten und den ansässigen Simeoniten (vgl. die LXX zu V. 20); auch Moab fiel dem Nordreich zu. Es war nun zu spät, durch Adoniram, den Oberfronaufseher, Beschwichtigungsversuche zu machen; dieser büßte den Eifer für die Sache Rehabeam's mit seinem Leben; die tobende Menge steinigte ihn zu Tode (1 Kön. 12, 18; s. Adonam). Ein Versuch, mit Waffengewalt die Abtrünnigen zu unterwerfen, scheiterte an dem Widerstand des Propheten Semaja (s. d. und Jerobeam). War doch Juda auch noch von Aegypten her, wol auf Anstiften des dort früher im Exil lebenden und gegen Salomo vom Königshaus geschützten Jerobeam, in bedenklichster Weise bedroht. Nur vier Jahre lang hatte Rehabeam Ruhe, im fünften seiner Regierung überfiel ihn Sisak; der Festungsgürtel, mit welchem schon Salomo Jerusalem umgeben und welchen Rehabeam noch verstärkt hatte (2 Chron. 11, 5 fg.), vermochte dem Anprall der feindlichen Großmacht nicht zu widerstehen. In dem äußerst zahlreichen ägypt. Heer befanden sich auch Libyer und Höhlenbewohner, wilde Scharen, die das Land Juda überfluteten. Jerusalem ward erobert, der Tempel und der Königspalast mit ihren reichen Schätzen fielen in die Hände des Siegers, und mit großen Demüthigungen und Opfern mußte von dem leichtsinnigen und übermüthigen Rehabeam der Friede erkauft werden (1 Kön. 14, 25 fg.; 2 Chron. 12, 2 fg.). Sisak schleppte sogar die von David im Krieg mit dem König von Zoba erbeuteten goldenen Rüstungen mit sich fort (vgl. die LXX zu 1 Kön. 14, 26), ein Umstand, aus welchem auf die Größe der in diesem unglücklichen Krieg von Juda erlittenen Einbußen geschlossen werden kann. Gleichwol ließ der eitle Rehabeam in den öffentlichen Aufzügen, in denen früher von seinen Trabanten die goldenen Schilde vor ihm hergetragen worden waren, von nun an eherne Schilde einhertragen (1 Kön. 14, 27 fg.; 2 Chron. 12, 9 fg.). Das Nordreich scheint an dem ägypt. Krieg gegen Juda nicht theil-

genommen zu haben, wahrſcheinlich weil es mit ſeiner innern Organiſation noch vollauf zu thun hatte.

Die Regierung Rehabeam's über Juda dauerte 17 Jahre. Leichtſinnig nach ſeiner Gemüthsanlage, war er götzendieneriſch infolge ſeiner Erziehung durch die ammonitiſche Mutter. Er ſchaffte zwar den Jahvecultus nicht ab, Jeruſalem ward vielmehr nach der Trennung vom Nordreich der Mittelpunkt deſſelben (2 Chron. 12, 13 fg.), aber er begünſtigte die abgöttiſchen Culte, namentlich den des Baal auf Höhen und in Hainen (vgl. 1 Kön. 14, 23 fg.; 2 Chron. 12, 1), nebſt den unzüchtigen Gewohnheiten, welche von dem Baals- und Aſcheradienſt unzertrennlich waren. Den Freuden des Harem war er ausnehmend ergeben (vgl. 2 Chron. 12, 18 fg.), und es iſt bezeichnend für ſeine Lebensrichtung, daß es ſeine Hauptſorge war, ſeinen zahlreichen Söhnen zu einer glänzenden Hofhaltung und einer Menge von Frauen (2 Chron. 12, 22) zu verhelfen. Wenn der Berichterſtatter in der Chronik von der Annahme ausgeht, Rehabeam ſei während ſeiner erſten Regierungsjahre ein treuer Jahveverehrer geweſen, und den Ueberfall Siſak's als eine Strafe für ſeinen ſpätern Abfall zum Götzendienſt betrachtet, ſo iſt dieſe Darſtellung unverkennbar theokratiſch gefärbt und die Nachricht des erſten Königsbuchs glaubwürdiger, daß Rehabeam vom Anfang ſeiner Regierung an ein Begünſtiger der Abgötterei war (1 Kön. 14, 22). Schenkel.

Rehob, ſ. Bethrechob.

Rehoboth hannahar ir, ſ. Rechoboth.

Reich, ſ. Reich Gottes.

Reich Gottes. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß Gott der allmächtige Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde ſei, mußte der Hebräer ſich auch denken, daß die ganze Welt ſein Reich bilde und ſeiner Herrſchaft unterworfen ſei, eine Herrſchaft, die ewig dauere wie er ſelbſt. Dieſer Gedanke ſpricht ſich in der That in vielen Stellen des A. T. aus, wie z. B. Pſ. 103, 19: „Sein Reich (eigentlich Königthum) herrſchet über alles"; Dan. 3, 33: „Sein Reich iſt ein ewiges Reich und ſeine Herrſchaft währet für und für" (vgl. 1 Chron. 30, 11 u. a.). In dieſem Sinn iſt auch im N. T. von dem Reich Gottes die Rede, wie in der (bekanntlich unechten, aber früh in den Text aufgenommenen) Schlußformel des Gebetes des Herrn bei Matth. 6, 13: „Dein iſt das Reich u. ſ. w." Ein ganz anderer Begriff aber von dem Reich Gottes entwickelte ſich bei den Iſraeliten infolge der meſſianiſchen Hoffnungen, die bekanntlich ſchon in ſehr früher Zeit bei ihnen aus der ſie tief belebenden Ueberzeugung entſprangen, daß das iſraelitiſche Volk, als Lieblingsvolk Gottes und mit ihm in einem eigentlichen Bundesverhältniß ſtehend, auch nothwendig zu großen Dingen beſtimmt ſein müſſe. Waren dieſe Hoffnungen anfangs ganz allgemein, ſich beſchränkend auf die Erwartung, daß unfehlbar einſt eine Zeit kommen werde, wo dieſes Volk, aller Untreue gegen Gott entſagend, aus allen Drangſalen erlöſt und zur höchſten Stufe der Macht, Herrlichkeit und Glückſeligkeit werde erhoben werden (vgl. Joel 3 und 4), ſo erhob ſich ſpäter, namentlich von der Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. an, der prophetiſche Geiſt zu der Hoffnung, daß dieſes goldene Zeitalter unter der Herrſchaft eines von Gott geſandten, aus der Familie David's ſtammenden, mit wunderbaren Gaben ausgerüſteten und Recht und Gerechtigkeit mit ſtarker Hand aufrecht erhaltenden Fürſten eintreten werde (Jeſ. 9, 5. 6; 11, 1—5; Mich. 5, 1—4; Jer. 23, 5. 6; 33, 15 fg.). Wie verſchiedenartig auch die Ausbildung war, welche dieſe Hoffnungen im Geiſt der Propheten und des Volks erfuhren, ſo blieb doch der Kern derſelben immer derſelbe, nämlich die Erwartung der Erhebung des Volks zu einem bisher noch nie gekannten Zuſtand der Macht und des Wohlſeins, infolge einer vollkommen ſittlich-religiöſen Regeneration deſſelben und unter der Herrſchaft eines von Gott erkorenen Davididen, deſſen Reich in ungemeſſene Zeiten fortdauern werde. Dieſe Hoffnungen ſchlugen im Geiſt des Volks unzerſtörbare Wurzeln; mit ihnen tröſtete es ſich in den Zeiten ſchwerer Bedrängniß, aus ihnen ſchöpfte es Kraft und Muth, wenn es von auswärtigen Völkern zu Boden getreten wurde. Dieſe Hoffnungen nahm es mit ins Exil; auch dort in der Zerſtreuung unter fremden Völkern lebten ſie in ſeinem Geiſt fort (man ſehe, welche herrliche Bilder Ezechiel [Kap. 34, 23. 24; 37, 24. 25] von der meſſianiſchen Zeit entwirft. Sie leuchteten ihm vor, als es endlich mit Erlaubniß des Cyrus in ſein altes Vaterland zurückkehrte, und ermuthigten es unter den neuen Drangſalen, die es hier erwarteten (vgl. Jeſ. 40—46; 60—62; Zach. 9, 9; 10 und 12—14; Mal. 3, 1—4).

Gab es auch ſpäter Zeiten, wo ſie augenblicklich vor andern den Geiſt des Volks zu gewaltig in Anſpruch nehmenden Intereſſen zurücktraten, wie z. B. in der furchtbar bewegten Zeit der makkabäiſchen Kriege, ſo erhoben ſie ſich doch immer wieder in hellem Licht (vgl. Dan. 7, 13—27; 12, 1—3), und je trauriger der Zuſtand des Volks wurde, deſto glühender wurde die Sehnſucht nach dem verheißenen Retter, den man den Geſalbten (Meſſias) nannte, und nach dem mächtigen und glückſeligen Reich, das er gründen ſollte.

Zu welcher Zeit man anfing, dieſes Reich mit den Ausdrücken Reich Gottes und Himmelreich (beim erſten Evangeliſten) zu bezeichnen, iſt nicht genau bekannt. Daß aber dieſe Benennungen längſt vor Chriſto gebräuchlich geworden waren, geht daraus hervor, daß Johannes der Täufer und Jeſus ſelbſt ſich ihrer als ſelbſtverſtändlicher Ausdrücke ohne alle Erläuterung bedienten. Reich Gottes nannte man es wol deswegen, weil es von einem von Gott geſandten und unter ſeinem mächtigen Schutz ſtehenden Fürſten gegründet werden ſollte und man es ſich als eine Erneuerung und Verherrlichung der alten Theokratie dachte. Wenn man es auch mit dem Wort Himmelreich bezeichnete, ſo lag der Grund davon wahrſcheinlich darin, daß man erwartete, es werde vermittels einer vom Himmel aus veranſtalteten großen Kataſtrophe zu ſeiner glorreichen Vollendung gelangen. Beiläufig mag hier bemerkt werden, daß der Ausdruck Reich Gottes bei Markus und Lukas ausſchließlich gebraucht wird, während die Bezeichnung Himmelreich bei Matthäus die entſchieden vorherrſchende iſt.

Der Begriff des Reichs Gottes war alſo gegeben; er war das Centrum der höchſten Hoffnungen des jüd. Volks geworden, und wenn Johannes der Täufer laut verkündigte, daß dieſes Reich demnächſt gegründet werden würde, ſo that er im Grund nichts anderes, als daß er öffentlich ausſprach, was das ganze Volk erwartete und erſehnte. Zwar theilte Johannes nicht in jeder Beziehung die Erwartungen des Volks. Offen widerſprach er dem Vorurtheil, daß jeder Jude als ſolcher ein unveräußerliches Recht zum Eintritt in dieſes glückſelige Reich habe, und verſprach die Aufnahme in daſſelbe nur denjenigen, welche ſich gründlich beſſern würden. Im übrigen aber war ſein Begriff von dem göttlichen Reich der gewöhnliche und dagegen, daß es ein irdiſches und weſentlich für die Juden beſtimmtes Reich ſein werde, erhob ſich kein Zweifel in ſeiner Seele.

Dieſen Begriff des göttlichen Reichs eignete ſich auch Jeſus an, und ſchien anfangs keine andere Abſicht zu haben, als in der Verkündigung der nahen Gründung deſſelben dem durch ſeine Gefangennehmung dem Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit entriſſenen Johannes nachfolgen zu wollen (Matth. 4, 17; Mark. 1, 15). Allein ſchon trug er die Ahnung in ſich, daß er ſelbſt dazu berufen ſei, dieſes Reich zu gründen, und in eben dem Maaß, als ſein meſſianiſches Bewußtſein ſich entwickelte, befeſtigte ſich in ihm auch die Ueberzeugung, daß die Gründung dieſes Reichs ſeine Lebensaufgabe und die nothwendige Bedingung der von Gott ihm übertragenen Erlöſung des jüd. Volks und der Menſchheit ſei.

Allein indem Jeſus dieſen im Geiſt ſeines Volks lebenden Begriff des Reichs Gottes ſich aneignete, wandelte er denſelben gänzlich um und erhob ſich zu einer Idee, die uns durch ihre Neuheit und wunderbare Erhabenheit in das tiefſte Erſtaunen verſetzt. Nur in einer Beziehung ſchloß er ſich noch an den hergebrachten Begriff an, nämlich darin, daß er in dem göttlichen Reich eine Gemeinſchaft, einen Verein oder Bund erblickte. Wir würden uns ſicherlich über ſeine Abſichten täuſchen, wenn wir glaubten, daß er auf nichts anderes ausgegangen ſei als auf eine ſittlich-religiöſe Reform des jüd. Volks und der Menſchheit. Jeſus ſtand geiſtig zu hoch, als daß er nicht hätte begreifen ſollen, was ja die Erfahrung aller Zeiten mit unwiderſprechlicher Gewißheit gelehrt hat, nämlich daß jede geiſtige Vervollkommnung der Menſchen, jede Erhebung derſelben zum Höhern und Beſſern einen geiſtigen Verkehr unter ihnen, folglich einen geiſtigen Verein zur nothwendigen Bedingung hat. Daß Jeſus wirklich die Gründung einer neuen geiſtigen Gemeinſchaft beabſichtigte, geht unverkennbar aus allen den Stellen hervor, wo er, auf die künftigen Geſchicke ſeines Werks hinblickend, vorausſagt, daß das göttliche Reich den Juden entzogen und dagegen den Heiden werde geöffnet werden (Matth. 21, 43; 22, 1 fg.; Luk. 15, 11 fg.), wo er von Schafen ſpricht, die nicht zu ſeiner erſten Heerde gehörten, die aber auch herbeigeführt werden ſollten (Joh. 10, 16), wo er ſich als das Oberhaupt ſeines Reichs zu erkennen gibt (Matth. 23, 8—10), wo er den Petrus als denjenigen bezeichnet, auf welchen er ſeine Gemeinde gründen wolle (Matth. 16, 18).

Scheint er doch schon der Zeit entgegengesehen zu haben, wo die Seinigen sich zu geschlossenen Gemeinden vereinigen würden (Matth. 18, 1). Nur aus der Voraussetzung, daß er eine neue Gemeinschaft stiften wollte, können wir die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls begreifen. Uebrigens spricht er ja ausdrücklich von einem neuen Bund, den er an die Stelle des alten theokratischen Bundes zwischen den Juden und Gott setzen wolle und der durch sein Blut würde geheiligt werden (Matth. 26, 28).

Indessen sollte sein Reich etwas ganz anderes und ungleich Höheres sein als jener alte Bund, als alles, was sich die Juden unter dem messianischen Reich dachten. Zunächst schloß er von der Idee seines Reichs alle politischen und materiellen Elemente aus. Kein weltliches, auf sinnliche Interessen berechnetes Reich sollte dasselbe sein, sondern ein rein geistiges. Dieser sein Entschluß, sich aller politischen Absichten zu entschlagen und ein rein geistiges Reich zu stiften, spricht sich bereits in der Versuchungsgeschichte aus. Wenn er im Anfang der Bergpredigt bei Matthäus nur solche Menschen, die sich durch ihre sittlichen Eigenschaften auszeichneten, für geeignet erklärt, in sein Reich aufgenommen zu werden, und in dem Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) den Eintritt in dasselbe von der innerlichen Wiedergeburt abhängig macht; wenn er versichert, daß diejenigen, welche nicht in Reinheit des Sinnes und demüthiger Anspruchslosigkeit den Kindern ähnlich werden, gar nicht in dieses Reich kommen könnten (Matth. 18, 3. 4; 19, 14); wenn er der Samariterin von einer Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit spricht, die künftig an die Stelle des ceremoniellen Opfercultus treten sollte (Joh. 4, 24); wenn er dem Pharisäer erklärt, daß das Reich Gottes nicht mit äußerlichen Geberden (auf eine in die Augen fallende Weise) komme, sondern sich im Innern des Menschen erbaue (Luk. 17, 20 fg.); wenn er den Seinen verbietet, sich die vergänglichen Güter der Welt zum letzten Zweck ihrer Bestrebungen zu machen, und sie dagegen auffordert, diese Bestrebungen auf die unvergänglichen Güter zu richten, die auch im Himmel ihre Geltung behalten (Matth. 7, 33); wenn er in einem mehrmals und unter verschiedenen Wendungen vorgetragenen Ausspruch den Seinigen zur Pflicht macht, selbst ihr Leben zu wagen, um zu dem wahren, ewigen Leben zu gelangen (Matth. 16, 25; 10, 39); wenn er seinen Jüngern alle ehrgeizigen hierarchischen Gelüste auf das entschiedenste untersagt (Matth. 20, 25 fg.), so deutet dieses doch offenbar auf ein rein geistiges Reich hin, das er zu gründen sich vorgenommen hatte, und ein solches ist ja auch das Reich der Wahrheit, in welchem er sich vor Pilatus in edelm Selbstgefühl für den wahren König erklärt (Joh. 18, 37).

Mit den politischen und materiellen Elementen entfernt Jesus zugleich den ganzen Particularismus, der dem hergebrachten Begriff des Reichs Gottes noch anhing. Beschränkte er sich auch mit der ersten Grundlegung dieses Reichs auf die Juden (Matth. 15, 24), untersagte er auch seinen Jüngern auf ihrer ersten Missionsreise, die Grenzen des jüd. Landes zu überschreiten (Matth. 10, 5. 6), so war doch das Reich, dessen Idee vor seinem Geiste stand, kein ausschließlich für die Juden bestimmtes. Früh erkannte er aus der Unempfänglichkeit der Juden für seine Lehren und Tendenzen, daß sie, welche eigentlich die ersten und vorzüglichsten Genossen seines Reichs hätten sein sollen, in demselben die geringste Rolle spielen würden (Matth. 21, 43), daß dagegen viele heidnische Nationen in dasselbe hereinströmen und in demselben Aufnahme finden würden (Matth. 22, 1 fg.). Ueberhaupt erkannte er in seinem Reich ein für die gesammte Menschheit bestimmtes, einen geistigen Weltbund. Der Acker, auf welchen er den Samen des göttlichen Worts ausstreute, war ihm die Welt (Matth. 13, 38). Darum sprach er so oft und unter so vielen sinnvollen Bildern von der künftigen Entwickelung seines Reichs. Er verkündigte, daß sein Evangelium werde verkündigt werden in aller Welt (Matth. 24, 14), und ertheilte am Schluß seiner irdischen Laufbahn seinen Jüngern das ausdrückliche Gebot: „auszugehen in alle Welt und das Evangelium zu verkündigen aller Creatur" (Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Apg. 9, 1. 8).

Aus der Geistigkeit und der universellen Bestimmung seines Reichs folgte die Nothwendigkeit einer Ablösung desselben von dem Judenthum. Wenn auch Jesus sich selbst nicht von dem jüd. Cultus lossagte und keinem seiner Jünger die Trennung von demselben zur Pflicht machte, so darf uns das über seine Absicht, eine von dem Judenthum unabhängige geistige Gemeinschaft zu stiften, nicht täuschen. Die fortdauernde Theilnahme an dem jüd. Cultus war durch die Verhältnisse, in welchen Jesus lebte, geboten. Zwar könnte es scheinen, als ob Jesus durch die Matth. 5, 17 abgegebene Erklärung: „Er sei

nicht gekommen, das Geſetz und die Propheten aufzulöſen", zwiſchen dem göttlichen Reich und der jüdiſchen Religion ein unauflösliches Band geknüpft habe. Allein ſind dieſe Worte authentiſch, was bezweifelt werden kann, ſo können ſie ſicherlich auf nichts anderes bezogen werden als auf die Zurückweiſung der Vermuthung, die damals wol ſchon hier oder da ausgeſprochen worden war, daß er auf einen gewaltſamen Umſturz der ganzen jüd. Religionsverfaſſung ausgehe. Daß er das göttliche Reich nicht unter die unbedingte Herrſchaft des alttest. Geſetzes ſtellen wollte, das geht aus den unmittelbar folgenden Worten: „Daß er gekommen ſei, das Geſetz und die Propheten zu erfüllen", d. h. die ganze iſraelitiſche Religion zu ihrer Vollkommenheit zu erheben, deutlich hervor. Denn dieſe Vervollkommnung derſelben konnte doch gewiß in nichts anderm beſtehen, als in einer Vergeiſtigung derſelben, und von dieſer Vergeiſtigung gibt er ſelbſt durch die in ſeiner nachfolgenden Rede aufgeſtellten Antitheſen zwiſchen den Grundſätzen des Evangeliums und den Grundſätzen des A. T. eine Reihe von ſchlagenden Beiſpielen. Lag aber nicht in der Idee einer vollkommenen Vergeiſtigung des Judenthums die der Trennung der von ihm zu gründenden Gemeinſchaft von demſelben eingeſchloſſen? Bedenkt man nun die Liberalität ſeiner Grundſätze über die Sabbatsfeier, die jüd. Speiſeverbote und Ablutionen, erinnern wir uns daran, wie gern er den Ausſpruch des Hoſea (Kap. 6, 6) anführte: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer" (Matth. 9, 13; 12, 7), erwägen wir die Bedeutung der Einſetzung eines ſolennen Initiationsritus in ſeine Gemeinſchaft, ſo können wir über die Abſicht Jeſu, daß ſich das göttliche Reich von dem Judenthum ablöſen ſolle, nicht im mindeſten in Zweifel ſein. Entſcheidend iſt endlich die Proclamation der Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, mit welcher ja der ganze iſraelitiſche Opfercultus aufgehoben war.

Allein welches ſollte denn der eigentliche Zweck des von Jeſu geſtifteten göttlichen Reichs ſein? Hierüber ertheilen uns die von den Evangeliſten, beſonders von den Synoptikern, aufbehaltenen Ausſprüche Jeſu vollkommen klaren Aufſchluß. Seine Erklärung, daß er das Licht der Welt und dazu erſchienen ſei, der Wahrheit Zeugniß zu geben, deutet darauf hin, daß ſein nächſter Zweck der war, die Irrthümer zu zerſtreuen, die den Geiſt der Menſchen verdunkelten. Und bedenken wir, daß das ungeheuere ſittliche Verderben, in welchem damals die Menſchheit befangen war, großentheils aus den ſie beherrſchenden religiöſen und ſittlichen Irrthümern ſtammte (Röm. 1, 24 fg.), ſo erkennen wir, daß die Erleuchtung derſelben durch das Licht der Wahrheit wirklich die erſte Bedingung war, die erfüllt werden mußte, wenn ihr geholfen werden ſollte. Darum trat Jeſus überall lehrend auf; den Inhalt ſeiner Belehrungen bildeten die höchſten Wahrheiten, welche der menſchliche Geiſt zu erfaſſen im Stande iſt und unter welchen die Ideen von Gott dem liebevollen Vater, von dem Kindſchaftsverhältniß aller Menſchen zu Gott, von der Bruderverwandtſchaft und der Beſtimmung aller zu einem unvergänglichen höhern Daſein den leuchtenden Mittelpunkt bildeten. Dieſe Wahrheiten ſollten die unzerſtörbare Grundlage des göttlichen Reichs ſein; ſie ſollten zum Gemeingut aller Glieder deſſelben werden, das aus ihnen ſich ergießende Licht ſollte immer heller werden und ſich immer weiter in der Welt verbreiten. Aus dieſen mit lebendigem Glauben ergriffenen Wahrheiten ſollten die Genoſſen der neuen geiſtigen Gemeinſchaft den Antrieb und die Kraft zu völliger Umbildung des Herzens und Wandels ſchöpfen. Laut verkündigte es Jeſus, daß ihre Gerechtigkeit beſſer ſein ſolle als die der Schriftgelehrten und Phariſäer (Matth. 5, 20). Ueber die todte Legalität dieſer letztern ſollten ſie ſich zu wahrer Sittlichkeit erheben. Mit der Reinigung und Heiligung der Geſinnung ſollten ſie das Werk ihrer Umwandlung beginnen und es in der Reinigung und Heiligung ihres Wandels vollenden; denn aus dem Herzen kämen die argen, folglich auch die guten Gedanken (Matth. 15, 19), und nur wenn der Baum gut ſei, ſeien gute Früchte von demſelben zu erwarten (Matth. 12, 33). Dieſe Sittlichkeit ſollte ſich weſentlich zu inniger Gottes- und Nächſtenliebe geſtalten und in einem auch den Beleidiger und Feind umfaſſenden zarten Wohlwollen äußern. Und indem Jeſus den Seinigen die höchſtmögliche Aehnlichkeit mit dem allvollkommenen Vater im Himmel als letztes Ziel aufſtellte (Matth. 5, 48), wies er ſie darauf hin, daß ſie in dem Werk der ſittlichen Verklärung ihres ganzen Weſens nie ſtehen bleiben dürften. Zuſammengehalten ſollten die Glieder ſeines Reichs werden durch die Gemeinſchaft ihres Glaubens, durch ihre innige gegenſeitige Liebe, durch ihre Vereinigung mit Gott und ihr gemeinſchaftliches raſtloſes Beſtreben zu immer höherer Voll-

endung. Die gläubig ergriffenen göttlichen Wahrheiten, das Bewußtſein ihres Kindſchaftsverhältniſſes mit Gott und die Hoffnung des zukünftigen Daſeins ſollte für ſie zum Princip einer innern Beſeligung werden, mit welcher kein Erdenglück auch nur von fern zu vergleichen ſei (Matth. 13, 44 fg.; 16, 26). Wer vermöge ſeines lebendigen Glaubens ein wahres Mitglied ſeines Reichs geworden ſei, der brauche das ewige Leben nicht erſt zu ſuchen, er trage es ſchon in ſich und ſei gleichſam bereits von dem Tod zum Leben hindurchgedrungen (Joh. 3, 18; 6, 47).

Das iſt das göttliche Reich, wie Jeſus es ſich dachte. Allein laſſen wir es nicht unbemerkt, daß er die Realität deſſelben von ſeiner Idealität wohl zu unterſcheiden wußte. Er täuſchte ſich nicht im mindeſten darüber, daß in der gegenwärtigen Weltperiode die Realität und Idealität deſſelben ſich nie decken würden. Darum ſagte er es voraus, daß unter dem Weizen, der ſich aus dem Samen des Wortes Gottes entwickeln würde, auch viel Unkraut hervorwachſen (Matth. 13, 24 fg.), daß das über die Menſchen ausgeworfene Netz mit den guten Fiſchen auch viele faule heraufziehen (Matth. 13, 47), daß unter den Gäſten des hochzeitlichen Mahles auch ſolche ſein würden, die kein hochzeitliches Kleid anhaben würden (Matth. 22, 11). Er warnt vor jedem Verſuch, dieſe entgegengeſetzten Elemente voreilig voneinander ſcheiden zu wollen (Matth. 13, 28. 29), und weiſt ſie auf den Schluß der gegenwärtigen Weltperiode, wo bei ſeiner glorreichen Wiederkunft die große Scheidung werde vorgenommen und ſein Reich zu ſeiner vollendeten Verklärung gelangen werde (Matth. 13, 41 fg.; 16, 27 fg.; 24, 30 fg.; 25, 31 fg.); daher kommt es, daß in nicht wenigen ſeiner Ausſprüche das Wort Himmelreich den Sinn hat, den wir mit dem Ausdruck ewiges Leben oder künftige Seligkeit verbinden, vgl. z. B. Matth. 13, 43; 25, 34; 26, 29; Luk. 13, 29; Apg. 14, 22; 1 Kor. 6, 9. 10; 15, 50; 1 Tim. 4, 18; Eph. 5, 5; 2 Petr. 1, 11.

Verweilen wir mit unſerer Betrachtung bei dieſer Idee des göttlichen Reichs, ſo müſſen wir geſtehen, daß es keine gibt, die größer, umfaſſender, tiefer wäre als dieſe und die mächtigere Wirkungen hervorgebracht hätte. Durch die Realiſirung derſelben hat Jeſus die Menſchheit aus den Todesbanden, in welchen ſie gefangen lag, erlöſt und zu einem neuen Leben erweckt. Aus dem von ihm gegründeten göttlichen Reich, wie unvollkommen auch ſeine bisherige Entwickelung ſein möge, ſind dennoch alle Wirkungen hervorgegangen, welche das Chriſtenthum bisher geäußert hat; auf ihm ruht die ganze Bildung der gegenwärtigen Zeit. Was Reinhard in ſeinem Werk: „Verſuch über den Plan, welchen der Stifter der chriſtlichen Religion zum beſten der Menſchheit entwarf" (Wittenberg und Zerbſt 1781; 4. Aufl., 1798), geſagt hat, um zu erweiſen, daß keiner der großen Männer der vorchriſtl. Zeit ſich zu dieſer Idee erhoben hat, ſcheint uns unwiderlegbar zu ſein. Erwägen wir dieſes, ſo können wir uns nicht enthalten, ſtaunend zu fragen: wie kam denn Jeſus zu dieſer Idee? Es würde uns zu weit führen, wenn wir uns auf eine Unterſuchung über dieſe Frage einlaſſen wollten. Nur die Bemerkung erlauben wir uns, daß es uns unmöglich ſcheint, die Entſtehung dieſer Idee in dem Geiſt Jeſu, aus den Bedingungen der Zeit, in der er lebte, zu erklären. Daß dieſe Zeitbedingungen fördernd auf die Entfaltung derſelben einwirken konnten, wollen wir nicht in Abrede ſtellen, aber den erſten Urſprung derſelben vermögen ſie uns nicht zu erklären. Begreifen läßt ſich dieſer nur aus der wunderbaren Erhabenheit des Geiſtes Jeſu, aus ſeiner ſittlichen Vollendung und der innigen Gemeinſchaft, in der er mit Gott ſtand (vgl. Keim, „Der geſchichtliche Chriſtus" [3. Aufl., Zürich 1866], S. 37 fg.). Iſt es doch überhaupt ſo: große Ideen ſind nie reine Producte der Zeit, in der ſie hervortreten; ſie entſpringen aus der geheimnißvollen Tiefe des Geiſtes und unter der Mitwirkung Gottes, welcher der Welt der Geiſter immanent ſie in beſtändiger Bewegung erhält und durch die Hervorrufung großer Ideen den mächtigen Entwickelungsproceß derſelben regiert.

Auf die Frage, in welchem Verhältniß Jeſus ſein Reich zu ſeiner Kirche erblickte, brauchen wir nicht einzugehen, denn von einer Kirche ſcheint Jeſus nie geſprochen zu haben. Da dieſes Wort nur in zwei Stellen bei Matthäus vorkommt, nämlich Kap. 16, 18 und 18, 1, ſo ſind wir wohl berechtigt, zu vermuthen, daß es der Evangeliſt aus dem Sprachgebrauch einer ſpätern Zeit entlehnt habe. So viel iſt gewiß, daß es in der erſten Stelle nichts anderes bedeutet als das göttliche Reich in ſeiner hiſtoriſchen Realität und in der andern die Geſammtheit der zu einer beſondern Gemeinde vereinigten Anhänger Chriſti.

Je ſchärfer die Oppoſition war, in welcher das göttliche Reich mit dem ganzen damaligen geſellſchaftlichen Zuſtand ſich befand, deſto leichter war es vorauszuſehen, daß es bei ſeiner Entwickelung auf ſchweren Widerſtand ſtoßen und gewaltige Kämpfe veranlaſſen würde. Zwar ſollte es den in ſeiner Beſtimmung liegenden vollkommenen Umbildungsproceß der menſchlichen Verhältniſſe nicht auf dem Wege des gewaltſamen Umſturzes, ſondern auf dem des ruhigen fortdauernden Einfluſſes der heiligen Wahrheiten, die ihm zur Grundlage dienten, und des in ihm lebenden Geiſtes betreiben. Allein zu vielfach und tief gewurzelt waren die Irrthümer und Vorurtheile, zu wichtig die Intereſſen, die ihm in den Weg traten, als daß es nicht bei ſeiner Verbreitung bald ſchwere Conflicte und Kämpfe hätte hervorrufen ſollen. Auf dieſe unausbleiblichen Folgen der Entwickelung ſeines Reichs hinblickend, ſagte Jeſus (Matth. 10, 34): Er ſei nicht gekommen, den Frieden zu bringen auf Erden, ſondern das Schwert, und ein Feuer anzuzünden, von dem er wünſche, es brennte ſchon (Luk. 12, 49). Dieſe Vorausſicht beunruhigte ihn aber nicht. Er trug die Gewißheit in ſich, daß ſeine Sache über alle ihr entgegentretende Hinderniſſe ſiegen und den ganzen geſellſchaftlichen Zuſtand umbilden und verklären werde. Und es verdient bemerkt zu werden, daß dieſe ſeine Siegeshoffnungen immer lebhafter wurden, je näher die Kataſtrophe, die ſeinem irdiſchen Daſein eine Grenze ſetzen ſollte, heranrückte. Was ſind ſie anders als Ausdrücke ſeiner Siegeshoffnung die begeiſterungsvollen Worte, die er vor dem Hohen Rath ſeiner feierlichen Erklärung, daß er der verheißene Retter ſei, hinzufügte: „Von nun an werde man ſehen des Menſchen Sohn ſitzen zur Rechten Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels“ (Matth. 26, 64). Und wie hätte auch Jeſus nicht mit voller Sicherheit auf den Sieg des von ihm gegründeten Reichs hoffen ſollen? War nicht im eigentlichſten Sinn ſeine Sache Gottes Sache, ſein Reich der letzte Zweck des ganzen Wirkens und Waltens Gottes im Reich der Geiſter? Wir erwarten keine Einſprache zu erfahren, wenn wir den Satz aufſtellen: daß das ganze ewige, allumfaſſende Wirken Gottes keinen andern Zweck hat als ſeine Selbſtoffenbarung. War die Schöpfung der phyſiſchen Welt ein Werk der Selbſtoffenbarung Gottes, ſo offenbarte ſich der Ewige noch viel herrlicher in der Schöpfung des Reichs der vernünftigen Geiſter, von welchen ja jeder ſein Bild in ſich trägt. Allein dieſe Geiſter ſind ja nicht, was ſie werden ſollen. Sie unterſcheiden ſich alle weſentlich von der vernunftloſen Schöpfung durch ihre unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit. Wollen wir nun nicht annehmen, daß Gott ihnen dieſe vergebens verliehen habe, ſo müſſen wir auch der Ueberzeugung Raum geben, daß Gott ihnen eine unbegrenzte Laufbahn der Entwickelung werde eröffnet haben und daß ſein ganzes Wirken und Walten in dem Reich der Geiſter zum letzten Zweck haben werde, ſie in ihrer Evolution weiter und immer weiter zu führen, bis ſie ſich zur höchſten ihnen erreichbaren Stufe der Verähnlichung mit ihm erhoben haben und in ihrer Geſammtheit ein fleckenloſes, leuchtendes Abbild von ihm werden geworden ſein. Es iſt mithin ein pädagogiſches Werk, welches Gott im unbegrenzten Lauf der Zeiten in dem Reich der vernunftbegabten Geiſter ausführt. Momente dieſes Werks, inſoweit es die Menſchheit betrifft, waren alle Fügungen, durch welche Gott die geiſtige Entwickelung und Vervollkommnung der vernünftigen Bewohner der Erde beförderte. Den leuchtenden Mittelpunkt derſelben bildete die Erſcheinung Jeſu und die Gründung ſeines Reichs. Mit Recht betrachten wir daher Jeſum als den höchſten aller Geſandten Gottes und ſein Reich als Gottes Reich und theilen ſeine Erwartung, daß dieſes ſein Reich unter der fortdauernden Mitwirkung Gottes immer vollſtändiger und herrlicher ſich entwickeln und ſeinen Evolutionsproceß ſogar über die Grenzen der gegenwärtigen Weltperiode hinaus fortſetzen werde.

Die Idee Jeſu von dem göttlichen Reich war zu erhaben und ſtand mit den meſſianiſchen Erwartungen der Juden in einem zu ſchroffen Widerſpruch, als daß er hoffen durfte, für dieſelbe bei ſeinen Volksgenoſſen ein offenes Verſtändniß zu finden. Er mußte ſogar befürchten, durch eine unumwundene Erklärung über die Natur deſſelben bei ihnen großen Anſtoß zu geben. Darum hüllte er ſeine Lehre von demſelben, die er das Geheimniß des Himmelreichs nannte (Matth. 13, 11), ſo gern in das farbenreiche Gewand ſinnvoller Gleichniſſe, in der Hoffnung, auf dieſem Wege das Volk zum Nachdenken zu erwecken und endlich zur Einſicht zu bringen, daß ſeine Rettung von etwas ganz anderm abhänge als von der Gründung eines weltlichen Reichs, wie man es von dem Meſſias erwartete. Nur ſeinen Jüngern ertheilte er nähern Aufſchluß über das Weſen dieſes

Reichs. Allein auch dieſe waren in den allgemein herrſchenden Hoffnungen zu tief befangen, als daß ſie ihn hätten verſtehen können. Bis zu ſeinem Tod hielten ſie feſt an dem Gedanken, daß er nichts anderes beabſichtige als die Gründung eines glänzenden weltlichen Reichs, und träumten von den hohen Ehrenſtellen, zu welchen ſie in demſelben würden erhoben werden. Selbſt zu der Zeit, wo das Chriſtenthum ſeine Verbreitung ſchon begonnen hatte, vermochten ſich die Apoſtel noch immer nicht loszureißen von der Erwartung, daß die eigentliche Beſtimmung ihres Herrn die Erneuerung und Verherrlichung der jüd. Theokratie ſei, und überließen ſich der Hoffnung, daß er demnächſt wieder vom Himmel kommen werde, um endlich dieſes Werk auszuführen. Erſt in dem Geiſt des Apoſtels Paulus entfaltete ſich wieder die Idee des göttlichen Reichs in ihrer Wahrheit und Reinheit. Von der lichtvollen Anſchauung deſſelben als eines rein geiſtigen, auf wahrhaft ſittliche Veredlung und innere Beſeligung ſeiner Mitglieder abzweckenden Vereins ausgehend, erklärt er (Röm. 14, 17), daß es nicht in Eſſen und Trinken (in der Beobachtung gewiſſer Speiſeverbote) beſtehe, ſondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geiſt; daß es auch nicht beſtehe in Worten, ſondern in Kraft (1 Kor. 4, 20), und fühlt ſich in ſeinem und aller Chriſten Namen gedrungen, Gott dafür zu danken, daß er ſie errettet habe von der Obrigkeit der Finſterniß und verſetzt in das Reich ſeines lieben Sohnes (Kol. 1, 13). Die univerſelle Beſtimmung des Reichs Chriſti und die Nothwendigkeit der Losreißung deſſelben von dem Judenthum war bei ihm zur unerſchütterlichen Ueberzeugung geworden, welche beſtimmend auf die ganze Art und Weiſe einwirkte, wie er ſeinen Beruf verſtand und betrieb. Indeſſen wich er von dem in den ſynoptiſchen Evangelien herrſchenden Sprachgebrauch darin ab, daß er die von Chriſto geſtiftete neue Heilsgemeinſchaft in ihrer hiſtoriſchen Realität viel ſeltener mit dem Wort Reich Gottes bezeichnete als mit dem Wort Gemeinde. Unter dem Reich Gottes verſteht er gewöhnlich dieſes Reich in der Idealität, zu der es dereinſt werde erhoben werden. Seine Erwartungen gingen nämlich ebenfalls dahin, daß der Herr in kurzer Friſt von dem Himmel, in den er ſich zu ſeiner Verherrlichung aufgeſchwungen, wieder zurückkommen, daß dieſe ſeine Wiederkunft den Schluß der gegenwärtigen Weltperiode bezeichnen, daß er alsdann alle ſeine Bekenner verſammeln, die bisher Verſtorbenen von dem Tode erwecken und alle in ſein zu glorreicher Vollendung gelangtes Reich verſetzen werde. Das Eigenthümliche dieſer ſeiner Erwartungen lag aber darin, daß er dem Gedanken einer irdiſchen Verherrlichung des göttlichen Reichs gänzlich entſagt hatte und die Erhebung deſſelben zu ſeiner vollendeten Idealität in den Himmel verlegte, wo Chriſtus, als deſſen glorreiches Haupt angebetet von den Engeln, ewiglich herrſchen werde. Fleiſch und Blut, erklärte er, können in dieſes Reich nicht eingehen (1 Kor. 15, 50), weshalb er annahm, daß die zur Zeit der Wiederkunft Chriſti noch Lebenden eine Verwandlung ihres Leibes erfahren würden (1 Kor. 15, 52). Daß keiner, der hienieden dem Laſter gefröhnt, in dieſem Reich Aufnahme finden werde, ſtand ihm unwiderruflich feſt (1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5). Nur die, welche ſich während ihres Erdenlebens zu reiner Sittlichkeit entwickelt und des göttlichen Geiſtes ſich würden theilhaftig gemacht haben, betrachtete er als würdig in dieſes Reich zugelaſſen oder, wie er ſich auch ausdrückte, in das himmliſche Weſen verſetzt zu werden (Eph. 2, 6). Sie haben hienieden ſchon ihren Wandel (eigentlich ihr Bürgerrecht) im Himmel (Phil. 3, 20), und der ſie belebende Geiſt Gottes iſt ein Unterpfand ihrer Beſeligung in demſelben (2 Kor. 1, 22; Eph. 1, 14). Er trug in ſich das freudige Bewußtſein, daß der Herr auch ihn einſt erlöſen und ihm aushelfen werde zu ſeinem himmliſchen Reich (1 Tim. 4, 18). Auch der Verfaſſer des zweiten Briefs Petri lebte der Ueberzeugung, daß den treuen Bekennern Chriſti reichlich werde dargereicht werden der Eingang zum Reich des Herrn und Heilandes Chriſti (2 Petr. 1, 11), während der Verfaſſer der Offenbarung ſich noch mit der Hoffnung trug, daß nach der glorreichen Ueberwindung des Heidenthums eine Umwandlung des Himmels und der Erde erfolgen und Chriſtus in einem neuen, vom Himmel herabgekommenen Jeruſalem ſein herrliches Reich gründen und in demſelben mitten unter den Seinigen auf ungemeſſene Zeiten hin regieren werde (Offb. 21 und 22). Vgl. Reinhard, a. a. O.; Reuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [3. Aufl., Strasburg 1864], I, 270 fg.; II, 224 fg.; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (2. Aufl., Strasburg 1864); Pfleiderer, „Die Religion, ihr Weſen und ihre Ge-

ſchichte" (Leipzig 1869), II, 400 fg.; Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" (Zürich 1867—72), II, 40 fg..

Bruch.

Reich, Reichthum. Während im A. T. vom Reichthum vorwiegend als vom irdiſchen Gut geredet wird, kennt das N. T. noch einen andern Reichthum, den von himmliſchen Gütern, von geiſtlichen Gaben. Was zunächſt jenen irdiſchen Reichthum betrifft, ſo ſind Reichthum wie Armuth relative Begriffe; im allgemeinen aber werden wir unter Reichthum diejenige Fülle irdiſcher Güter verſtehen, welche das zur Befriedigung der nothwendigen Lebensbedürfniſſe nöthige Maß derſelben weit überſteigt. Die Bibel iſt fern von den Träumereien einer gleichen Vertheilung des irdiſchen Guts. Wie 5 Moſ. 15, 11 verkündet: daß Arme allezeit im Lande ſein werden, ſo auch Spr. 22, 2: „Reiche und Arme müſſen untereinander ſein", ſo Chriſtus ſelbſt: „Arme habt ihr allezeit bei euch" (Mark. 14, 7). Die Gütergemeinſchaft, welche die erſte chriſtl. Gemeinde nach dem Bericht der Apoſtelgeſchichte (Kap. 4, 34 fg.) einzuführen ſuchte, erwies ſich als ein ſchöner Traum, deſſen Verwirklichung gleich beim Entſtehen Schwierigkeiten fand, wie das Beiſpiel von Ananias und Sapphira (Apg. 5) zeigt, und dann auch alsbald aufgegeben zu ſein ſcheint.

Reichthum und Armuth kommt von Gott. „Der Herr macht arm und macht reich", betont Hanna, die Mutter Samuel's (1 Sam. 2, 7); Weish. 11, 14 und Spr. 10, 22 heißt es: „Der Segen des Herrn macht reich ohne Mühe"; der Reichthum iſt aber auch der Segen Gottes, der auf dem Fleiß liegt; Spr. 10, 4: „Läſſige Hand macht arm, aber der Fleißigen Hand macht reich"; vgl. Spr. 12, 27. Von Gott empfängt Salomo als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens, weil er nicht um Reichthum und Ehre gebeten hat, ſondern um ein gehorſames Herz und Verſtand zum Regieren, noch beides, Reichthum und Ehre, hinzu (1 Kön. 3, 13). Die Wahrheit, daß der Reichthum eine Gabe Gottes iſt, ſowie die mit dem Reichthum verbundene Annehmlichkeit, Anſehen und Macht (der Reiche hat viele Freunde, Spr. 14, 20), beförderte im jüd. Volk die Vorſtellung von einer Belohnung der Frömmigkeit durch irdiſchen Reichthum um ſo mehr, als von früh an die Vorſtellung herrſchte, daß die Vergeltung Gottes ſich durch irdiſches Wohlergehen oder Uebelbefinden der Menſchen je nach ihrem gerechten oder ungerechten Wandel erweiſe. Danach erſcheint leicht der Reichthum als ein beſonderes Zeichen des göttlichen Wohlgefallens und als eine Belohnung für Frömmigkeit. Mit Oſtentation wird in dieſem Sinn der Reichthum der jüd. Nationalhelden Abraham, David, Salomo und ſpäter des Hiskia rühmend hervorgehoben. Der Pſalmiſt (Pſ. 112, 3) rühmt: „Reichthum und die Fülle wird im Hauſe der Frommen ſein." Und wenn auch Spr. 3, 13 fg. die Weisheit edler denn Perlen genannt wird, und um ſie hantieren beſſer heißt als um Silber und ihr Einkommen beſſer als Gold, ſo wird doch als ihre Frucht Spr. 3, 16 bezeichnet: „Langes Leben iſt zu ihrer rechten Hand, zu ihrer Linken iſt Reichthum und Ehre". Auch das Buch Hiob kann, trotzdem es ſeiner ganzen Tendenz nach das irdiſche Wohl- oder Uebelbefinden als nicht identiſch mit dem göttlichen Wohlgefallen oder Misfallen nachweiſen will, doch nicht ſchließen, ohne daß dem Hiob als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens und Segens mehr Reichthum denn früher gegeben wird. Wenn nun aber unleugbar auch in den Augen der frommen Juden der Reichthum vielfach als ein hohes Gut und Zeichen des göttlichen Wohlgefallens geprieſen und mit freundlichen Augen angeſehen wird, ſo ſind ſie doch, wie ſchon die angeführten Beiſpiele zeigen, fern von der Vorſtellung, als ob der Reichthum für ſich allein erſtrebenswerth ſei und allen Werth in ſich ſelbſt habe; höher denn Reichthum gilt die Weisheit (Spr. 3, 13 fg.), gilt Gehorſam gegen Gott. Auch erkennen ſie ſehr wohl die Gefahren des Reichthums. „Die Reichen verlaſſen ſich auf ihr Gut und trotzen auf ihren Reichthum" (Pſ. 49, 7); „Wer da eilt reich zu werden, wird nicht unſchuldig bleiben" (Spr. 28, 20); ſie warnen darum: „Fällt euch Reichthum zu, ſo hänget das Herz nicht daran" (Pſ. 62, 11); darum bittet denn auch der Fromme Spr. 30, 8: „Armuth und Reichthum gib mir nicht" (vgl. Spr. 23 fg.). Als das jüd. Volk nach der Theilung des Reichs immer mehr dem Verfall entgegeneilte, waren es die höhern Stände, in denen die Depravation beſonders augenfällig hervortrat; die Propheten klagen viel über die Reichen, die durch Erpreſſungen reich geworden ſind, die der Witwen Häuſer freſſen; und ſo kam es, daß die prophetiſche Verkündigung ſich beſonders energiſch gegen die Angeſehenen und Reichen richtete in einer Weiſe, daß ein Reicher gleichbedeutend erſcheint mit einem Gewaltthätigen. So wird in

der Weiſſagung von dem leidenden Knecht Gottes (Jeſ. 53, 9) ein Reicher als gleichbedeutend mit einem Gottloſen genannt: „Er, der Knecht Gottes, iſt begraben wie ein Gottloſer und geſtorben wie ein Reicher", d. h. ſein Ende iſt ein ſo troſtloſes geweſen, wie das des Gottloſen und Reichen nur ſein kann. Dieſe aus der hiſtoriſchen Situation ſich ergebende Betrachtung des Reichthums, als eines durch Erpreſſung und Gottloſigkeit erworbenen Beſitzes, als eines Zeichens einer gottloſen irdiſchen Geſinnung, widerſprach nun aber in ihrer Conſequenz der Vorſtellung von dem Reichthum, als einem dem Frommen zutheil werdenden Segen Gottes, als einem Zeichen ſeines Wohlgefallens. Es entſtanden innere Conflicte in dem Gemüth des Frommen, der in Bedrängniß war, und es ward reiflich erwogen, wie es mit Gottes Gerechtigkeit vereinbar ſei, daß es dem gottloſen Reichen ſo wohl gehe, während der fromme Arme darbe. Man ſuchte dieſen Conflict zu löſen beſonders durch Hinweis auf das Ende des Reichen, wo der Gerechte des Reichen lachen und ſprechen werde: „Siehe, das iſt der Mann, der Gott nicht für ſeinen Troſt hielt, ſondern verließ ſich auf ſeinen großen Reichthum und war mächtig, Schaden zu thun" (Pſ. 52, 9); ſo ſpricht Aſſaph Pſ. 73, 16 fg.: „Ich gedachte ihm nach, daß ich es begreifen möchte (wie die Gottloſen glückſelig ſind in der Welt und werden reich, V. 12); aber es war mir zu ſchwer: bis daß ich ging in das Heiligthum Gottes und merkte auf ihr Ende." „Sie gehen plötzlich unter und nehmen ein Ende mit Schrecken" (V. 19). Daneben wird aber auch hingewieſen auf den bloßen Schein des Glücks, den der Reichthum gebe; letztern Standpunkt vertreten beſonders die Sprüche Salomo's, welche die Weisheit Spr. 3, das gute Gerücht Spr. 22, 1 allem Reichthum vorziehen; vgl. Spr. 28, 6: „Es iſt beſſer ein Armer, der in ſeiner Frömmigkeit geht, denn ein Reicher, der in verkehrten Wegen wandelt." Die Bedeutungsloſigkeit des Reichthums, ſeine Nichtigkeit und Eitelkeit ſchildert Pſ. 49, 16: „Der Reiche wird nichts in ſeinem Sterben mitnehmen und ſeine Herrlichkeit wird ihm nicht nachfahren"; vgl. Hiob 1, 21. Dieſe Eitelkeit des Reichthums macht beſonders der Prediger Salomo's, der Prediger der Eitelkeit geltend. „Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht ſatt, und wer in den Reichthum verliebt iſt, wird nicht vom Ertrag befriedigt. Wer arbeitet, dem iſt der Schlaf ſüß, er habe viel oder wenig gegeſſen; aber die Fülle des Reichen läßt ihn nicht ſchlafen. Es iſt eine böſe Plage, die ich ſah unter der Sonne, Reichthum behalten zum Schaden dem, der ihn hat. Gleichwie er (der Reiche) aus ſeiner Mutter Leibe hervorging, ſo fährt er wieder hin, ſo wie er gekommen iſt" (Koh. 5, 9—14 fg.). Den ſehr relativen Werth des Reichthums hebt Jeſus Sirach (Kap. 30, 15 fg.) hervor: „Geſund ſein und friſch ſein iſt beſſer denn Geld, und ein geſunder Leib iſt beſſer, denn großes Gut", er ermahnt zur Wohlthätigkeit, weil man doch ſeinen ſauern Schweiß andern laſſen und ſeine Arbeit den Erben übergeben muß (Sir. 14, 15). Und wenn er auch den Reichen manchmal identificirt mit dem Gewaltigen und Ungerechten (Sir. 13, 2. 4), wenn er auch ſagt: „Wer Geld liebhat, der bleibt nicht ohne Sünde" (Sir. 1, 5 fg.), ſo gibt er doch auch die Möglichkeit eines unſträflichen Reichen zu, bewundert ihn aber wegen der Löſung einer beſonders ſchweren Aufgabe: „Wohl dem Reichen, der unſträflich gefunden wird und nicht das Geld ſucht; der bewährt hierinnen und rechtſchaffen gefunden wird, der wird billig gelobt" (Sir. 31, 8. 10).

Es iſt natürlich, daß unſer Heiland, indem er das volle Heil in der Gemeinſchaft mit Gott, in der Gewißheit ſeiner Liebe und der Vergebung der Sünden ſuchen lehrte, dem irdiſchen Gut, dem Reichthum nur eine ganz untergeordnete Bedeutung gegenüber dieſen geiſtlichen Gütern beilegen konnte. Die irdiſchen Schätze ſind vergänglich, ſie freſſen Motten und Roſt, und die Diebe ſtehlen ſie. Die himmliſchen Schätze, das Heil bei Gott, das Leben, die Seligkeit in Gott ſind unvergänglich. Darum die Ermahnung, „Ihr ſollt euch nicht Schätze auf Erden ſammeln; ſammelt euch Schätze im Himmel", Matth. 6, 19. 20, um ſo mehr als wo unſer Schatz iſt, auch unſer Herz iſt, V. 21, als das Herz unwillkürlich an ſeinem Schatz hängt. In vollem Einklang damit ſteht die Ermahnung des Apoſtels Paulus (Kol. 3, 2): „Trachtet nach dem, was droben iſt, und nicht nach dem, was auf Erden iſt." Aber mit dieſen Worten iſt offenbar nur das gefliſſentliche Streben nach Reichthum aus Liebe zu ihm, als dem Geiſt des Chriſtenthums fremd verworfen, aber noch nicht der Beſitz des irdiſchen Gutes ſelbſt. Etwas anderes iſt es, nach Reichthum trachten und ſtreben, und etwas anderes, den nicht erſtrebten, aber doch zugefallenen Reichthum beſitzen und verwenden. Allerdings ſcheint aus einer

Anzahl Aeußerungen unſers Herrn hervorzugehen, daß der Beſitz des Reichthums überhaupt, wenn nicht für unvereinbar, doch für ſchwer vereinbar erklärt werde mit dem Dienſt im Himmelreich, ſo, wenn der Heiland dem reichen Jüngling (Mark. 10, 21) zumuthet, alles zu verkaufen, was er hat, und es den Armen zu geben, und auf deſſen Weggang hin ſagt: „Wie ſchwerlich werden die Reichen in das Reich Gottes kommen! Es iſt leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“ Beſonders tritt im Lukasevangelium eine dem Reichthum feindliche Auffaſſung hervor, ſodaß man eine ebionitiſche Quelle vermuthet. Im Gleichniß vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 9) wird der Reichthum geradezu der Mammon der Ungerechtigkeit genannt. In dem Gleichniß vom reichen Mann und dem armen Lazarus fährt jener in die Hölle, dieſer wird getragen in Abraham's Schos (Luk. 16, 19—31). Und wenn auch die Parabel von dem Mann, der ſeine Scheune erweitert und ſein Getreide aufſpeichert, um das Wort zu hören: „Du Narr, dieſe Nacht wird man deine Seele von dir fordern, und weß wird das ſein, das du bereitet haſt?“ (Luk. 12, 16—21), nur eine Warnung vor dem Trachten nach irdiſchem Reichthum iſt, als eine Warnung vor dem Geiz ſich ſelbſt bezeichnet (Luk. 12, 15), wenn aus den Schlußworten (Luk. 12, 21): „Alſo geht es dem, der ſich Schätze ſammelt und iſt nicht reich in Gott“, ſogar das geſchloſſen werden könnte, daß nur das einſeitige Trachten nach irdiſchem Reichthum ohne gleichzeitiges Trachten nach dem himmliſchen getadelt wird (obwol andererſeits entſchieden hervorgehoben wird, daß niemand zweien Herren, Gott und dem Mammon, dienen könne, Matth. 6, 24), ſo ſcheinen doch die angeführten Ausſprüche unſers Heilandes die Anſicht zu beſtätigen, daß der Beſitz vom irdiſchen Gut überhaupt widerrathen, als ein mehr oder weniger unüberwindliches Hinderniß für den Eintritt in das Himmelreich bezeichnet, und alſo freiwillige Entſagung, freiwillige Armuth als ganz beſonders Gott wohlgefällig hingeſtellt wird. Und doch iſt dies auch hier falſch. Nicht der Beſitz des Reichthums an ſich ſelbſt wird verworfen und ſeine Entſagung gefordert, ſondern der Gebrauch, den die Reichen von ihrem Reichthum gewöhnlich zu machen pflegen, der Einfluß, den er auf ihren Charakter ausübt, wird verworfen, und wegen der Schwierigkeit, den Reichthum auf die rechte Weiſe zu gebrauchen und ſich dieſem Einfluß zu entziehen, die Gefahr hervorgehoben, die mit ihm für den Eintritt in das Himmelreich verbunden ſei. Denn was die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus betrifft, ſo kommt der Reiche nicht wegen ſeines Reichthums in die Pein, ſondern wegen ſeines ſonſtigen gottloſen Lebens, das er in ſeinem Reichthum geführt hat; er wird geſchildert als ein üppiger, gegen den Armen vor ſeiner Thür gleichgültiger, allein ſeinem Genuß lebender Mann, der gleichwie ſeine Brüder nicht auf Moſe und die Propheten gehört hat. Was aber den reichen Jüngling betrifft, der ſich ſeiner Schätze entäußern ſoll, ſo wird Mark. 10, 21 ausdrücklich hervorgehoben, daß Jeſus ihn liebte; er wollte ihn alſo wol in den engern Kreis ſeiner Jünger ziehen, und da mußte er dieſe Anforderung, wie er ſie an die andern Jünger geſtellt hatte, auch an ihn ſtellen, alles zu verlaſſen. Ein allgemeines Gebot ſtellt er aber nicht auf, was ſchon daraus hervorgeht, daß er von andern Reichen, Joſeph von Arimathia, beſonders von Nikodemus, mit dem er ausführlich über den Eintritt ins Himmelreich redet, das Gleiche nicht fordert. Auch macht nach den folgenden Worten den Eintritt in das Himmelreich der Reichthum nicht unmöglich. Nach Mark. 10, 24 wird es nicht den Reichen, ſondern denen, die ihr Vertrauen auf den Reichthum ſetzen, ſchwer gemacht, ins Himmelreich zu kommen. Er erklärt es ferner für ſchwer, aber nicht für unmöglich, denn „bei Gott ſind alle Dinge möglich“, d. h. Gott kann auch dem Reichen eine ſolche Kraft geben, daß er die im Reichthum liegenden Gefahren zu überwinden vermag. Was aber endlich das allerdings ſehr dunkle und ſchwerlich ſo von Jeſus geſprochene Gleichniß vom ungerechten Haushalter betrifft, ſo liegt der Schwerpunkt doch wol darin, daß, wie der ungerechte Haushalter mit den Schätzen, die ihm nicht gehören, ſich Freunde macht, ſo auch der Chriſt mit dem irdiſchen Gut, das ihm ja auch nicht gehört, ſondern das er nur zu verwalten hat, ſich Freunde machen, alſo daſſelbe im Dienſt für die Menſchen, ihnen zum Segen und Gott zum Wohlgefallen verwenden ſoll. Es heißt Mammon der Ungerechtigkeit wegen des gewöhnlichen Gebrauchs, der bei den Menſchen, den Kindern der Welt, faſt Regel iſt. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Chriſtus angeſichts der Thatſache, daß er unter die Uebelthäter gerechnet werde, die Jünger anweiſt, Beutel und Taſche, die ſie früher nicht nöthig hatten zu nehmen und, wenn ſie keinen Beutel haben, ein Schwert

zu brauchen, womit er doch ſagt, daß es dem Haß der Welt gegenüber wichtig ſei, durch irdiſchen Vorrath nicht auf das Erbarmen der Welt angewieſen, ſondern unabhängig zu ſein, daß, wer ſolche Habe nicht beſitze, auf beſonders ſchweren Kampf ſich zu rüſten habe, ſo ergibt ſich als die Auffaſſung unſers Heilandes von dem Reichthum, von dem irdiſchen Gut dieſe: daß er zwar ſchwere Gefahren in ſich berge und den Eintritt in das Himmelreich faſt unmöglich zu machen ſcheine, daß darum an ihn das Herz zu hängen und nach ihm zu trachten unrecht ſei, daß aber Gott uns zu einem rechten, ihm wohlgefälligen Gebrauch die rechte Kraft geben, ja daß das irdiſche Gut eine Erleichterung für einen rechten Wandel ſein könne. Wenn daher auch Umſtände eintreten können, unter denen es Pflicht ſei, ſich des Reichthums freiwillig zu entäußern, ſo komme es doch hauptſächlich darauf an, das von Gott anvertraute Maß irdiſcher Güter ſo anzuwenden, daß man ſich damit Schätze im Himmel anwerbe, Freunde im Himmel erwerbe, was nicht blos durch gänzliche Entſagung deſſelben zu Gunſten der Armen, ſondern auch durch Verwerthung deſſelben zu einem unabhängigen, kraftvollen Auftreten in der Welt und rüſtigem Arbeiten für die Realiſirung des Reichs Gottes geſchehen könne.

Keine andere Stellung zum Reichthum findet ſich denn auch bei den Apoſteln. Erkennt Paulus auch an, daß die Reichen in Verſuchung und Stricke und viele thörichte und ſchädliche Lüſte fallen, welche die Menſchen in Verderben und Verdammniß verſenken (1 Tim. 6, 9), ſo fordert er doch darum noch nicht gänzliches Weggeben des irdiſchen Gutes und freiwillige Armuth, ſondern nur, „daß ſie nicht ſtolz ſeien, auch nicht hoffen auf den ungewiſſen Reichthum, ſondern auf den lebendigen Gott, und daß ſie reich werden an guten Werken, Schätze ſammeln, ihnen ſelbſt einen guten Grund aufs Zukünftige, daß ſie ergreifen das ewige Leben“ (1 Tim. 6, 17—19). Vor allem iſt es die Pflicht der Wohlthätigkeit, die er den Wohlhabendern einſchärft (2 Kor. 9); aber ein jeder ſoll geben nach ſeinem Belieben, nicht aus Unwillen oder aus Zwang (2 Kor. 9, 7). Auch der Apoſtel Jakobus, der Jak. 5, 1—6 ſo ſtrenge Worte gegen die Reichen redet, hat dabei nur ſolche im Auge, die verſunken in dem Streben nach irdiſchem Reichthum, habgierig, ſelbſtſüchtig und genußſüchtig, an Gott nicht denken und nach dem Reichthum in himmliſchen Gütern nicht trachten. In Jak. 2, 6 verſteht er ausdrücklich unter den Reichen ſolche Reiche, „die Gewalt an den andern üben“. Aber auch er ermahnt nicht den Reichen, ſeiner Habe ſich zu entäußern, ſondern wohlthätig zu ſein (Jak. 2, 15. 16) und ſich zu rühmen ſeiner Niedrigkeit (Jak. 1, 10. 11).

Das Trachten nach dem irdiſchen Reichthum muß vom Chriſtenthum um ſo mehr verworfen werden, als es der Reichthum an himmliſchen Gütern iſt, den zu erlangen des Chriſten Herz verlangen ſoll. Dieſer durch Chriſtus den Menſchen dargebotene Reichthum iſt das Heil in ihm, die Seligkeit, der Friede des Herzens, das Himmelreich. Wer das hat, der iſt reich, d. h. er hat einen koſtbaren, ihn völlig befriedigenden Schatz. Darum erſcheint die Schmach Chriſti, weil ſie dieſen Schatz einträgt, für größer denn die Schätze Aegyptens (Hebr. 11, 26), der Chriſt, dem jener Schatz verheißen iſt, als ein reicher Erbe (Röm. 8, 17; Gal. 3, 29; 4, 7), in deſſen Augen der Glanz irdiſchen Reichthums vor dem größern, den er kennt und theils beſitzt, theils in Ausſicht hat, ſeinen Werth verliert. Wenn der Heiland auffordert, reich zu werden in Gott (Luk. 12, 21) oder Schätze im Himmel zu ſammeln (Matth. 6, 19 fg.), ſo meint er mit dem erſten nichts anderes, als daß wir die Gemeinſchaft mit Gott ſuchen und damit zu dem Genuß jener genannten himmliſchen Güter zu gelangen ſtreben ſollen, mit dem zweiten, daß wir, nach dem Wohlgefallen Gottes ringend, der göttlichen Gnade theilhaftig zu werden ſuchen ſollen, die uns jene Güter als unſer dereinſtiges Erbtheil aufbehalte. Indem nun die Chriſten dieſe Güter und die beſeligende Ausſicht auf ſie weiter der Welt mittheilen, ſind ſie die Armen, die doch viele reich machen (2 Kor. 6, 10), gleichwie Chriſtus arm geworden iſt, auf daß wir durch ſeine Armuth reich würden (2 Kor. 8, 9). In etwas anderm Sinn iſt vom Reichthum die Rede, wenn der Apoſtel ermahnt, reich zu werden in Erkenntniß der Wahrheit, im Glauben, in Liebe, in guten Werken (1 Kor. 1, 5; 2 Kor. 8, 7; Phil. 10, 9; 1 Tim. 6, 18). Iſt hier auch mit dem Wort: „reich an Erkenntniß u. ſ. w.“ nicht ausgeſchloſſen, daß dieſe Erkenntniß u. ſ. w. ein werthvoller Schatz, ein koſtbares Kleinod ſei, ſo tritt doch dieſe Bedeutung vom Reichthum zurück gegen die einer beſonders großen Fülle von Erkenntniß, Liebe u. ſ. w. In dieſem Sinn iſt auch an vielen Stellen von dem reichen Gott die Rede, von dem Reichthum ſeiner Güte,

ſeiner Geduld (Röm. 2, 4), ſeiner Herrlichkeit (Röm. 9, 23), ſeiner Weisheit und Erkenntniß (Röm. 11, 33), ſeiner Gnade (Eph. 1, 7; 2, 7) u. a. m., an welchen Stellen der Reichthum Gottes die überſchwengliche Fülle ſeiner Güte, Gnade u. ſ. w., die Unermeßlichkeit ſeiner Eigenſchaften bedeutet. Hoßbach.

Reigen, ſ. Tanz.

Reiher, ſo wird das hebr. ḥasidáh gedeutet. Er iſt ein unreiner Vogel (3 Moſ. 11, 19; 5 Moſ. 14, 18), wandert zu beſtimmter Zeit (Jer. 8, 7), iſt mit großen Flügeln ausgeſtattet und niſtet auf Cypreſſen (Sach. 5, 9; Pſ. 104, 17). Viele Erklärer beziehen den Ausdruck auf den Storch, der ḥasidáh, d. i. liebreich, heiße wegen ſeiner allbekannten zärtlichen Fürſorge für die Jungen. Dagegen werde der Reiher mit dem nur 3 Moſ. 11, 19 und 5 Moſ. 14, 18 erwähnten Ausdruck 'anaphâh bezeichnet. Wie dem ſei, die ḥasidáh wie die 'anaphâh gehören zu den großen Zugvögeln, die auch Paläſtina zu Tauſenden durchziehen. Vom Reihergeſchlecht trifft man dortzulande wenigſtens ſieben verſchiedene Arten, und zwar beſonders zahlreich in den Hulehſümpfen. Leicht erkenntlich ſind ſie an ihrem nach hinten über den Kopf herabhängenden Federbüſchel und ihrem langen ſtarken Schnabel.

Die Störche erſcheinen in Paläſtina regelmäßig gegen Ende März von Süden her in ungeheuern Scharen und verlaſſen das Land im Mai. Neben der gewöhnlichen weißen Species treffen wir in entlegenen Revieren daſelbſt auch eine ſchwarze, die ſehr ſcheu iſt, heerdenweiſe zuſammenlebt und auf Bäumen niſtet, gleich den Reihern, während die gewöhnlichen Störche nur ausnahmsweiſe ihr Neſt auf Bäumen anlegen.

Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 241 fg.; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 324 fg.; Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben“ (Hildburghauſen 1863—70), IV, 675 fg., 694 fg. Furrer.

Reinigkeit, Reinigung, Reinigkeitsgeſetze. Es liegt im Begriff der Gottheit, als eines majeſtätiſchen und heiligen Weſens, daß diejenigen, welche ihr nahen, es in einer möglichſt würdigen Weiſe thun. Daher findet ſich auch im griechiſchen und röm. Cultus die Vorſchrift, daß jeder, welcher beten, namentlich aber opfern wolle, ſich vorher reinigen, d. h. inſonderheit Waſchungen mit ſeinem Körper vornehmen ſolle. Auch die Kleider und die Geräthe, deren der Betende oder Opfernde ſich bedienen wollte, ſollten vor dem Gebrauch einer Reinigung unterworfen werden (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienſtlichen Alterthümer der Griechen“ [3. Aufl., Heidelberg 1870], §. 23; Zeiß, „Römiſche Alterthumskunde“ [Jena 1842], S. 265). Aehnliche Vorſchriften ſind gleichfalls in den Geſetzbüchern der alten Inder enthalten. In der Nähe der griech. Tempel waren Gefäße mit Sprengwaſſer angebracht, bei jedem ind. Tempel heilige Badſtellen, in denen, wenn kein heiliger Fluß leicht zu erreichen war, die Gläubigen täglich einigemal baden mußten. Dieſe Vorſchriften ſind nicht einem profanen Reinlichkeitstrieb entſprungen, ſondern haben eine weſentlich religiöſe Bedeutung, wenn ſie auch auf die Reinhaltung des Körpers, die Reinlichkeit im Haus und Lebensverkehr ſehr günſtig eingewirkt haben (vgl. v. Bohlen, „Das alte Indien“ [Königsberg 1830—31], I, 268 fg.). Sogar auf den niedrigſten Stufen des Fetiſchismus finden wir den Grundſatz der religiöſen Reinigkeit bisweilen mit unnachſichtlicher Strenge durchgeführt (z. B. bei dem Negervolk der Ingas, wo die Verunreinigung eines Palaſtes durch ein Chriſtenkind die Niederreißung deſſelben mit ſeinen ſämmtlichen Gebäulichkeiten zur Folge hatte, vgl. Schultze, „Der Fetiſchismus“ [Leipzig 1871], S. 116 fg.). Nach den Vorſchriften des mexicaniſchen Cultus badeten ſich die Prieſter täglich um Mitternacht, läſſige Mitglieder des Prieſterſtandes wurden mit Gewalt geſchwemmt. Bei den Peruanern wurde jedes neugeborene Kind durch ein Reinigungsbad feierlich der Waſſergöttin Chalchihcuaja empfohlen (Müller, „Geſchichte der amerikaniſchen Urreligionen“ [Baſel 1854], S. 652). Reinigkeitsgebräuche aus religiöſen Motiven ſind demzufolge unter allen Völkern und auf allen Religionsſtufen verbreitet (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 436 fg., zu 3 Moſ. 11—15). Auf ganz eigenthümliche Weiſe waren dieſe Gebräuche im Leben des Volks Iſrael ausgebildet. Sie waren mit dem Geiſt ſeiner Geſetzgebung aufs engſte verknüpft. Während ihnen in den heidniſchen Naturreligionen vorzugsweiſe eine religiös-äſthetiſche Bedeutung zukam, ſo erfüllten ſie dagegen in der monotheiſtiſchen Geſetzes- und Gewiſſensreligion religiös-

ethiſche Zwecke. Der Begriff der Unreinheit ſteht hier in unzertrennlicher Beziehung zur Sünde (ſ. d.). In Pſ. 51, 7 iſt dieſes Bewußtſein ſittlicher Unreinheit entſchieden ausgedrückt: „Sieh, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich empfangen meine Mutter.“ Von Jahve erwartet der Dichter Reinigung, d. i. Entſündigung (Pſ. 51, 4. 9). Eliphas verkündet dem Hiob wie aus höherer Offenbarung, daß kein Menſch vor Gott rein iſt (Hiob 4, 12 fg.), und Hiob, weit entfernt, dieſe dem Menſchen angeborene Unreinheit und Sündhaftigkeit zu leugnen, betrachtet ſie nur als einen Milderungsgrund für deſſen ſittliche Beurtheilung von ſeiten Gottes (Hiob 14, 3 fg.). Daher auch das ergreifende Bekenntniß des zweiten Jeſaja (Jeſ. 64, 5): „Siehe, wie der Unreine ſind wir alle geworden und wie ein beſchmuztes Kleid alle unſere Gerechtigkeit.“ Daher die Aufforderung des Propheten (Jeſ. 1, 16): „Waſchet euch, reiniget euch, ſchaffet euere böſen Werke aus meinen Augen, höret auf zu ſündigen.“ Es gibt ſo ſchwere Unreinigkeit, daß ſie von Jahve gar nicht mehr vergeben werden kann, ſondern durch Strafe geſühnt werden muß (Ez. 24, 13). Andererſeits wird auch wieder eine allgemeine Reinigung Iſraels von ſeinen Sünden durch Jahve unter dem Bild einer Beſprengung verheißen (Ez. 36, 25 fg.). Der Sünder galt mithin als ſolcher und darum jeder Menſch, insbeſondere auch jeder Iſraelit, als unrein und bedurfte der Reinigung durch Jahve, durch ſeine vergebende Gnade und ſeinen heiligenden Geiſt. Und was von dem Individuum, das galt auch von dem ganzen Volk. Die theokratiſchen Reinigkeitsgeſetze waren daher ohne Zweifel aus der Annahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menſchen und ſeiner daraus entſpringenden Unreinheit in ſeinem Verhältniß zu Gott gefloſſen. Sie hatten an ſich nicht den Zweck, wirklich von Sünden zu reinigen, denn dazu war ein innerer Vorgang, ſeine moraliſche Erneuerung nöthig, welche der Geiſt der altteſt. Geſetzgebung keinem erlaſſen will. Vielmehr hatten ſie eine ſymboliſche Bedeutung. Es ſollte durch die Beobachtung der darin aufgeſtellten Vorſchriften in den Mitgliedern des theokratiſchen Volks das Bewußtſein der moraliſchen Unreinheit geweckt, lebendig erhalten und ihre Gewiſſenhaftigkeit geſchärft werden. Inſonderheit ſollte keiner in irgendeinen Verkehr mit dem allheiligen Gott treten, ohne durch das Geſetz daran erinnert zu werden, daß er (als Sünder) Gottes unwürdig, moraliſch unrein, ſteter ſittlicher Erneuerung und Heiligung bedürftig ſei. Die theokratiſchen Reinigkeitsgeſetze erſtreckten ſich auf ſämmtliche Iſraeliten, ſoweit ſie mit Jahve in Berührung kamen oder religiöſe Handlungen verrichteten. Zu den älteſten Vorſchriften in Betreff der gottesdienſtlichen Reinigung gehörte wol das Waſchen des Körpers und der Kleider und die Enthaltung vom Beiſchlaf (2 Moſ. 19, 10—15). Die letztere Vorſchrift deutet auf die Vorſtellung hin, daß die Geſchlechtsfunctionen dem Gebiet der böſen Luſt, d. i. der Sünde, angehören, daß eine ſündloſe Befriedigung der Geſchlechtsluſt nicht möglich ſei. Sofern das ganze Volk mit reinen Kleidern und unbeflecktem Leib Gott nahend vorgeſtellt wird, iſt demſelben ein prieſterlicher Charakter beigelegt: ohne Zweifel die urſprüngliche moſaiſche Auffaſſung von der Stellung Iſraels zu Jahve (2 Moſ. 19, 5 fg.). Einer ſolchen Stellung Iſraels begegnen wir auch im Buch Joſua (Joſ. 3, 5), wo die dem Volk ertheilte Vorſchrift, ſich zu heiligen (reinigen), wahrſcheinlich auf das Anziehen reiner Kleider und die Enthaltung vom Geſchlechtsgenuß ſich bezieht. Selbſtverſtändlich war auch vor dem Gebet und Opfer ein ſolcher Reinigungsact anbefohlen (4 Moſ. 9, 13; 1 Sam. 16, 5). Daher ſtammen auch die Reinigungsceremonien, denen ſich Leviten (ſ. d.) und Prieſter (ſ. d.) bei ihrem Amtsantritt zu unterziehen hatten, und die vornehmlich in Waſchungen, im Anziehen von reinen Kleidern, Beſprengungen mit Blut u. ſ. w. beſtanden (4 Moſ. 8, 6 fg.; 2 Moſ. 29, 1 fg.; 40, 12 fg.; 3 Moſ. 8, 6 fg.). Kein Prieſter durfte in das Heiligthum eingehen, ohne Hände und Füße in dem dazu beſtimmten Waſchbecken gereinigt zu haben, daſſelbe ſollte auch bei allen Opferverrichtungen am Altar geſchehen (2 Moſ. 30, 20). Vor Gott unrein zu erſcheinen, erſchien als ein Frevel, der nur mit dem Tod geſühnt werden konnte (2 Moſ. 30, 21).

Genügte wol in der frühern Zeit die Waſchung des Körpers und des Anzugs und die Enthaltung vom Geſchlechtsgenuß, um des Verkehrs mit Gott würdig zu erſcheinen, ſo finden wir dagegen in der ſpätern Geſetzgebung ſehr umfaſſende und vielfach peinliche Reinigkeitsvorſchriften, welche unſtreitig mit der Entwickelung und Befeſtigung des aaronitiſchen Prieſterthums und der theokratiſchen Inſtitutionen in unzertrennlichem Zuſammenhang ſtehen. Als verunreinigendes Element erſcheint hierbei nicht mehr wie ur-

ſprünglich zunächſt die Sünde, ſondern äußere (leibliche) Zuſtände, Dinge, Speiſen u. ſ. w. werden als verunreinigend betrachtet, und es wird als religiöſe Pflicht vorgeſchrieben, ſich jeder Berührung mit unreinen, d. h. für unrein (tame') geltenden Sachen oder Perſonen zu enthalten. Es iſt dies die ſogenannte levitiſche Unreinheit, die mit der moraliſchen nicht verwechſelt werden darf. Die Frage, inwieweit auch die hierher gehörenden Reinigkeitsgeſetze eine ethiſche Grundlage haben, wird uns in der Folge beſchäftigen. Im übrigen wurden verſchiedene Grade oder Stufen der Unreinigkeit angenommen, wonach dieſelbe ſich entweder nur auf einen Tag oder auf ſieben Tage (die Woche) oder auf die Dauer der ſie bedingenden Erkrankung, ja darüber hinaus (wie beim Ausſatz und Wochenbett) erſtreckte. Das ſpätere Judenthum (Miſchna, Chelim, I, 5 fg.) kennt ſogar zehn Stufen der Unreinigkeit wie der Heiligkeit.

Die als verunreinigend geltenden Zuſtände und Vorgänge ſind I. krankhafte eigenthümlicher Art, namentlich iſt es auch der Tod, der als verunreinigend vorgeſtellt wird. Nicht jede Krankheit jedoch macht unrein, ſondern a) Erkrankungen, welche mit dem Geſchlechtsleben in Verbindung ſtehen, alſo unwillkürliche Samenergießungen, die Menſtruation des Weibes, Blutflüſſe aus den weiblichen Geſchlechtstheilen, das Wochenbett (vgl. 3 Moſ. 15, 1—15. 19—24. 25 fg.; 5 Moſ. 23, 10 fg.; 3 Moſ. 12, 1 fg.); b) die Ausübung des Beiſchlafs ſelbſt (3 Moſ. 15, 18). Die Unreinigkeit, welche infolge dieſer Zuſtände und Vorgänge entſtand, haftete an den Perſonen, welche ihnen unterworfen waren, erſtreckte ſich aber auch auf diejenigen Perſonen und Sachen, die irgendwie von ihnen berührt wurden, alſo auch auf die Lagerſtätte des Behafteten, den Stuhl, worauf er ſaß, ſeine Kleider u. ſ. w. und dauerte in den meiſten (geringern) Fällen wenigſtens einen Tag, d. h. bis zum Abend oder zum Ende des laufenden Tags. Durch den Umſtand, daß der perſönliche Verkehr mit Unreinen in den meiſten Fällen unrein machte, wurden die Reinigkeitsvorſchriften äußerſt läſtig und für die Verpflegung der Erkrankten ſehr erſchwerend. Daher war z. B. der Verkehr mit der unreinen Wöchnerin, wie es den Anſchein hat (3 Moſ. 12, 1 fg.), nicht verunreinigend, weil dadurch ihre Verpflegung gehindert worden wäre. Auch der Beiſchlaf ſcheint nur diejenigen, welche ihn ausgeübt, verunreinigt zu haben (3 Moſ. 15, 18), wogegen diejenigen, welche mit ſolchen Perſonen, die nächtliche Samenergießungen, die monatliche Reinigung, Blutflüſſe hatten, gleichfalls unrein wurden (3 Moſ. 15, 4—27). Länger dauernde geſchlechtliche Krankheitszuſtände hatten auch eine längere Dauer der Unreinheit zur Folge. Die monatliche Reinigung machte die betreffende Weibsperſon auf ſieben Tage unrein (3 Moſ. 15, 19); ebenſo lange war unrein, wer ihr in dieſer Zeit beiwohnte (3 Moſ. 15, 24). Bei der Wöchnerin wird die eigentliche, nach der Geburt eines Knaben ſiebentägige, nach der Geburt eines Mädchens vierzehntägige Unreinheit von der uneigentlichen, d. h. nach der Geburt eines Knaben einer weitern dreiunddreißigtägigen, nach der Geburt eines Mädchens einer weitern ſechsundſechzigtägigen Eingrenzung in das Haus unterſchieden (3 Moſ. 12, 2 fg.). Die Geburt eines Mädchens verunreinigte mithin doppelt, und völlig rein wurde die Wöchnerin erſt vierzig Tage nach der Geburt eines Knaben, achtzig Tage nach der Geburt eines Mädchens; erſt je nach Ablauf dieſes Termins durfte ſie das gottesdienſtliche Heiligthum wieder betreten. Die Annahme einer verſtärkten Unreinheit nach der Geburt eines Mädchens ſcheint nicht ſowol ihren Grund, nach gewöhnlicher Vorausſetzung, in der Einbildung der Alten zu haben, daß die Niederkunft mit einem Mädchen längere Erkrankung der Mutter zur Folge habe (vgl. Knobel, a. a. O., zu 3 Moſ. 12, 5), als in der ſittlichen Unterordnung des Weibes unter den Mann bei den Hebräern (ſ. Eva). c) Bewirkt nun auch der Tod, und zwar zunächſt ein Leichnam, ſtarke Unreinigkeit. Das Zelt, d. h. die Wohnung, in welcher ein Todter liegt, und ſämmtliche unbedeckten Geräthe darin ſind ſieben Tage lang unrein. Ebenſo verhält es ſich mit denen, welche einen auf dem Felde liegenden Erſchlagenen oder Geſtorbenen oder Theile von dem Gerippe eines Todten oder auch nur ein Grab berühren (4 Moſ. 19, 14 fg.). In dieſem Falle mußte die Reinigung durch Beſprengung mit dem ſogenannten Reinigungswaſſer, d. h. mit lebendigem, nämlich fließendem Waſſer, welches mit dem Staub des Sündopferbrandes, der Aſche der rothen Kuh nebſt Beigabe (4 Moſ. 19, 4 fg.) vermengt war, von ſeiten eines levitiſch reinen Iſraeliten bewirkt werden (4 Moſ. 19, 17 fg.). Wie der menſchliche Leichnam, ſo verunreinigte auch derjenige eines unreinen Thieres unter allen Umſtänden (ſ. Aas und vgl. 3 Moſ. 5, 2; 11, 8;

5 Moſ. 14, 8), derjenige eines reinen Thieres dann, wenn es gefallen, nicht ordnungsgemäß geſchlachtet worden war (3 Moſ. 11, 39). Doch verunreinigte ein Aas nur bis zum Abend des laufenden Tags und erſtreckte ſich nicht auf die Perſonen, welche mit dem Verunreinigten verkehrten (3 Moſ. 11, 24 fg.). d) Insbeſondere machte noch unrein die Krankheit des Ausſatzes (ſ. d.). Die durch dieſe furchtbare Krankheit bewirkte Unreinheit erſchien als ſo ernſtlich, daß der Prieſter ſelbſt, nach vorgängiger Unterſuchung und Einſchließung, den Kranken als unrein erklärte (3 Moſ. 13, 2 fg.). Derſelbe blieb während der ganzen Dauer der Krankheit unrein und mußte abgeſondert von den übrigen Menſchen wohnen (vgl. 3 Moſ. 13, 46; 4 Moſ. 5, 2 fg.; 12, 14 und ſ. Ausſatz). Auch die linnenen, wollenen und ledernen Kleiderſtoffe, welche in Verdacht ſtanden, daß der Ausſatz ſich an ſie abgeſetzt habe, waren prieſterlicher Unterſuchung unterworfen und wurden, wenn die Unterſuchung zu ihren Ungunſten ausfiel, als unrein verbrannt (3 Moſ. 13, 47 fg.). (Ueber die Reinerklärung eines geneſenen Ausſätzigen ſ. Ausſatz, „Bibel-Lexikon", I, 320).

II. Im weitern wurden in Gemäßheit der levitiſchen Reinigkeitsgeſetze Dinge nicht nur infolge von Zuſtänden und Vorgängen, denen ſie unterworfen waren, wie z. B. Erkrankung, Tod, Berührung mit unreinen Perſonen oder Gegenſtänden, ſondern als ſolche für unrein und verunreinigend gehalten. Dahin gehörte eine Anzahl von Thieren, deren Fleiſch nicht gegeſſen werden durfte (3 Moſ. 11, 2 fg.; 5 Moſ. 14, 3 fg.). Im allgemeinen war die Regel aufgeſtellt, daß von Vierfüßlern die wiederkäuenden mit durchgeſpaltenen Klauen (Rind, Schaf, Ziege, Hirſch, Antilope, Gazelle u. ſ. w.), von Waſſerthieren die mit Floſſen und Schuppen, hauptſächlich die Fiſche (ſ. d.), von Vögeln alle, mit Ausnahme der 3 Moſ. 11, 13—19 genannten meiſt aasfreſſenden Raubvögel, und nach dem ältern Geſetz auch die Heuſchrecken (vgl. dagegen 5 Moſ. 14, 20) rein waren und alſo gegeſſen werden durften (ſ. Speiſegeſetze).

Endlich III. gab es noch eine ganz eigenthümliche Art der Verunreinigung durch Mitwirkung bei der Reinigung oder Entſündigung Unreiner. Der Prieſter, welcher mit dem Reinigungswaſſer einen durch einen Leichnam u. ſ. w. Verunreinigten rein machte, ſowie der, welcher Haut, Fleiſch, Blut u. ſ. w. der rothen Kuh verbrannte, wurden dadurch ſelbſt unrein, d. h. es ſcheint angenommen worden zu ſein, daß der Prieſter und der Verbrenner durch ihre Manipulationen an der Unreinheit des Gereinigten theil- und etwas davon an ſich nahmen und daher davon befreit werden müßten (vgl. 4 Moſ. 19, 7 fg.; 3 Moſ. 6, 23). In ähnlicher Weiſe wurden auch der Hoheprieſter, welcher am großen Verſöhnungstag die Sühnung des Volks vollzog, und der Mann, welcher an dieſem Feiertag den Sündenbock fortführte (3 Moſ. 16, 23 fg. 26), dadurch unrein und mußten ſich nachher reinigen.

Der Reinigungsact ſelbſt wurde in der Regel durch Baden und Waſchen der Kleider vollzogen, was bei leichtern Verunreinigungen genügte. In ſchwerern Fällen, wie z. B. bei der Verunreinigung durch eine Leiche, wurde das Reinigungswaſſer angewendet oder bei Samen- und Blutflüſſen und dem Wochenbett ein Reinigungsopfer dargebracht. Dieſes beſtand beim Samenflüſſigen und Blutflüſſigen in zwei Tauben, von welchen am achten Tag nach Befreiung von ſeiner Krankheit die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer geſchlachtet werden ſollte (3 Moſ. 15, 14 fg. 28 fg.). Die Wöchnerin hatte nach dem Ablauf ihrer Reinigungszeit, d. h. je nach dem vierzigſten oder achtzigſten Tag von der Geburt des Kindes an, ein jähriges Lamm als Brandopfer, eine junge Taube oder Turteltaube als Sündopfer zum Zweck der Reinigung darzubringen; doch durfte, wenn die Wöchnerin unvermögend war, das Lamm auch durch eine Taube erſetzt werden (3 Moſ. 12, 6 fg.). Am umſtändlichſten waren die Reinigungsceremonien bei der Heilung vom Ausſatz (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 320). Ein beſonders reichliches Reinigungsopfer iſt in dieſem Fall vorgeſchrieben, theils mit Beziehung auf die unumgängliche Gründlichkeit der prieſterlichen Unterſuchung, theils wegen der Schwierigkeit und Seltenheit vollſtändiger Heilung, die zu beſonderm Dank gegen Gott aufforderte. Als eine Eigenthümlichkeit iſt noch zu bemerken, daß auch gewiſſen Stoffen, wie dem Cedernholz, dem Kokkusfaden, den Blättern und Stengeln des Yſops (ſ. d.) eine zur Reinigung mithelfende Kraft zugeſchrieben wurde (vgl. 3 Moſ. 14, 4 fg. 49 fg.; 4 Moſ. 19, 6).

Unſtreitig waren die ſteten unvermeidlichen Verunreinigungen, die den Hebräer zu ebenſo oft ſich wiederholenden Reinigungsacten nöthigten, für denſelben eine fortdauernde Beläſtigung, und ſie mußten den häuslichen wie den geſelligen Verkehr weſentlich hemmen.

Um ſo näher liegt die Frage nach der Veranlaſſung zu ſolchen beſchwerenden Vorſchriften und nach der Urſache, weshalb das altteſt. Volk ohne Widerſtreben ſich ein ſo hartes Joch gefallen ließ? Im allgemeinen läßt ſich nicht leugnen, daß der orientaliſche Geiſt ſich dem das Leben einengenden Ceremoniell bis in das Innerſte der Familie hinein viel leichter unterwirft als der occidentaliſche. Daher finden ſich auch bei andern orientaliſchen Völkern analoge Reinigkeitsvorſchriften. Auch bei den Indern, Perſern und Aegyptern war der Mann nach einer nächtlichen Samenbefleckung verpflichtet, ſich zu baden, und der Koran ſchreibt in dieſem Fall vor dem Gebet eine Waſchung vor (vgl. Knobel, a. a. O., zu 3 Moſ. 15, 16 fg.). Bei den Indern, Babyloniern, Aegyptern, Arabern, Griechen und Römern machte der vollzogene Beiſchlaf ſo lange unfähig zur Theilnahme an gottesdienſtlichen Handlungen und Verrichtungen, bis die Reinigung durch Baden oder Waſchen erfolgt war (Knobel, a. a. O., zu 3 Moſ. 15, 18). In gleicher Weiſe galt bei den orientaliſchen Völkern die monatliche Reinigung der Weiber für verunreinigend (Knobel, a. a. O., zu 3 Moſ. 19 fg.). Aehnlich verhielt es ſich hinſichtlich der Berührung einer Leiche, die heute noch bei den arab. Beduinen verboten iſt (Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys [London 1830], S. 80 fg.). Beſonders die Reinigungsvorſchriften der Perſer und Inder ſind, im Fall Perſonen und Gegenſtände mit Leichen in Berührung gekommen, ſehr ſtreng (Knobel, a. a. O., zu 4 Moſ. 19). Auch bei den Griechen und Römern verunreinigten die Leichen (vgl. Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus“ [Heidelberg 1837—39], II, 469 fg.; Meiners, „Allgemeine kritiſche Geſchichte aller Religionen“ [Hannover 1806—7], II, 112 fg.). Verbote in Betreff des Genuſſes von als unrein geltenden Thieren finden ſich bei den Indern (die ſich jedoch in der Regel nicht daran gehalten haben, vgl. v. Bohlen, a. a. O., II, 160 fg.), bei den Perſern, Aegyptern, Mohammedanern, dagegen nicht bei den Griechen und Römern (Knobel, a. a. O., zu 3 Moſ. 11). Der Abſcheu vor dem Ausſatz war bei allen morgenländiſchen Völkern, welche dieſe Krankheit kannten (vgl. Knobel, a. a. O., zu 3 Moſ. 13, 45 fg.), verbreitet. Wenn dieſe Analogie der Reinigkeitsgeſetze nichthebr. Völker mit denjenigen der Hebräer gewiß nicht geleugnet werden darf, ſo darf doch auch der eigenartige Charakter der hebr. Reinigkeitsgeſetze nicht überſehen werden. Infolge jener Analogie ſteht ohne weiteres feſt, daß die hebr. Reinigkeitsgeſetze nicht als ein Ausfluß des Abſonderungstriebs der Hebräer von den heidniſchen Völkern aufgefaßt werden dürfen (vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [Tübingen 1732], II, 184). Dieſe Auffaſſung betrachtet die betreffenden Geſetze überhaupt als eine weſentlich politiſche Inſtitution; in dieſem Fall liegt es nahe, ihnen eine blos medicinalpolizeiliche Tendenz unterzulegen und mit Michaelis („Moſaiſches Recht“ [Frankfurt a. M. 1775—80], IV, 285) unter anderm anzunehmen, Gott habe, „indem er ſich zum bürgerlichen Geſetzgeber der Iſraeliten herabließ, die Religion als das allerkräftigſte Mittel zu Hülfe genommen“, oder ſie gar als ein geſchicktes Inſtrument betrachtet, um die Macht und den Einfluß der Hierarchie zu begründen und zu erhalten (Gramberg, „Kritiſche Geſchichte der Religionsideen des A. T.“ [Berlin 1829—30], I, 364). Dieſer Auffaſſung liegt überhaupt eine falſche Vorſtellung von dem Urſprung der Sitten und ſocialen Einrichtungen der Völker zu Grunde. Moſe, ſoweit die Reinikeitsgeſetze auf ihn zurückzuführen ſind, und die ſpätern Urheber derſelben haben darin nur geſetzlich feſtgeſtellt, was bereits ſeit Jahren und vielleicht Jahrhunderten im Volksgewiſſen und Volksleben Wurzel geſchlagen hatte und Uebung geworden war. Auf das hebr. Volksgewiſſen ſind ohne Zweifel die hebr. Reinigkeitsgeſetze gegründet, d. h. ſie haben einen religiös-ſittlichen Urſprung. Es iſt darin nur der religionsgeſetzliche Abſcheu gegen dasjenige ausgedrückt, was vor Jahve als verwerflich oder verabſcheuungswürdig galt. Ewald hat zum Theil das Richtige erkannt, wenn er als unrein im Sinn der altteſt. Geſetzgebung ſolche Dinge und Zuſtände bezeichnet, die entweder gar nicht oder doch in einer gewiſſen Hinſicht nicht in der Gemeinde Jahve's geduldet werden dürfen. Allein wenn er („Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ [Göttingen 1866], S. 192) den eigentlichen Grund der Unreinigkeit in der Naturwidrigkeit der unreinen Dinge und Zuſtände an ſich finden will, ſo überſieht er das charakteriſtiſche Merkmal der hebr. Unreinheit. Niemand wird behaupten können, daß die eheliche Beiwohnung, die Menſtruation, die nächtlichen Samenergießungen, die Geburt eines Kindes u. ſ. w., die nach den Reinigkeitsgeſetzen unrein machten, naturwidrige Zuſtände oder Vorgänge an ſich ſeien; im Gegentheil gehören dieſe Vorgänge dem natürlichen Leben an. Schon deshalb

haben wir uns vor künſtlichen Erklärungsverſuchen in Betreff der Reinigkeitsgeſetze zu hüten, wie z. B. vor demjenigen Bähr's (a. a. O., II, 461 fg.), wonach dieſe Geſetze die beiden Factoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeugung und Verweſung, Entſtehen und Vergehen, in ihrem Gegenſatz zum abſolut Heiligen hätten zum Ausdruck bringen ſollen. Derartige Theorien gehören der modernen „gläubigen" Reflexion an, ſind aber der hebr. Anſchauungsweiſe durchaus fremd.

Wir haben bemerkt, daß auf der Grundlage der altteſt. Religion, als einer ethiſch-monotheiſtiſchen, die Sünde dasjenige Element war, welches die Iſraeliten hinderte, ohne weiteres Gott zu nahen und mit ihm, als dem ſchlechthin Heiligen, zu verkehren, und daß eben die Reinigkeitsvorſchriften die Beſtimmung hatten, das Bewußtſein der Sündhaftigkeit, der ſittlichen Unwürdigkeit Gott gegenüber in den Mitgliedern der gotterwählten Gemeinde zu wecken und zu erhalten. Ohne Zweifel verhält es ſich auch mit denjenigen Reinigkeitsgeſetzen in ſolcher Weiſe, welche ſich auf Zuſtände, Vorgänge und Dinge beziehen, die als ſolche nicht ſündlich waren. Samenergießungen, Blutflüſſe aus den Geſchlechtstheilen, Geburten, Wochenbett, der Vollzug des Beiſchlafs, die Erkrankung am Ausſatz, die Berührung einer Leiche, eines Aaſes, der Genuß aasfreſſender Thiere u. ſ. w., das alles war nach hebr. Vorſtellung an ſich weder naturwidrig noch ſündlich; aber es ſtand mit dem Weſen der Sünde, wie der Hebräer ſich daſſelbe vorſtellte, in einem unzertrennlichen Zuſammenhang, was ſich deutlich ergibt, wenn wir die von uns dargelegten drei Klaſſen von Reinigkeitsgeſetzen näher ins Auge faſſen. Als die Wurzel der Sünde galt die böſe Luſt (ſ. d.). Dieſe manifeſtirt ſich auf dem Gebiet des Geſchlechtslebens in ſchrankenloſeſter Weiſe. Daher erklärt es ſich, daß ſämmtliche mit dem Geſchlechtsleben zuſammenhängende Vorgänge und Zuſtände, namentlich der Beiſchlaf ſelbſt und deſſen Folge, die Geburt, ſowie Erkrankungen oder Schwachheitszuſtände der männlichen und weiblichen Geſchlechtstheile, Samen- und Blutflüſſe, als verunreinigend betrachtet wurden. Unſtreitig lag den Reinigkeitsvorſchriften hinſichtlich des Geſchlechtslebens auch die Nebenabſicht zu Grunde, die ſinnliche Luſt zu dämpfen, zur Enthaltſamkeit anzuleiten (ſ. Geſchlechtsverkehr), öftern Erkrankungen der Geſchlechtsorgane durch Ausſchweifung entgegenzuwirken; aber dieſe moraliſche Abſicht wurzelte in dem religiöſen Abſcheu vor den verderbenbringenden Wirkungen der böſen Luſt, welche ſich vorzugsweiſe der Geſchlechtswerkzeuge als ihrer Organe bedient. Wenn nun auch der Ausſatz und die Berührung mit Leichen u. ſ. w. verunreinigten, ſo lag der Grund hiervon in der ſehr alten hebr. Vorſtellung, daß ſchwere Krankheit und Tod die Straffolgen der Uebertretung des göttlichen Geſetzes, alſo der Sünde, ſeien (vgl. 1 Moſ. 2, 17 fg.; 2 Kön. 5, 25 fg.; Jeſ. 38, 17). Namentlich der Ausſatz erſchien dem Hebräer als eine Strafe Jahve's, ein auf dem Erkrankten laſtender göttlicher Fluch (ſ. Ausſatz, „Bibel-Lexikon", I, 319). Daraus folgt jedoch keineswegs (nach der Annahme von Hengſtenberg, Kurz u. a.), daß die Reinigkeitsgeſetze lediglich bezweckt hätten, den gefallenen Menſchen daran zu erinnern, wie alles, auch die leibliche Natur, unter dem Fluch der Sünde liege. Sie bezweckten vielmehr, das erwählte Volk und ſeine Mitglieder an ſeine Beſtimmung, ein reines prieſterliches Volk zu ſein, ſtets aufs neue zu erinnern.

Am ſchwierigſten iſt es, den Zuſammenhang des Verbots vom Fleiſchgenuß gewiſſer für unrein geltender Thiere mit der Sünde nachzuweiſen (über das Nähere ſ. Speiſegeſetze). Nach Ewald's Annahme (a. a. O., S. 194), wonach urſprünglich nur das Fleiſch der Opferthiere, Rind, Schaf und Ziege, von den Hebräern gegeſſen worden wäre, erklärte ſich dieſe Beſchränkung des Fleiſchgenuſſes theils aus der uralten Bildung Iſraels zu einem Hirtenvolk, theils aus dem Beſtreben deſſelben, ſich von den Wüſtenvölkern zu trennen und über das ſittlich geſunkene Städteleben der Kanaaniter und Aegypter zu erheben. Knobel (a. a. O., zu 3 Moſ. 11) denkt an das Gefühl des Ekels und Abſcheus, welches ſich ſchon gegen die Berührung gewiſſer Thiere, z. B. eines ſtinkenden Aasfreſſers oder eines feuchten Kriechthieres, mit der Hand rege; ſtärker und bei viel mehr Thieren rege ſich daſſelbe gegen die nähere, innerlichere und empfindlichere Berührung mit dem Munde. Das Verbot des Genuſſes der weitaus meiſten Thiere (denn die meiſten Thierarten gehören nach 3 Moſ. 11, 1 fg. zu den unreinen) ſteht jedoch ohne Zweifel im Zuſammenhang mit der bibliſchen Vorſtellung, daß urſprünglich nur der Genuß vegetabiliſcher Nahrung dem Menſchen von Jahve geſtattet geweſen ſei (vgl. 1 Moſ. 1, 29; 2, 16). Erſt nach der Flut wird dem Menſchen der Genuß von Fleiſchnahrung

ausdrücklich von Gott erlaubt (1 Moſ. 9, 2 fg.). Daher haftete an dem Genuß des thieriſchen Fleiſches fortwährend die Erinnerung an den großen Abfall vor der Flut von der urſprünglichen Unſchuld, und dieſe Erinnerung wurde durch die Beſchränkung des Fleiſchgenuſſes vorzugsweiſe auf diejenigen Thierarten, welche Gott durch Opferdarbringung geheiligt waren, lebendig erhalten. Dazu kam, daß namentlich Raubthiere und aasfreſſende Thiere (3 Moſ. 26, 6. 22; Ez. 34, 25. 28) als eine von Gott über das Land verhängte Strafe galten. (Hinſichtlich der Urſache der dritten Art von Unreinigkeit infolge der Mitwirkung bei Reinigungen und Entſündigungen ſ. oben). Die tiefere Wurzel der levitiſchen Reinigkeitsgeſetze liegt demnach unſtreitig in dem bei dem altteſt. Volk ſo ſtark ausgeprägten Sündenbewußtſein, und es iſt der Zweck der theokratiſchen Geſetzgebung, daſſelbe ſowol im häuslichen, als im öffentlichen und gottesdienſtlichen Leben bei allen geeigneten Veranlaſſungen zum Kampf gegen die Sünde und ihre verderblichen Folgen anzuregen und ihm ſeinen hohen Beruf, als ein heiliges Volk unter den profanen Völkern zu erſcheinen, unausgeſetzt zu vergegenwärtigen und einzuprägen. Uebten dieſe Geſetze in geſundheitlicher und moraliſcher Hinſicht einerſeits einen heilſamen Einfluß aus, ſo hemmten ſie allerdings andererſeits auch die freie perſönliche Selbſtbeſtimmung in faſt unerträglicher Weiſe und ließen ſich nur in den beſchränkten Verhältniſſen einer ackerbautreibenden, vom großen Völkerverkehr ausgeſchloſſenen Bevölkerung durchführen. Wie weit ihre Durchführung auf dem Höhepunkt der theokratiſchen Herrſchaft durch Strafen erzwungen wurde, läßt ſich nicht genau beſtimmen. Die Ahndung der Uebertretung der 3 Moſ. 15 anbefohlenen Vorſchriften ſcheint nach 3 Moſ. 15, 31 dem Strafgericht Jahve's ſelbſt überlaſſen worden zu ſein (vgl. noch 2 Moſ. 30, 20; 3 Moſ. 11, 44). Dagegen war die Uebertretung des Reinigkeitsgeſetzes 4 Moſ. 19, Leichen u. ſ. w. betreffend, mit der Todesſtrafe bedroht (4 Moſ. 19, 13. 20). Hinſichtlich des Genuſſes von unreinen Thieren gibt das Geſetz keine Strafbeſtimmung an, weshalb Ewald vermuthet, es ſei die Beobachtung des bezüglichen Verbots mehr (?) dem bloßen Gewiſſen überlaſſen worden (vgl. 2 Kön. 6, 25 und ſ. Speiſegeſetze). Unſtreitig war mit der ſtrengen Durchführung dieſer Geſetze eine große Gefahr für das religiös-ſittliche Leben der iſraelitiſchen Gemeinde verbunden. Die Propheten hatten dieſelbe erkannt, indem ſie zur innern Reinigung des Herzens und Gemüths aufforderten, zu einem geheiligten, tugendhaften Wandel (Jeſ. 1, 16 fg.; Mich. 6, 8; Jeſ. 44, 3; Jer. 13, 27 u. ſ. w.; ſ. Heiligung). Doch geht aus den Aeußerungen des innerlichſten aller Propheten (Jeſ. 65, 4 fg.) hervor, daß die Propheten mit der ſittlichen Erneuerung, die ſie von einer göttlichen Geiſtesausgießung im meſſianiſchen Zeitalter (ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen) erhofften, keineswegs die Entfernung der levitiſchen Reinigungsgeſetze verbunden dachten; denn a. a. O. werden die Reinigungsgeſetze (vgl. 3 Moſ. 11, 7) als in Kraft fortbeſtehend und ihre Uebertretung wird als ſtrafwürdig gedacht. Um ſo weniger wird es auffällig erſcheinen, wenn die jüd. Parteien nach der hasmonäiſchen Reſtauration im 2. Jahrh. v. Chr. die herkömmlichen Reinigkeitsgeſetze eher verſchärften als milderten. Strenger als je hielten die eifrigen Juden ſeit der Rückkehr aus dem Exil an dem Princip der Abſonderung von den Völkern und ihrer Unreinheit feſt (vgl. Geiger, „Das Judenthum und ſeine Geſchichte" [2. Aufl., Breslau 1865], I, 88). Zwiſchen den beiden jüd. Hauptparteien, den Sadducäern und Phariſäern, bildete ſich hinſichtlich der Auffaſſung der Reinigkeit und Unreinigkeit nur inſofern eine Differenz aus, als die Sadducäer auf die prieſterliche Reinigkeit das Hauptgewicht legten, während die Phariſäer das ganze Volk auf die prieſterliche Reinigkeitsſtufe zu erheben ſuchten (vgl. Geiger, „Sadducäer und Phariſäer" [Breslau 1863], S. 25 fg.; Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], I, 123 fg.). Hierbei erzeigten ſich die Sadducäer bisweilen als die ſtrengern, ſofern ſie z. B. nicht allein das Fleiſch des Aaſes, ſondern auch deſſen ſonſtige Theile, wie Haut, Knochen u. ſ. w., für verunreinigend im Fall der Berührung erklärten (Geiger, „Sadducäer und Phariſäer", S. 15 fg.). Dagegen forderten die Phariſäer vom Volk eine correctere Beobachtung der Reinigkeitsvorſchriften als die Sadducäer. Nach der Bemerkung Mark. 7, 3 fg. ging ihr ritueller Pedantismus in Reinigkeitsſachen ſo weit, daß ſie nach dem Beſuch des profanen Marktes nicht aßen, ohne ein Bad genommen, und auch hölzerne Becher und Krüge nicht gebrauchten, ohne ſie vorher ins Waſſer getaucht zu haben (vgl. auch Miſchna, Chelim, XXV, 3 fg.). Gegen die Laſten, welche ſie damit dem ganzen Volk auflegten, erklärt ſich Jeſus Matth. 23, 4. 25 fg. Die Eſſäer hatten der Idee der Abſonderung und Heiligung, die in den Reinigungsgeſetzen lag, einen ge-

ſteigerten Ausdruck in ihrer reinen Ordensgemeinſchaft verliehen. Ihr ganzes Leben ſollte ein continuirlicher Reinigungsact ſein. Die Bäder und Waſchungen, welche nach den Reinigkeitsgeſetzen nur bei beſtimmten Veranlaſſungen und in beſondern Fällen vorgeſchrieben waren, bildeten in ihrem Ordensleben die ſtändige Regel; alle Speiſe galt als unrein, bevor ſie durch das Gebet geheiligt war. Das durch ſeinen Geſchlechtscharakter an ſich unreine Weib iſt von ihrer Gemeinſchaft ſchlechterdings ausgeſchloſſen, der verunreinigende Beiſchlaf gar nicht geſtattet u. ſ. w. (ſ. Eſſäer). Das Reinigkeitsprincip iſt in dieſem Orden ſo abſolut-ideell und einſeitig aufgefaßt und durchgeführt, daß ſeine theoretiſche Spitze an der Realität des Lebens abbrechen mußte. Von anderer Seite war daſſelbe durch allegoriſche Umdeutung des äußerlichen Inhalts der Reinigungsgeſetze verinnerlicht und verſittlicht worden. Den Abſcheu vor den Leichen erklärte Philo zunächſt aus dem Umſtand, daß nach Entfernung der Seele aus dem Körper der Reſt unrein ſei. Dagegen kann nach ſeiner Anſicht die äußere Berührung eines unreinen Gegenſtandes eigentlich nicht verunreinigen, weil eigentlich nur der Unſittliche und Unfromme ein Unreiner iſt. Daher liegt ja in dem Geſetz von den Verunreinigungen durch Berührung eines angeblich unreinen Gegenſtandes der tiefere Sinn, daß der ſittlich Unreine alles, womit er in Verkehr tritt, befleckt, während der ſittlich Reine auf ſeine Umgebungen einen veredelnden Einfluß ausübt (Philo, De specialibus legibus, II, 333 fg.). Sehr ſchön beſchreibt Philo (De mutatione nominum, I, 615) die wahre Reinigung (τὸ ἄριστον τῆς καθάρσεως) als diejenige moraliſche Thätigkeit, welche allem Unwürdigen widerſtrebt und in Frieden und Ordnung, vor allem in Gerechtigkeit zu wandeln bemüht iſt.

Damit ſind wir bereits dem Standpunkt nahe geführt, den Jeſus Chriſtus gegenüber den Reinigkeitsgeſetzen ſeines Volks einnahm. Er hat ihnen keine weſentlich ſittliche Bedeutung mehr beigelegt. Sein dahin gehender Grundſatz lautet (vgl. Luk. 6, 45; Matth. 12, 35): „Der gute Menſch bringt aus dem guten Schatze ſeines Herzens das Gute hervor und der Böſe aus dem böſen Schatze ſeines Herzens das Böſe.“ Die innere Herzensrichtung entſcheidet über den ſittlichen Werth des Menſchen. Deshalb ſetzte ſich auch Jeſus für ſeine Perſon über die levitiſchen Reinigkeitsvorſchriften, ſo zweckmäßig ſie an ſich ſein mochten, wie z. B. das Waſchen der Hände vor der Mahlzeit u. ſ. w. (vgl. Miſchna, Berachoth, III, 2) hinweg und verwies von ſolchen Menſchenſatzungen auf das Gebot Gottes, das ewige Sittengeſetz (Mark. 7, 15; Matth. 15, 2 fg.). Das Wort: „Nicht, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menſchen, ſondern was aus dem Munde herausgeht, d. i. die böſen Gedanken, verunreinigt den Menſchen“ (Mark. 7, 14—23; Matth. 15, 11—20), wenn es auch keine directe Polemik gegen die levitiſchen Speiſegeſetze enthält, begründet jedoch ein ganz neues Moralprincip, mit welchem die Gewiſſensverpflichtung auf die traditionellen Reinigungsſatzungen unverträglich iſt. Entſchieden polemiſirt Jeſus gegen die Anwendung der Reinigkeitsvorſchrift 3 Moſ. 11, 42, wenn er die Phariſäer (Matth. 23, 24) verſpottet, weil ſie den Wein vor dem Genuß durchſeihten, um nicht etwa ein unreines Thierchen zu verſchlucken. Sein Reinigkeitsprincip iſt ausgeſprochen Matth. 5, 8: „Selig ſind, die reinen Herzens ſind.“

Ebendeshalb kann nun auch Jeſus nicht erklärt haben, daß vom Geſetz kein Tüpfchen durch ihn werde aufgehoben werden (vgl. Matth. 5, 18 und ſ. Jeſus Chriſtus, „Bibel-Lexikon“, III, 282). Um ſo auffallender iſt, daß (nach Apg. 10, 9 fg.; vgl. 11, 4 fg.) dem Petrus die Aufhebung der levitiſchen Speiſegeſetze erſt durch eine übernatürliche Offenbarung (Viſion) angekündigt worden ſein ſoll. Nach der glaubwürdigern Darſtellung des Paulus (Gal. 2, 11 fg.) ſtand Petrus, ohne Zweifel infolge der von Jeſus ſelbſt erhaltenen Belehrung, urſprünglich auf einem principiell freiern Standpunkt, und nur die Furcht vor der Verketzerung durch fanatiſche Judenchriſten beſtimmte ihn zur Verleugnung deſſelben, ſodaß hierbei alles ſehr menſchlich zuging. Auch in Korinth hatte Paulus mit einer judenchriſtl. Partei zu kämpfen, welche ſich noch an die jüd. Speiſegeſetze, inſonderheit hinſichtlich des Genuſſes von heidniſchem Opferfleiſch, gebunden hielt (1 Kor. 8, 1 fg.), und in der röm. Gemeinde (ſ. Römerbrief) hatte eine Partei ſich gebildet, welche ſich aus Furcht vor Verunreinigung überhaupt des Fleiſch- und Weingenuſſes enthielt (Röm. 14, 2 fg. 21). Paulus ſelbſt ſtellte ſich in beiden Fällen für ſeine Perſon entſchieden auf den Standpunkt der evangeliſchen Freiheit und betrachtete die altteſt. Speiſe- und Reinigkeitsgeſetze als aufgehoben infolge der durch Jeſum Chriſtum erworbenen Glaubensgerechtigkeit (ſ. Gerechtigkeit, Glaube, Rechtfertigung). Allein er empfahl aus pädagogi-

ſchen und Opportunitätsrückſichten zugleich eine ſchonende Behandlung der Glaubensſchwachen, Unfreien (1 Kor. 8, 9 fg.; Röm. 14, 10. 19 fg.; 15, 1 fg.). Anders denkt der judenchriſtl. Verfaſſer der Apokalypſe hierüber, der (Offb. 2, 14) die Chriſten in Pergamus, welche heidniſches Opferfleiſch eſſen (womit er ſich freilich auch Unzuchtsſünden verbunden denkt), mit dem göttlichen Strafgericht bedroht. Deshalb ſtellt ſich auch der Apokalyptiker im neuen Jeruſalem die altteſt. Reinigkeitsgeſetze noch immer in Wirkſamkeit vor; es darf nichts Unreines (Offb. 21, 27: κοινόν, richtige Lesart) in die heilige Stadt eingehen (vgl. Jeſ. 52, 1).

Begreiflicherweiſe gelang es dem ſittlichen Geiſt des Chriſtenthums und ſeiner innerlich befreienden Kraft nicht ſofort, innerhalb der judenchriſtl. Beſtandtheile der Gemeinden die Anhänglichkeit an die traditionellen Satzungen zu überwinden. Gerade aber die Reinigkeitsgeſetze waren eins der mächtigſten Hinderniſſe zur Verſchmelzung des heidenchriſtlichen mit dem judenchriſtl. Element und zur Verbreitung des Chriſtenthums unter den Völkern. Der Bann der Abſonderung, der durch dieſe Geſetze auf das Judenthum gelegt wurde, mußte gebrochen, der Geiſt der Freiheit zur vollen Anerkennung gebracht werden in den chriſtl. Gemeinden. Paulus hat mit aller Kraft ſeines ethiſchen Geiſtes für dieſe Freiheit (Gal. 5, 1 fg.), die er als eine durch das Herz- und Opferblut Jeſu Chriſti erworbene betrachtete (2 Kor. 5, 17 fg.; 1 Kor. 6, 20), geſtritten, und er feiert den errungenen Sieg, wenn er Chriſtum als unſern Frieden bezeichnet, der die trennende Zwiſchenwand abgebrochen hat (Eph. 2, 14). An die Stelle des Wandels in der leviti-ſchen Reinigkeit iſt jetzt der Wandel im Geiſt getreten (Gal. 5, 16 fg.). Für diejenigen, die nach dem Geiſt wandeln, gibt es kein göttliches Verdammungsurtheil mehr (Röm. 8, 1 fg.). Opferwillige Hingabe der ganzen Perſönlichkeit: das iſt der vernünftige Gottesdienſt, den Chriſtus fordert (Röm. 12, 1 fg.; vgl. auch 1 Pet. 2, 1 fg.). Durch ihre Tugenden, ihre Gottähnlichkeit bewährt die chriſtl. Gemeinde ihre Heiligkeit (1 Petr. 2, 9 fg.). Die talmudiſchen Beſtimmungen haben das altteſt. Reinigungsgeſetz noch um vieles überboten (vgl. nur die Tractate Chelim, Negaim, Niddah, Tohorot u. ſ. w.). Sie gehören aber nicht mehr hierher.

Zur Literatur vgl. noch außer den bereits angeführten Schriften: Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Utrecht 1708); Majus, Exercitationes de lustrationibus Hebraeorum; Sommer, „Bibliſche Abhandlungen“ (Bonn 1846); Saalſchütz, „Das moſaiſche Recht“ (2. Aufl., Berlin 1853); Bodenſchatz, „Verfaſſung der Juden“; De Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie“ (4. Aufl., Leipzig 1864); Keil, „Handbuch der bibliſchen Archäologie“ (Frankfurt a. M. 1858—59); Saalſchütz, „Archäologie der Hebräer“ (Königsberg 1855—56), u. a. Schenkel.

Reinigungsopfer, ſ. Reinigkeit.

Reinigungswaſſer, ſ. Reinigkeit.

Reiſen. Schon im hohen Alterthum, wo die Völker mehr abgeſchloſſen lebten und den heimatlichen Sitz meiſt nur aus äußern Anläſſen verließen, zeigen die Hebräer eine beſondere Beweglichkeit, die wol zum Theil mit dem Nomadenleben zuſammenhängt. Therach zieht mit ſeiner Familie nach Haran (1 Moſ. 11, 32), Abraham nach Paläſtina (1 Moſ. 12, 5), die Patriarchen wechſeln überhaupt öfters ihren Aufenthaltsort (1 Moſ. 12, 9; 13, 1; 26, 1; 45, 28) und die Söhne Iſraels ziehen unter Moſe's Leitung aus Aegypten (2 Moſ. 13, 17 fg.). Auch einzelne mochten nicht ſelten Reiſen unternehmen, weil ſelbſt das Geſetz den auf dem Weg Begriffenen berückſichtigt und ihm eine nachträgliche Paſſahfeier erlaubt (4 Moſ. 9, 10 fg.), ja es förderte das Reiſen durch die Anordnung regelmäßiger Wallfahrten nach dem Centralheiligthum (2 Moſ. 34, 22 fg.; 5 Moſ. 16, 26). Indeß ſchwiegen doch viele und mannichfache Intereſſen, welche heute zum Reiſen auffordern und Bedingungen hervorrufen, welche es erleichtern. Das Reiſen war ſehr beſchwerlich. Eigentliche Kunſtſtraßen gab es in Paläſtina erſt in der röm. Zeit, wovon noch heute Spuren ſichtbar ſind. Zwar gab es ſchon früher Heerſtraßen, d. h. durch öftern Gebrauch ausgetretene Bahnen, welche Fürſten mit ihrem Gefolge einſchlugen (4 Moſ. 20, 17; 21, 22 „Königsweg“) und die gelegentlich ausgebeſſert wurden (Jeſ. 40, 3; 51, 14; 62, 10); auch Karavanenwege, auf welchen die Handelsleute zu ziehen pflegten; da jedoch ſolche Hauptſtraßen die Mitte Paläſtinas nicht unmittelbar berührten, ſo blieben die Verbindungswege von einem Ort zum andern ſehr beſchwerlich. In den gebirgigen Theilen war das viele Geröll hinderlich, Thäler waren zur Regenzeit oft gar nicht paſſirbar,

in der Ebene gab es unangebaute Wüſten, wo man eines Wegweiſers bedurfte (4 Moſ. 10, 31). Außerdem gab es in frühen Zeiten faſt keine und ſpäter auch nur nothdürftige Herbergen. Das hebr. Malon, was Luther durch „Herberge" überſetzt (1 Moſ. 42, 27; 2 Moſ. 4, 24; 2 Kön. 19, 23), bezeichnet eigentlich nur den Ort des Nachtlagers, ſei es unter einem aufgeſchlagenen Zelt, in einer Höhle u. dgl. Die erſte Spur einer öffentlichen Herberge, welche Kimham's Namen trug und in der Nähe von Bethlehem aus Mildthätigkeit für die Wanderer errichtet ward (Jer. 41, 17), ſtammt aus ſpäterer Zeit. Eine ſolche Anſtalt iſt auch Luk. 22, 11 und in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 34) gemeint. Auch unter der bei Jeſu Geburt erwähnten Herberge (Luk. 2, 7) glaubt man paſſender ein öffentliches Gaſthaus als ein Privathaus zu verſtehen, weil in dieſem kaum ſo viele Gäſte eingekehrt ſein dürften und ein Gaſtfreund, ſelbſt bei größter Raumbeſchränktheit oder Dürftigkeit, ein Neugeborenes beſſer verſorgt haben würde. Solche Herbergen gibt es noch heute im Orient (Mensils, Khans oder Karvanserais), ſie bieten dem Reiſenden, wenn auch ſelten ein bequemes oder ſauberes, doch wenigſtens ein Obdach (ſ. Herbergen). Mochte die vielgerühmte Gaſtfreundſchaft des Orients dieſen Mangel auch weniger empfindlich machen, ſo waren und ſind die Reiſen daſelbſt beſchwerlich, weil, wie heute ſo auch vor alters, auf längern Strecken die nöthige Zehrung, in Wüſten ſelbſt das Waſſer (1 Sam. 26, 11; Matth. 10, 10) mitgebracht werden mußte, abgeſehen von der Unſicherheit mancher Gegend oder ſonſtigen Gefahren (1 Chron. 7, 21; Richt. 9, 25; 11, 3; 19, 18 fg.; Jeſ. 21, 12 fg.; Hiob 6, 13 fg.; Luk. 10, 30 fg.; 2 Chron. 11, 26). Für Frauen, Kinder, überhaupt Perſonen, welche nicht zu Fuß längere Reiſen machen konnten (1 Moſ. 45, 19), ſowie zur Fortſchaffung des Reiſebedarfs dienten Kamele (1 Moſ. 24, 10) und Eſel (1 Moſ. 42, 26) ſowol als Laſtthiere als auch zum Reiten (Richt. 12, 14; Sach. 9, 9; 1 Sam. 24, 20). Schon in früher Zeit finden wir Wagen (1 Moſ. 45, 19; 21, 27) mit Rindern beſpannt (4 Moſ. 7, 3; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 6), ſeit der davidiſch-ſalomoniſchen Periode auch häufiger Pferde (2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 12, 18; 2 Kön. 10, 26. 29), obſchon auch Kamele und Eſel durch alle Zeiten in Verwendung blieben. Später ſcheint das Reiſen im Wagen, beſonders bei Vornehmen, allgemeiner geweſen zu ſein (1 Kön. 12, 18; 2 Kön. 19, 23; Apg. 8, 28). In der Bibel werden auch größere Reiſegeſellſchaften erwähnt (1 Moſ. 37, 25; Jeſ. 21, 23; Hiob 6, 19), Karavanen, wie ſie noch heute im Orient zu ziehen pflegen; in den angeführten Stellen ſind es aber nicht iſraelitiſche, und es mögen auch ſelten iſraelitiſche Handelskaravanen ausgezogen ſein, da die Iſraeliten am Großhandel wenig activ theilnahmen. Sonſt bildeten die Reiſegenoſſen öfters einen anſehnlichen Zug, z. B. Elieſer, als er nach Haran zog (1 Moſ. 24, 10. 32), die Söhne Jakob's auf ihrer Reiſe nach Aegypten (1 Moſ. 42, 3); karavanenähnlich waren auch die gemeinſchaftlichen Wallfahrten (Luk. 2, 49), beſonders ſeit dem babyloniſchen Exil, wenn Züge von Iſraeliten aus fernen Ländern nach Jeruſalem pilgerten. Bei der Gelegenheit wurden Geſänge angeſtimmt (Jeſ. 30, 29; 40, 3), und ſolche Pilgerlieder glaubt man in den ſogenannten Stufenliedern (Pſ. 126—134) zu erkennen. Roskoff.

Reiter, ſ. Pferde, Wagen, Krieg.

Rekem. 1) Name einer noch nicht ermittelten Stadt im Stammgebiet Benjamin (Joſ. 18, 27). 2) Name eines der midianitiſchen von den Iſraeliten erſchlagenen Könige (4 Moſ. 31, 8; Joſ. 13, 21), welcher nach dem Bericht des Joſephus („Alterthümer", IV, 4, 7; 7, 1) und dem Zeugniß des Euſebius und Hieronymus die Stadt Petra (Sela) im Edomitergebirge gegründet und nach ſeinem Namen geheißen haben ſoll, während das Targum des Onkelos und das des Pſeudo-Jonathan (1 Moſ. 16, 14; 20, 1) den Namen Rekem von Kades brauchen, und Abulfeda (Tabula Syriae, ed. Koehler, [Leipzig 1766], S. 11) im Anfang des 14. Jahrh. n. Chr. einen Ort Namens er-Rakim nördlich nahe bei Kerak (ſ. Kir) im Lande Moab kennt, deſſen Häuſer alle in der Felſenmaſſe wie aus einem Stein ausgehauen ſind. Geſenius („Ueberſetzung des Propheten Jeſaia, mit einem philologiſch-kritiſchen und hiſtoriſchen Commentar" [Leipzig 1820—21], I, II, 537) bezog die von Seetzen aufgefundenen Felſenwohnungen irrthümlich auf jenen Ort, denn dieſe lagen weit im Norden ſowol von Belka als auch vom Dſchebel Adſchlûn. Kneucker.

Religion. Das lateiniſche Wort religio wird nach Cicero's (De nat. deor., II, 8) Vorgang (ihm ſtimmen bei Zwingli, dann unter den Neuern: Paulus, Nitzſch, Müller) von relegere, nach Lactanz dagegen (mit ihm: Hahn, Redslob, Fleck u. a.) von

religare abgeleitet. Sprachlich iſt ohne Zweifel die erſtere Ableitung die leichtere und wahrſcheinlichere, da die Subſtantiva auf io, mit ſeltener Ausnahme (wie optio von optare, rebellio von rebellare), von Verbis der dritten Conjugation abſtammen. Auch entſpricht dieſe Ableitung am meiſten dem Charakter gerade der röm. Religion. Sie iſt ihrem Weſen nach Gewiſſenhaftigkeit, nach Cicero's Erklärung: religiosi dicti sunt, qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam religerent. Anſprechender dagegen für unſere Auffaſſung der Religion iſt die Erklärung des Lactanz, nach welcher der Begriff des Bundes oder Bandes, der Gottgebundenheit (religiosi sunt pietatis vinculo obstricti) das Weſen des religiöſen Verhältniſſes bezeichnet. Hier iſt freilich die Vorſilbe re, welche ſonſt eine Hemmung in ſich ſchließt, ſchwer zu erklären. Im A. T. wird die Religion vorzugsweiſe als Furcht Gottes (1 Moſ. 20, 11; Spr. 1, 7), Wandel vor Gott (1 Moſ. 5, 24; 6, 9; 17, 1), Dienſt Gottes (2 Moſ. 12, 26; 2 Chron. 35, 16) bezeichnet. Das praktiſch-ſittliche Moment des Gehorſams gegen den Willen Gottes, der Treue in der Erfüllung der Bundespflichten, iſt hier das weit überwiegende. Das Wandeln vor dem Angeſicht Gottes als dem Heiligen und das Heilige Gebietende hat zu ſeiner Vorausſetzung den Gedanken an den allmächtigen und wahrhaftigen Gott (El Sadai), auf welchen der Menſch feſt vertraut, welcher der Grund und Halt ſeines Lebens iſt. Mit der Furcht Gottes und der Knechtesunterwerfung unter ſeinen heiligen Willen iſt aber zugleich eng verbunden der Glaube an die göttliche Gnade und Huld, welche Jahve dem auserwählten Volk erweiſt, an die Treue, mit der er den einmal geſchloſſenen Bund aufrecht erhält, an die Erfüllnng der herrlichen Verheißungen, die wol auf Zeiten durch ſeine Strafgerichte verdunkelt werden, die aber dennoch, nachdem Sünde und Abfall verbüßt, ſich vollziehen (Jeſ. 7, 9; Hab. 2, 4). Das theoretiſche Moment der Erkenntniß Gottes tritt erſt auf den ſpätern Stufen der altteſt. Religion ſchärfer hervor. Es hat ſeinen Grund in dem reinern und geiſtigern Gottesbegriff des jüd. Monotheismus und bezieht ſich vorzugsweiſe auf den einigen Gott im Gegenſatz gegen die heidniſche Vielgötterei, auf den unſichtbaren, der nicht im Bild dargeſtellt werden darf, auf den allmächtigen, der nicht den ohnmächtigen Götzen gleicht (Jer. 10, 1—15). Danach beſteht die Frömmigkeit zugleich in reiner und rechter Gotteserkenntniß (Hoſ. 6, 6). Dieſe Erkenntniß bezieht ſich dann nicht nur auf das Weſen und die Eigenſchaften des wahren Gottes, ſondern auch auf den ganzen Complex ſeines heiligen Willens, d. i. auf ſein Geſetz. Um ſeine Gebote zu halten muß man ſie genau und in allen Einzelheiten kennen, und dieſe Kenntniß bildet einen weſentlichen Theil der Religion. Mit der allmählichen Ausbildung und Codification des Geſetzes, namentlich ſeines ceremonialen Theils, mit dem Erlöſchen des prophetiſchen Geiſtes, dem Zurücktreten des einſt mächtigen und innerlichen religiöſen Lebensſtroms tritt eine Erſtarrung und Verknöcherung ein, in welcher nichts übrigbleibt als Schriftgelehrtenthum und Ceremonienweſen. Dies in ſeinem religiöſen Nerv abgeſtorbene, in Buchſtabendienſt und Werkgerechtigkeit untergegangene Judenthum iſt es, welchem Chriſtus zugleich mit zerſtörender und neuſchöpferiſcher Gewalt gegenübertritt. So erfährt dann auch der Begriff des Religiöſen überhaupt und ſeine Stellung zur Wirklichkeit des Lebens durch das Chriſtenthum eine weſentliche Umgeſtaltung und wird von dem todten Buchſtaben zum belebenden Geiſt, von der Aeußerlichkeit der Werke zur Innerlichkeit der Geſinnung, von der nur ceremonialen Frömmigkeit zur wahrhaft ſittlichen zurückgeführt. Manche Bezeichnungen des N. T. für Religion, wie: εὐσέβεια, θεοσέβεια, θεῷ δουλεύειν, λατρεύειν (2 Tim. 1, 3), θρησκεία (Jak. 1, 26. 27; Apg. 26, 5; Kol. 2, 18), enthalten freilich noch gar nichts Charakteriſtiſches und wiederholen nur die altteſt. Vorſtellungen. Dagegen wird durch den Gedanken der Gotteskindſchaft, des Ebenbildes Gottes im Menſchen, der innigſten Geiſtes- und Liebesgemeinſchaft des Menſchen mit Gott das ganze religiöſe Verhältniß ein weſentlich anderes, das mit Nothwendigkeit auch neue Ausdrucksweiſen fordert. Erſt im Chriſtenthum wird bis auf den letzten Grund des religiöſen Bewußtſeins, auf die innerſte und innigſte Gemeinſchaft der Seele mit Gott zurückgegangen. So iſt auch hier erſt die rechte Myſtik, die Grundlage aller Religion, möglich. Sie ruht ja auf der innern Einheit und der ſteten, organiſchen Wechſelwirkung des göttlichen und des menſchlichen Factors, des unendlichen und des endlichen Geiſtes, welche auf dem Boden des altteſt. Dualismus unmöglich war. An die Stelle der Gottesfurcht, des Gottesgehorſams, in welchem Gott und Menſch einander äußerlich gegenüberſtanden, treten daher hier mit voller Kraft und Klarheit die beiden mehr oder weniger

eng miteinander verbundenen: Glaube und Liebe. Der Glaube, den Chriſtus ſelbſt fordert (Mark. 1, 15), wie er von ihm im Innerſten erfüllt iſt (ſ. Glaube), ruht auf der Einheit, und Gemeinſchaft der Seele mit dem himmliſchen Vater iſt das Vertrauen auf ſeine Allmacht und unendliche barmherzige Liebe, auf ſein Reich, das auf Erden gegründet, allmächtig, unſichtbar, unter Kämpfen und Hemmungen der Welt ſich ausbreitet und zum einſtigen herrlichen Sieg hindurchdringt. Von dieſem begeiſterten, thaten- und ſiegreichen Glauben iſt er ſelbſt ganz erfüllt und durchdrungen und wird in dieſem Sinn Glaubensanfänger und -Vollender genannt (Hebr. 12, 2). Dieſer Glaube, der ſich zugleich als göttlich gewirkt (Joh. 6, 44) und als freie ſittliche That erweiſt, iſt nicht nur Vertrauen, gewiſſe Zuverſicht, auch hingebende Gemeinſchaft und Austauſch der Liebe. In dem innigen Bund des Glaubens und der Liebe zu Gott, die gar nicht voneinander getrennt werden können, und wieder der Liebe zu Gott und der zu den Menſchen (1 Joh. 4, 20) iſt die Einheit des Religiöſen und des Sittlichen oder die Bedeutung des ethiſchen Factors in der Religion deutlich ausgeſprochen. Hierher gehört vor allem der hohe Werth, welchen Chriſtus überall auf die lebendige That als auf die Erweiſung und Bewährung des Glaubens, auf die Frucht des Lebens, an der ſeine Jünger erkannt werden ſollen, auf die helfende Liebe legte (Joh. 13, 17; Matth. 7, 16. 24; 25, 34 fg.). In der Liebe zu Gott iſt nothwendig mit eingeſchloſſen der Gehorſam gegen ihn und die Erfüllung ſeiner Gebote, aber nicht nur daß dieſer Gehorſam ein freier und innerlicher geworden, auch die Gebote des jüd. Geſetzes werden alle gemeſſen an dem Einen, dem uralten und doch wieder neuen (Joh. 13, 34. 35; Mark. 12, 29—31), durch dies Eine unendlich vereinfacht und in ihrer Aeußerlichkeit und Vereinzelung wie in ihrem ceremonialen Theil weſentlich abrogirt. Der Kampf, welchen Chriſtus gegen den jüd. Sabbat, Opfer- und Tempeldienſt führt, iſt nichts anderes als das vereinfachende und verurtheilende Meſſen des ganzen ceremonialen Wuſtes an dem großen und einigen Sittengebot. Neben dieſem eng verbundenen myſtiſchen und ethiſchen Element in der Religion ſcheint noch ein drittes, das intellectuelle, mit gleicher Berechtigung zur Geltung zu kommen. Der Gegenſtand des Glaubens heißt die Wahrheit, die Gott ſelbſt iſt und die er in ſeinem Sohn offenbart hat, Chriſtus ſelbſt nennt ſich ſo (Joh. 8, 12; 14, 6), in ihr iſt aller Reichthum der Erkenntniß (Joh. 1, 14; Kol. 2, 3), auf die Erkenntniß des wahrhaften Gottes und ſeines Sohnes wird der Beſitz des ewigen Lebens zurückgeführt (Joh. 17, 3; Tit. 1, 1). Doch iſt wohl zu beachten, daß bei dieſer Erkenntniß an eine durch die Reflexion ausgebildete und artikulirte Lehre, ein Dogma im Sinn der ſpätern Kirche, nicht zu denken iſt, daß vielmehr alle dieſe Bezeichnungen: Wahrheit, Licht, Erkennen, namentlich in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes, noch eine weſentlich myſtiſche oder contemplative Bedeutung haben und von einem unmittelbaren Schauen und Gewißwerden gebraucht werden, welches durch innige Hingebung zu Stande kommt und überall in Gemeinſchaft des Lebens und der Liebe ſich hält.

Die Bedeutung des Glaubens bei dem Apoſtel Paulus iſt inſofern eine etwas veränderte geworden, als hier das Object des Glaubens nicht mehr direct und in erſter Reihe das ewige Erbarmen Gottes mit der Menſchheit und die unbeſiegbare Macht ſeines Reichs iſt, dieſe Liebe Gottes vielmehr die concrete Geſtalt angenommen hat, wie ſie ſich in Chriſto und vor allem in ſeinem erlöſenden und verſöhnenden Kreuzestod offenbart hat. Hier tritt Chriſtus mit ſeinem Erlöſungswerk in den vollen Mittelpunkt, ohne jedoch die erbarmende Liebe Gottes, ſeinen ewigen Rathſchluß mit den Menſchen als die Quelle alles Heils und das Ziel alles Werdens, ohne Gott ſelbſt, durch den und zu dem alle Dinge geſchaffen und dem alle Herrſchaft übergeben werden ſoll, zu vergeſſen oder zu verdrängen (Röm. 8, 35—39; 11, 36; 1 Kor. 15, 28).

Auch darin ſcheint der Glaubensbegriff des Paulus von dem Chriſti ſelbſt abzuweichen, daß Glaube und Werke in ſchroffem Gegenſatz einander gegenübergeſtellt werden (Röm. 3, 28; Gal. 2, 16). Daß der Glaube nicht die wirkliche Gerechtigkeit, ſondern nur die zugerechnete in ſeinem Gefolge hat (Röm. 4, 1—5), daß mit Einem Wort der Glaube außerhalb Chriſti ſelbſt und ſeiner Lebensgemeinſchaft ſtehen bleibt und nicht ſowol einen neuen ſittlichen Lebensanfang bezeichnet als die Gewißheit der Sündenvergebung und der veränderten Stellung zu Gott. Indeſſen iſt dieſe ſcheinbare Loslöſung des religiöſen und des ſittlichen Elements, durch die Anknüpfung an die jüd. Opfervorſtellung und die Abweiſung der jüd. Geſetzeswerke veranlaßt, wieder aufgehoben und vielfach beſchränkt durch

andere Gedankenkreiſe, in welchen die reale Geiſtesgemeinſchaft mit Chriſto, das Leben, Sterben und Auferſtehen mit ihm, der neue Gehorſam und das neue Geiſtesleben ausdrücklich betont wird (Gal. 2, 19. 20). Wie wenig die abgewieſenen und werthloſen Werke mit wahrhafter Sittlichkeit und der ſie bedingenden freien Selbſtbeſtimmung zuſammenfallen, geht aus der hohen und centralen Stellung, welche die Liebe einnimmt (Röm. 13, 10; Gal. 5, 14. 22; Kol. 3, 14; 1 Kor. 13, 13; 16, 14), aus ihrer organiſchen Verbindung mit dem Glauben (Gal. 5, 6) und aus dem immer wiederkehrenden Aufruf an die ſittliche Kraft des Menſchen, ſein Laufen, Kämpfen und Wiederaufſtehen in der großen Wettbahn des Lebens, deutlich hervor (Phil. 3, 13. 14; Eph. 6, 10 fg.).

Wenn wir von dieſen Grundlinien des Religionsbegriffs im A. und im N. T. zu dem weſentlichen Gehalt der beiden, der jüdiſchen und chriſtl. Religion übergehen, ſo zeigt ſich uns zunächſt der ungeheuere Fortſchritt, welchen die Religion des Alten Bundes über alle religiöſen Geſtaltungen der Heidenwelt, auch die der gebildetſten Völker, der Griechen und Römer, bezeichnet. Hier zum erſten mal ſchlägt der Blitz des unendlichen Geiſtes ein in das Bewußtſein der Menſchheit, erhebt ſich der Gottesgedanke über die Welt, die Natur und die endlichen Geiſter. Der Gott des A. T. iſt der unendliche Geiſt, der ewige, der einige (dieſe Einigkeit iſt nichts anderes als die numeriſche Bezeichnung für Unendlichkeit), der allmächtige, heilige und gerechte. Dieſe Grundeigenſchaften des Jahve in ihrer Vereinigung ſprechen die geiſtige und ſittliche Unendlichkeit zugleich aus. Freilich ſehen wir überall noch den dunkeln Naturhintergrund, aus welchem der geiſtige und heilige Gott ſich erhoben und durch welchen er noch vielfach herabgezogen, beſchränkt und verunreinigt wird. Dieſer Hintergrund iſt die Religion der einen Hälfte der ſemitiſchen Völker, der Babylonier, Aſſyrer, Phönizier, Kanaaniter. In der Geſchichte des Auszugs Abraham's aus Meſopotamien und der von Gott ſelbſt verhinderten Opferung des Iſaak iſt uns die Abzweigung des jüd. Stammes aus der großen babyloniſchen Einheit und die Losſagung vom Menſchenopfer erzählt. Durch Abraham und in Abraham's Stamm wird der Himmelsgott, der babyloniſche Bel, zum wahrhaften, alleinigen Herrn (Adonai). Er hat in der älteſten jüd. Religionsform noch manche Züge des furchtbaren Charakters des phöniz. Baal-Moloch bewahrt, in ſeinem Eifer, ſeiner grauſamen Härte, ſeinem verzehrenden Feuer. Er ſchreitet nur allmählich fort vom grauſamen Tyrannen zum ſtrengen Geſetzgeber, zum rein geiſtigen, ſtrafgerechten, aber auch wieder erbarmenden Gott der Propheten, bis zum milden Vatergott des Chriſtenthums, wie es ſchon in jener ſchönen Erzählung vom Elias und dem leiſen Wehen des göttlichen Geiſtes (1 Kön. 19, 11) in weiſſagendem Bild ausgeſprochen iſt. Der Naturhintergrund des Adonai, der Sonnen- und Feuergott, tritt uns in vielfachen Erzählungen, in der Erſcheinung vor dem Moſe, in der Geſetzgebung auf Sinai unter Donner und Blitz, in der das Volk Iſrael durch die Wüſte begleitenden Rauch- und Feuerſäule, deutlich hervor. Er ſelbſt heißt ein „verzehrendes Feuer", ſtraft durch Feuer, ſpricht aus Feuer. Der eifrige, zornige, verzehrende Gott zeigt ſich uns in den ausdrücklichen, unmenſchlichen Befehlen zur Ausrottung der kanaanit. Völker mit Weib und Kind (Joſ. 10, 37. 40; 11, 12; 4 Moſ. 33, 52), in der durch Elias vollzogenen Schlachtung der Prieſter Baal's (1 Kön. 18, 40), in der Tödtung der 3000 Mann nach der Anbetung des goldenen Kalbs (2 Moſ. 32, 27). Auch der Zuſammenhang mit den untergeordneten Geſtirngöttern zeigt ſich uns in dem Gott Zebaoth, dem Herrn der Heerſcharen, in der pluraliſchen Bezeichnung Elohim, wie überhaupt in manchen überraſchenden Pluralwendungen (1 Moſ. 1, 26; 3, 32), in welchen der noch nicht völlig überwundene Polytheismus durchklingt. Der eigentliche Name des älteſten jüd. Gottes war El Sadai, d. h. der ſtarke Treffer, der Vernichter. In der Stelle 2 Moſ. 6, 2 wird es ausdrücklich geſagt, daß der Name Jahve den Patriarchen noch unbekannt geweſen, in der erſten Verkündigung an Moſe (2 Moſ. 3, 16) wird dieſer Name als ein neuer eingeſetzt. Das Auftreten des Moſe iſt unzweifelhaft auch für die Vergeiſtigung und Vertiefung des Gottesbegriffs von Epoche machender Bedeutung. Trotzdem finden ſich noch in der Richterzeit mannichfache wenn auch überdeckte Spuren von einem molochartigen altjüd. Cultus, wie namentlich in der Erzählung von der Opferung der Tochter des Jephta. Noch in der Zeit der Könige leſen wir, daß die Könige ihre Söhne durchs Feuer gehen laſſen. Allein aus dieſen nie ganz überwundenen Ueberreſten des alten Feuerdienſtes erklärt es ſich, daß nach der ſamueliſch-davidiſchen Zeit ſchon Salomo wieder in phöniz. Culte zurückfällt, Jerobeam den Baalsdienſt zur Staatsreligion erhebt und keiner

ſeiner Nachfolger zum echten Jahvedienſt zurücklenkt. Dieſer ſogenannte Abfall war nichts anderes als ein Rückfall zu dem Götzendienſt. Die Propheten haben mit dieſem Abfall dauernd zu kämpfen und ihre hohe geſchichtliche Bedeutung iſt vorzugsweiſe in der völligen Reinigung des Monotheismus von allen noch anhängenden ſinnlichen Elementen, wie namentlich auch in der Vergeiſtigung des Cultus, in der Abwendung von dem überwuchernden Opferweſen zu ſuchen (Jer. 6, 20; 14, 12; Hoſ. 6, 6; Micha 6, 6; Am. 5, 22; Jeſ. 1, 11—17; 2, 13).

Neben dieſer ſinnlichen Verunreinigung des Gottesgedankens, wie er in den Theophanien und in mannichfachen anthropomorphiſchen und anthropopathiſchen Vorſtellungen des A. T. zu Tage tritt, zeigt ſich auch darin eine Beſchränkung und Verendlichung des unendlichen Gottes, daß er nur noch Stamm- und Nationalgott iſt, mit ſeiner Vorliebe auf den Samen Abraham's beſchränkt und in dieſen particulariſtiſchen Neigungen abgeſchloſſen und fremd der ganzen Heidenwelt gegenüberſteht. Ja, dieſer Particularismus des Nationalgottes bedroht ſogar ſeine ſonſt ſo ſtark betonte Einzigkeit inſofern, als die heidniſchen Götter wol neben ihm herabgeſetzt, aber doch noch als Götter angeſehen werden. Auch dieſem Particularismus gegenüber ſind es die Propheten, welche einer weitern und univerſalern Gottesidee die Bahn brechen und an dem meſſianiſchen Friedensreiche, das ſie verkünden, neben dem im Mittelpunkt ſtehenden auserwählten Volk auch den ganzen umgebenden Chorus der Heidenwelt theilnehmen laſſen (Jeſ. 2, 3; 9, 2 fg.; 11, 1 fg.).

Faſſen wir alles über den Gottesbegriff des A. T. Geſagte zuſammen, ſo ſehen wir deutlich, wie der noch mit ſo viel Natürlichkeit und Endlichkeit behaftete unendliche Geiſt doch wieder der natürlichen Welt ſo ganz äußerlich gegenüberſteht und ſie deshalb nicht im Innerſten zu überwinden und zu beherrſchen vermag. In der That iſt Gott nur noch der übernatürliche, nicht der wahrhaft geiſtige, nur der außer und über der Welt ſtehende, nicht der ſie im Innerſten mit ſeinem Geiſt durchwaltende. Das prägt ſich deutlich in einem der bedeutſamſten Begriffe des ganzen A. T. in der fundamentalen Eigenſchaft Gottes, ſeiner Heiligkeit aus. Der heilige Gott iſt der überweltliche, der über und jenſeit der ſinnlichen Welt und damit aller Verunreinigung durch die Sinne ſteht, er iſt der Unnahbare, ſeine Heiligkeit abgeſondert von der ganzen natürlichen Welt, furchtbar dem natürlichen Menſchen. Dieſe Uebernatürlichkeit Gottes beſtimmt die ganze Weltanſchauung des Judenthums, ſie iſt weſentlich ſupranaturaliſtiſch, und die Welt, wenn auch durch den Willen Gottes geſchaffen und ein Spiegel ſeiner Macht und Herrlichkeit, doch nicht immanent von ſeinen ewigen Geſetzen durchdrungen, vielmehr ein Spielball in den Händen ſeiner Allmachtswillkür, von ſeinen außerordentlichen Offenbarungen und Erſcheinungen, ſeinen Wunderthaten und Bezeugungen in jedem Augenblick durchbrochen und in ihrem regelmäßigen Gang geſtört. Dieſer, jeder ſichern Ordnung der Natur ſpottende Supranaturalismus iſt es, welcher von dem Judenthum mit hinübergenommen wurde in die chriſtliche Religion und noch die Anfänge des Chriſtenthums und ſeine in den Kanon aufgenommenen Schriften mit einem reichen Gewinde wunderhafter Sagen umrankt. Dieſer jüdiſch-ſupranaturaliſtiſche Hintergrund, auf welchem das Bild Chriſti, wie wir es in unſern Evangelien ſchauen, ſich erhebt und durch den es ſeine magiſche Beleuchtung erhält, iſt die mächtigſte und in der That einzige Stütze der ſupranaturaliſtiſchen Ueberbleibſel und unausrottbaren Neigungen unſerer Theologie. Dieſe Stellung Gottes über und außerhalb der Welt, dieſer Gegenſatz des Uebernatürlichen (Heiligen) und des Natürlichen (Unheiligen) iſt es, welcher das ganze Bundesverhältniß der altteſt. Religion und zugleich den Inhalt des heiligen Geſetzes beſtimmt. Die Bundesidee iſt bekanntlich der Mittelpunkt der Jahvereligion. Dieſer Bund iſt mit Abraham und ſeinem Samen geſchloſſen, hat durch Moſe ſeine Beſiegelung und geſetzliche Ausgeſtaltung erhalten, feiert in dem Prieſterkönig David ſeine höchſten Triumphe und iſt der Inhalt aller prophetiſchen Mahnungen, Strafverkündigungen und meſſianiſchen Hoffnungen. Auf ſeiten Gottes vermittelt dieſen Bund die Verheißung des Lohnes, des Wohlergehens, der Siegesherrlichkeit des Einzelnen wie des ganzen Volks. Auf ſeiten des Menſchen vermittelt ihn Treue und Gehorſam unter das Gott gegebene Geſetz. Das ganze Verhältniß des Menſchen zu Gott bleibt das der Furcht, der Unterwerfung, der Knechtſchaft. Der endliche, natürliche Wille ſoll, unter den unendlichen gebeugt, durch ihn gebrochen werden. Das Geſetz ſteht über und außerhalb dieſes Willens als das drohende, ſtrafende, vernichtende, es findet nicht in ihm ſelbſt ſeine freie, innere, freudige Zuſtimmung. Der Wille des Menſchen iſt eben nur

noch der endliche, natürliche, hat sich noch nicht in seiner eigenen Geistigkeit und Unendlichkeit als ein Abglanz des göttlichen erfaßt. So ist selbst für das prophetische Bewußtsein der Knecht Gottes die höchste Bezeichnung (Jes. 53). Auch in dem Inhalt des heiligen Willens Gottes, d. i. des Gesetzes, prägt sich der Charakter des Uebernatürlichen, welches noch nicht das wahrhafte Geistige und Sittliche ist, und deshalb immer wieder in ein Sinnlich-Natürliches umschlägt, aus. Das Sittengesetz der zehn Gebote steht neben dem Ceremonialgesetz mit seinen Waschungen, Reinigungen, Speiseverboten, Frucht- und Thieropfern in Einer Reihe; die geringsten Uebertretungen nur äußerlicher Vorschriften werden mit den furchtbarsten Strafen belegt. Die sittliche und die natürliche Reinheit fällt noch in eins zusammen, das moralisch Gute und das nur Ceremonielle ist gleichen Werths.

Wie wenig die Natürlichkeit des Menschen durch den heiligen Willen Gottes sittlich gereinigt und verklärt ist, zeigt sich auch in der alttest. Theodicee, nach welcher dem Guten und dem Bösen hier auf Erden schon Lohn und Strafe auf dem Fuße folgt. Diese Forderung des Frommen an die Gerechtigkeit Gottes, dies Messen des Glücks nach äußerer Wohlfahrt, langem Leben, Heerden- und Güterreichthum und Kindersegen; dieser naiv-egoistische Standpunkt erhält freilich durch das Unglück des ganzen Volks im Kampf mit den anstürmenden asiatischen Weltreichen einen gewaltigen Stoß und wird durch die Schule der Leiden wesentlich berichtigt (im Hiob wie im nachexilischen Jesaja), ohne aber zu dem Begriff der Seligkeit im Gegensatz des Glücks und zu den Seligpreisungen der Armen, der Weinenden und Verfolgten fortzuschreiten. Der noch ganz realistische, auf das Diesseits und das Erdenglück gerichtete Sinn zeigt sich endlich in dem Mangel des Unsterblichkeitsglaubens, welcher erst mit dem Jammer und beginnenden Untergang des Volks aufdämmert und auch hier nur noch als ein Schattenleben, nicht als die wahrhafte Herrlichkeit und Vollendung der Dinge erscheint. Wir finden in diesem Mangel das Grundgebrechen der alttest. Religionsstufe, auf welcher der endliche Geist dem unendlichen noch äußerlich gegenübersteht und dem Wesen nach von ihm geschieden bleibt, während er in Wahrheit das Siegel der Unendlichkeit an sich trägt und darum zum ewigen und seligen Leben berufen ist.

Ihr gegenüber ist das Christenthum ein ungeheuerer Fortschritt. Es ist die absolute Religion, d. i. die Religion des absoluten, des unendlichen mit dem endlichen versöhnten Geistes. Die Religion der Kindschaft Gottes, der Liebe, der Freiheit, der Versöhnung Gottes und des Menschen. Diese Versöhnung kann nur zu Stande kommen auf dem Grund der wesentlichen durch Sünde und Schuld getrübten Einheit, des göttlichen Ursprungs des Menschen, der das Ebenbild Gottes an sich trägt, ein Kind Gottes ist und darum zur Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes berufen ist (Joh. 1, 12. 13; Apg. 17, 28; 2 Petr. 1, 4). Die Gotteskindschaft mit allen nahe verwandten und von selbst aus ihr folgenden Nebenbegriffen ist der Fundamentalgedanke des Christenthums, recht eigentlich das Christenthum Christi, von ihm selbst gleich zu Anfang in den Mittelpunkt gestellt und sich zu dem des Gottesreichs, des Reichs der Liebe zu Gott und der brüderlichen Gemeinschaft der Menschen untereinander erweiternd. Vater im Himmel, Kind Gottes und Sohn Gottes, himmlisches Reich, Gottesreich auf Erden — das sind die großen und wiederkehrenden Urworte, die Gedankencentren der ersten Verkündigung des Christenthums. Gott ist hier wirklich der unendliche Geist, der einmal selbst von allen Naturelementen gereinigt ist, dann aber auch dem endlichen Geist nicht mehr gegenübersteht und von ihm begrenzt wird, vielmehr sich in ihm bezeugt und offenbart, in welchem die Menschen leben, weben und sind. Und wie er selbst ein Geist oder vielmehr der Geist ist, die unendliche Quelle alles Geisteslebens, so kann auch seine Anbetung nur eine geistige sein, sein Allerheiligstes der Tempel der Seele, die ihm dargebrachten Opfer die des Herzens. „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh. 4, 24), mit diesem Einen Wort ist der Tempeldienst in Jerusalem und der ganze Opfercultus des mosaischen Gesetzes in Staub gesunken. Dieser Geist ist aber der Geist der Liebe, der ewigen, alle umfassenden, sich aller erbarmenden Liebe. „Gott ist der Geist und Gott ist die Liebe", diese beiden Worte decken sich vollkommen. Denn die Liebe ist nicht etwa nur eine hervorragende Eigenschaft Gottes, sie ist vielmehr sein innerstes Wesen, sein Herz, sein alles durchleuchtendes Licht (1 Joh. 4, 16; Röm. 8, 35; Matth. 5, 45; 2 Kor. 1, 3).

Es ist nicht richtig, wenn gesagt wird, daß die Barmherzigkeit Gottes im A. T.

ganz zurücktrete hinter seine Strafgerechtigkeit; aber das ist unbestreitbar, daß sie nicht das alle andern Eigenschaften durchleuchtende und durchwärmende Wesen ist, wie im Christenthum, vielmehr nur auf Augenblicke, wie der Sonnenschein nach dem furchtbaren Wetter, hindurchbricht. Jedenfalls ist dies Erbarmen nicht das des liebenden Vaters, sondern das des gnädigen, Schuld erlassenden Herrn. So tief der Standpunkt der Immanenz des Gottes- und Menschengeistes im Christenthum begründet ist, so wenig ist er nach allen Seiten, auch bis in die peripherischen Punkte hin, durchgebildet. Wir haben schon angedeutet, wie auch in die Urkunden des Christenthums die jüdischen, vom Supranaturalismus ausgehenden, ganz äußerlichen Wunder- und Offenbarungsvorstellungen hineinragen, aber wir unterscheiden mit Recht zwischen dem neuen religiösen Selbstbewußtsein Christi, als dem eigentlichen Kern und der umgebenden Schale, zwischen der durchaus veränderten, auf Einheit ruhenden und zur innigsten Gemeinschaft hinstrebenden Stellung des Menschen zu seinem Gott und dem alten Weltbild, das noch als metaphysischer Hintergrund stehen geblieben ist. Mit dem Gedanken der Gotteskindschaft in nächster Beziehung steht der des Gottesreichs (βασιλεία τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν). Dies Gottesreich ist allerdings eine dem Judenthum entnommene, aber zugleich wesentlich umgebildete, geistig gereinigte und vertiefte Vorstellung. Es ist ein rein innerliches, hat in dem Innersten des Herzens und der Gesinnung seine Heimat und seinen vor Gott geltenden Werth. Es ist ein Wort von großer, folgenreicher Bedeutung: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden" (Luk. 17, 20). Daß nach dieser Innerlichkeit der frommen Gesinnung, diesem Leben des Menschen in Gott und mit ihm und diesem Walten und Regieren des göttlichen Geistes in den Tiefen seiner Seele, alles Religiöse gemessen werden soll, ist der Grundgedanke der Bergrede. Sie ist nicht nur gegen alle Art der Scheinheiligkeit, d. i. den rohen Widerspruch des Innern und des Aeußern, sie ist ebenso sehr gegen alle Veräußerlichung der Religion und alle falsche Werthschätzung des Aeußern in ihr gerichtet. Mit dieser Innerlichkeit des christl. Gottesreichs ist zugleich seine weiteste Ausbreitung, seine alles umspannende Kraft verbunden. Dem jüd. Particularismus des auserwählten Volks wird der christl. Universalismus, die Auserwählung aus allen Völkern der Erde, entgegengestellt. So ist intensiv wie extensiv die theokratische Idee eine andere geworden und das Christenthum bezeichnet zugleich die Einkehr in die innersten Tiefen des Gewissens und das Hinausschreiten über alle nationalen Schranken, die Umbildung der Volksreligion zur Weltreligion.

Dieser Uebergang ist ein durchaus nothwendiger, der nicht nur mit der äußern Zertrümmerung der einzelnen Völker und Staaten und ihrer Mischung zum röm. Universalreich in einem innern Zusammenhang steht, der zugleich aus dem Gedanken der großen, umfassenden Vaterliebe Gottes und der göttlichen Signatur der Menschheit folgt. Die Religion der Liebe ist die Religion der ganzen Menschheit. Auch die Theodicee des Alten Bundes ist im neuen eine wesentlich andere geworden. Die Prätension des äußern Glücks, das Fragen, Klagen und Zweifeln des Frommen in Bezug auf die göttliche Weltregierung ist nun verstummt. Das Glück ist nicht etwa von dem hoffenden Glauben in das Jenseits, als die einstige Ausgleichung der Erdenleiden, es ist vielmehr in das Innere verlegt, in den Frieden Gottes und der Seele Seligkeit. So ist der Wille des Menschen von dem göttlichen wahrhaft durchdrungen, durch ihn geläutert und mit ihm versöhnt. Durch Erdenschmerz und Kampf, durch Entsagung und Sündenüberwindung wird der natürlich-selbstische Wille zum sittlichen verklärt. In diesem Sinn ist das Christenthum die Religion der geistigen Verklärung, der Seligkeit auf Erden. Die Seligpreisungen der Bergrede, die Aussprüche des Apostels Paulus über die Trübsale und ihre reinigende Macht (Röm. 5, 3 fg.), über die innere Herrlichkeit der Kinder Gottes (2 Kor. 6, 3—10; Röm. 8, 35—39) sind mächtige, unwiderstehlich ergreifende Zeugnisse für die ideale Kraft des Christenthums. Endlich ist die letzte und nothwendige Consequenz dieser Gottdurchdrungenheit und göttlichen Verklärung des Menschen die Unsterblichkeit. Sie ist ja erst dann die wahre, wenn der endliche Geist nicht nur der endliche ist, sondern eine Gott zugewandte, gotterleuchtete, unendliche Seite hat, wenn er göttlichen Geschlechts ist, und wenn diese Geschlechtsanlage durch das Leben in Gott und mit ihm zur reinen und vollen Entwickelung kommt. So ist das ewige Leben nicht ein jenseitiges nur, sondern ein hier schon beginnendes, aber auch nicht eine Fortsetzung nur des Sinnenlebens, sondern ein inneres fortschreitendes und sich verklärendes Geistesleben (1 Kor. 15, 40—45).

Gehen wir von dieſen bibliſchen Entwickelungen der jüdiſchen und chriſtl. Religion über zu der philoſophiſchen Erörterung des Weſens der Religion und namentlich zu der viel umſtrittenen Frage über die pſychologiſche Stellung der Religion zu der Geſammtheit des Geiſteslebens, ſo muß vor allem das nahe und innere Verhältniß, die Einheit und der Unterſchied von Offenbarung und Religion feſtgeſtellt werden.

Sie ſind in Wahrheit unzertrennliche Correlata. Denn iſt die allgemeinſte Definition des Weſens der Religion Beziehung des Menſchen auf Gott oder des endlichen Geiſtes auf den unendlichen, und iſt in der Religion der Menſch das Subject und Gott das Object, ſo hat dieſe Beziehung auf Gott zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung und zu ihrer Grundlage das Bezogenſein des Menſchen auf Gott, die Selbſtbezeugung Gottes an dem Menſchen. Dies ſich Aufſchließen Gottes für den Menſchen, dieſe von dem göttlichen Factor ausgehende ewige und ununterbrochene Thätigkeit in der Wechſelwirkung von Gott und Menſch nennen wir Offenbarung. So gibt es keine Religion ohne Offenbarung, und es iſt nur eine von dem jüd. Particularismus mitbeſtimmte engherzige Vorſtellung, wenn die beiden Offenbarungsreligionen des Judenthums und Chriſtenthums von den natürlichen Religionen des Heidenthums unterſchieden werden. Die verſchiedenen Stufen der Offenbarung, die durch die ganze geſchichtliche Entwickelungsreihe des menſchlichen Factors bedingt ſind, werden mit dem Weſen der Offenbarung verwechſelt. Dieſe Offenbarung Gottes an die Menſchheit iſt eine ewige und univerſale, eine unausgeſetzte Thätigkeit der Selbſtbezeugung und zugleich eine ſtufenweiſe, von den niedrigſten Naturformen aufſteigende. Während in der Offenbarung Gott der Ausgangspunkt iſt, iſt es in der Religion der Menſch. Sie iſt die Selbſtbeziehung des Menſchen auf Gott und der Offenbarung gegenüber weſentlich die ſubjective Seite des Proceſſes. Freilich unterſcheidet man wieder und mit Recht innerhalb der religiöſen Sphäre Religion im ſubjectiven und im objectiven Sinn des Wortes und verſteht unter der erſtern die Religion als Geſinnung des einzelnen Subjects, als Religioſität, Frömmigkeit, Glaube, unter der letztern die Religion als den Inbegriff der religiöſen Vorſtellungen und Handlungen, wie ſie aus dem Innern hervorgetreten und weſentlich durch die Gemeinſchaft, den geſchichtlich gewordenen Glauben einer Volksgemeinſchaft oder einer über die Grenzen des Volks hinübergreifenden kirchlichen Gemeinſchaft bedingt iſt. Hier hat ſich das Gottesbewußtſein objectivirt zur gemeinſamen Lehre, Gottesdienſt und religiöſen Sitte. Dieſe objective Religion nennt man auch die poſitive, und das große Gewicht, welches gerade auf ſie mit Geringſchätzung der ſubjectiven Geſinnung gelegt wird, iſt eine Hauptquelle vielfacher Verirrungen geweſen. Die Religion iſt, wie wir ſchon ſahen, ihrem Weſen nach ſubjectiv, das Bewußtſein des Göttlichen im Subject, das Innewerden Gottes im Menſchen, und die Gemeinſchaftsreligion hat ihren Lebensgrund in der Beziehung des Einzelnen auf Gott. Dies religiöſe Bewußtſein iſt zunächſt nicht ein vermitteltes Wiſſen, ſondern ein ganz unmittelbares Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit zugleich iſt der Urgrund alles geiſtigen Lebens, das Centrum aller Geiſteskräfte. Bei der Frage nach der pſychologiſchen Form der Religion oder der ſpecifiſch religiöſen Function iſt zu unterſcheiden zwiſchen der Grundform und den Erſcheinungsformen, zwiſchen dem innerſten Weſen der Religion und ihrer Veräußerlichung in der Gemeinſchaft, zwiſchen der Religion in ihrer intenſiven und in ihrer extenſiven Geſtalt. Der Glaube, dieſe Urgeſtalt der Religion, iſt ein Act des Herzens oder Gemüths, d. i. des perſönlichen Lebenscentrums in ſeiner ungetheilten Einheit (Röm. 10, 9). Er iſt in dieſer concentrirten Geſtalt ebenſo wenig die Thätigkeit eines einzelnen Geiſtesvermögens (Fühlen, Wiſſen, Wollen) als die Verbindung von Thätigkeiten verſchiedener, noch hat er außer den ſonſtigen Geiſtesvermögen für ſich ein beſonderes Organ, er iſt vielmehr diejenige Vertiefung und Verinnerlichung des geiſtigen Lebens, in welcher alle einzelnen Thätigkeiten noch ungeſchieden ruhen und durch welche eine jede derſelben mit beſtimmt wird. Wenn wir dies volle ſchöpferiſche Geiſtescentrum, in welchem die verſchiedenen Kräfte noch ungeſchieden zuſammengefaßt ſind, Herz oder Gemüth nennen, ſo denken wir an das Herz im ſinnlich-phyſiologiſchen Sinn, welches der pulſirende Mittelpunkt des Lebens iſt, von dem das Lebensblut ausgeht, um im Kreislauf wieder zu ihm zurückzukehren.

Jedenfalls iſt dies Herz oder Gemüth oder Gewiſſen, wie Schenkel es genannt hat, etwas anderes als das Schleiermacher'ſche Gefühl, weil es den Muth (Gemüth) und die

Kraft des Willens in ſich trägt und auf die innerſte Verbindung des Religiöſen und des Sittlichen hinweiſt. Das große unſterbliche Verdienſt Schleiermacher's in ſeiner kritiſchen Analyſe und Umbildung des Religionsbegriffs beſteht darin, daß er von den Erſcheinungsformen der Religion zu ihrer Urform, von ihrer Veräußerlichung zu ihrem innerſten Grund zurückkehrte, daß er ihr ſpecifiſches Weſen im Unterſchied von losgelöſter Moral und dogmatiſcher Reflexion über Religion klar erkannte. Aber der Fehler ſeiner Conſtruction beſteht darin, daß er die centrale Lebenseinheit wieder zu einer einzelnen Seelenkraft, dem Gefühl, herabſetzte, daß dieſes Gefühl nicht der Mittelpunkt des Geiſtes, ſondern nur ſein Indifferenzpunkt iſt, daß es daher den andern Seelenkräften, dem Erkennen und Wollen, äußerlich gegenüberſteht und demgemäß ſich auch nur äußerlich mit ihnen in Verbindung ſetzt. Das religiöſe Gefühl ſchreitet bei ihm nicht mit innerer Nothwendigkeit fort weder zu einem objectiven Wiſſen noch zu einem ſittlichen Handeln, und kommt damit nie vollkommen hinaus, weder über den Individualismus im Wiſſen, noch über den Quietismus im Handeln. Von beſonderer Wichtigkeit iſt, nachdem Schleiermacher den zur Zeit Kant's und aller von ihm abhängigen Nationaliſten und Moraliſten völlig vergeſſenen Unterſchied von Religion und Sittlichkeit wiederhergeſtellt und ſtark betont hat, der bei dieſem ſcharfen, loslöſenden Schritt verletzten Einheit wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Dies iſt beſonders durch Rothe, „Theologiſche Ethik“ (1. Ausg., Wittenberg 1845—48), auch Schenkel, „Chriſtliche Dogmatik“ (Wiesbaden 1858—59), Biedermann, „Die freie Theologie oder Philoſophie und Chriſtenthum in Streit und Frieden“ (Tübingen 1844) und „Chriſtliche Dogmatik“ (Zürich 1869), und neueſtens durch Pfleiderer, „Moral und Religion nach ihrem gegenſeitigen Verhältniß geſchichtlich und philoſophiſch erörtert“ (Leipzig 1872), und Martenſen, „Die chriſtliche Dogmatik“ (4. Aufl., Kiel 1858) geſchehen. Nach Rothe iſt die Frömmigkeit Gottesbewußtſein und Gottesthätigkeit zugleich und ihr Ziel die reelle Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott. Das religiöſe Verhältniß iſt ihm überall ein doppelſeitiges, ein Beſtimmtwerden von Gott und ſich ſelbſt Beſtimmen zu ihm. Dieſe Selbſtbeſtimmung des Menſchen ſieht er als einen Hauptfactor des Glaubens an und findet dieſe Activität ſchon in der ſchlechthinnigen Hingabe an Gott und dem ſich Beſtimmenlaſſen, Ziehenlaſſen durch ihn. Denn dies Laſſen iſt ſelbſt Activität, die erſte Action. In der Hervorhebung dieſer Energie des Glaubens, der ſchon in einzelnen Stellen des N. T. als ein ἔργον erſcheint (Joh. 6, 29; Gal. 5, 6), haben auch unſere Reformatoren den leider ſpäter verlaſſenen, rechten Weg betreten, indem ſie die im Vertrauen ſich offenbarende Willenskraft, das velle accipere, die fiducia in voluntate, die capacitas activa (Melanchthon) hervorhoben. Namentlich Zwingli und Calvin ſind es geweſen, welche trotz aller Ueberſchwenglichkeit der Gnadenallmacht doch wieder eifrig bemüht waren die Selbſtbeſtimmung des Subjects anzuerkennen und den Glauben als einen auf freier ſittlicher Aneignung beruhenden zu würdigen (vgl. Schenkel, „Das Weſen des Proteſtantismus“ [2. Aufl., Schaffhauſen 1862]). Freilich iſt das alles nicht mit voller Klarheit und Sicherheit durchgebildet, und ſo iſt es gekommen, daß in der proteſtantiſchen Kirche der Glaube bald wieder entweder zur Selbſtvernichtung des menſchlichen Subjects, zu einer bloßen Wirkung der göttlichen Gnade herabſank oder in kath. Weiſe zum dogmatiſchen Glauben, zu einem unterwürfigen Annehmen des kirchl. Lehrbegriffs erniedrigt wurde. In Wahrheit iſt die Verwechſelung des alten kath. Autoritätsglaubens, d. i. der Zuſtimmung zu einem heiligen Buchſtaben oder kirchl. Lehrſatz und des urproteſtantiſchen lebendigen Herzensglaubens, d. i. der Willenshingabe des Subjects an den lebendigen Gott und den von ihm geſandten Heiland der Welt, von verhängnißvoller Bedeutung für die Fortentwickelung der evangeliſchen Kirche geweſen. Bei einer genauern Analyſe des Glaubens zeigt ſich, daß er, ganz abgeſehen von jener dogmatiſchen Caricatur, nicht blos Vertrauen iſt und Zuverſicht zu der göttlichen Gnade und Sündenvergebung um Chriſti willen, vielmehr zugleich die völlige Hingabe des menſchlichen Willens an den göttlichen, in dieſer Hingabe Liebe und Lebensgemeinſchaft, und in dieſer Gemeinſchaft neues ſittliches Leben, Gehorſam gegen Gott, Nachfolge Chriſti. Die freie active Hingabe aber iſt das Sittliche im Religiöſen und ſtellt uns die innerſte Syntheſe dieſer beiden in ihrer primitiven Einheit dar. So ſteht die Religion nicht allein in einer äußerlichen Beziehung zu der Sittlichkeit, ſondern trägt ſie im Keim in ſich, dieſe iſt eine Seite ihres eigenen Weſens, und wir bezeichnen mit Recht dieſe unzertrennliche Verbindung mit dem Namen des Religiös-Sittlichen. Die Religion iſt die Wurzel, das Princip, der ideale

Hintergrund der Sittlichkeit und dieſe wieder die Verwirklichung und Bethätigung der Religion. Sittlichkeit ohne Religion hat keinen Halt und Grund im Unendlichen, kein Ziel und Hoffnung in der Ewigkeit. Und wieder Religion ohne Sittlichkeit hat keine Kraft des Wollens, keinen Inhalt wirklicher Lebenszwecke. Durch den Glauben befindet ſich der Menſch im Centrum des Daſeins, in der Sittlichkeit tritt er heraus aus dieſem Centrum in die Peripherie der wirklichen Welt. Der Glaube mit ſeinem Vertrauen, Aufnehmen, Ergreifen gipfelt in der ſelbſtthätigen Liebe zu Gott, dieſe Liebe bleibt nicht in Gebet, Erbauung, Contemplation und Hoffnung ſtehen, ſondern erweitert ſich und breitet ſich aus zur Liebe der Creatur Gottes, zu der ganzen Mannichfaltigkeit des Weltlebens und der ſittlichen Aufgaben und trachtet dahin, das Unendliche in das Endliche hineinzuziehen, dieſes mit jenem zu durchdringen. Das Band der Einheit von Religion und Sittlichkeit iſt mit Einem Wort die Liebe, welche zugleich die Liebe zu Gott und die zu den Menſchen iſt. Die ſcheinbare Paſſivität und Abhängigkeit der Religion iſt nur die noch verhüllte, die beginnende Selbſtthätigkeit und Freiheit, die Freiheit in der Gottgebundenheit.

Am ſtärkſten und nicht ohne die Gefahr bedenklicher Conſequenzen hat Rothe die Einheit des Religiöſen und Sittlichen behauptet. Nach ihm iſt die Religion nirgends ſonſtwo, was ſie ſein ſoll, als in der Sittlichkeit. Sie iſt ja unbedingte Hingabe des Menſchen an Gott, und dieſe iſt nur dann eine wahrhafte, wenn ſie die Hingabe mit einem ſittlich-gehaltvollen Leben iſt. Die ſittlich-leere Frömmigkeit iſt etwas ſich ſelbſt Widerſprechendes, eine hohle Phraſe, ein bloßes Scheinen, geiſtiger Müßiggang und Genußſucht. Den Gegenſatz gegen die ſittliche Religion bildet einmal die magiſche, in welcher das Moment des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtthätigkeit fehlt, andererſeits die abſtracte, in der die Erfüllung und Wirklichkeit fehlt und die zum Myſticismus und zur Phantaſterei oder zum Pietismus und Quietismus führt. Indem ſo die Frömmigkeit allein ihre Wirklichkeit in der Sittlichkeit hat, wird der Cultus, dieſe erſte und ſpecifiſche Darſtellung des Religiöſen, nicht allein tief unter die Sittlichkeit herabgeſetzt, ſondern auch als eine leere und zu überwindende Form dargeſtellt. Das führt uns zu der Bedeutung des Cultus für die Religion. Das Weſen des Cultus beſteht in der Darſtellung der religiöſen Innerlichkeit, in der Gemeinſchaft und für ſie. Die Cultushandlungen gehören gleichſam einer mittlern Sphäre an zwiſchen dem innerlichen Glauben des Subjects und der Verwirklichung deſſelben in der Sittlichkeit. Die Religion tritt hier in die Aeußerlichkeit und Gemeinſamkeit, bildet ſich einen Leib an in einer Reihe von Darſtellungsformen durch Wort und Bild. Das Charakteriſtiſche iſt einmal die darſtellende Thätigkeit im Unterſchied der wirkſamen oder zweckſetzenden, dann die Beſchränkung auf die innerſte Sphäre des Religiöſen, auf die Beziehung des Menſchen zu ſeinem Gott. Das Gebet, die Erhebung des endlichen Geiſtes zum unendlichen, und das Opfer, die Hingabe des Willens an ihn, ſind die Grundformen des Cultus, der in ſeinen einzelnen Acten dieſen innerſten Hergang des Subjects für die religöſe Gemeinſchaft ausſprechen und ſymboliſiren ſoll. Dieſe Acte der Geiſteserhebung und ganzen unbedingten Hingabe des endlichen Willens an den unendlichen, in inniger Verſenkung und ernſtem Gelöbniß, ſtellen die erſte Verkörperung des religiöſen Triebes dar, die durch das Gemeinſchaftsbedürfniß hervorgerufen wird, und bilden eine vollberechtigte ſelbſtändige Sphäre, die das Grenzgebiet bezeichnet zwiſchen innerlicher Frömmigkeit und wahrhaft concreter Sittlichkeit. Alle Acte des Cultus tragen, wie die Religion ſelbſt, ſchon ein ſittliches Moment in der Willenshingabe in ſich, ſie alle ſollen Impulſe für das ſittliche Leben werden und einmünden in die reichen und gegliederten Ordnungen der ſittlichen Welt. Aber ſie ſtehen nur noch an den Uebergängen dieſer Welt und ſtellen ihr Bild nur in den einfachſten Linien, in ſkizzenhafter Geſtalt dar. Das Unberechtigte des Cultus tritt erſt dann hervor, wenn er die ihm geſetzte Schranke, ſeine Anfangs- und Uebergangsſtellung, verkennt und die wahrhafte oder höhere Sittlichkeit ſelbſt ſein will mit hochmüthiger Verachtung des ſogenannten Weltlebens. Dann erhebt ſich und mit vollem Recht der Gegenſatz der praktiſchen Frömmigkeit gegen die nur ceremonielle, des Arbeitens gegen das Beten und Singen; wie Chriſtus ſelbſt dieſen Gegenſatz voll und ſcharf ausgeſprochen hat. Dem Herr Herr ſagen hat er gegenübergeſtellt das Thun des Willens Gottes, dem Bekenntniß des Wortes das der That, dem am zerſchlagenen Mitbruder vorübergehenden, zum Tempel in Jeruſalem

ziehenden Prieſter und Leviten den barmherzigen Samariter. In allen großen reformatoriſchen Zeiten der Kirche erhebt ſich immer wieder dieſer laute Proteſt des Herrn im Namen der ſittlichen Frömmigkeit gegen die kirchliche, des praktiſchen Chriſtenthums gegen das cultiſche, mit Einem Wort gegen den Untergang des religiöſen Lebens in Formen und Ceremonien. Mit dieſer hohen Bedeutung der praktiſchen Frömmigkeit und der innerſten Verbindung des Religiöſen und Sittlichen hängt nahe zuſammen die Werthmeſſung des intellectuellen Moments in der Religion. Auch die erkennende Thätigkeit wird, wie ſchon geſagt, vom Centrum des religiöſen Gemüthslebens aus mit beſtimmt. Es gibt keinen Glaubensact, in dem nicht eine Erkenntniß mit geſetzt wäre, der ſich nicht abſpiegelte in der Vorſtellung; es gibt keine Hingabe des Gemüths an Gott, ohne ein Bewußtſein darüber, was dieſer Gott iſt. Durch die Gotteserkenntniß, die rohere oder geiſtigere, wird das Verhältniß zu Gott, die Innigkeit, Tiefe und zugleich Freiheit dieſes Verhältniſſes, mit beſtimmt. Aber dies intellectuelle Moment hat nicht etwa, wie meiſtens angenommen wird, eine vollkommen gleiche Berechtigung neben dem praktiſchen. Vielmehr iſt das Wiſſen von der Religion nur ſecundärer Art, nur eine Abſpiegelung des frommen Selbſtbewußtſeins, nur ein ſehr unvollkommener, durch Irrthum und Einſeitigkeit, durch Zeitvorſtellung und Schulſtreit mit beſtimmter Ausdruck des Glaubens. So kommt es, daß Religion und Dogma, Bekenntniß des Herzens und der Formeln an keinem Punkt der Entwickelung ſich decken. Wenn Schenkel als das eigentlich religiöſe Organ das Gewiſſen bezeichnet hat, wollte er damit das innerſte und unmittelbare Selbſtbewußtſein des Abſoluten von dem objectiven Wiſſen aufs beſtimmteſte unterſcheiden und es zugleich mit der Selbſtbeſtimmung des Willens aufs innigſte verbinden; er wollte gerade in dem Wort Gewiſſen, welchem er neben der ſittlichen zugleich eine religiöſe Bedeutung gab, das ſittliche Moment in der Religion ſelbſt ſtark betonen. So iſt denn auch in Wahrheit das Wiſſenselement der Religion in ſeiner primären Form nur als Gewiſſen, welches mit der Hingabe des Willens, der Liebe und Treue unmittelbar eins iſt. Es iſt daher nicht unrecht, wenn die Religion als das praktiſche Selbſtbewußtſein des Abſoluten (Biedermann, „Die freie Theologie oder Philoſophie und Chriſtenthum in Streit und Frieden") definirt iſt, und geht aus dieſer Beſtimmung deutlich hervor, wie ſehr in der Urgeſtalt der Religion das praktiſche Moment der vertrauenden Hingabe über das theoretiſche der Gotteserkenntniß überwiegt. Von allen Verirrungen in der Entwickelung der einzelnen Religionsſtufen, von allen pathologiſchen Erſcheinungen der Religion iſt diejenige, welche aus der Ueberſchätzung des intellectuellen Elements hervorgeht, die lebensgefährlichſte, das ſicherſte Anzeichen der Erſtarrung und des Verfalls geweſen. Die falſche Identification von Glaube und Glaubenslehre, Religion und Theologie, Chriſtlichkeit und Kirchlichkeit iſt der eigentliche Herd zahlloſer Irrthümer und der Grund alles unduldſamen Eiferns und Verdammens, aller formulirten Bekenntniſſe und Verpflichtungen auf ſie, aller Infallibilitätsgelüſte in der Kirche geweſen. Dieſer todte und ertödtende Intellectualismus ſtellt ſich uns ſchon in dem Schriftgelehrtenthum der Juden dar, gegen das Chriſtus den Kampf aufnahm, erhebt ſich innerhalb der chriſtl. Kirche wieder in dem Gnoſticismus der erſten Jahrhunderte, dem Scholaſticismus der mittelalterlichen Kirche, dem Confeſſionalismus der falſchen Jünger Luther's. Gegen dieſe Lehrvergötterung haben, Chriſto nachfolgend, zu allen Zeiten angekämpft die Männer echter Herzensfrömmigkeit und freieſter fortſchreitender Wiſſenſchaft, im Mittelalter die Beſſern unter den Myſtikern, im Anfang der neuen Zeit unſere Reformatoren, in ihrer erſten jugendlich-heldenmüthigen Periode; in der weitern Entwickelung unſerer evangeliſchen Kirche Männer wie Spener und Schleiermacher. Das Weſen der Religion aber und die Bedeutung des Glaubens iſt überall, wie namentlich bei dem Apoſtel Paulus, bei Luther und Schleiermacher, der Ausgangspunkt geweſen für ein reinigendes und Neues ſchaffendes Wirken. Schwarz.

Remphan, ſ. Chiun.

Rephaim. 1) Eigenname einer Völkerſchaft in Paläſtina, von Luther nach dem Vorgang der griech. Bibel mit „Rieſen" überſetzt, was zwar ſprachlich nicht unrichtig, aber darum unbequem iſt, weil er denſelben Ausdruck auch gebrauchte, um die hebr. Appellativnamen für Rieſen wiederzugeben. In der ſehr alten Erzählung 1 Moſ. 14, 5 werden die Rephaim zu Abraham's Zeit als ein Volk mit der Hauptſtadt Aſteroth-Karnaim, alſo in Baſan, erwähnt (vgl. 5 Moſ. 3, 11. 13), und werden dort die ebenfalls im Oſtjordanland, aber weiter ſüdwärts wohnenden Suſim und Emim von ihnen unterſchie-

den. Aber bei den ſpätern Schriftſtellern wird der Name in allgemeinerm Sinn als Geſammtbenennung für eine ganze über das Oſt- und Weſtjordanland verbreitete Bevölkerungsſchicht gebraucht, ebenſo wie Kenaanäer urſprünglich die in der Niederung wohnenden Stämme bezeichnete, aber ſpäter der Geſammtname für die ganze mit den Phöniziern verwandte Bevölkerung wurde. Denn 5 Moſ. 2, 10. 11. 20 werden nicht blos die Emim und Samſummim (wahrſcheinlich ſo viel als Suſim), ſondern auch die Enakim in der Hebrongegend zu den Rephaim gerechnet; nach Joſ. 17, 15 (vgl. 1 Moſ. 15, 20) gab es zu Joſua's Zeit Rephaim auf dem Gebirge Ephraim; das Thal Rephaim bei Jeruſalem war nach ihnen benannt (ſ. Nr. 2), und ſelbſt noch die Rieſen unter den Philiſtern zu David's Zeit heißen Raphaſöhne (2 Sam. 21, 16—22; 1 Chron. 20, 4—8). Hiernach nimmt man gewöhnlich mit Recht an, daß Rephaim der Geſammtname einer zu beiden Seiten des Jordans ſeßhaften Völkerſchicht, wenn nicht urſprünglich ſchon war, ſo doch früh ſchon wurde. Geſchöpft war der Name auf keinen Fall von den Iſraeliten, weil in ihrem Dialekt Rephaim vielmehr etwas ganz anderes, nämlich „die Schwachen, Matten", d. h. die abgeſchiedenen Todten in der Unterwelt bedeutete, wogegen der Volksname Rephaim in einem andern paläſtinenſ. Dialekt den Sinn der „Langgeſtreckten, Recken" (vgl. die arab. Wurzel rafata) gehabt zu haben ſcheint, ein Sinn, der auch im Hebräiſchen wol noch durchfühlbar geweſen ſein kann. In mehrern Stellen (5 Moſ. 3, 11; 2 Sam. 21, 16—22) werden dieſe Rephaim, gerade wie die Enakim, ausdrücklich als Leute rieſiger Größe beſchrieben. Da ſie nun niemals zu den Kanaanäern gerechnet werden, da ſie weiter zu Moſe's und Joſua's Zeit ſchon im Ausſterben begriffen waren, und zu David's Zeit nur noch wenige Ueberbleibſel derſelben unter den Philiſtäern vorkamen, die Völkertafel (1 Moſ. 10) aber ſie gar nicht mehr erwähnt, ſo hat guten Grund die gewöhnliche Annahme, daß die Rephaim nichts anderes waren als die Urbevölkerung Paläſtinas, welche allmählich von den nachrückenden Völkern der Kanaanäer, Philiſter und Hebräer vertilgt, verdrängt und aufgeſogen wurde. Daß die Moabiter an der Stelle der Emim und die Ammoniter an der Stelle der Samſummim ſich feſtgeſetzt haben, iſt 5 Moſ. 2, 10. 11. 20. 21 ausdrücklich gemeldet. Die Avvim, welche vielleicht zu derſelben Urbevölkerung gehörten, wurden von den Philiſtern ausgerottet (5 Moſ. 2, 23), und nur einzelne Reſte der Rieſen erhielten ſich unter den Philiſtern bis in David's Zeit (Joſ. 11, 22; 2 Sam. 21, 16 fg.). Die Kanaaniter ihrerſeits ſcheinen nur zum Theil dieſelben verdrängt, zum Theil aber ſich mit ihnen gemiſcht zu haben. Wenigſtens das kriegeriſche Bergvolk der Amoräer, das doch 1 Moſ. 10, 16 entſchieden zu den Kanaanitern gerechnet wird, muß viele Beſtandtheile dieſer alten Urbevölkerung in ſich aufgenommen haben: dann erklärt ſich am leichteſten, daß Am. 2, 9 die Amoräer gerade ſo beſchreibt, wie ſonſt die Rephaim beſchrieben werden, als rieſig große, ſtarke Leute; und von dem Beherrſcher des einen der beiden oſtjordaniſchen Amoräerreiche, die Moſe zertrümmerte, dem Og (ſ. d.) von Baſan, wird ja 5 Moſ. 3, 11 ausdrücklich geſagt, daß er der letzte Ueberreſt vom alten Rephaimvolk geweſen ſei, wie auch ſein Land noch als Rephaimland galt (V. 13). Die weſtjordaniſchen Rephaim, ſoweit ſie zu Joſua's Zeit noch übrig waren, wurden dann von den Iſraeliten vertilgt. Woher die Rephaim einſt gekommen ſind, darüber fehlen alle Andeutungen; ſie ſind eben für die Iſraeliten die urälteſte Landesbevölkerung, über welche hinaus kein Andenken mehr reichte. Daß ſie eine andere als ſemitiſche Sprache geſprochen hätten, brauchen wir nicht anzunehmen: die Namen ihrer Stämme und Städte ſind nicht unſemitiſch, wenn wir auch über den Sinn der meiſten derſelben mehr als Vermuthungen nicht aufſtellen können.

2) Das Thal oder der Grund Rephaim (bei Luther ein paar mal Raphaim, nach den LXX) iſt eine geräumige Ebene im Südweſten Jeruſalems. Nach Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 365) erſtreckt ſie ſich von dem Felsrücken, der den Weſtrand des Thales Hinnom bildet, eine ſtarke Stunde weit ſüdlich bis zum heutigen Kloſter Mar Elias, halbwegs Bethlehem, und ſenkt ſich allmählich nach Südweſten in den Wadi el-Ward, der ihr Waſſer aufnimmt. Durch ihre nördliche Ecke lief die Grenze zwiſchen Juda und Benjamin (Joſ. 15, 8; 18, 16). Zu David's Zeit hatte wiederholt das Philiſterheer dort ſein Lager, 2 Sam. 5, 18. 22; 23, 13. Sie war mit Getreide angebaut (Jeſ. 17, 5). Ihren Namen hatte ſie ohne Zweifel noch von den alten Rephaim her.

Dillmann.

Reſen. Nach 1 Moſ. 10, 10—12 zog Nimrod, nachdem er ſein Reich in Babylonien begründet, nach Aſſyrien und erbaute da Nineve und drei andere Städte: Rehoboth-Ir, Kelah und Reſen zwiſchen Nineve und Kelah, „das iſt die große Stadt". Der unbefangene Leſer wird den letzten Satz nothwendig auf Reſen beziehen; aber freilich iſt die nach hebr. Sprachgebrauch nächſtliegende Auffaſſung: „Reſen iſt die größte der vier Städte", hier kaum ſtatthaft, denn wenn Nineve ſchon durch ſeine Stelle an der Spitze vor den andern Orten ausgezeichnet iſt, ſo hätte es ferner bei der größten Stadt doch ſchwerlich einer beſondern Angabe über ihre Lage bedurft. Umgekehrt möchte aus dieſer Angabe erhellen, daß der Schriftſteller gerade bei Reſen nicht ſo ſicher war wie bei den andern aſſyriſchen und den vier babyloniſchen Städten, daß ſeine Leſer es kannten, und daß er ebendeshalb ſeine Lage genauer beſtimmte, während er freilich ausdrücklich hinzuſetzte, daß Reſen nichts weniger als eine kleine Stadt wäre. Die alte Anſicht, der Zuſatz von der großen Stadt bezöge ſich auf Nineve, welches Jon. 3, 3 allerdings ſo genannt wird (Talmud, Joma, 10[a]), iſt natürlich unmöglich. Aber auch die neuerlich beliebt gewordene Deutung, die große Stadt ſei der Complex der vier genannten zuſammen, die aus vier Städten beſtehende Königſtadt, welche ſonſt ſchlechtweg Nineve heiße, ſcheint mir äußerſt mislich; ſie ſtimmt nicht zu dem ſonſtigen Sprachgebrauch des A. T., ſie läßt ſich nur unter der Vorausſetzung annehmen, daß ſich der Schriftſteller ſehr undeutlich ausgedrückt hätte, und endlich widerſpricht ſie dem deutlichen Parallelismus zwiſchen den vier aſſyriſchen und den vier babyloniſchen Städten. Viel klarer würden wir über dies alles urtheilen, wenn wir nur eine der drei Städte außer Nineve mit einiger Sicherheit geographiſch beſtimmen könnten. Das iſt aber wenigſtens jetzt noch nicht der Fall. Die Deutung ſyr. Schriftſteller auf Rêš ʿainâ (arabiſch Râs-alʿain), das gar nicht in Aſſyrien, ſondern in Meſopotamien liegt, hat ſo wenig Werth wie ihre andern blos auf einer gewiſſen Klangähnlichkeit beruhenden geographiſchen Beſtimmungen. Da nun aber die griech. Ueberſetzung ſtatt Reſen Δασέν gibt (gewöhnlich in Δασέμ entſtellt), ſo hat man wol dieſe Lesart für richtig gehalten und dabei an Dâſin, öſtlich von Tigris, nördlich von Moſul (Aſſemani, Bibliotheca orientalis [Rom 1719—28], II, 458 u. ſ. w.), gedacht. Aber die Lesart mit d iſt doch nicht ſo gut beglaubigt wie die von unſerm hebr. Text und dem der Samaritaner gebotene mit r. Ferner liegt Dâſin nach den Beſtimmungen bei arabiſchen und ſyr. Schriftſtellern (vgl. Jacut's „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.] u. d. W.; Aſſemani, a. a. O., IV, 1, 225) ſchon im kurdiſchen Gebirge, hoch und kalt, ſodaß man da kaum eine ehemalige große Stadt ſuchen wird, um ſo weniger, da die Stadt Kelah, durch die Reſens Stelle beſtimmt wird, dann noch tiefer im Gebirge gelegen haben müßte. Vielmehr werden wir dieſe Städte in der aſſyr. Ebene vermuthen. Nicht unmöglich iſt es immerhin, daß Bochart, Geographica sacra [Caen 1646], IV, 23) recht hatte, wenn er in der Ruinenſtadt Lariſſa bei Xenophon (Anab., III, 4, 7) unſer Reſen ſieht. Wie hätten in jener Form dann eine Helleniſirung des einheimiſchen Namens. Nöldeke.

Reſon, König von Damaskus, ſ. Damaskus.

Reue, der ſittliche Schmerz über ein dem Sittengeſetz zuwiderlaufendes (inneres oder äußeres) Verhalten und Handeln. Derſelbe äußert ſich weſentlich in der Sphäre des Gefühlslebens, beruht aber auf einer vorgängigen Gewiſſensaction, wonach das Gewiſſen gegen das geſetzwidrige Verhalten oder Handeln reagirt und das betreffende Subject zur Erkenntniß begangener Verfehlung gebracht hat, die nun als ſolche das Bewußtſein moraliſcher Verſchuldung und infolge davon ein Gefühl der Unluſt bewirkt. Eigentlich kann daher nur der Menſch als Sünder, und zwar als ein ſolcher Sünder, welcher ſich der Verwerflichkeit ſeines Sündigens im Gewiſſen bewußt geworden iſt, Reue empfinden. Daher bewirkt die Reue Gewiſſensbiſſe.

Im A. T. kommt die Reue in dieſem Sinn vom Menſchen ſelten vor (ſ. dagegen Bekehrung, Buße). Ob das Hauptwort noḥam ſich Hoſ. 13, 14 findet, iſt ſtreitig (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], zu dem Namen). Die Verbalform niḥam findet ſich öfters lediglich in der Bedeutung von ſich betrüben, ſich etwas leid ſein laſſen, Hiob 42, 6 jedoch wirklich von dem ſittlichen Schmerz, welchen der durch die Gottesoffenbarung zur beſſern Erkenntniß gebrachte Hiob über ſein trotziges Hadern mit Gott empfindet. Meiſt dagegen kommt jener Ausdruck im A. T. von Perſonen nicht in der ſittlichen, ſondern in der blos intellectuellen Bedeutung des Bedauerns

zufolge erlangter richtigerer Einsicht oder Erkenntniß vor. So Hos. 13, 14 von dem personificirten Tod (Scheol), welcher sein früheres Wüthen gegen Ephraim bedauert und sich zurückzieht. Ungenau wird das griech. metanoia (Sinnesänderung) mit Reue übersetzt, z. B. Weish. 5, 3; vielmehr entspricht metamélomai dem hebr. niham (vgl. Weish. 19, 2). Demgemäß gibt das Buch Sirach den Rath, niemandem beim Leben Gewalt über sich oder seine Güter zu geben, um dies nicht hinterher bedauern zu müssen (Sir. 30, 20), und der König Ptolemäus II. Philometor von Aegypten bedauert, dem Alexander Balas seine Tochter zum Weib gegeben zu haben (vgl. 1 Makk. 11, 10). In beiden Fällen hat der Ausdruck metamélomai keinen sittlichen Inhalt, sondern bezeichnet nur den aus der Erkenntniß eines intellectuellen Misgriffs hervorgegangenen Gemüthsschmerz, einen Verdruß.

Anders verhält es sich im N. T. Hier läßt Jesus in der Parabel von den untreuen Weingärtnern (Matth. 21, 29, μεταμεληθείς) den einen Weingärtner wirkliche Reue, d. h. Gewissensbisse, über seinen anfänglichen Ungehorsam empfinden; die Synedristen werden Matth. 21, 32 als Ungläubige dargestellt, die, obwol überwiesen, ihren Unglauben doch nicht bereuten, d. h. keine Gewissensbisse darüber empfanden. Auch die Reue, von welcher Judas der Verräther ergriffen wird, besteht in einer tiefschmerzlichen Gewissenserschütterung (Matth. 27, 3). Der Apostel Paulus bereut es nicht, die Korinther durch einen Brief betrübt zu haben, d. h. sein Gewissen macht ihm deshalb keine Vorwürfe, er empfindet keine Gewissensbisse (2 Kor. 7, 8). In diesen sämmtlichen Fällen ist die Reue nicht mit der Bekehrung oder Buße (Sinnesänderung) zu verwechseln. Sie bezeichnet als solche (wie das Beispiel des Judas schlagend zeigt) noch nicht die Umkehr zum Guten, keine positiv ethische Gesinnung, sondern lediglich die sittliche Unlust an dem Bösen als sinnlich vermittelte negative Gewissensaction. Wenn nicht die Lust und die Kraft zum Guten im Glauben (s. d.) hinzutritt, was z. B. bei dem einen untreuen Weingärtner (Matth. 21, 29) der Fall war, so bewirkt die Reue sittliche Verzweiflung anstatt den Entschluß zur sittlichen Erneuerung. Neutest. Beispiele der Reue mit hinzutretender Lust und Krafterregung zum Guten, d. h. mit darauffolgendem Glauben, sind der verlorene Sohn (Luk. 15, 14 fg.) und der bußfertige Zöllner (Luk. 18, 13).

Im A. T. wird mehreremal von Jahve ausgesagt, daß er sein Thun nachträglich bereut habe (vgl. 1 Mos. 6, 6 fg.; 2 Mos. 32, 14; 1 Sam. 15, 11. 35). Der Ausdruck ist in diesen Fällen unter allen Umständen ungenau. Im sittlichen Sinn ist er jedenfalls nicht zu verstehen, sondern es liegt darin, daß Gott nachträglich sein vorgängiges Thun zu bedauern Veranlassung gehabt, z. B. indem er den Menschen geschaffen, Saul als König erwählt habe, weil die vorausgesetzten Bedingungen nicht eingetroffen. Daß Gott unbedingt heilig ist und deshalb nicht als verwerflich wieder zurücknehmen kann, was er als heilsam gethan, dieses Bewußtsein ist aufs bestimmteste ausgedrückt 4 Mos. 23, 19 (vgl. auch 1 Sam. 15, 29): „Nicht ein Mensch ist Gott, daß er lüge, nicht ein Menschensohn, daß er bereue." An den meisten Stellen, in welchen im A. T. Gott (Jahve) ein Bereuen zugeschrieben ist, handelt es sich dabei um einen durch das Eintreten veränderter Umstände bedingten Wechsel in dem göttlichen Verhalten (vgl. Joel 2, 13; Jon. 4, 2; Jer. 18, 8; 26, 3; Ez. 24, 14). Eine geschehene Androhung des Uebels thut Gott leid im Fall eingetretener Bekehrung der Bedrohten, oder auch die Verheißung des Guten wird nach eingetretener Verstockung der Begünstigten zurückgenommen (vgl. Jer. 18, 10). Immerhin deutet die Anwendung des Begriffs Reue auf das göttliche Thun eine noch unvollkommenere Stufe des Gottesbewußtseins an (s. Gott, Gottheit). Im N. T. findet sich dagegen der Begriff der absoluten Unveränderlichkeit Gottes positiv ausgedrückt Joh. 4, 24, negativ Jak. 1, 17.

Schenkel.

Rezeph wird Jes. 37, 12; 2 Kön. 19, 12 unter den Städten aufgeführt, welche die Könige von Assyrien in ihre Gewalt gebracht hätten. Mit Recht erklärt man Rezeph gewöhnlich für die Stadt Ruṣâfa (Ῥήσαφα bei Ptolemäus, V, 14) in der syr. Wüste, nicht weit vom Euphrat, welche bei den Arabern zum Unterschied von andern gleichnamigen Städten das Ruṣafa Hischam's heißt, weil dort nämlich vom Khalifen Hischam große Bauten vorgenommen waren. Rezeph wird an den genannten Stellen unter lauter Städten des westlichen Mesopotamien und des nördlichen Syrien genannt, und somit kann man dabei an keine der in Babylonien gelegenen Städte dieses Namens denken. Die richtige Aussprache wäre übrigens wol nicht Réṣef, wie jetzt vocalisirt ist, sondern Reṣâf.

Nöldeke.

Rezin, König von Damaskus. Ueber den Krieg, den er gemeinſchaftlich mit Pekah von Iſrael gegen Juda führte und der, da ſich die Aſſyrer einmiſchten, mit ſeinem Tod und der Zerſtörung ſeines Reichs endete, ſ. Damaskus und Pekah. — Söhne Rezin's heißt ferner eins der Geſchlechter der Netinim (ſ. d.) oder niedern Tempeldiener (Eſra 2, 48; Neh. 7, 50). — Bei ſolchen verſchollenen Namen dürfen wir uns nicht allzu ſehr auf die überlieferte Vocalausſprache verlaſſen. In der griech. Ueberſetzung ſcheint allerdings für Jeſaja das dem Reṣîn unſers Textes entſprechende Ῥασίν oder Ῥασείν am beſten bezeugt, während ſonſt überall Ῥασών oder Ῥαασσών und 3 Eſra 5, 31 gar Δαισάν oder Δεσάν ſteht. Letzteres beruht ſicher auf einem Fehler (wegen der bekannten Aehnlichkeit der Geſtalt des r und d in den meiſten ſemitiſchen Schriftarten). Erwägt man alle dieſe Formen, ſo wird man allerdings finden, daß die Conſonanten RṢIN unſers Textes am beſten beglaubigt ſind, und dieſe laſſen wol keine weſentlich andere Ausſprache als die überlieferte zu. Eine aramäiſche Etymologie ließe ſich für den doch aller Wahrſcheinlichkeit nach aramäiſchen Namen auch finden (im Syriſchen iſt rṣn tropfen, niederfließen).

Nöldeke.

Rhazis war nach 2 Makk. 14, 37—46 der Name eines Aelteſten aus Jeruſalem, der als eifriger und ſtreng gläubiger Patriot und Vater der Juden in Anſehen ſtand. Als ihn der ſyr. Feldherr Nikanor verhaften wollte, gab er in wüthender Verzweiflung auf heroiſche Weiſe ſich ſelbſt den Tod. Die nähere Beſchreibung des grauſigen Selbſtmords leidet an ſtarker Uebertreibung. Fritzſche.

Rhegium, jetzt Reggio, eine Stadt Unteritaliens an der Küſte von Bruttium und an der ſicil. Meerenge gelegen, wurde im 8. Jahrh. v. Chr. von Chalcidiern aus Euböa und Meſſeniern aus dem Peloponnes unter Antimneſtus gegründet (Strabo, VI, 257 fg.). Durch ihre Lage begünſtigt, wuchs ſie zu einer blühenden Handelsſtadt empor. Furchtbar litt ſie durch den Tyrannen von Syrakus, Dionyſius den Aeltern, dem ſie ſich, durch elfmonatliche Belagerung ausgehungert, im J. 387 v. Chr. ergeben mußte (Diodor, XIV, 107, 108, 111, 112). Da ſie auch in ſpätern Jahrhunderten Plünderungen und Erdbeben zu beſtehen hatte, ſo erreichte ſie die alte Blüte nie wieder. Nach Apg. 28, 13 berührte der Apoſtel Paulus auf ſeiner Seereiſe nach Rom die Stadt und blieb einen Tag in derſelben. Fritzſche.

Rhode, Name der Pförtnerin in dem Hauſe der Maria (ſ. d.), der Mutter des Johannes Markus. Sie gehörte nach der im übrigen ſagenhaften Erzählung der Chriſtengemeinde in Jeruſalem an, da von ihr der aus dem Gefängniß entwichene Petrus, welcher in jenem Haus, als eben eine Gemeindeverſammlung gehalten wurde, Zuflucht ſuchte, erkannt und ſeine Ankunft den Verſammelten hocherfreut verkündigt ward, ohne daß ſie ſofort Glauben gefunden hätte (Apg. 12, 13 fg.). Schenkel.

Rhodus, früher Ophiuſa, Stadia und Telchinis genannt (Strabo, XIV, 653) und ſchon von Homer (Ilias, II, 654 fg.) erwähnt, war eine geſchichtlich bedeutende Inſel, von Karien durch eine 6 Meilen breite Meerenge getrennt, im Umfang von 21 Quadratmeilen. Ein Gebirge durchzog ſie, in dem der Atabyrios mit dem Tempel des Zeus Atabyrios hervorragte, ſie ſelbſt war dem Helios heilig. Zeitig ward ſie von Doriern eingenommen, nachdem vorher phöniziſche Coloniſten dort waren. Bei lieblichem Klima bot ihr fruchtbarer Boden ſchöne Producte und ihre günſtige Lage lud zum Handel und zur Schiffahrt ein. So wuchs Rhodus empor, daß es auch Colonien ausführte und ſeine bedeutende Flotte lange das Meer beherrſchte (Strabo, I, 57; Cicero, Pro lege Manilia, Kap. 18); die Schiffe zeichneten ſich durch Schnelligkeit aus (Livius, XXXVII, 29). Die Stadt Rhodus ward erſt im 5. Jahrh. v. Chr. auf dem öſtlichen Vorgebirge erbaut (Diodor, XIII, 75); ſie beſaß den berühmten Koloß des Helios, der ſchon im 3. Jahrh. v. Chr. infolge eines Erdbebens zuſammenſtürzte, aber auch als Ruine die Bewunderung erregte (Polybius, V, 88; Strabo, XIV, 652; Plinius, XXXIV, 18). Die Inſel bildete einen beſondern Staat, der öfters mit andern Staaten im Bunde im ganzen ſeine Freiheit bis in die röm. Kaiſerzeit bewahrte; erſt durch Kaiſer Veſpaſian wurde Rhodus röm. Provinz (Sueton, Vita Vesp., Kap. 8). Bei dem ſtrebſamen kleinen Volk fand auch Kunſt und Wiſſenſchaft eine Pflege. Nach 1 Makk. 15, 23 erhielten auch die Rhodier vom röm. Conſul Lucius (ſ. d.) die Weiſung, die Juden als Bundesgenoſſen Roms unbehelligt zu laſſen. Daß der Apoſtel Paulus auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem von Milet aus über Kos am zweiten Tag nach Rhodus kam, wird Apg. 21, 1 erzählt.

Uebrigens ſ. Dodanim und vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Geneſis“ (Gießen 1850), S. 104 fg. Fritzſche.

Ribla, Riblah, Riblath, eine nur im A. T. erwähnte Stadt im Gebiet von Hamath (ſ. d.), an der Nordoſtgrenze des Gelobten Landes, welche von Sepham (ſ. d.) über Ribla und ſo ſüdwärts herunter durch die Bukâa und Wadi et-Teim nach dem See Kinnereth gehen ſollte (vgl. 4 Moſ. 34, 11; Ez. 6, 14, wo Ribla ſtatt Dibla zu leſen). Bis auf den heutigen Tag hat ſich der Name der alten Stadt erhalten in dem kleinen, unanſehnlichen Dorf Ribleh an einem Elnbogen des Fluſſes Orontes (el-Aſy), auf deſſen Oſtſeite, 10—12 Stunden ſüdweſtlich von Hums (Emeſa), 14 Stunden nördlich von Baalbek (Heliopolis), im nördlichen Theil des großen Thals Bukâa (Cöleſyrien), in anmuthiger, durch Libanon und Antilibanon geſchützter Gegend, von ſehr fruchtbaren Ebenen umgeben (Ribla-Fruchtbarkeit), durch ſeine weiten Grasgefilde geeignet zu einem großen Lagerort von Reiterſcharen. Hier war deshalb auch das Hauptquartier der Eroberer und das Schlachtfeld zur Behauptung Syriens zwiſchen den Heeren Babels und Aegyptens; von hier aus ſtanden dem jeweiligen Sieger die bequemſten Heerſtraßen ſüdwärts nach Damaskus und dem Jordan oder durch den Eleutherus weſtwärts die Küſtenſtraße nach Phönizien offen, oder aber oſtwärts der bequemſte Weg nach dem Euphrat. So hatte denn auch hier, bei Ribla, Pharao Necho nach der gewonnenen Entſcheidungsſchlacht bei Megiddo über Joſia ſein Hauptquartier aufgeſchlagen, ehe er an den Euphrat gegen den Aſſyrerkönig vorrückte; hier ſetzte er den König Joahas von Juda, den Sohn des Joſia, ab und legte ihn in Feſſeln (2 Kön. 23, 33). Später lagerte Nebukadnezar gleichfalls bei Ribla, als er wider Jeruſalem und Phönizien ſtritt; dort ließ er den gefangenen Zedekia von Juda blenden, nachdem er deſſen Söhne vor des Vaters Augen hatte hinrichten laſſen; dort auch wurden die übrigen, zuletzt in Nebuſaradan's Hände gefallenen Edeln Jeruſalems erſchlagen (2 Kön. 25, 6. 7. 18—21; Jer. 39, 5. 6; 52, 9. 10. 24—27). Erſt im gegenwärtigen Jahrhundert iſt die Ortslage des alten Ribla, von welchem nur wenige Ruinen vorhanden ſind, wieder aufgefunden worden, und damit haben ſich alle frühern Anſichten jüd. Ausleger, welche bei Ribla an Antiochia oder Daphne dachten, als nichtig erwieſen. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1848—55), III, 159 fg., 996 fg.; Buckingham, „Reiſen durch Syrien und Paläſtina“ (Weimar 1827), I, 392; Robinſon, „Paläſtina“ (Halle 1841—42), III, 747, 931; „Neuere bibliſche Forſchungen“ (Berlin 1857), S. 708—711, 831. Kneucker.

Richter. In dem Buche der Richter und in den erſten acht Kapiteln der Bücher Samuel's ſind theils ganz kurze, theils ausführlichere Berichte über Helden und hervorragende Männer mitgetheilt, welche in der Zeit zwiſchen Joſua und dem Beginn der königlichen Herrſchaft in Iſrael lebten, und nachdem ſie, ſei es durch tapfere Thaten und glänzende Siege über auswärtige Feinde, ſei es als Häupter mächtiger und reicher Familien oder als Söhne eines berühmten Mannes oder als Propheten oder Prieſter zu Anſehen und Ehre gelangt waren, in ihrem Volke Recht ſprachen und daher Richter genannt wurden. Auch ein Weib konnte zu einer richterlichen Thätigkeit befähigt und berufen ſein, wenn ſie ſich Vertrauen und Anerkennung in weitern Kreiſen erworben hatte: die Prophetin Debora richtete Iſrael und die Söhne Iſraels kamen zu ihr zum Gericht (Richt. 4, 4. 5). Nicht wenige und gerade die angeſehenſten unter den Richtern der frühern Zeit hatten durch glückliche Kriege ihren von Feinden bedrückten Volksgenoſſen Rettung und Befreiung gebracht, und ſo erklärt es ſich leicht, daß den ſpätern Geſchichtſchreibern die Richter ganz vorzugsweiſe für die Männer galten, welche von Gott in den Zeiten der Noth erweckt waren, um Iſrael aus der Hand ſeiner Plünderer zu befreien (Richt. 2, 16—18). Es wird daher ein Richter auch wol mit dem Worte Moschiâ, d. i. Erretter, Heiland, bezeichnet (vgl. Richt. 3, 9. 15; Neh. 9, 27); doch haben bei weitem nicht alle Richter den Ruhm, die Würde, die ehrenvolle Stellung, durch welche richterliches Anſehen und richterliches Wirken bedingt waren, durch Tapferkeit und kriegeriſche Erfolge ſich erworben. In dem Buche der Richter wird mit Einſchluß der Debora eine in der Zwölfzahl abgeſchloſſene Reihe von Richtern uns vorgeführt: 1) Otniel, der Sohn des Kenas, alſo ein Angehöriger des Stammes der Keniſſiter (ſ. d.), welcher ſchon früh mit dem Stamme Juda ſich vereinigt hatte und ein Beſtandtheil dieſes Stammes geworden war; 2) der Benjaminit Ehud, der den König Eglon von Moab ermordete, dann auf dem Gebirge Ephraim die Söhne Iſraels zuſammenrief und an ihrer Spitze

über die ins weſtjordaniſche Land eingedrungenen Moabiter herfiel und ihrer Herrſchaft im iſraelitiſchen Gebiet ein Ende machte; 3) auch Samgar, der mit einem Ochſenſtecken 600 Philiſter ſchlug, errettete Iſrael, und wenn auch nicht ausdrücklich geſagt wird, daß er Iſrael richtete, ſo iſt er doch als Erretter ſeines Volks in der Reihe der Richter mitzuzählen; 4) die Prophetin Debora, denn ſie richtete Iſrael, während Barak, welcher, durch ſie zum Kampfe veranlaßt, den Siſera, den Feldherrn des Königs Jabin, beſiegte, nicht als Richter bezeichnet wird; 5) Gideon, der an der Spitze von 300 Mann das Volk Midian und die mit ihm verbündeten Völker überfiel, einen entſcheidenden Sieg erfocht und ſo Iſrael errettete; als ihm die Königswürde von ſeinen Volksgenoſſen angetragen wurde, nahm er für ſich und ſeine Familie die angebotene Würde nicht an, weil nur Jahve Herrſcher über Iſrael ſein ſollte; 6) Tola, ein Mann von Iſſaſchar; 7) Jair aus Gilead; 8) Jephta, ebenfalls aus Gilead, welcher, aus dem Vaterhauſe vertrieben, an der Spitze leichtſinniger Geſellen im Lande Tob ſich kriegeriſchen Ruhm erworben hatte, darauf auf die Bitte ſeiner von den Ammonitern gedrückten Landsleute ihr Anführer im Kriege gegen die Ammoniter ward und dieſe beſiegte; 9) Ebzan von Bethlehem; 10) Elon aus dem Stamme Sebulon; 11) Abdon aus Pirathon; 12) Simſon aus dem Stamme Dan, der auf eigene Hand die Philiſter bekämpfte und, indem er für ihm zugefügtes Unrecht Rache an ihnen nahm, zugleich Iſrael an ſeinen Unterdrückern rächte; es wird ausdrücklich angegeben, daß er Iſrael richtete. Nur dieſe zwölf kommen im Buch der Richter vor; man hat wol den Barak oder den unehelichen Sohn des Gideon, den Abimelech, dem es gelang, ſich in Sichem zum König ſalben zu laſſen, in der Reihe der Richter mitgezählt, aber von einer richterlichen Thätigkeit dieſer Männer wird nichts berichtet, und nach der ganzen Anlage und dem Zuſammenhang des Buchs ſollen ſie nicht für Richter gehalten werden. Zu dieſen zwölf Richtern kommen dann noch einige hinzu, über welche in den erſten Kapiteln der Bücher Samuel's berichtet wird: Eli, der Hoheprieſter, der 40 Jahre Iſrael richtete (1 Sam. 4, 19); ſodann der große Prophet Samuel, der, im Lande umherziehend, Iſrael richtete ſein Leben lang (1 Sam. 7, 16); endlich die Söhne des Samuel, Joel und Abija, die vom Vater zu Richtern eingeſetzt waren; da ſie nicht in den Wegen des Vaters wandelten und das Recht beugten, verſammelten ſich die Aelteſten Iſraels und verlangten von Samuel: „nun ſetze uns einen König, der uns richte wie die andern Völker alle“ (1 Sam. 8, 5). Samuel gab wenn auch zögernd ihrem Verlangen nach. Die freie moſaiſche Gemeinde wurde nun ein königlicher Herrſchaft unterworfenes Volk, und die richterliche Thätigkeit, welche bis dahin von den Richtern ausgeübt war, fiel den Königen zu. Außer den eben aufgezählten Richtern wird 1 Sam. 12, 11 noch Bedan als Retter Iſraels in einem Zuſammenhang aufgezählt, aus dem hervorgeht, daß mit ihm ein auch ſonſt bekannter Richter gemeint ſein muß; es iſt daher wahrſcheinlich, daß Bedan infolge eines Verſehens, durch Auslaſſung des Buchſtaben Ajin, ſtatt Abdon (Richt. 12, 13) in den Text gekommen iſt. Ueber die einzelnen Richter ſind die ſie betreffenden Artikel zu vergleichen. Hier ſind nur noch einige Bemerkungen hinzuzufügen über die Zuſtände Iſraels in der Zeit der Richter, über ihre Stellung in der Gemeinde, über die Art und den Umfang ihrer Thätigkeit. Die Iſraeliten hatten unter Moſe das oſtjordaniſche Gebiet, unter Joſua weite Strecken des weſtjordaniſchen Landes erobert, doch kamen nur einzelne Theile deſſelben ganz und vollſtändig in ihren Beſitz. Juda und die vom Hauſe Joſeph's beſetzten das Gebirge nördlich bis zur Ebene Jiſreel; zwiſchen Juda und Joſeph wohnte Benjamin. Wiewol hier die mächtigſten Stämme ſich feſtſetzten, kamen doch einige Feſtungen in dieſen Gebieten, nämlich Jebus (ſpäter Jeruſalem) und Geſer, nicht in den Beſitz der Iſraeliten. In der Ebene Jiſreel, in der Niederung bei Bet-Schean und an der Meeresküſte blieben viele Städte unerobert. Kanaaniter wohnten mitten unter dem Stamm Sebulon, und die Stämme Aſcher und Naphtali wohnten in der Mitte der Kanaaniter. Dan ward von den Philiſtern gezwungen, ſeine alten Wohnſitze aufzugeben, und Simeon mußte auf den Erwerb eines eigenen Stammlandes verzichten. Nicht geübt im Belagerungskrieg konnten die Iſraeliten ſelbſt auf dem Gebirge einige Feſtungen nicht erobern; in ebenen Gegenden waren die Kanaaniter, welche da ihre eiſernen Kriegswagen gebrauchen konnten, ihnen weit überlegen (Richt. 1, 19. 34; 4, 3). Solches Zuſammenwohnen mit den Kanaanitern war der Ausbildung geordneter Verhältniſſe der Gemeinde und der Ausgeſtaltung feſter ſtaatlicher Formen nicht günſtig. Die oſtjordaniſchen Stämme ſonderten ſich mehr und mehr

von den westjordanischen ab, und auch von den westjordanischen Stämmen verfolgte ein jeder seine eigenen Aufgaben, ohne sich um die andern zu bekümmern. Die Stämme hatten auch ganz verschiedene Interessen: die ostjordanischen Stämme und ein Theil des Stammes Juda waren auf Viehzucht angewiesen; die Israeliten in der Nähe der kanaanitischen und philistäischen Städte werden Ackerbau getrieben, einzelne sich mit dem Handel und der Schiffahrt (Richt. 5, 17) beschäftigt haben. So lebten sie gesondert voneinander, in einzelnen Gruppen, wol nur in einigen Gegenden durch einen festern Stammverband zusammengehalten. Nur selten vereinigten sich mehrere Stämme, wenn es galt mit gemeinschaftlicher Kraft eines starken Feindes Herr zu werden. Gewiß, es waren auch einigende Mächte vorhanden, denn das Volk Israel wußte sich als Volk Jahve's — das bezeugt das Lied der Debora, das bezeugt der Ausspruch des Gideon (Richt. 8, 13) — und es hatte sein Centralheiligthum, welches, nachdem es längere Zeit von einem Orte zum andern gewandert war, in der Stadt Schilo eine bleibende Stätte erhielt. Aber die Israeliten wohnten zerstreut auf weitem Gebiet; das Heiligthum war für viele weit entfernt, und dort regelmäßig Gaben und Opfer darzubringen wird den Fernwohnenden sehr schwer, nicht selten kaum möglich gewesen sein. Innerhalb der einzelnen Stämme oder Geschlechter entstanden besondere Culte, so der des Gideon in seiner Stadt Ophra (Richt. 8, 24—27), so der des Micha, dessen Ephod und Terapim von den Daniten geraubt wurden (Richt. 17 und 18). In diesen Culten ward wahrscheinlich Jahve in dem Bilde eines kleinen Stieres verehrt; doch auch Götzendienst drang in Israels Mitte ein, wie z. B. daraus hervorgeht, daß Gideon auch den Namen Jerubaal, d. i. fürchtet den Baal, hatte, und daß er den Altar des Baal, der seinem Vater gehörte, zerstörte. So mußte das Centralheiligthum, so mußten die dabei beschäftigten Priester und Leviten Einnahmen und Einfluß verlieren; wir wissen, daß ein Levit, um nur leben zu können, für geringen Lohn bei einem von einem reichen Mann gegründeten Heiligthum diente. Wie auf religiösem Gebiet Ordnung und Einheit schwanden, so vermochte auch die Erinnerung an die Zeit des Mose und Josua der Zersplitterung des Volks und der Trennung der Stämme voneinander nicht entgegenzuwirken. Der mächtige Stamm Ephraim, in dessen Gebiet das Centralheiligthum sich befand und welcher in der Mitte des Landes eine mit Kanaanitern nur wenig vermischte Masse bildete, machte wol den Versuch, die Israeliten zusammenzuhalten. Er zürnte auf Gideon, weil er ohne seine Hülfe den Sieg erfochten hatte, und Gideon beruhigte ihn mit freundlichen Worten (Richt. 8); anders verfuhr Jephta, welcher, als die Ephraimiten wegen seines eigenmächtigen Vorgehens im Krieg gegen die Ammoniter ihn bestrafen wollten, sie in die Flucht schlug, dann die Uebergänge über den Jordan besetzen und jeden, der an seiner Sprache als Ephraimit erkannt ward, tödten ließ (Richt. 12). Durch die mislungenen Versuche Ephraims, gemeinschaftliches Handeln zu erzwingen, ward die Absonderung der Stämme voneinander nur befördert. Nie einigten sich alle Stämme zum Krieg gegen auswärtige Feinde, weder in den Tagen der Debora noch in denen des Gideon oder des Jephta oder des Simson. Es heißt Richt. 17, 6; 18, 1; 21, 25: „Zu selbiger Zeit war kein König in Israel, und ein jeglicher that, was ihm gut dünkte", und mit diesen Worten wird auf anarchische Zustände oder, wie wir richtiger sagen müssen, auf den Mangel festerer Staatsformen, geordneter Behörden und Gewalten hingewiesen, auf einen Mangel, bei dem immerhin in Zeiten der Ruhe die einzelnen Stämme und Gruppen von städtischen und ländlichen Gemeinden eines glücklichen und friedlichen Lebens sich erfreut haben können. Denn die Israeliten waren umgeben von kleinern Völkern, die es auf Eroberungen und Vernichtung anderer Völker nicht anlegten. Die Kanaaniter waren ein friedliches Handelsvolk und ganz zufrieden, wenn die Israeliten in der Nähe ihrer Städte fleißig den Acker bauten und ihnen die Erzeugnisse desselben verkauften; sie werden fast immer in Frieden mit ihnen gelebt haben, erhalten wir doch nur Nachricht von einem einzigen Krieg mit den Kanaanitern in der Richterzeit, von dem gegen Jabin in den Tagen der Debora und des Barak. Die Philister freilich waren schlimmere Feinde; sie breiteten ihre Macht erst aus gegen Ende der Richterzeit; in den Kriegen mit ihnen ward der Mangel festere Einheit und Macht verbürgender Staatsformen schmerzlich empfunden, und sie mit Erfolg zu bekämpfen gelang auch erst den durch Saul und David geeinigten Israeliten. Beständige Feinde der seßhaften und ackerbautreibenden Israeliten waren die benachbarten, vorzugsweise auf Viehzucht angewiesenen Völker wie zu allen Zeiten so auch in der Zeit der Richter, aber diese

dachten nicht an bleibende Eroberungen oder an Vernichtung anderer Völker, ſondern nur an Raub und an ein Ernten, wo ſie nicht geſäet hatten, oder an Benutzung der Weideplätze auf fremdem Gebiet. Und von dieſen Völkern hatten die Iſraeliten bisweilen viel zu leiden, z. B. von den Midianitern und Amalek und den Söhnen des Oſtens (Richt. 6, 3) und von den Ammonitern (Richt. 11). Im ganzen aber war die Zeit der Richter bis zum Ausbruch der gefährlichen Kriege mit den Philiſtern eine friedliche, wie ausdrücklich bezeugt iſt, da wiederholt von 40 und von 80 Jahren der Ruhe berichtet wird (z. B. Richt. 3, 11. 30; 5, 31). In den ruhigen Zeiten werden die Häupter der Vaterhäuſer, die Fürſten der Stämme und Geſchlechter oder ſonſt angeſehene Männer eine gewiſſe Ordnung aufrecht erhalten und Streitigkeiten geſchlichtet haben. In wichtigern Streitſachen und vielleicht dann und wann bei Streitigkeiten der Stämme untereinander wird man wol nicht ſelten bereit geweſen ſein, die Entſcheidung eines angeſehenen, mächtigen, in weitern Kreiſen geachteten Mannes einzuholen, wie des Richters Jair, der 30 Söhne hatte, welche auf 30 Eſeln ritten und 30 Städte hatten, d. h. angeſehene Männer waren; oder des Richters Ebzan, welcher das Haupt einer weitverzweigten Familie war, oder des Richters Abdon, der 40 Söhne und 30 Enkel hatte, die auf 70 Eſeln ritten (Richt. 10, 3 fg.; 12, 8—10. 13—15). Ihr Einfluß wird ſich ſo weit erſtreckt haben, als ſie Anerkennung fanden, Vertrauen ihnen entgegenkam und die Streitenden bereit waren oder genöthigt werden konnten, ſich ihrem Spruch zu unterwerfen. Im hohen Anſehen ſtand die Prophetin Debora, zu welcher die Söhne Iſraels kamen zum Gericht, aber auch ihr Einfluß reichte nicht aus ganz Iſrael zu einigen zum Krieg; muß ſie doch über die Stämme, die daran nicht theilnahmen, klagen in ihrem Lied. Große Helden, wie Gideon und Jephta, welche ſich hoch verdient gemacht hatten um ihre Volksgenoſſen, konnten auch wol ihrer richterlichen Thätigkeit Nachdruck geben durch die Macht, die ihnen zu Gebote ſtand. Kurz, die Richter wirkten nicht kraft eines geordneten, von einer Staatsgewalt geſchützten und allgemein anerkannten Amtes; ein ſolches Amt gab es in Iſrael nicht, und ein Staat, der es hätte verleihen können, war nicht vorhanden; ſie waren Richter, weil ſie in Anſehen ſtanden und man ſich ihrer Entſcheidung unterwarf, und ihre richterliche Thätigkeit wird in der freieſten Weiſe ausgeübt ſein, je nach den Anforderungen, die an ſie gemacht wurden. Daher die große Verſchiedenheit unter den einzelnen Richtern, die auf ganz verſchiedenen Wegen zu dem Anſehen gelangten, welches ſie geeignet machte, als Richter thätig zu ſein. Keiner der Richter hat ein ſtehendes Richteramt über Geſammtiſrael ausgeübt; keiner, mit Ausnahme des Richters und Propheten Samuel, welcher das Königthum einführte, einen nachhaltigen Einfluß auf die Verhältniſſe der Gemeinde, auf ihre Einigung und Kräftigung ausgeübt. Erſt dem David gelang es nach langen Kämpfen ſich zum König über Geſammtiſrael zu machen, dem geeinigten Volk feſtere Ordnungen zu geben und damit zugleich Macht und Herrſchaft über andere Völker.

Bertheau.

Richter (Buch der). Wie das Buch zwiſchen dem Buch Joſua und den Büchern Samuel's ſteht, ſo ſoll es auch die Geſchichte des iſraelitiſchen Volks in dem Zeitraum von dem Tode des Joſua an bis zum Auftreten des Samuel beſchreiben. Ein ſelbſtändiges, in ſich abgeſchloſſenes Geſchichtsbuch iſt es nicht; es ſteht im Zuſammenhang mit den vorhergehenden Büchern, es weiſt auf die nachfolgenden hin und bildet einen Beſtandtheil des großen geſchichtlichen Sammelwerks, welches die Bücher von 1 Moſ. 1 bis 2 Kön. 25 umfaßt. Inhalt: das Buch zerfällt in drei Theile. I. Kap. 1—2, 5, durch eine überſichtliche Zuſammenſtellung der Ergebniſſe der Kämpfe zwiſchen den weſtjordaniſchen Stämmen (über den Erfolg der oſtjordaniſchen iſt ſchon Joſ. 13, 13 berichtet) und den Kanaanitern und durch Aufzählung der von den Iſraeliten nicht eroberten Städte wird der Nachweis geliefert, daß die einzelnen Stämme der Aufgabe, ihr ganzes Stammgebiet zu erobern und die Kanaaniter zu vertilgen, nicht nachkamen, woran ſich die Verheißung Gottes ſchließt, daß nun auch er die nichtiſraelitiſchen Bewohner des Landes nicht vertreiben wolle, damit ſie und ihre Götzen den Iſraeliten zum Fallſtrick würden. Der Ort, wo dieſe Verheißung gegeben wird, erhält den Namen Bokim (Weinende), weil das Volk dort geweint hatte. II. Der zweite Theil (Kap. 2, 6—16, 31) enthält die Geſchichte der Richter. Die Einleitung dazu bildet der Abſchnitt Kap. 2, 6—3, 6; nachdem mit den Worten Richt. 2, 6—9, die aus Joſ. 24, 28—31 frei wiederholt ſind, die Joſ. 24 abgebrochene Erzählung wieder aufgenommen iſt, wird berichtet, daß, weil nach

dem Tod des Josua und seiner Zeitgenossen die Israeliten von Gott abfielen und den Götzen dienten, Gott sie in die Gewalt ihrer Feinde gab, dann aber einen Richter erweckte, um sein bedrängtes Volk zu erretten, welches, solange der Richter, durch welchen ihm Rettung geworden war, lebte, Ruhe hatte und von seinen Feinden nicht bedrängt ward. Da aber jedesmal nach dem Tod des Richters Abfall und Götzendienst noch schlimmer wurden, beschloß Gott, die fremden Völker, welche Josua übriggelassen hatte, nämlich die fünf Fürsten der Philister, die Kanaaniter, die Zidonier und Heviter, nicht zu vertreiben, um durch sie Israel zu versuchen, ob sie den Geboten Gottes gehorchen würden, welche er ihren Vätern gegeben durch Mose. So ist durch die Einleitung ein Rahmen festgestellt, in den die Geschichte der einzelnen Richter hineingebracht werden kann: Abfall des Volks, Bedrängung desselben durch Feinde, Erweckung des Richters und Errettung durch ihn, Ruhe bis zu seinem Tod. In diesem Rahmen werden dann dem Leser gleichsam sechs Gemälde vorgeführt, in welchen die Thaten der Richter Otniel, Ehud, der Richterin Debora, der Richter Gideon, Jephta und Simson geschildert sind: a) Richt. 3, 7—11 Abfall, Bedrängniß durch Kuschan Rischʿataim, Erweckung des Otniel, Rettung durch ihn, 40 Jahre Ruhe bis zu seinem Tod. b) Richt. 3, 12—30 Abfall, Bedrängniß durch östliche Völker, vorzugsweise durch Eglon, den König von Moab, Erweckung des Ehud, Rettung, 80 Jahre Ruhe. c) Richt. 4 und 5 Abfall, Bedrängniß durch den kanaanit. König Jabin, die Prophetin Debora ist Richterin, sie veranlaßt den Barak in den Kampf zu ziehen, 40 Jahre Ruhe. d) Richt. 6—9 Abfall, Bedrängniß durch Midian und andere östliche Völker, Erweckung des Erretters Gideon, 40 Jahre Ruhe. In einem Anhang sind Nachrichten über die Söhne des Gideon hinzugefügt, unter welchen ein unehelicher Sohn war, Abimelech, dem es gelang, sich zum König von Sichem zu machen, der dann aber ein unrühmliches Ende fand. e) Richt. 10, 6—12, 7 Abfall, Bedrängniß durch die Ammoniter, Rettung durch Jephta, welcher sechs Jahre Richter ist. f) Richt. 13—16 Abfall, Bedrängniß durch die Philister, Geburt und Berufung des Simson, seine Thaten; er richtet 20 Jahre, wie zweimal angegeben wird (Richt. 15, 20 und 16, 31); bei Simson wird wie auch bei Jephta von der Ruhe im Land bis zu ihrem Tod nichts erwähnt. Diese sechs Richter sind also von Gott erweckte Erretter des Volks; zwar ausdrücklich werden so nur Otniel und Ehud (Richt. 3, 9. 15) genannt, doch auch die andern vier sollen dafür gelten, denn Gideon erhält den Auftrag von Gott: „rette Israel" (Richt. 6, 14), auf Jephta kam der Geist Gottes (Richt. 11, 29), Simson war ein Geweihter Gottes von Mutterleib an (Richt. 13), und die Debora war eine Prophetin. Sie entsprachen demnach der Beschreibung des Richters (Richt. 2, 18) und ihre Geschichte konnte in den gleichen Rahmen hineingebracht werden. Anders verhält es sich mit sechs Männern, welche ebenfalls in der Reihe der Richter erscheinen. Fünf von ihnen, Tola, Jair, Ebzan, Elon und Abdon, sind reiche, angesehene und auch wol mächtige Männer, doch von Siegen über Israels Feinde, die sie erkämpft, von Rettungen, die sie ihrem Volk gebracht hätten, war nichts überliefert; ihre Geschichte konnte daher nicht in den für die Richter und Erretter bestimmten Rahmen hineingebracht werden; in ganz losen Anhängseln zu der Geschichte des Gideon (Richt. 10, 1—5) und zu der des Jephta (Richt. 12, 8—15) erhielten die kurzen Nachrichten über sie ihren Platz. Von dem sechsten, dem Samgar, heißt es zwar, auch er errettete Israel, aber da der Bericht über seine rettende That so kurz ist, daß mit ihm der Rahmen nicht ausgefüllt werden konnte, so erhielt er seinen Platz in einem Anhang zu der Geschichte des Ehud (Richt. 3, 31). So enthält der zweite Theil die Geschichte von zwölf Richtern. III. Richt. 17—21. Ein dritter Theil kommt noch hinzu, da die Anlage des zweiten Theils keinen Raum bot für zwei Berichte über wichtige Ereignisse der Richterzeit, welchen der Verfasser eine Stelle in seinem Richterbuch einzuräumen sich veranlaßt sah. Der eine Bericht erzählt von dem Cultus, welchen der reiche Ephraimit Micha gründete, und von der weitern Geschichte dieses Cultus (Richt. 17 und 18); der andere erzählt von einer Schandthat der Bewohner Gibea's in Benjamin und der dadurch veranlaßten fast gänzlichen Ausrottung des Stammes Benjamin (Richt. 19—21). Noch ist hier kurz zu erwähnen, daß nach bestimmten Angaben der Kirchenväter das Buch Ruth, welches von Ereignissen, die der Richterzeit angehören, handelt, einen Bestandtheil des Richterbuchs bildete; Melito von Sardes, Origenes und Hieronymus zählen Richter und Ruth als Ein Buch, auch wird ausdrücklich gesagt, Richter und Ruth zusammen seien Schophetim,

d. i. Buch der Richter, genannt. Das Buch Ruth wird alſo urſprünglich die letzte Stelle im Buch der Richter eingenommen und mit den beiden eben erwähnten Erzählungen den dritten Theil des Buchs gebildet haben. Quellen und ihre Benutzung. Das Lied der Debora (Richt. 5) iſt aus unmittelbarer Anſchauung des großen Ereigniſſes, welches im Lied beſungen wird, hervorgegangen; es wird allgemein anerkannt, daß die Prophetin Debora es verfaßt habe. Auch der Bericht über dieſes Ereigniß in Richt. 4, 4 fg. enthält noch ſehr treue Erinnerungen an den Verlauf der darin beſchriebenen Dinge und muß ſchon in ältern Zeiten ſchriftlich geworden ſein. Lied und Bericht paſſen aber nicht vollſtändig in den weiten, ganz Iſrael umfaſſenden Rahmen hinein, denn nach dem Lied war der Abfall von Jahve doch nicht ein ſo weitgreifender, wie in dem Rahmen angenommen wird, und nach dem Lied und dem Bericht waren zwar mehrere Stämme, aber doch nicht Geſammtiſrael bei dem darin beſchriebenen Ereigniß betheiligt. So wird auch in den Berichten über Otniel, Ehud, Gideon, Jephta und Simſon immer nur von Bedrückungen und Rettungen einzelner Theile oder Stämme geredet; ſie werden aber ohne Ausnahme ſchnell verwerthet für die Geſchichte Geſammtiſraels in der Richterzeit, indem ſie in den das ganze Iſrael umfaſſenden Rahmen hineingeſtellt werden. Nimmt man dieſe Berichte aus dem Rahmen heraus, was freilich nicht überall in leichter Weiſe zu vollbringen iſt, ſo geben ſich einzelne Berichte gleich als ſelbſtändige Schriftwerke zu erkennen, welche ſich von den andern durch ſprachliche Eigenthümlichkeiten und auch durch die Art der Bearbeitung des geſchichtlichen Stoffs unterſcheiden. Wir werden alſo annehmen müſſen, daß nicht nur das Lied der Debora, ſondern auch wenigſtens ein Theil der Berichte über Gideon, Jephta und Simſon aus alten Quellen ſtammen, die ein Verfaſſer benutzte, welcher eine Geſchichte der Richter zu beſchreiben unternahm und in derſelben die Berichte über zwölf Richter zuſammenſtellte. Dieſes Werk fand der Verfaſſer unſers Richterbuchs vor, deſſen Abſicht aber nicht dahin ging, eine Geſchichte der einzelnen Richter und ihrer auf einzelne Theile des Volks Iſrael beſchränkten Thätigkeit zu geben, ſondern dahin, die Geſchichte des Volks Iſrael in der Richterzeit zu beſchreiben. Er brachte daher die Berichte über die einzelnen Richter, die ſich zu ſolcher Verwendung gebrauchen ließen, unter den einheitlichen, durch ſeine theokratiſche Auffaſſung der Geſchichte ihm gegebenen Geſichtspunkt, indem er ſie in den Geſammtiſrael umfaſſenden Rahmen hineinſtellte. Von ſeiner Hand iſt auch die Einleitung (Richt. 2, 6—3, 6) zu dem zweiten Theil unſers Buchs verfaßt (vgl. z. B. Richt. 2, 11. 14. 18 mit den Stellen Richt. 3, 7—9a. 12. 15a; 4, 1—3; 6, 1; 10, 6—16; 13, 1, welche alle den von uns mit dem Wort Rahmen bezeichneten Zuſätzen des Verfaſſers unſers Buchs angehören). Richten wir weiter unſere Aufmerkſamkeit auf den dritten Theil, ſo kann darüber kein Zweifel ſein, daß die beiden Erzählungen in Richt. 17 fg. und in Kap. 18—21 von einem und demſelben Verfaſſer geſchrieben ſind (vgl. z. B. Richt. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25). Sie ſind ganz ſo, wie der Verfaſſer unſers Richterbuchs ſie vorfand, in daſſelbe hineingeſtellt, wie ebenfalls allgemein zugegeben wird; nur die Stelle Richt. 18, 30 wird von nicht wenigen Auslegern, wie wir glauben mit Unrecht, für einen ſpätern Zuſatz gehalten. Aus welcher Quelle dieſe beiden Erzählungen entlehnt ſind, wie ſie beſchaffen war, das ſind Fragen, die hier nicht beantwortet werden können, da ſie mit der Frage zuſammenhängen, ob Abſchnitte in den übrigen geſchichtlichen Büchern als aus dieſer Quelle ſtammende Beſtandtheile ſich zu erkennen geben. Es bleibt nun noch übrig, die Quelle, welche in dem erſten Theil Richt. 1—2, 5 benutzt iſt, nachzuweiſen. Der Unterzeichnete kann die in ſeinem Commentar „Das Buch der Richter und Rut“ (Leipzig 1845), S. 193 fg., begründete Anſicht noch nicht für unrichtig oder widerlegt halten, daß in dieſem erſten Theil dieſelbe Hand zu erkennen iſt, von welcher die zwei Erzählungen des dritten Theils verfaßt ſind; doch iſt vielleicht einzelnes, was ſich aber nicht mit Sicherheit nachweiſen läßt, vom letzten Verfaſſer hinzugefügt. Die Entſtehung des Buchs werden wir uns ſo zu denken haben: die Geſchichte der zwölf Richter war in einem ältern Werk beſchrieben, deſſen Verfaſſer alte Quellen benutzte und aus denſelben ganze Abſchnitte in ſein Werk hineinſtellte, ſo das Lied der Debora, ſo die Geſchichte Gideon's, ſo die Geſchichte Simſon's und vielleicht noch andere Abſchnitte. In einem andern Werk (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 204 fg.), welches vorzugsweiſe auf die Willkür, Zerfahrenheit und Unordnung in der Richterzeit im Gegenſatz zu den feſtern Ordnungen der königlichen Herrſchaft hinwies, waren Erzählungen aus der Richterzeit vorhanden.

Dem letzten Verfaſſer lagen dieſe zwei Werke vor; was er aus ihnen entlehnte, vereinigte er zu einem Ganzen und fügte nur weniges hinzu; er hat die geſchichtlichen Berichte des erſten Werks für eine Darſtellung der Geſchichte Iſraels in der Zeit der Richter raſch benutzt, indem er ſie in einen ganz Iſrael umfaſſenden Rahmen hineinbrachte. Man hat gemeint, der letzte Verfaſſer ſei der Deuteronomiker; ſo gewiß es iſt, daß er das Deuteronomium gekannt und benutzt hat (Beweiſe dafür liefert der Abſchnitt Richt. 2, 6—23 in Menge), ſo können wir doch nur ſagen, in dem, was er hinzugefügt hat, zeigt ſich der Einfluß der Geſchichtsbetrachtung und der Art des Deuteronomikers. Alter der Quellen und des Buchs. Der Verfaſſer des dem zweiten Theil unſers Buchs zu Grunde liegenden Werks benutzte ſchon, wie wir geſehen haben, ältere Quellen; wann er gelebt hat, würde ſich nur dann genauer beſtimmen laſſen, wenn im Pentateuch und Joſua oder in den übrigen geſchichtlichen Büchern Abſchnitte angetroffen werden, die auch von ihm geſchrieben ſind; nach meiner Anſicht ſind ſolche Abſchnitte vorhanden, die, um eine bekannte Bezeichnung zu gebrauchen, der Jahveurkunde angehören; ihr Verfaſſer lebte wahrſcheinlich im 8. Jahrh. Das Werk, aus welchem die Erzählungen des dritten Theils und der erſte Theil ſtammen, iſt ebenfalls ſonſt in den geſchichtlichen Büchern benutzt, doch kann auch dieſes hier nicht weiter nachgewieſen werden; wir bemerken nur, daß der Verfaſſer Richt. 18, 30 das Exil des Landes kennt, womit Wegführung von Iſraeliten aus den nördlichen Gegenden Paläſtinas durch die Aſſyrer gemeint ſein muß; er kann alſo nicht vor der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. gelebt haben. Für den Verfaſſer unſers Buchs, wie es jetzt vorliegt, iſt der Mann zu halten, der die geſchichtlichen Bücher 1 Moſ. 1 bis 2 Kön. 25 zu einem großen Geſchichtswerk vereinigte, nach meiner Anſicht Eſra. Die ganz beſondere Schwierigkeiten darbietenden chronologiſchen Angaben des Richterbuchs können nur in umfaſſenden chronologiſchen Unterſuchungen, zu denen hier nicht der Ort iſt, erklärt und gewürdigt werden. Bertheau.

Richthaus, ſ. Gericht.

Richtſtuhl, ſ. Gericht.

Riegel, ſ. Thür.

Rieſen, ſ. Rephaim.

Rimmon. 1) Eine Stadt im Stammgebiet von Juda (Joſ. 15, 32), dagegen Joſ. 19, 7 und 1 Chron. 4, 32 dem Stamm Simeon zugetheilt und Sach. 14, 10 als ſüdliche Stadt genannt, die nach dem Exil von Juden bewohnt war (Neh. 11, 29). Euſebius (im Onomasticon) ſetzt ſie 16 Milien ſüdlich von Eleutheropolis, wo gegenwärtig eine Ruinenſtelle Umm er-Rumonamin den Namen erhalten hat. Sie liegt etwa drei Stunden nördlich von Beerſaba (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 213; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 344). Das 1 Chron. 4, 32 neben Rimmon erwähnte Ajin (Quelle) kann nur das ein wenig ſüdlicher gelegene Kunweiliſch (van de Velde, Téll Kewelfch) ſein, ein Ort, der jetzt hauptſächlich als ein Brunnen auf dem Weg zwiſchen Dhoherîgch und Gaza bekannt iſt, wo die Fîgâha ihre Heerden tränken. Hierzu paßt der alte Name Ajin, Neh. 11, 29 aber dürfte eine Copula fehlen.

2) Der Felſen Rimmon, auf dem die Reſte des Stammes Benjamin nach ihrer Niederlage bei Gibea eine Zuflucht fanden (Richt. 20, 45. 47; 21, 13). Euſebius und Hieronymus (im Onomasticon u. d. W. Remmon), ſetzen ihn 15 Milien nördlich von Jeruſalem, und Robinſon (a. a. O., II, 325) ſah von Michmas das Dorf Rumman liegen, das einen merkwürdigen Gegenſtand in der Landſchaft bildet, da es auf und um den Gipfel eines kegelförmigen Kalkbergs gelegen und nach allen Richtungen hin zu ſehen iſt. Rimmon (1 Sam. 14, 2) iſt nicht Ortsname, ſondern bedeutet Granatbaum (ſ. Migron).

3) Stadt im Gebiet von Sebulon (Joſ. 19, 13), in der Ebene von Sebulon, der heutigen Ebene Battauf, gelegen, 1¼ Stunde nordöſtlich von Seffurijeh, Sepphoris (ſ. die Karte von Galiläa, „Bibel-Lexikon", II). Nach 1 Chron. 6, 62 war es Levitenſtadt und hieß auch Rimmono, wonach Joſ. 21, 35 zu berichtigen und Dimna in Rimmona (דמנה, רמנה) zu verändern iſt.

4) Rimmon Perez, Station des Wüſtenzugs der Juden (4 Moſ. 33, 19), die bisher nicht nachweisbar iſt, aber zwiſchen dem Sinai und Ezeon Geber geſucht werden muß. Merx.

Rimmon als Göttername 2 Kön. 5, 18 (ſ. Hadadrimmon), es erſcheint 2 Sam. 4, 2 auch als männlicher Perſonname. Merx.

Rimmona, Rimmono, ſ. Rimmon 3.

Rindvieh. (Hebr. Ausdrücke: bakár und šor im Gegenſatz zu ṣo'n, Kleinvieh; 'allúph das Hausthier; ʒegël, fem. ʒeglâh das junge Rind, das noch nie gearbeitet hat oder erſt eingeübt wird [Richt. 14, 18; Hoſ. 10, 11]; par der ſtarke, wohlgenährte Ochſe [Richt. 6, 25], paráh die Kuh). Nach der Ueberlieferung gab es für das Volk Iſrael keine Zeit, wo es nicht im Beſitz von Rindvieh geweſen wäre. Schon die Stammväter hatten Rinderheerden (1 Moſ. 12, 16; 13, 2. 5; 18, 7; 24, 35; 32, 6; 34, 28 u. ſ. w.), gleichwie Hiob, der reiche Nomade, an den Grenzen der iſraelitiſchen Heimat (Hiob 1, 3). Aus Aegypten führte das Volk Heerden mit nach der Sinaihalbinſel (2 Moſ. 5, 1; 4 Moſ. 7, 3 fg.) und Paläſtina (4 Moſ. 32, 1), bei deſſen Urbewohnern ſie ebenfalls Rindviehzucht antrafen (1 Moſ. 34, 28; Joſ. 6, 21). Große Rinderheerden wurden ſpäterhin auf den königlichen Domänen gehalten (1 Chron. 27, 29; 2 Chron. 26, 10), und es behauptete das Rindvieh fortwährend eine hohe Wichtigkeit im Haushalt Iſraels (vgl. 5 Moſ. 8, 13; 12, 21; Richt. 6, 4; 1 Sam. 11, 5; 12, 21; 2 Sam. 12, 2; Pſ. 144, 14; Jer. 3, 24; 5, 17; 31, 12).

Zwar vermochte das cisjordaniſche Gebirge im Alterthum ſo wenig als heute eine große Rindermenge zu ernähren, ſondern nur in der philiſtäiſchen Ebene, auf den grasreichen Steppen von Beerſeba (Jeſ. 65, 10; 1 Chron. 27, 29; 2 Chron. 26, 10; 1 Moſ. 21, 27. 31; 24, 62), auf den Plateaux von Gaulan und Gilead fanden wie jetzt noch zahlreiche Rinderheerden genügende Nahrung. Den ſtattlichſten Viehſchlag erzeugte Baſan, d. h. das Oſtjordanland (4 Moſ. 31, 33; 32, 4; Pſ. 22, 13; Am. 4, 1; Ez. 39, 18). Ueppiges, hochgewachſenes Gras deckt dort im Frühling den ſchwarzen Baſaltboden von Gaulan, und bei der größten Sommerhitze grünen noch, von Quellen durchrieſelt, die Hochebenen Gileads, 3000 Fuß über dem Meer. Als das beſte Weideland gilt heutzutage das ſüdliche Gilead, el-Belka, vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 1194.

Rinder, welche man für beſondere Anläſſe fett machen wollte, hielt man im Stall; daher der Ausdruck: „Rind des Stalles" für gemäſtetes Rind (1 Sam. 28, 24; Jer. 51, 21; Am. 6, 4; Mal. 3, 20). Sie wurden mit ausgeworfelten Getreidekörnern, denen man etwas Salz beigab, gefüttert (Hiob 6, 5; Jeſ. 30, 24; vgl. Dieſtel zu der Stelle). Doch mußte ſich das Stallvieh wie heutzutage oft auch mit zerhacktem Stroh begnügen (Jeſ. 11, 7). Das übrige Vieh ließ man Sommer und Winter im Freien weiden (1 Kön. 4, 22 fg.; 1 Moſ. 31, 40; Jeſ. 7, 25; vgl. Ritter, a. a. O., II, 1, 941), wodurch es zumal bei reichlichem Futter in einen halbwilden Zuſtand zurückfiel. Für den wehrloſen Wanderer war die Begegnung mit ſolchen verwilderten Ochſen oft gefährlich, und mit Schrecken gedenkt der Dichter, wie ihn umgaben „die Gewaltigen Baſans". Die neugierigen Thiere laufen auf eine ihnen fremde Erſcheinung zu und umſtellen ſie im Kreiſe, ein anſchauliches Bild für den von Feinden rings umdrängten Mann (Pſ. 22, 13).

Nur durch derbe Züchtigung gewöhnt ſich (Jer. 31, 18) das Rind unter das Joch. Hoſea (Kap. 4, 16) ſagt von dem ungehorſamen Iſrael, es ſei wie eine vor dem Joch zurückweichende Kuh. Einmal aber unter dem Joch, ſchlägt das Thier umſonſt gegen den zum Ziehen antreibenden Ochſenſtachel aus (Apg. 26, 14). Bei dem lockern, lettenarmen Boden Paläſtinas war das Pflugziehen keine ſchwere Arbeit. Wenn Eliſa mit 12 Joch Ochſen pflügte, ſo dürfen wir nicht annehmen, es habe zum Ziehen eines einzigen Pflugs 24 Ochſen bedurft, ſondern es gingen 12 Pflüge in ſchräger Aufſtellung über den Acker hin; Eliſa ſelbſt führte den hinterſten. Solche Scenen kann man heute noch öfters in Paläſtina beobachten (vgl. Thomſon, The Land and the Book [London 1868], S. 144). Ochſe und Eſel durften nicht an Einen Pflug zuſammengeſpannt werden (5 Moſ. 22, 16; vgl. über die Pflugarbeit des Rindviehs ferner Richt. 14, 18; Hiob 1, 14; Jeſ. 30, 24; Am. 6, 12).

Beim Dreſchen trieb man wie jetzt noch entweder einfach die Rinder auf dem Garbenhaufen herum, oder man ließ ſie die Dreſchſchlitten ziehen (ſ. Ackerbau). Da man ihnen dabei das Maul nicht verkörben durfte (5 Moſ. 25, 4), ſo erluſtigten ſie ſich, reichlich gefüttert, etwa an übermüthigen Sprüngen (Jer. 50, 11). Viel mühſamer als das Dreſchen war es für die Rinder, den primitiven, mit Garben beladenen Wagen zu ziehen. Doch ſelbſt bei Abholung der Bundeslade ſpannte man wiederholt nur Kühe vor den

Wagen (1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 26; 1 Chron. 12, 40). Man verwendete die Rinder auch zum Tragen von Laſten (1 Chron. 12, 40).

Ein Stier, welcher eines Menſchen Tod verſchuldete, wurde geſteinigt, und desgleichen mußte ſein Meiſter ſterben oder Blutgeld zahlen, wenn deſſen Fahrläſſigkeit erwieſen war (2 Moſ. 21, 28 fg.). Gefallenen oder verirrten Ochſen ſoll man Hülfe leiſten (2 Moſ. 23, 4; 5 Moſ. 22, 1. 4). Wer aber einen Ochſen ſtahl und ſchlachtete, mußte ihn fünffach erſetzen, zweifach blos, wenn das Thier noch lebend in ſeinem Beſitz ſich fand (2 Moſ. 21, 37; 22, 3). Den Ochſen der Witwe zum Pfand zu nehmen, ſodaß ſie nicht mehr das Feld beſtellen konnte, galt für grauſam (Hiob 24, 3).

Wo auf üppigem Weidegrund Kühe überflüſſig Milch gaben, benutzte man bisweilen nur den Rahm (Jeſ. 7, 22). Das Wort hem 'áh wurde ohne Unterſchied von jeder Art geronnener Milch gebraucht, ſodaß über den genauern Sinn des Worts nur der Zuſammenhang jeweilen entſcheidet. Ich wurde in den Dörfern Samariens mit ſaurer geronnener Milch, Butter und magerm Käſe bewirthet. Aber Rindfleiſch iſt jetzt in Paläſtina eine ganz ſeltene Speiſe, während die Iſraeliten es oft genoſſen und beſonders bei feſtlicher Bewirthung Kalbfleiſch auftrugen (1 Sam. 14, 32; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 19, 21; Neh. 5, 18; Jeſ. 22, 13; Matth. 22, 4; 1 Moſ. 18, 7. 1; 1 Sam. 28, 24; Am. 6, 4; Tob. 8, 19 [21]; Luk. 15, 23. 27. 30). Auch beim Opfer fanden die Rinder reichliche Verwendung (3 Moſ. 3, 1 fg.; 4 Moſ. 7, 3 fg.; 2 Sam. 6, 13; 1 Kön. 8, 63; 2 Chron. 29, 21. 32 fg. u. ſ. w., ſ. Opfer). Das Thier, welches noch nie im Dienſt der Menſchen gebraucht worden, galt für beſonders geweiht (4 Moſ. 19, 2; 5 Moſ. 21, 3), wie denn überhaupt die von Menſchenhand noch unberührte Schöpfung für das Gefühl des Iſraeliten noch die Weihe ihres Schöpfers trug. Die Aſche einer rothen Kuh diente zur Bereitung von Reinigungswaſſer, dem Sühnmittel für Perſonen und Sachen, die mit einem Todten in Berührung gekommen (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 19, 1 fg.). Ueber das goldene Kalb ſ. d.

Der heutige Rindviehſchlag in Paläſtina iſt klein, kurzhornig (vgl. Ritter, a. a. O., II, 1, 1097), gewöhnlich von ſchwarzer oder brauner, bisweilen von rother Farbe. Schecken ſind ſelten. In den reichern Gauen von Galiläa und auf dem Karmel trifft man noch eine andere Raſſe von größerm Wuchs, hellfarbig, der feinſten Raſſe in Aegypten ganz ähnlich. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 67 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 101 fg. Furrer.

Ringe, ſ. Schmuck.

Ringen, ſ. Spiele.

Riphat erſcheint in der Völkertafel (1 Moſ. 10, 3 und 1 Chron. 1, 6, wo „Diphat" nur verdorbene Lesart iſt) neben Askenas und Thogarmia als eine von Gomer abſtammende, japhetitiſche Völkerſchaft des Nordens. Joſephus („Alterthümer", I, 6, 1) verſtand darunter die Paphlagonier, und Bochart (Geographia sacra [Caen 1646], III, 10) ſucht dieſe Erklärung zu ſtützen, indem er den Rhebäus, einen Fluß in Bithynien, vergleicht, der in Paphlagoniens Nähe ins Schwarze Meer fällt. Mit viel größerer Wahrſcheinlichkeit laſſen ſich die Ripäiſchen (Riphäiſchen) Gebirge zur Vergleichung beiziehen, welche in der alten Geographie den Nordrand der Erde begrenzten und, mit Schnee bedeckt, vom Weſten Europas bis über das Kaſpiſche Meer nach Aſien hinein ſich erſtreckten, verbunden mit dem Kaukaſus (Pomponius Mela, De situ orbis, I, 19; II, 1; Plinius IV, 24; VI, 5. 7. 14; Ptolemäus, III, 5, 15; Virgil, Georgica, I, 240; III, 381; Strabo, VII, 295, 340 fg.). Abgeſehen von den Rhibiern am öſtlichen Ende des Kaſpiſchen Meeres, welche Schultheß vergleicht, hält Knobel („Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 43 fg.) nach Haſſe's Vorgang die Riphäen für die Karpaten und die angeblich nach den Riphäen benannte Völkerſchaft Riphat für die Celten, welche, nach einer Sage bei Plutarch (Vita Camilli, Kap. 15), anfänglich ſüdlich bei den Karpaten, im nachmaligen Dacien gewohnt, dann aber wegen ſtarker Vermehrung ihr Land verlaſſen und ſich (lange vor dem J. 600 v. Chr.) getrennt haben ſollen. Nur geht Knobel dabei, um ſeiner Anſicht eine ſichere Unterlage zu geben, von der blos theilweiſe richtigen Vorausſetzung aus: „Wenn Gomer von den Kimmeriern oder Cimbern, Askenas von den Germanen (? ſ. dagegen Askenas) und Togarma von den Armeniern und Phrygiern erklärt werden muß, ſo iſt im voraus gewiß, daß Riphat, als Sohn des Gomer und als Bruder des Askenas, einzig von den mit ihnen verwandten Celten, Ga-

latern und Galliern verſtanden werden kann." Mit größerer Wahrſcheinlichkeit hat ſchon Volney in Niphat den Namen des Gebirgszugs Niphates (d. h. „Schneeberg", vgl. Strabo, XI, 522) gefunden, der höchſten Bergreihe des Taurus in Armenien, jenſeit des Tigris (jetzt die Hatraſchalpen mit dem Balanberg), eine Anſicht, der auch von Bohlen und Hitzig beipflichten. Kneucker.

Riſſa, eine Lagerſtation der Iſraeliten auf ihrem Zug durch die arab. Wüſte vom Sinai her zum Berg Sapher (ſ. d.) und nach Kades Barnea (ſ. d.), zwiſchen Libna und Kehelatha (4 Moſ. 33, 21), iſt nicht näher zu beſtimmen. Kneucker.

Rithma, eigentlich Ginſterſtrauch, war nach 4 Moſ. 33, 18. 19 ein Lagerort der Iſraeliten in der arab. Wüſte. Seine Lage näher zu beſtimmen, iſt uns nicht mehr möglich. Steiner.

Ritter, Ritterſchaft, ſ. Wagen.

Rock, ſ. Kleidung.

Rogel, Quelle nahe bei Jeruſalem. Sie bildete einen Grenzpunkt zwiſchen den Stämmen Juda und Benjamin (Joſ. 15, 7; 18, 16 fg.). Hier warteten Spione David's auf Nachrichten aus der Stadt (2 Sam. 17, 17), und ließ ſich deſſen Sohn Adonia zum König ausrufen (1 Kön. 1, 9. 25). Späterhin wird die Quelle in der Bibel nicht mehr genannt; denn es ſpricht gar kein Grund dafür, daß der Verfaſſer des zweiten Makkabäerbuchs unter dem Brunnen, aus welchem Nehemia „dickes" Waſſer, d. h. Naphtha, ſchöpfen ließ, die Rogelquelle verſtanden habe (2 Makk. 1, 19 fg.). Gleichwol hat die Mönchslegende den alten Namen durch die Bezeichnung „Nehemiasbrunnen" verdrängt. Der bei den Arabern gebräuchliche Name iſt Bir Eyub, „Hiobsbrunnen". Gerade unterhalb der Stelle, wo die Thäler Kedron und Hinnan zuſammenſtoßen, findet ſich ein 125 Fuß tiefer Brunnenſchacht. Er iſt viereckig, von oben bis faſt zur Mitte abwärts gemauert, von dort an von bloßem Fels eingefaßt; 12 Fuß über dem Grund verengt er ſich, weitet ſich aber bald wieder in unregelmäßiger Form aus. Man glaubt, dieſe unterſte Höhlung ſei erſt ſpäter ausgegraben worden, um den Waſſervorrath zu mehren. Der Brunnen empfängt das durch die Felsſchichten durchſickernde Grundwaſſer eines umfangreichen Territoriums und wird nie ganz trocken. In den Monaten größter Dürre verſorgt er eine Menge von Haushaltungen der Stadt und des Dorfs Siloam mit Waſſer, das in Amphoren und Schläuchen geholt wird. Wenn im Winter mächtige Regengüſſe ſich einſtellen, ſo ſteigt das Waſſer des Brunnens über deſſen Rand hinaus und ergießt ſich als laut rauſchender Bach das Thal hinunter, ein Ereigniß, welches mit hoher Freude von ganz Jeruſalem begrüßt wird. Doch dauert dies Ueberfließen allermeiſt kaum eine Woche. Bei Belagerungen wurde der Brunnen verſchüttet (2 Chron. 32, 3), ſo im J. 1099, worauf er erſt wieder 1184 entdeckt wurde. Der Name :En Rogel bedeutet „Walkerquelle". Offenbar benutzten die Walker Jeruſalems ſchon in älteſter Zeit das Waſſer des Brunnens für ihren Beruf. Vgl. Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 50 fg.; „Nazareth in Paläſtina" (Berlin 1868), S. 320 fg.; Morriſon, The recovery of Jerusalem (London 1871), S. 6, 19 fg., 25, 257. Furrer.

Roglim (d. i. „Kundſchaft" oder „Ort der Kundſchafter"), ein Ort in Gilead, Heimat des Barſillai (2 Sam. 17, 27; 19, 32), bisjetzt noch unbekannt. Kneucker.

Rohr, ſ. Schilf.

Rohrdommel, ſ. Pelekan.

Rohrſchiff, ſ. Schiffe.

Rom (Ῥώμη, talmudiſch: רוֹמִי, רוֹמָא), 41° 50′ nördl. Br., 20° 10′ öſtl. L. von Ferro, an den Ufern der hier noch ſchiffbaren Tiber, großentheils am linken Ufer gelegen, einige Stunden oberhalb der Mündung bei Oſtia, inmitten einer großartigen, von Gebirgen an drei Seiten, beſonders der Oſtſeite, umſchloſſenen Ebene mit tief eingeriſſenen Waſſerrinnen und vulkaniſchen Seebecken. Seit der Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. bildete ſich die älteſte Stadt durch den Zuſammentritt latiniſcher und ſabiniſcher, ſpäter auch etruskiſcher Gemeinden von dem palatiniſchen Hügel aus, zu dem der capitoliniſche, quirinaliſche, viminaliſche, esquiliniſche, der Mons Coelius und Aventinus nebſt den dazwiſchen gelegenen Niederungen und auch als militäriſcher Vorpoſten gleichſam der jenſeit der Tiber gelegene, durch eine alte Holzbrücke (Pons sublicius) in Verbindung geſetzte Janiculus Mons hinzutraten. Unter den Tarquiniern im 6. Jahrh. hat die Stadt einen

bedeutſamen Abſchluß durch die Mauern und Umwallung des Servius Tullius erhalten, welche jahrhundertelang die eigentlichen Stadtgrenzen beſtimmten, ebenſo im Innern bedeutſame Anlagen: künſtliche Erweiterung und Ummauerung des Capitols, ein großartiges Kloakenſyſtem, Flußregulirung und endlich die erſten Tempelbauten ſowie den Schmuck der Stätte älteſter Spiele, des Circus Maximus. Rom war beim Beginn der Republik eine, eine deutſche Meile im Umkreis etwa haltende, ausgedehnte und volkreiche Stadt. Auch der Verkehr mit der See und den ſeemächtigen Phöniziern ſowie den Griechen Unteritaliens und Siciliens wie andererſeits mit Maſſilia iſt in dieſer Zeit bereits lebendig, und im Vicus Tuscus in der Stadt waren fremde Handelsleute angeſiedelt. Bereits ſind griech. Bildner und Maler thätig, einzelne neue Heiligthümer, wie die der Ceres, zu ſchmücken.

Ein gewaltiger Rückſchlag erfolgte in dem Aufblühen der Stadt durch die galliſche Invaſion im J. 390 v. Chr., und mit Ausnahme des Capitols ging in der That die Stadt in Brand auf. Das unter fortwährenden Kämpfen mit den ſich wiederholenden Gallierzügen wieder aufgebaute Rom ſtand dem frühern entſchieden nach in der ſchlechten Gliederung der Straßen, im unſoliden Baumaterial und dem Mangel bildneriſchen Schmucks. Erſt gegen Ende der langwierigen, aber Roms Größe begründenden Samniterkriege begannen bedeutende und monumentale Bauunternehmungen, nicht große, glänzende Tempel, ſondern Bauten des Nutzens, der Geſundheit des Volks: Appius Claudius Caecus eröffnet im J. 312 v. Chr. die Reihe der endlich zu vierzehn ſich ſteigernden Waſſerleitungen, welche Rom zur waſſerreichſten und ſehr geſunden Stadt machten, ebenſo die Reihe der großen gepflaſterten Straßen, welche, von den Thoren anhebend, die Vorſtädte und Familiengrabſtätten in ſich ſammelten, daran ſchloß ſich auch die Pflaſterung der innern Straßen. Mehr als hundert Jahre vergingen aber, bis auch eine ſteinerne Brücke über die Tiber geführt, bis ein eigenes Emporium, ein Flußhafen mit Kai, Hallen und Magazinen am Fluß eingerichtet worden, bis eigene Macella, Markthallen an verſchiedenen Orten der Stadt angelegt wurden. Der geſteigerte Verkehr auf dem Hauptmarkt Roms, die Mannichfaltigkeit gerichtlicher Verhandlungen führte zur reichern Ausſtattung der Umgebungen des Forum Romanum. Die Namen des M. Porcius Cato und des M. Fulvius Nobilior, als bedeutſamer Cenſoren, ſind mit der Erbauung der erſten Baſiliken Roms verknüpft (im J. 186 v. Chr. und im J. 181 v. Chr.), deren Zahl und Pracht ſich bald vermehrte (Baſilika Aemilia, Sempronia, Opimia, Julia). Die Zahl der Tempel vermehrte ſich bedeutend durch das Hereinziehen fremder, beſonders griech. Culte. Der Dienſt des Aesculap (im J. 292 v. Chr.), der Magna Mater (im J. 204 v. Chr.) knüpfen unmittelbar an aus Griechenland und Kleinaſien entnommene Bilder und Symbole. Und doch wurde erſt um das J. 150 v. Chr. von Qu. Metellus Macedonicus der erſte Marmortempel von einem griech. Baumeiſter (Vellejus Paterculus, I, 11, 3; Vitruv, III, 1, 5) in den nachher Porticus Octaviä genannten Hallen erbaut. Ein neuer Circus, der Circus Flaminius ward außerhalb der ſervianiſchen Stadt im J. 212 v. Chr. eingerichtet, aber noch im J. 180 v. Chr. wurde der Verſuch, ein bleibendes Theater (theatrum perpetuum) in der Stadt zu errichten, durch Senatsbeſchluß verhindert. Uebrigens iſt dieſe Periode zwiſchen dem erſten macedoniſchen und ſyr. Krieg und der Einnahme Korinths und Karthagos eine Zeit des gewaltigſten Aufſchwungs der Stadt, des maſſenhafteſten Zuſtrömens fremder Schätze und Kunſtwerke, der Errichtung großer, öffentlicher, nützlicher und Triumphalanlagen, dieſe weſentlich aber außerhalb der Thore der alten Stadt, endlich des Einſtrömens fremder, aber zunächſt griech. Bevölkerungstheile in Rom.

In dieſe Zeit fällt auch die erſte ſichere Berührung Judäas mit Rom, fallen die erſten Geſandtſchaften der Juden nach Rom und der wiederholte Abſchluß von Freundſchaftsverträgen des röm. Staats mit den Makkabäern. Die röm. Legaten Qu. Memmius und T. Manlius beſuchen im J. 148 der ſeleucidiſchen Aera = im J. 174/173 v. Chr. Paläſtina nicht ſelbſt, aber entſenden Briefe an die Juden bei ihrem Weg nach Antiochien (2 Makk. 11, 34). Im J. 162 v. Chr. gehen die jüd. Geſandten Eupolemos, Sohn des Joannes, und Jaſon, Sohn Eleazar's, den weiten Weg nach Rom und kommen vor den Senat, alſo in eins der verſchiedenen Sitzungslocale des Senats, vielleicht der Villa publica, wo fremde Geſandte empfangen zu werden pflegten (1 Makk. 8, 19 fg.).

Die eherne Urkundentafel ihres Bundes wurde in Rom, im Tabularium natürlich wie in Jeruſalem aufgeſtellt. Die zweite Geſandtſchaft, von Jonathan ausgeſandt, aus Numenios, Sohn des Antiochos, und Antipater, Jaſon's Sohn, beſtehend, erfolgt vor dem J. 144 v. Chr. (1 Makk. 12, 1 fg. 16 fg.). Die bedeutſamſte Geſandtſchaft war die dritte (zwiſchen den J. 144 und 135 v. Chr.) von Simon Makkabäus veranſtaltete. Numenios geht mit einem goldenen Schild, 1000 Minen werth, als Geſchenk nach Rom, und die Römer erklären ausdrücklich die Freiheit und Selbſtändigkeit Judäas und geben feierliche Geleitsbriefe an die von der Geſandtſchaft berührten Staaten ſowie an die Nachbarkönigreiche (1 Makk. 14, 17 fg.; 15, 15 fg.). Dieſer goldene Schild iſt wie andere am Tempel des capitoliniſchen Jupiter (Livius, XXXV, 10) aufgehängt, ſpäter in den favissae des Tempels aufbewahrt worden. Seit dieſen Freundſchaftsverträgen zwiſchen Rom und Judäa iſt die Einwanderung von Juden in Rom als eigentlich begonnen zu denken, wenn auch ſchon vorher unter den phöniziſch-puniſchen Elementen der Peregrini, beſonders in Oſtia, Juden verkehrt haben mögen. Das hat ſich natürlich ſehr geſteigert ſeit der Zeit des Pompejus und ſeiner Einnahme von Jeruſalem im Intereſſe des einen Prätendenten, des Hyrcanus (im J. 63 v. Chr; Tacitus, Hist., V, 9; Florus, III, 5, 30).

Mit dem Brand des capitoliniſchen Tempels unter Sulla (im J. 86 v. Chr.) und dem von Qu. Lutatius Catulus vollendeten Neubau wird eine neue Epoche des röm. Stadtbaues eingeleitet, welche in den Anlagen eines Pompejus, ſeinem Theater und Portiken, dann in den großartigen, von Julius Cäſar gefaßten, von Auguſtus und Agrippa durchgeführten, umfaſſenden neuen Bauplänen wie Reſtaurationen zur vollen Blüte kam. Die ſervianiſche Mauer wird an allen Ecken durchbrochen, der hohe Wall auf dem Esquilin dient als Spazierweg, überall rückt die innere Stadt hinaus; zum Campus Martius hin wird in den großartigen Prachtfora, ſo zuerſt dem des Julius Cäſar, dann des Auguſtus, der Uebergang gemacht; auf dem Campus Martius ſelbſt Volksabſtimmungsplätze (Septa), Bäder, Rennbahn und endlich große Mauſoleen errichtet, herrliche Parks mit Anlagen aller Art um die Stadt dem Volk geöffnet. Die Privathäuſer, beſonders der vornehmen Bezirke, wie des Palatin, der Velia, des Cölius, Esquilin, wandelten ſich nach griechiſch-aſiat. Geſchmack um. Aus der Form derſelben wuchs der erſte kaiſerliche Sitz des Auguſtus auf dem Palatin, welcher nun gewiſſermaßen auch mit ſeinem Apollotempel der neue und wieder uralte Mittelpunkt der Stadt war. Die Lehmſteinſtadt wandelt ſich in eine Marmorſtadt um. Auguſtus theilte die rieſenhaft angewachſene, etwa von $1^1/_2$ Millionen bewohnte Stadt in 14 Regionen, unter denen nun auch die Regio Transtiberina eine beſondere Stelle einnimmt, welche, durch religiöſe Culte in Bezug auf die Lares und den Genius des Auguſtus in ſich verbunden, unter beſondere Obrigkeiten geſtellt waren. Ein großes Polizei- und Feuerwachtcorps, die Vigiles, aus ſieben Cohorten beſtehend, erhielt ſeine feſten Quartiere, ebenſo eigene Cohortes urbanae im Dienſt der Stadtpräfecten. Das Militärweſen erhielt endlich eine ganz ſelbſtändige Verkörperung im Stadtbereich, als Sejan unter Tiberius die Standlager der Leibgarden, der Prätorianer als großen befeſtigten Bezirk hinter Quirinal und Viminalis anlegte.

In dem bunten Zuſammenfluß der Nationen, welche in Rom zuſammen ſich fanden, ſpielten die Juden, welche des Wohlwollens des Julius Cäſar, dann beſonders des Auguſtus und Schonung ihrer religiöſen Abſonderung ſich erfreuten (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, §. 22; Joſephus, „Alterthümer", XIV, 10, 8), keine unbedeutende, wenn auch nicht angeſehene Rolle. Ja, ſie gewannen auch unter andern Bewohnern der Stadt, beſonders Frauen höherer Stände, oft Proſelyten in engerm und weiterm Verband (Horaz, Satyr., I, 4, 144; Juvenal, Satyr., III, 14; VI, 542 fg.; XIV, 96 fg.), und vor jüd. Cult wich wol auch wie vor Porta Capena im Thal der Egeria der römiſche. Die Regio Transtiberina ward unter Auguſtus weſentlich von Juden bewohnt, welche daſelbſt ihre Synagogen hatten und ungeſtört ihre Sabbate hielten. Man ließ ihnen ihr röm. Bürgerrecht, das ſie als Kinder von Freigelaſſenen erworben, unverkürzt und nahm bei den öffentlichen Getreide- und ſonſtigen Spenden auf ihre Feſttage Rückſicht. Es konnte nicht ausbleiben, daß bei dem raſchen Wachsthum der Judenſchaft und bei ihrer ſtarren Abſonderung von Andersgläubigen die Volksſtimmung (vgl. Tacitus, Hist., V, 4 fg.) ſich gegen ſie kehrte. Schon Kaiſer Tiberius ſah ſich veranlaßt, die jüd. Jugend Roms, mehrere Tauſend an Zahl, unter dem Zwang des Kriegsdienſtes den Gefahren eines verderblichen Klimas auszuſetzen, die übrigen, die ſich weigerten, vom heimiſchen

Brauch zu laſſen, aus der Stadt zu vertreiben (Sueton, Vita Tiber., Kap. 37; Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 5). Bereits unter Kaiſer Claudius (in den J. 41—54 v. Chr.) muß ihre Zahl in Rom wieder ſehr bedeutend geweſen ſein; viele verließen die Stadt auf das Gebot des Kaiſers wegen fortwährender Streitigkeiten (impulsore Chresto assidue tumultuantes, Sueton, Vita Claud., Kap. 25), ſo Aquila und Priscilla (Apg. 18, 2), den Zurückbleibenden wurden ihre Zuſammenkünfte verboten (Dio Caſſius, LX, 6). In die ſpätere Zeit des Claudius fällt bereits, was auch jener Ausdruck des Sueton andeutete, die erſte Bildung einer Chriſtengemeinde in Rom, deren Bedeutung und vielfachen Glieder in dem Römerbrief (Kap. 16, 3 fg.) uns vorgeführt werden. Ja, in die Umgebung des Kaiſers ſelbſt, in das Haus des allmächtigen Narciß dringt das Evangelium.

Die Reiſe des Apoſtels Paulus, welche derſelbe ſchon Jahre vorher von Korinth aus als längſt geplant im Zuſammenhang mit einer weitern Miſſionsreiſe nach Spanien mehrfach erwähnt (Röm. 1, 14. 15; 15, 23. 24. 28), fand endlich unfreiwillig ſtatt im Winter des J. 61/62 n. Chr. (Apg. 23, 13; 28, 14 fg.). Paulus kommt nach Rom von Puteoli aus auf der Via Appia, unterwegs ſchon begrüßt. Er wird dem στρατοπεδάρχης übergeben, wol dem Praefectus praetorio, erhält aber die Freiheit, mit einer Wache ſich ſeinen Aufenthalt ſelbſt frei in der Stadt zu wählen. Und ſo hat er zwei Jahre in einem Miethslocal (ἐν ἰδίῳ μισθώματι ξενία) daſelbſt gelebt, um ſich verſammelt die Erſten der Judengemeinde, gepredigt an alle, die ihn hören wollen, und an ferne Gemeinden Briefe geſchrieben. Von den Beziehungen zu Rom ſelbſt hören wir nur, daß in dem ganzen Prätorium, d. h. in dem Lager der Prätorianer, die Urſache ſeiner Gefangenſchaft bekannt ward (Phil. 1, 14), ebenſo daß in dem Hauſe des Kaiſers (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας, Phil. 4, 22, was räumlich und perſönlich zugleich gefaßt werden kann) auch Chriſten ſich befinden. Ein merkwürdiges Zeugniß des in den Räumen der kaiſerlichen Wohnungen auf dem Palatin bekannt gewordenen Evangeliums gibt jene Kritzelei eines Spottcrucifixes mit dem Eſelskopf an der Wand eines dortigen Wachtlocals (vgl. Kraus, „Das Spottcrucifix vom Palatin" [Freiburg 1872]).

Das Ende des Apoſtels Paulus, die erſte furchtbare Chriſtenverfolgung, deren Erzählung nicht mehr den bibliſchen Büchern angehört, deren Reflex aber in der Apokalypſe, ſpeciell in dem Bild der großen Babylon, wie an der Färbung ſo mancher Stellen derſelben überhaupt uns entgegenleuchtet, ſchließt ſich an jene im frevelnden Leichtſinn angelegte Kataſtrophe des Brandes von Rom im Juli des J. 64 n. Chr., welche die Phyſiognomie der Stadt in ihren Haupttheilen gänzlich verändert und aus der bunten Mannichfaltigkeit, ja den Contraſten ihrer Theile eine nach großem, von ſchönheits- und geſundheitspolizeilichen Geſichtspunkten geleitetem Geſammtplan geſchaffene, regelmäßige neue Weltſtadt ſchuf (Tacitus, Annal., XV, 40—44; Sueton, Vita Neron., Kap. 38; Dio Caſſius, LXII, 15; vgl. dazu Schiller, „Geſchichte des römiſchen Kaiſerreichs unter der Regierung des Nero" [Berlin 1872], S. 424 fg., 583 fg.).

Die kritiſche Prüfung der localen Legenden von Rom, welche die Stätten des Paulus wie des Petrus gleichmäßig umfaſſen und vielfach zuſammenſchlingen — ich erwähne nur die Wohnung des Paulus an Stelle der Sta.-Maria in Via lata, nahe dem Corſo, die Wohnung des Petrus bei Sta.-Cäcilia in Traſtevere, dann im Vicus Patricius bei Sta.-Pudentiana, ihren Kerker im Carcer Mamertinus, die Kirche S.-Pietro ai vincoli auf der Höhe des Esquilin, die Todesſtätte des Paulus bei der Kirchengruppe Trefontane, die alte Begräbnißſtätte der beiden in den Katakomben an der Via Appia, die ſpätere des Paulus in S.-Paolo fuori le mure, die Petrusſtätten jenſeit der Tiber am Vatican, dann die uralte Localität der Kirche S.-Clemente — iſt bisher nur begonnen, noch nicht in zuſammenhängend fruchtbare Reſultate zuſammengefaßt.

Vgl. Becker-Marquardt, „Handbuch der römiſchen Alterthümer" (Leipzig 1843—67), Bd. 1; Jordan, „Topographie der Stadt Rom im Alterthum" (Berlin 1871), Bd. 2; Gregorovius, „Geſchichte der Stadt Rom im Mittelalter" (Stuttgart 1859—67), Bd. 1; v. Reumont, „Geſchichte der Stadt Rom" (Berlin 1867—70), I, 1—390; Urlichs, Codex urbis Romae topographicus (Würzburg 1871); Ziegler, „Illuſtrationen zur Topographie des alten Rom" (Stuttgart 1873), Heft 1. Stark.

Römer, römiſches Reich. „Die Zeit iſt erfüllt" — ein merkwürdiges, die Heilsgeſchichte in die Weltgeſchichte einordnendes und darüber ſelbſt weltgeſchichtlich gewordenes

Datum für den Wendepunkt der Zeiten (Mark. 1, 15; Gal. 4, 4). Schon anderswo („Bibel-Lexikon", III, 465) wurde auf die oft hervorgehobene Beziehung hingewieſen, in welcher dieſes Wort zur röm. Kaiſerherrſchaft ſteht. Hier handelt es ſich um eine Volk und Reich ins Auge faſſende Ergänzung des dort bezüglich der Regierungsform Geſagten. Wir erinnern zu dieſem Behuf zunächſt an frühere Darlegungen bezüglich der weltgeſchichtlichen Bedeutung des großen Alexanderreichs („Bibel-Lexikon", I, 80 fg.). Sind gleich die Auslegungen, welche daſſelbe ſchon im Danielbuch vom römiſchen abgelöſt werden laſſen, falſch, ſo beſteht doch nicht blos die Thatſache dieſes unmittelbaren Uebergangs des Weltſcepters in die Hände des langſam, aber ſicher nachrückenden Römervolks, ſondern es läßt ſich auch nicht leugnen, daß der allgemeine Charakter der röm. Oberherrſchaft recht treffend mit den Dan. 7, 7. 19 angegebenen Zügen bezeichnet wäre. In der That freilich begegnet uns 1 Makk. 8, 1—16 die erſte Wiedergabe des Eindrucks, welche die wunderbare Machtentfaltung Roms allmählich auch auf das in das Alexanderreich aufgenommene Volk der Juden gemacht hat: verworrene und unrichtige Anſchauungen eines auf ſich ſelbſt angewieſenen Volks, welches über fremde Geſchichten und Staatsverhältniſſe die naivſten Vorſtellungen hegt. Aber „welche ſie zu Königen wollen, machen ſie zu Königen, und welche ſie abſetzen wollen, ſetzen ſie ab"; in dieſer Notiz (1 Makk. 8, 13) liegt der Schwerpunkt der Beſchreibung und die eigentliche Pointe der Anſicht, welche der Verfaſſer von den Römern gewonnen hat. Mehr hätte er auf ſeinem Standpunkt auch dann nicht zu ſagen vermocht, wenn er für die geiſtigen Bedürfniſſe und Intereſſen der Völker ein aufgeſchloſſeneres Verſtändniß gehabt hätte. Denn unbefriedigend und unausgiebig erſcheinen die Reſultate der röm. Völkerbeſiegung im Vergleich mit Alexander's Weltſturm auf jeden Fall. Dieſer hatte dem griech. Geiſt das geheimnißvolle Morgenland erſchloſſen, die Erträgniſſe der bisherigen Entwickelung des Griechenthums zum Gemeingut der Welt erhoben und eine fruchtbare Ausgleichung des morgen- und des abendländiſchen Geiſtes eingeleitet. Für den Verluſt ihrer Selbſtändigkeit wurde den unterworfenen Nationen doch wenigſtens etwas geboten, und wenn auch die Blüten althelleniſcher Cultur in dem Herbarium der alexandriniſchen Sammler bald genug vertrockneten, ſo war doch eine Entſchädigung für geiſtig angeregtere und feinern Genüſſen zugängliche Kreiſe der menſchlichen Geſellſchaft eingetreten. Rom dagegen hatte keinen idealen Zweck bei ſeinem Ländererwerb, ſondern nur einen ganz proſaiſchen: den der Herrſchaft und des Gewinns, welchen dieſelbe abwarf. Es hatte keine Samenkörner auszuwerfen, es wollte blos die Ernte der Nationen in die eigenen Scheunen einheimſen. Einer von innen treibenden idealen Kraft dagegen entbehrte die röm. Weltherrſchaft, welche daher in der Philoſophie der Geſchichte als eine bloße Form erſcheint, die ihren Inhalt anderswoher erhalten mußte, ihn auch ſchließlich im Chriſtenthum erhielt, ohne freilich dadurch vor dem Endſchickſal des Zerfalls bewahrt zu werden — eine Thatſache, die ſchon dem Auguſtinus, Droſius und andern Kirchenvätern auffällig und ärgerlich genug war. Sie ſahen noch nicht, daß der innerſte Trieb Roms, der Inſtinct der Weltherrſchaft, einſtweilen ſelbſt in das Chriſtenthum übergegangen war und ſich in den kirchlichen Formen, in welche das chriſtliche Rom das Leben der Völker zu bannen anfing, ein noch dauerhafteres Inſtrument ſchuf, als die morſch gewordenen politiſchen darbieten konnten.

Aber die Beziehungen zwiſchen der chriſtlichen und der heidniſchen Oberherrſchaft Roms ſind noch viel engere und vor allem auch fruchtbarere. Die Römer ſind die directen Vorläufer der Chriſten in Bezug nicht blos auf den weltumfaſſenden, ſondern auch auf den allgemein menſchlichen Charakter der großen neuen Aera, welche über den Erdkreis kommen ſollte. Die Signatur des Alterthums war bekanntlich im allgemeinen die der nationalen Trennung und Behinderung. Wie der einzelne Menſch zuerſt innerhalb der Familie ſich bilden muß, ehe er auf den Schauplatz des öffentlichen Lebens tritt, ſo ſollten auch die ſittlichen und intellectuellen Kräfte und Anlagen des Geſchlechts ſich zunächſt einmal auf dem Stamm der einzelnen Volksnaturen bis zu einer gewiſſen Höhe entwickeln; jede von dieſen ſollte durch eigenthümliche Entwickelung ihren beſondern Beitrag zur allgemeinen Cultur leiſten. So hat z. B. die Idee der harmoniſchen Schönheit, theilweiſe auch die der individuellen Freiheit in den ältern und jüngern Freiſtaaten Griechenlands ihre Pflege in claſſiſcher Weiſe gefunden. Allmählich aber ſehen wir die Völker des Alterthums ſich näher rücken und die Erträgniſſe ihrer Sonderentwickelung ſich gegenſeitig mittheilen. Jener große Verſchmelzungsproceß orientaliſcher und occidentaliſcher Elemente, der mit Alexander

anhebt, erreicht endlich ſeinen Abſchluß in der röm. Kaiſerzeit. Nächſt der großen macedon. Eroberung, die den Orient dem helleniſchen Genius eröffnete, war es vornehmlich der Univerſalismus des röm. Weltreichs, wodurch eine Betrachtung des Menſchen als Menſchen, nicht mehr blos als Griechen oder Juden, wodurch mit Einem Wort ein weſentlich chriſtl. Gedanke ſchließlich ermöglicht wurde. In der großen Völkergemeinſchaft des röm. Weltreichs gedieh die von den Stoikern erzeugte Idee des Weltbürgerthums zur Reife. Hier ſollte ſich dem Bewußtſein der Menſchheit die Idee des Menſchen als ſolchen erſchließen, alſo des Menſchen, wie er nur beſtimmt iſt durch ſein Verhältniß zu Gott und zu der eigenen ſittlichen Aufgabe. Dieſen religiöſen Maßſtab hatte zwar ſchon das altteſt. Bundesvolk als den höchſten an das ganze Leben der Geſellſchaft anlegen gelehrt; aber die geiſtige Entwickelung, ſoweit ſie nicht in unmittelbarer Beziehung zur Religion ſteht, blieb äußerſt dürftig. Um ſo reicher geſtaltete dieſe ſich in der griechiſch-röm. Bildung aus. Dafür entbehrten hier wieder die tauſenderlei Culturintereſſen, in welche das Leben auseinandergeht, des zuſammenhaltenden Bandes, des religiöſen Mittelpunkts. So war es erſt das Chriſtenthum, welches, indem es die religiöſe Weltanſchauung der Hebräer mit dem Univerſalismus der griechiſch-röm. Bildung verſöhnte, dem großen Völkerreich ſeine einheitliche, Morgenland und Abendland zuſammenſchließende Religion geben ſollte.

Während nun aber die Entwickelung bei den Griechen auf geiſtigem und ſittlichem Gebiet im Niederreißen innerer Schranken zu ſuchen iſt, ſtellt ſie ſich bei den Römern allerdings zunächſt nur dar in Erweiterung der äußern Begrenzung. Es war ein Fortſchreiten nicht zu eigener Freiheit, ſondern zur Beherrſchung anderer. In ſittlicher Beziehung dagegen ſtand das alte Rom am höchſten, das neue am niederſten. Dort, unter den Kämpfen mit Königthum und Adel, hatten ſich die beiden Grundeigenſchaften des röm. Weſens entwickelt: Mannhaftigkeit und Rechtsverſtand — jene die Mutter der kriegeriſchen Tugend und des ſtolzen Rechtsgefühls, welche den geborenen Weltherrſcher bezeichnen; dieſer der Vater der ausgebildetſten und umfaſſendſten Rechtsbegriffe in Bezug auf Staat, Perſon und Eigenthum, welche die alte und mittelalterliche Welt kannte.

Beide Seiten verdienen auch für unſere Zwecke noch weitere Beachtung, zunächſt der Eroberungstrieb. Dieſer hatte ſchon im Lauf des dritten vorchriſtl. Jahrhunderts zur Herrſchaft über Italien geführt. Damit waren die natürlichen Grenzen der Größe des Vaterlands, dieſes höchſten Gedankens aller Bürger, erreicht. Aber infolge des zweiten Puniſchen Kriegs und des damit zuſammenhängenden Kampfes mit der macedoniſch-griech. Welt wurde die röm. Herrſchaft über jene natürlichen Zielpunkte hinausgerückt. Der troſtloſe, zerriſſene Zuſtand beinahe aller übrigen Staaten der Welt lud zu fortwährender Erneuerung der Eroberungszüge ein, und ſo wurde der röm. Staat mit der Zeit zu jener gewaltigen, unaufhaltſam fortarbeitenden, alles zermalmenden Maſchine, welche alle Völkerſchaften des Alterthums in ſich zerreiben ſollte. Von dieſer Seite her lernte ihn der Verfaſſer des erſten Makkabäerbuchs, von dieſer ein Menſchenalter ſpäter auch das jüd. Volk ſelbſt kennen.

Es war zur Zeit des ſyr. Religionskriegs, als zum erſten mal röm. Geſandte, ungerufen ſich eindrängend, den König Antiochus V. Eupator im J. 162 v. Chr. zu Gunſten der Juden bearbeiteten (2 Makk. 11, 34—38; vgl. dazu Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 410 fg., 413 fg.; ſ. Rom). An dieſelben Römer wendete ſich deshalb ſofort Judas der Makkabäer noch in ſeinem letzten Lebensjahr, um ein Schutz- und Trutzbündniß zu vermitteln. Es war dies ein verhängnißvoller Schritt, ſchon darum, weil er zeigte, daß man kein Vertrauen auf endgültigen Sieg durch eigene Kraft beſaß (ſ. jedoch „Bibel-Lexikon", III, 423). Seine Nachfolger, Jonathan („Bibel-Lexikon", III, 375), Simon (1 Makk. 14, 24) und Johannes Hyrkanus („Bibel-Lexikon", II, 598), haben dieſes Bündniß erneuert, ohne daß eine greifbare Frucht deſſelben erwachſen wäre. Die Juden genoſſen unter den Hasmonäern die gefährliche Ehre der röm. Freundſchaft (Amici et socii populi romani), und als die Fürſten dieſer Dynaſtie untereinander ſelbſt in Streit geriethen, ſah man auch alsbald den mörderiſchen Adler Roms in bedenklicher Nähe des zum Untergang neigenden jüd. Staats kreiſen. Es wurde ſchon anderswo („Bibel-Lexikon", II, 599 fg.) dargeſtellt, wie Pompejus und Cäſar die innern Wirren benutzten, um die Juden der Sache nach zu Unterthanen Roms zu machen, und wie namentlich die Herrſchaft der Idumäerdynaſtie, welche auf die Hasmonäer folgte, von vornherein auf röm. Unterlage beruhte.

Rom und Jeruſalem traten ſich von nun an immer ſchroffer gegenüber in einem Gegenſatz von welthiſtoriſcher Bedeutung. Hier die Glut religiöſer Begeiſterung, dort der kühle Gedanke und die unerbittliche Thatkraft folgerechter Politik; hier Geſichtspunkte, welche von einer eigenthümlichen, religiöſen Auffaſſung des menſchlichen Geſellſchaftslebens überhaupt ausgehen, dort ſolche, welche ausſchließlich der bürgerlichen Gemeinſchaft und ihrer Regelung, dem Gedanken des Rechts und der organiſchen Staatsverfaſſung gelten; hier der das ganze Staatsweſen umfaſſende und alle Punkte des Lebens zum Symbol einer Idee ſtempelnde Zuſammenhang einer religiöſen Weltanſchauung, dort die das Weltall ſich unterwerfende Logik der Selbſtſucht, die nur äußere Zweckmäßigkeit und praktiſche Richtungen kennt; hier Propheten und Prieſter, dort Staatsmänner und Rechtsgelehrte; hier religiöſe Empfindlichkeit im äußerſten Maß, dort rückſichtsloſes Machtbewußtſein im denkbar höchſten Grad. Auf keiner von beiden Seiten ein Verſtändniß für die andere: die Juden ſahen im röm. Weltreich je länger je mehr nur ein allverſchlingendes Ungeheuer, die leibhaftige Ausgeſtaltung des Reichs der Dämonen und des Böſen, die directe Gottesfeindſchaft; die Römer ihrerſeits waren von jeher und blieben ſtets alles Verſtändniſſes bar für die theokratiſche Welt mit ihren das ganze Leben umſpannenden, den Staatsmann ſo ſeltſam anmuthenden Gewohnheiten; ohne Sinn für die religiöſe Weltanſchauung, die ſich darin ausprägte, mußte ihnen die ganze Theokratie als eine Ausgeburt rabbiniſchen Aberwitzes, als ein wunderliches Gewebe abenteuerlicher Thorheiten erſcheinen. Bringt man dazu noch die gleich von Pompejus entwickelte röm. Brutalität in Anſchlag, ſo begreift man die Peinlichkeit der Berührung, welche ſich gleich vom erſten Zuſammenſtoß beider Völker an fühlbar machte. Anfangs zwar erſchien der Kampf, der mit innerer Nothwendigkeit zu einem welthiſtoriſchen werden mußte, wie eine kleine Grenzſtreitigkeit. Aber raſch nahmen ſeine Dimenſionen zu, und wenn ſchon die mit röm. Hülfe angemaßte und behauptete Herrſchaft des Herodes (ſ. d.) den Patrioten nur als eine unwürdige und unerträgliche Tyrannei erſchienen war, ſo gab die Einverleibung von Judäa und Samaria nach der Verbannung des Archelaus vollends das Signal zum erſten Ausbruch jenes Geiſtes der fanatiſchen Empörungsſucht, welcher endlich im letzten Verzweiflungskampf das Heft in die Hand bekam (ſ. Zeloten). Die Idee, von welcher der Galiläer Judas (ſ. d.) ausgegangen war, daß die Anerkennung der röm. Herrſchaft ein Majeſtätsverbrechen gegen Gott ſei, wirkte in den extremern Reihen der Phariſäer kraftvollſt nach, und ihre Stich- und Schlagworte waren dem Volk verſtändlich genug. „Iſt es erlaubt, dem Kaiſer Zins zu geben oder nicht?“ (Matth. 22, 17; Mark. 12, 14; Luk. 20, 22) war die hervorragendſte unter dieſen in den Köpfen der Freiheitsträumer Judäas gärenden Zeitfragen, und ſie vor allem trug ihre Beantwortung in ſich ſelbſt. Wenn aber dieſer ſtreng theokratiſchen Partei die weltklug diplomatiſirende der ſadducäiſchen Ariſtokratie gegenüberſtand, welche den thatſächlichen Verhältniſſen Rechnung zu tragen und mit der röm. Beamtenſchaft auf einem leidlichen Fuß zu leben verſtand, ſo geſchah auch dies nur aus der nahe liegenden Erwägung: „Sonſt werden die Römer kommen und uns Land und Leute nehmen“ (Joh. 11, 48).

So war nunmehr auch das jüd. Land dem allgemeinen Schickſal, im röm. Reich unterzugehen, anheimgefallen. Mit Ausnahme von Mittel- und Unteritalien, deſſen Bewohner vollkommen gleiche Rechte mit den röm. Staatsbürgern erworben hatten, bildeten alle Länder des damals bekannten Erdkreiſes, wie ſie, das Mittelmeer umſäumend, allmählich zum röm. Reich geſchlagen worden waren, eine Reihe von Provinzen, in deren Verwaltung ſich Kaiſer und Senat theilten. Alle größern und militäriſch wichtigen Provinzen, die von Krieg oder Aufruhr bedroht waren, ſtanden unter dem Kaiſer, die übrigen blieben dem Senat überlaſſen. Für jede Provinz ernannte Kaiſer oder Senat einen Statthalter, welcher mit einem Finanzbeamten und einem Collegium von Aſſeſſoren, theils aus jungen Römern, theils aus Notabeln der Provinz beſtehend, die laufenden Geſchäfte der Adminiſtration und Juſtiz ſowie auch das Kriegsweſen beſorgte. Es war im Grund ein ſehr mäßiges Aufgebot von militäriſchen Mitteln, mit denen Rom eine Menſchenmenge von etwa hundert Millionen im Zaum zu halten wußte. Denn die 25 Legionen des Reichs waren faſt nur in den kaiſerlichen Provinzen vertheilt, während z. B. Kleinaſien ganz ohne ſtehendes Militär blieb. Das Deutſche Reich von heute hält etwa zehnmal ſo viel Kriegsmacht als das röm. Weltreich von damals. Die Kriegsdienſte wurden übrigens längſt nicht mehr in der altrepublikaniſchen Weiſe geleiſtet. An die Stelle der

für Haus und Herd nicht blos, ſondern auch für Ehre und Größe des Vaterlands fechtenden Bürgertruppen war ein ſtehendes Heer getreten, welches ſich großentheils aus Bundesgenoſſen, aus Provinzialen und Barbaren ergänzte. In Paläſtina inſonderheit ſtanden zur Verfügung des in Cäſarea reſidirenden Procurators ſtets einige Cohorten, zum Theil Italiener (vgl. Apg. 10, 1; 27, 1), im übrigen Syrer. Eine kleine Beſatzung, welche übrigens zur Oſterzeit, wenn der Procurator ſelbſt dahin kam, bedeutend verſtärkt wurde, lag auch in Jeruſalem, auf der Burg Antonia („Bibel-Lexikon", III, 235) und im königlichen Palaſt (vgl. Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], IV, 396 fg.).

Während übrigens der Senat ſeine Proconſuln nach alter Uebung gewöhnlich nur auf ein Jahr in die ſenatoriſchen Provinzen ſandte, blieben die kaiſerlichen Legaten oder Präſides gewöhnlich eine Reihe von Jahren in ihren Stellen. Doch ſorgte Auguſtus dafür, daß nicht leicht einer länger als fünf Jahre einen ſo überaus einträglichen Poſten zu bekleiden hatte. In Bezug auf die Abgaben, deren Beitreibung eine Hauptaufgabe dieſer Beamtenſchaft bildete, war es röm. Praxis, die alten Finanzverhältniſſe möglichſt beſtehen zu laſſen. Die Einkünfte wurden verpachtet, hergebrachterweiſe an röm. Ritter. Auch unter den Kaiſern blieb die Provinzialverwaltung im weſentlichen dieſelbe wie unter der Republik. Methodiſche Ausſaugung der Provinzen war nach wie vor leitender Grundſatz. Von röm. Beamten gedrückt, von röm. Hauptleuten im Gehorſam gehalten, von röm. Soldaten, Steuererhebern und Wucherern ausgeſogen, hatten die Einwohner der Provinzen von der Gemeinſchaft mit Rom außer der Sicherheit und Friedlichkeit des Lebens vielfach nur Nachtheile. Die ganze Adminiſtration war nur im Intereſſe der röm. Stadtbürgerſchaft beſtellt. Ein höheres Provinzialamt war eine Art Gehalt und Schadenerſatz für die vorherige, oft ſehr koſtſpielige Verwaltung eines ſtädtiſchen Amts. Trieb der Statthalter die Erpreſſungen zu weit, ſo konnte zwar Klage geführt werden, und manchmal hatte dieſe Klage ſogar Erfolg, wie aus Cicero's Reden gegen Verres erhellt. Aber ſchwer genug durchzuführen war ſie in einer Stadt, wo Verbindungen alles entſchieden. War aber auch der Statthalter ſelbſt weniger ſchamlos als Verres, machte er ſogar eine Ausnahme von der Regel, unter welche auch jener den Archelaus unmittelbar erſetzende Varus fiel, von dem Vellejus Paterculus ſagt, daß er arm in das reiche Syrien, reich aus dem armen Syrien gezogen ſei, ſo war es ihm doch nicht leicht, den Abgabepächtern Einhalt zu thun, welche ein Netz gemeinſamer Intereſſen um die ganze röm. Welt gezogen hatten und ihre Genoſſen mit der Rührigkeit einer eiferſüchtigen Corporation zu ſchützen wußten. Da die Richter dem Ritterſtand angehörten, ſo konnte es häufig vorkommen, daß zu Rom ſogar die Statthalter gegen die Pächter ihr Recht verloren. Durch dieſe Pächter (publicani) floß recht eigentlich das Mark der Länder nach Rom, ſoweit nicht ſchon die immer ausſchließlicher im Dienſt der Gewinnſucht geführte Eroberung es dorthin geleitet hatte. Selbſt die Heiligthümer der Götter mußten ihren Schmuck und ihre Schätze den räuberiſchen Händen der Sieger überlaſſen. Sehr viele Gegenden, die der röm. Herrſchaft unterworfen waren, kamen überdies faſt ausſchließlich in den Beſitz röm. Großen, welche durch Gewalt und Liſt große und weitausgebreitete Grundbeſitzungen daraus bildeten und dieſelben durch zahlloſe Sklaven bebauen ließen.

So ſtanden ſich bald überall im röm. Staat unermeßlicher Reichthum und grenzenloſes Elend gegenüber. Der Reichthum wuchs ins Fabelhafte und damit natürlich auch die raffinirteſte Schlemmerei. Von den geiſtigen Schätzen der zu Füßen liegenden Welt waren es nur die Erträgniſſe der griech. Culturentwickelung, an welcher man in Rom Geſchmack fand. Die Durchſchnittsbildung im Reich war ſonach eine aus griechiſchen und röm. Elementen gemiſchte, im Morgenland vorwiegend griechiſche. Während aber ſo das Griechenthum durch ſeine Sprache und Literatur einen gewiſſen Triumph über die röm. Sieger feierte, begann für die übrigen Nationen der Alten Welt mit ihrem Eintritt in das röm. Reich auch alsbald der Verluſt aller ſelbſterzeugten Eigenthümlichkeit. Zwar im Anfang der Kaiſerzeit bewegte ſich noch eine große Mannichfaltigkeit von Rechtsverhältniſſen neben dem großen Geſammtwillen, der das Ganze durchdrang. Beſonders in Kleinaſien, in Armenien, Syrien, überhaupt auf der öſtlichen Grenze gab es unter dem Titel von Bundesgenoſſen eine Reihe von Vaſallenfürſten, welche nur zur Kriegshülfe und zu außerordentlichen Abgaben verpflichtet waren, im übrigen aber ihre Länder nach dem Herkommen regierten. Eben dahin gehören die jüd. Könige und Tetrarchen der neuteſt. Zeit (ſ. Herodes, Söhne und Enkel). Der röm. Staat war nie abgeneigt, ſei

es auch die kleinſte Nation, in dieſes Bundesverhältniß aufzunehmen, da er ſich bewußt war, mit dieſem erſten Gnadenact auch den erſten Schritt dazu gethan zu haben, das betreffende Volk in das Vaſallenverhältniß zu ſetzen. „Rom glich einem treuloſen Vormund, welcher die Güter ſeiner Schutzbefohlenen mit aller Umſicht wahrt, um eine deſto reichere Erbſchaft anzutreten.“ Damit vertrug ſich ein ziemlich weitgehendes Maß von Selbſtregierung der einzelnen Städte und Corporationen. Beſtand doch ſelbſt ein Schatten größerer republikaniſcher Vereine noch in dem Achäiſchen Bund und dem Bund der kleinaſiat. Städte, deſſen Haupt Epheſus war. Nur ſelbſtverſtändlich war es daher, daß man auch den Religionsdienſt der Juden völlig frei ließ; auch die Juſtiz der Stadtobrigkeiten dauerte fort. Nur in Criminalfällen trat der Procurator ein, bei dem die Entſcheidung über Leben und Tod (jus gladii) ſtand. Es wurde überhaupt wenig verwaltet und regiert, und namentlich ſahen ſich in der Kaiſerzeit die Einwohner der Provinzen vielfach mit einem gerechtern und billigern Maßſtab gemeſſen als zuvor; ſie wurden nicht nur der Laſten und Pflichten, ſondern auch der Rechte und Vortheile röm. Staatsangehöriger theilhaftig; die Kaiſerherrſchaft übte mit der Zeit einen nivellirenden Einfluß, und endlich verlieh ein Decret Caracalla's allen Bewohnern des röm. Reichs das röm. Bürgerrecht.

Anders noch verhielt es ſich mit dem röm. Bürgerrecht in unſerer Epoche. Aus den Grenzen eines Gemeindebürgerrechts in den erweiterten Begriff eines Staatsbürgerrechts übergegangen, ſchloß es gewiſſermaßen den Reichsadel in ſich, nahm ſeine Träger in die Klaſſe des herrſchenden Stammes auf und gab ihnen die Möglichkeit, von der Jurisdiction der Statthalter nach Rom zu appelliren. Seit der Kaiſerzeit war dieſes Bürgerrecht käuflich geworden und wurde von Geſchäftsleuten und Wohlhabenden begierig geſucht. Röm. Bürgerrecht war ſomit nunmehr im ganzen Reich zu finden, nicht mehr in der Hauptſtadt allein; ſeine Träger waren Menſchen aus allen Nationen, nicht mehr blos geborene Römer. Im N. T. kommt daſſelbe bekanntlich für die Lebensgeſchichte des Apoſtels Paulus, der in ſeinem Beſitz geweſen ſein ſoll, in Betracht und iſt in dieſer Beziehung dem anderwärts („Bibel-Lexikon“, I, 488; IV, 413) Beigebrachten nur anzufügen, daß die in Rede ſtehende Thatſache, als nur aus der Apoſtelgeſchichte bekannt und mit deren Intereſſe an dem freundlichen Verhalten, das die röm. Behörden gegenüber Paulus beobachten, zuſammenhängend, neuerdings von Renan (Saint-Paul [Paris 1869], S. 256 fg.) und Overbeck (bei de Wette, „Kurze Erklärung der Apoſtelgeſchichte“ [4. Aufl., Leipzig 1870], XXXII, 266 fg., 397 fg., 429 fg., 475) in Zweifel gezogen werden konnte. Ueber die Verhältniſſe der im röm. Reich zerſtreut lebenden Juden (ſ. Zerſtreuung) vgl. mein Werk, „Judenthum und Chriſtenthum im Zeitalter der apokryphiſchen und neuteſt. Literatur“ (Leipzig 1867), S. 253 fg. Holtzmann.

Römer (Brief an die), unſtreitig das gewichtigſte und reichhaltigſte der erhalten gebliebenen Sendſchreiben des Apoſtels Paulus (ſ. d.). Seine Echtheit iſt in der Hauptſache über jeden Zweifel erhaben. Was der Engländer Evanſon noch im vorigen Jahrhundert (The dissonance of the four generally received evangelists [London 1792]) und Bruno Bauer in dieſem (vgl. „Theologiſche Jahrbücher“, Jahrg. 1852, S. 149) dagegen vorgebracht, verdient keine Widerlegung; dagegen bedarf die Frage in Betreff ſeiner Integrität, mit Beziehung auf die beiden letzten Kapitel (15 und 16), eine ſorgfältige Prüfung. Keines der dem Apoſtel im neuteſt. Kanon zugeſchriebenen Sendſchreiben trägt wie dieſes in Sprache, Ausdruck, Gedanken ein ſo eigenthümliches Gepräge, keines iſt ſo umfaſſend angelegt, ſo allſeitig erwogen, ſo vollendet ausgeführt. Seine Bedeutung entſpricht nun auch der Weltſtellung der Gemeinde, an die es gerichtet iſt. Die Unterſuchung der nähern Beſchaffenheit derſelben iſt zum Verſtändniß unſers Briefs vor allem nöthig.

Die Verhältniſſe der Weltſtadt Rom waren der frühen Gründung und Entwickelung einer Chriſtengemeinde günſtig. Alle möglichen Culte hatten hier unter dem Schutz kaiſerlicher Toleranz Eingang und Pflege gefunden (vgl. Nieupoort, Rituum qui olim apud Romanos obtinuerunt, succincta explicatio [Strasburg 1743], S. 324 fg.; Preller, „Römiſche Mythologie“ [Berlin 1858], S. 723 fg.); von Alexandrien aus war der Iſis- und Serapisdienſt ſchon zur Zeit des Sulla in Rom eingedrungen und hatte eine gewiſſe Popularität erlangt. Seit der Einnahme von Jeruſalem im J. 63 v. Chr. durch Pompejus, hatten jüd. Kriegsgefangene in Rom ihren Aufenthalt (vgl. Dio Caſſius, XXXVII, 16 fg.). Der Kaiſer Auguſtus, in richtiger Würdigung der hohen Begabung und ſittlichen Tüchtigkeit des jüd. Stammes, hatte ſich den Juden in Rom günſtig erwieſen; viele

hatten die Freiheit und das röm. Bürgerrecht erworben und in ihrem am linken Tiberufer gelegenen besondern Quartier wurde der Ausübung ihres Gottesdienstes und der strengen Beobachtung ihres Sabbats keinerlei Hinderniß in den Weg gelegt; auch mit dem Tempelcultus blieben die röm. Juden in ungehinderter Verbindung (Philo, De legat. ad Cajum, II, 568 fg.). Unter diesen günstigen Umständen war schon nach dem Tod des Herodes des Großen die röm. Judencolonie dergestalt zahlreich geworden, daß der bei jener Veranlassung aus Palästina nach Rom an Augustus abgeordneten jüd. Gesandtschaft sich mehr als 8000 röm. Juden anschlossen, die vermuthlich zu den angesehenern Mitgliedern der dortigen Judengemeinde gehörten (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11 [12], 1). Jahve hatte in der Weltstadt neben den übrigen Göttern eine berechtigte Stätte der Anbetung gefunden, eine Reihe von Synagogen versammelte am Sabbat die Gläubigen. Bei ihrer Rührigkeit bemächtigten sie sich auch des Marktverkehrs als Kleinhändler, sie wußten außerdem Verbindungen in den höchsten Gesellschaftskreisen anzuknüpfen und besonders Frauen zu fesseln. Die Reaction war unter der Regierung des Tiberius nicht ausgeblieben, wonach ein gemeinsamer Schlag gegen die Juden und die Anhänger der ägypt. Culten geführt ward (Tacitus, Annal., II, 85; Sueton, Vita Tiber., Kap. 36; Philo, De legat. ad Cajum, II, 569; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 4 fg., gibt eine romanhafte Darstellung des Vorgangs). Die gemeinsame Bestrafung deutet auf eine gemeinsame Anklage, die während der Schreckensherrschaft des Sejanus wahrscheinlich ihre Veranlassung aus der Besorgniß vor geheimen politischen Umtrieben schöpfte, die sich hinter diesen Culten, insbesondere dem Judenthum, versteckt hielten. Daß politischer Argwohn das Hauptmotiv des Einschreitens gegen die Juden war, geht aus dem Umstand hervor, daß mehrere tausend Juden (nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, 4000, denn diese Zahl bezieht sich bei Tacitus [Annal., II, 85] mit auf die Aegypter) unter die röm. Soldaten gesteckt und nach Sardinien geschickt und daß die übrigen aus Italien verbannt wurden, soweit sie sich nicht zur Abschwörung ihrer Religion bis zu einer bestimmten Frist verstanden. Nach dem Tod des Sejanus (zur Zeit der Gründung der ersten Christengemeinde in Jerusalem) wurden die harten Maßregeln gegen die Juden zurückgenommen, und die Judengemeinde war ohne Zweifel in Rom bereits reorganisirt, als Philo um das J. 40 n. Chr. an der Spitze einer alexandrinischen Gesandtschaft vor dem Kaiser Caligula erschien, um die Juden wegen ihrer Weigerung, den kaiserlichen Bildsäulen in Alexandrien göttliche Ehren zu erweisen, zu vertheidigen (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 8 fg.). Aus der übeln Aufnahme der Gesandtschaft bei dem Kaiser erhellt jedoch, daß die röm. Juden damals unter dem Druck lebten (vgl. Philo, De legat. ad Cajum, II, 597 fg.). Diese ungünstigen Verhältnisse scheinen für die röm. Judengemeinde auch unter Claudius fortgedauert zu haben, bis es (wann ist unbekannt; denn die Angabe des neunten Jahres von Claudius, im J. 49 n. Chr., durch Orosius verdient keinen Glauben) wahrscheinlich infolge der innern Zwistigkeiten, welche die erfolgreiche Predigt von Christus in der jüd. Gemeinschaft hervorrief (vgl. Mangold, „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" [Marburg 1866], S. 39), zu heftigen Zerwürfnissen kam, welche die Austreibung eines großen Theils der Juden aus Rom zur Folge hatten (Sueton, Vita Claud., Kap. 25; Dio Cassius, LX, 6; Orosius, Hist. adversus paganos, VII, 6; Apg. 18, 2). Daß das Verbannungsedict des Claudius nicht mit unnachsichtlicher Strenge durchgeführt wurde, ist schon der Natur der Sache nach wahrscheinlich, aber auch durch Dio Cassius bezeugt. Wenn nach der Angabe des letztern die freie Ausübung des jüd. Cultus in Rom bei jener Veranlassung verboten wurde, so erklärt sich die massenhafte jüd. Auswanderung hinlänglich. Bald jedoch scheinen die Verhältnisse sich für die Juden in Rom wieder günstiger gestaltet zu haben, da die Nachricht Apg. 28, 17 fg. eine aufs neue wohlgeordnete Judengemeinde in Rom voraussetzt. Immerhin hatte die jüd. Colonie in Rom sehr wechselvolle Schicksale erfahren, mehrere Jahrzehnte hindurch unter Angst, Druck und Sorge geschwebt; sie war mehreremal auseinandergetrieben, der Auflösung nahe gewesen; ein Grundstock mochte wol geblieben sein, aber infolge der wiederholt über sie ergangenen Stürme hatten unstreitig die Mitglieder öfters gewechselt, neue Elemente waren eingedrungen, die Verfolgung selbst hatte die Gemüther religiös angeregt, sittlich gekräftigt, aber auch im einzelnen den Hang zu Fanatismus begünstigt.

Aus dieser jüd. Colonie ist die röm. Christengemeinde hervorgegangen. Ueber ihre

Entſtehung iſt uns nur ſo viel mit Sicherheit bekannt, daß weder Petrus noch Paulus Stifter derſelben ſein können (ſ. Petrus und Paulus). Der Roman bei Euſebius („Kirchengeſchichte", II, 13 fg.), wonach Petrus während der Regierungszeit des Claudius dem Magier Simon aus Paläſtina zur Bekämpfung ſeiner Irrthümer nach Rom nachgereiſt wäre und die dortige Gemeinde bei dieſer Veranlaſſung geſtiftet hätte, iſt lediglich aus dem Beſtreben entſprungen, dem Primat des röm. Epiſkopats durch die Annahme einer Gründung deſſelben von ſeiten des Apoſtelfürſten Petrus eine geſchichtliche Grundlage zu geben (vgl. die treffliche Schrift von Lipſius, „Die Quellen der römiſchen Petrusſage" [Kiel 1872], S. 2 fg.). Die Sage von dem Märtyrertod des Petrus in Rom, die auf in ſpätern Jahrhunderten vorhandene Inſchriften in den Grabgewölben beruht (Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 25), hat nicht mehr Werth als die von Juſtinus Martyr (Apolog., I, 26) erwähnte Nachricht von der Anweſenheit Simon's des Magiers in Rom, die ſich gleichfalls auf eine von Juſtinus ſelbſt geſehene Inſchrift ſtützt, wobei er jedoch eine altſabiniſche Baalgottheit (Semo Sancus) mit Simon Magus verwechſelt (vgl. Lipſius, a. a. O., S. 41). Ob Petrus nach dem Tod des Paulus in Rom gewirkt (vgl. Mangold, a. a. O., S. 154 fg.), kommt bei dieſer Unterſuchung nicht in Betracht. Es genügt der Nachweis, daß er zur Zeit der Abſendung des Römerbriefs in keiner Verbindung mit der röm. Gemeinde geſtanden hatte. Daß Paulus noch niemals dieſe Gemeinde beſucht hatte, als er ſein Sendſchreiben an die Römer ſchrieb, bemerkt er gleich im Eingang deſſelben (Röm. 1, 10 fg.); um ſo näher liegt die Annahme, daß er gleichwol die Gemeinde als eine im weſentlichen zu ſeinem Arbeitsfeld gehörige betrachtete; denn in einen fremden Wirkungskreis ſich einzumiſchen, widerſprach ſeinen Grundſätzen (Röm. 15, 20; Gal. 2, 9 fg.). Wenn auch nicht die Gründung, ſo muß daher wenigſtens die weitere Entwickelung der röm. Gemeinde auf Männer, die ſeinem Geiſt nicht fremd waren, zurückgeführt werden. Möglich, daß ſchon infolge der Theilnahme an den Ereigniſſen beim erſten Pfingſtfeſt, das die Jünger Chriſti in Jeruſalem feierten, jüd. Feſtbeſucher aus Rom (Apg. 2, 10: ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι) den Keim des Chriſtenthums in die Judencolonie der Weltſtadt getragen hatten. Genaueres jedoch wiſſen wir über die Entſtehung und Ausbreitung der röm. Chriſtengemeinde nicht. Als Paulus ſein Sendſchreiben an die röm. Gemeinde richtete (über den Zeitpunkt ſ. unten), war dieſelbe ſchon erſtarkt, von hervorragender Bedeutung (Röm. 1, 8), ſeit einer Reihe von Jahren geſtiftet (Röm. 1, 13 fg.), noch immer in Gefahr, wie früher die jüd. Colonie, mit der Staatsgewalt in Conflict zu kommen (Röm. 13, 1 fg.), nach der Meinung des Apoſtels am Ziel der Vollendung nahe angelangt (Röm. 13, 11). Es hatten ſich bereits Parteien in ihr ausgebildet (Röm. 14, 1 fg.), und daneben war ein ſo reiches Glaubensleben entfaltet, daß der Apoſtel überzeugt war, ebenſo viel Glaubensſtärkung von ihren Mitgliedern empfangen, als denſelben darreichen zu können (Röm. 1, 12). Da Paulus bisher keine perſönliche Verbindung mit dieſer Gemeinde angeknüpft hatte, ſo müſſen um ſo mehr gewichtige ſachliche Gründe ihn zur Abſendung eines Sendſchreibens an ſie bewogen haben.

Damit kommen wir auf das vielbeſprochene und vielbeſtrittene Thema von dem Zweck des Römerbriefs. Zu einem entſcheidenden Urtheil hierüber iſt eine Unterſuchung über die Compoſition der Gemeinde und die in ihr herrſchende Glaubens- und Geiſtesrichtung durchaus nöthig. Ohne allen Zweifel iſt, wie überall im apoſtoliſchen Zeitalter, ſo auch in Rom, das Chriſtenthum aus dem Judenthum hervorgegangen und hat längere Zeit als eine Abzweigung deſſelben gegolten, bis es zur Scheidung zwiſchen beiden Elementen kam. Der Römerbrief ſetzt dieſe Scheidung als vollzogen voraus (Röm. 11, 25), jedoch in der Art, daß ein nicht unbeträchtlicher Theil der Gemeinde noch am väterlichen Geſetz hing, die Angehörigkeit an die altteſt. Heilsanſtalt ſchmerzlich vermißte und gegen die religiös-ſittliche Gleichberechtigung der zum Evangelium bekehrten Heiden mit den dazu bekehrten Juden ernſtliche Zweifel und Bedenken hegte. Dieſer Theil iſt der jüd. Grundſtock der Gemeinde, dem Paulus in ſeinem Brief einen gewiſſen Vorrang, nicht zwar des Heilsgenuſſes, aber doch der Ehre einräumt (Röm. 1, 16). Demgemäß hat Baur der Auslegung den rechten Weg gewieſen, wenn er an die Bemerkung anknüpft, daß es ſich zur Zeit der Abfaſſung unſers Sendſchreibens in der röm. Gemeinde um das Verhältniß der jüd. Mitglieder zu den aus der Zahl der Heiden aufgenommenen gehandelt habe, um die Frage nämlich, ob die Heiden als Heiden zuzulaſſen, und ob nicht ihre Aufnahme als ſolche als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und eine Beeinträchtigung derſelben

anzusehen sei (Baur, „Paulus, der Apostel Jesu Christi“ [2. Ausg., Stuttgart 1866], I, 353 fg.)? Mit der Beantwortung dieser Frage beantwortet sich auch die weitere, ob der Römerbrief, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise für Heidenchristen bestimmt gewesen sei, diese also den Hauptbestandtheil der röm. Gemeinde ausgemacht hätten, oder ob der Apostel darin hauptsächlich Judenchristen als Leser ins Auge gefaßt habe?

Die Annahme, daß in der röm. Gemeinde das heidenchristl. Element das überwiegende gewesen, war eine Zeit lang unbedingt vorherrschend (so Neander, Rückert, Olshausen, Meyer, de Wette u. a., neuerlich noch Schott, „Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt [Erlangen 1858], S. 306 fg.); allein bei dieser Annahme blieb das Sendschreiben in der Hauptsache unverständlich. Denn wenn die Judenchristen einen wenig ins Gewicht fallenden Bestandtheil der röm. Gemeinde gebildet hätten, so sieht man nicht ein, wie der Apostel auf den Gedanken verfallen konnte, sich das ganze Sendschreiben hindurch mit einem in entschiedener Minderheit befindlichen Gemeindetheil auseinanderzusetzen und denselben für die bedingungslose Aufnahme der Heiden günstig zu stimmen. Man hat daran erinnert, daß der Apostel zu wiederholten malen in dem Sendschreiben die Leser als zu den „Heiden“ (ἔθνη) gehörig bezeichnet hätte (vgl. Röm. 1, 5. 13; 11, 13; auch 11, 17); allein an jenen Stellen versteht er, wie schon Baur (a. a. O., S. 377) richtig erkannt hat, augenscheinlich unter den ἔθνη nicht ehemalige Heiden oder Heidenchristen, sondern die „Völker“, d. h. die übrigen Theile der Menschheit mit Ausnahme der particularistisch sich gegen dieselben im Gelobten Lande abschließenden Juden, und somit rechnet er die röm. Judenchristen als Bewohner der Weltstadt mit zu der Völkerwelt, zumal seit ihrer durch den Eintritt in die christl. Gemeinschaft vollzogenen Lostrennung von der theokratischen Anstalt. Seine Besorgniß war nun aber, daß es dem immer noch theokratischgesinnten Theil der Gemeinde gelingen möchte, sich aufs neue in Rom particularistisch von der Völkerwelt abzuschließen und den Heiden den Eintritt in die christl. Gemeinschaft durch die alten Gesetzesschranken, wenn nicht ohne weiteres zu verwehren, so doch wesentlich zu erschweren. Daß diese Gefahr in der röm. Gemeinde drohe, hierüber müssen ihm Nachrichten zugekommen sein, die ihn unablässig beschäftigten (Röm. 1, 9 fg.); am liebsten wäre er selbst nach Rom geeilt, um persönlich einzugreifen und Rath zu schaffen; weil ihm dies unter den damaligen Umständen unmöglich war, schrieb er unsern Brief durchdrungen von seinem apostolischen Missionsberuf, das Evangelium als die Religion der Völker zu verkünden, den Bann der theokratischen Schranken vermittels desselben zu durchbrechen und es zu erweisen als eine Heilskraft für alle, die da glauben, nicht etwa nur für diejenigen, die sich den theokratischen Satzungen unterwerfen oder mit Gesetzeswerken umgehen (Röm. 1, 15 fg.).

Damit fällt vor allem die herkömmliche Annahme (nach Tholuck, Olshausen, Meyer, Philippi u. a.), daß der Brief einen wesentlich dogmatischen Zweck verfolge, die Wichtigkeit der christl. Lehre überhaupt in ihrem Verhältniß zu dem Unbefriedigenden des Heidenthums und Judenthums zur Darstellung bringe, daß der Apostel darin eine compendiarische Uebersicht des Evangeliums, eine kurzgefaßte urapostolische Dogmatik habe mittheilen wollen. Der Zweck des Sendschreibens ist augenscheinlich kein dogmatischer, sondern ein praktisch-ethischer. Der Apostel sucht das von den ehemaligen Mitgliedern der römisch-jüd. Colonie in die christl. Gemeinde importirte jüd. Vorurtheil zu entwaffnen, daß das Heil aus Gesetzeswerken fließe (Röm. 3, 28), daß es aus dem Gehorsam gegen die theokratische Institution, der Beobachtung der traditionellen Satzung resultire, mit Aufopferung der freien Subjectivität an die heilsanstaltliche Autorität des Alten Bundes erworben werde. Denn die Frage nach dem Heilsweg ist unstreitig die entscheidende Frage, welche Gewissen und Vernunft des Apostels im Römerbrief aufs lebhafteste beschäftigt. Diese Frage hat ihn aber nicht deshalb im Innersten seiner Seele ergriffen und erregt, weil er gerade damals im Begriff war, das morgenländische Missionsfeld mit dem abendländischen zu vertauschen, wie Schott (a. a. O., S. 99 fg.) meint, und sich mit der röm. Gemeinde, an der er für seinen neuen Wirkungskreis einen Stützpunkt gewinnen wollte, zu verständigen suchte, sondern weil ihm nach den empfangenen Nachrichten in dieser Gemeinde das altjüd. Vorurtheil von der Unzulässigkeit der Heiden in der göttlichen Heilsanstalt unter andern Bedingungen als denen des vorgängigen Einverständnisses mit der theokratischen Gesetzesautorität in einer bedrohlichen, das Werk der Evangelisation der Völker aufs höchste gefährdenden Weise entgegentrat, weil es ihm daher als Gewissenspflicht erschien, ins-

beſondere in der röm. Weltſtadt dieſes das Chriſtenthum zu einer jüd. Sekte degradirende Vorurtheil zu brechen. Baur (a. a. O., I, 351 fg.) hat ohne Zweifel ein zu großes Gewicht auf den Abſchnitt Röm. 9—11 gelegt, wenn nach ſeiner Anſicht in demſelben der Gegenſatz pauliniſcher Geiſtesrichtung gegen den judenchriſtl. Theil der röm. Gemeinde gipfeln ſoll. Hiergegen wird richtig bemerkt (vgl. Mangold, a. a. O., S. 44 fg.), daß jener Abſchnitt in Kap. 11 mit der Hoffnung auf die Bekehrung Iſraels, alſo nicht polemiſch, ſondern ireniſch mit Beziehung auf die röm. Judenchriſten ſchließt. Im übrigen hat Baur in der Hauptſache treffend erkannt, daß Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs nur unter der Vorausſetzung des Uebergewichts der Judenchriſten in der röm. Gemeinde richtig gewürdigt werden kann. Ohne gerade (mit Mangold) in dem Sendſchreiben im weſentlichen eine Rechtfertigungsſchrift zu erblicken, wodurch der Apoſtel im Augenblick der Verlegung ſeines Miſſionsfeldes aus dem Morgenland ins Abendland ſich in Uebereinſtimmung mit der röm. Gemeinde ſetzen wollte, haben wir jedoch in demſelben einen Verſuch des Apoſtels zu erkennen, ſich der Zuſtimmung der Mehrheit der röm. Gemeinde hinſichtlich der Grundſätze zu verſichern, die er bei der Aufnahme von Heiden in die chriſtl. Gemeinſchaft für die allein zu billigenden hielt. In den galatiſchen Gemeinden hatte es ſich hauptſächlich um die Entſcheidung darüber gehandelt, ob die Beſchneidung eine unerlaßliche Bedingung der Heilserlangung ſei. Dieſer Punkt tritt im Römerbrief gänzlich zurück; es handelt ſich in demſelben dagegen um die viel umfaſſendere principielle Frage, ob das Chriſtenthum Geſetzesreligion oder Glaubensreligion, eine Satzungsautorität oder eine Gewiſſensautorität ſei; mit der Beantwortung derſelben war ſelbſtverſtändlich auch die Frage nach der Unerlaßlichkeit der Beſchneidung beantwortet. Schon Röm. 1, 16 fg. iſt das Thema des Sendſchreibens ſcharf beſtimmt, wobei der Apoſtel zugleich den ſpäter ausgeführten Gedanken andeutet: auch das wahre Judenthum ſei Glaubensreligion. Damit iſt dem Sendſchreiben von vornherein die polemiſche Spitze gegen das Judenthum abgebrochen. Iſt das Chriſtenthum weſentlich nur das mit der Erfüllung der Zeit aus ſeiner theokratiſchen Verhüllung ans Licht getretene, längſt geoffenbarte, wahre Judenthum: dann kommt es nur darauf an, die weſentliche Beſchaffenheit deſſelben klar zu erkennen, um die Frage über die Zuläſſigkeit der Heiden in die Chriſtengemeinde endgültig zu entſcheiden. Gleich Röm. 1, 17 führt der Apoſtel den altteſt. Beweis aus Hab. 2, 4, daß die wahre Gerechtigkeit, dieſes Princip der altteſt. Religion, Glaubensgerechtigkeit und nicht Geſetzesgerechtigkeit ſei. Der Glaube iſt aber nicht an die theokratiſche Anſtalt gebunden, ſondern alle Menſchen ſind, ihrer urſprünglichen Ausrüſtung zufolge, durch den Schöpfungszweck und die Gewiſſensſtimme zum Heilsglauben berufen (Röm. 1—2, 16). Der heidniſche Götzendienſt iſt freilich eine wahnwitzige Abirrung von der urſprünglichen religiös-ſittlichen Beſtimmung des Menſchen; aber nicht nur die Völker, auch die Juden ſind abgeirrt, das poſitive Geſetz konnte ſie vor den Verirrungen der Sünde ebenſo wenig ſchützen als das Gewiſſensgeſetz eine Schutzwehr für die Heiden geworden iſt (Röm. 2, 17 fg.). Die wahre Religion iſt eine innere Herzensbeſchaffenheit, unabhängig von der äußern Inſtitution, namentlich auch von der leiblichen Beſchneidung (Röm. 2, 28 fg.). Hiernach konnte es überhaupt zweifelhaft erſcheinen, ob es von irgendeinem Werth ſei, dem Judenthum, d. h. der theokratiſchen Anſtalt, anzugehören, und der Apoſtel vermag auch in der That einen Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum nur darin nachzuweiſen, daß jenes den heilsgeſchichtlichen Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum vermittelt (Röm. 3, 1 fg.; 9, 3 fg.), wogegen ihm ein ähnlicher (geſchichtlicher) Zuſammenhang des Heidenthums mit dem Chriſtenthum, nach ſeiner Auffaſſung der heidniſchen Religionen (Röm. 1, 21 fg.), als unnachweislich erſchien. Dagegen in ethiſcher Beziehung haben die Juden vor den Heiden keinen Vorzug. Juden und Heiden ſind in gleicher Weiſe dem Zorn Gottes, dem Fluch der Sünde verfallen, in gleicher Weiſe unfähig, durch Geſetzeswerke ſich von dieſem Fluch zu löſen, ſie bedürfen in gleicher Weiſe der Sühne durch das am Kreuz dargebrachte Sühnopfer Jeſu Chriſti, deſſen Heilserfolg nur vermittels des Glaubens angeeignet werden kann (Röm. 3, 9 fg. 21 fg.). Von Kap. 4 an bis zum Schluß von Kap. 8 führt nun der Apoſtel den Beweis, daß die altteſt. Geſetzesinſtitution eine blos ſymboliſche Bedeutung an ſich trug, was namentlich am Beiſpiel Abraham's nachgewieſen wird, der nicht durch Geſetzeswerke, ſondern lediglich durch ſeinen Glauben das göttliche Wohlgefallen erwarb (Kap. 4). War ſchon die Gerechtigkeit Abraham's, des Stammvaters nicht nur der

Juden, ſondern auch der Völker (Heiden), Glaubensgerechtigkeit, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das wahre Judenthum eine univerſale Glaubensreligion iſt; und da das Chriſtenthum nur die endgültige Offenbarung des im Alten Bund noch verhüllten wahren Judenthums durch den Meſſias, Jeſus Chriſtus, iſt, ſo muß das Chriſtenthum aus dieſem Grund nothwendig Glaubensreligion, und es kann ſchlechterdings nicht Geſetzesreligion ſein. Der Apoſtel wird ſomit wie von ſelbſt auf das Ergebniß geführt, daß das Judenthum als theokratiſche Sonderanſtalt den ewigen göttlichen Heilsplan zu erfüllen nicht im Stande war. Dieſer reicht in ſeinen Uranfängen auch über Moſe und Abraham bis auf den erſten Menſchen, alſo den Anfang des Menſchengeſchlechts, zurück (Röm. 5, 14. 20) und findet ſein heilsgeſchichtliches Centrum im wahren Menſchen, Jeſus Chriſtus, von dem gerade ſo eine die Menſchheit durchdringende Lebenskraft ausſtrömt, wie von dem erſten Menſchen eine die Menſchheit vergiftende Todesmacht ausging (Röm. 5, 12—21). Der Vorwurf, der von ethiſchem Standpunkt aus gegen die pauliniſche Glaubenstheorie erhoben worden war, daß ſie zum Sündigen Anlaß gebe und die ſittliche Energie lähme, wird von Paulus treffend durch den Nachweis zurückgewieſen, daß der Glaube die Gemeinſchaft mit Chriſtus, dem Träger einer neuen ethiſchen Lebensfülle, vermittele, daß ſomit der Glaube, weit entfernt, in die Knechtſchaft der Sünde zu führen, im Gegentheil eine ſündenbefreiende Wirkung zur Folge habe (Röm. 6, 1 fg. 15 fg.). Eine genauere Beleuchtung der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Geſetzesgerechtigkeit in ihrem Verhältniß zur Glaubensgerechtigkeit durfte nach dieſen Ausführungen nicht fehlen. Der Apoſtel verwahrt ſich gegen den Vorwurf der Geringſchätzung des Geſetzes; er anerkennt deſſen Heiligkeit und Unverletzlichkeit, ſofern es eine göttliche Willensoffenbarung iſt (Röm. 7, 14); allein es beſitzt unter allen Umſtänden keine erlöſende Kraft. Ihm iſt es vielmehr eigen, die Sünde erſt recht aufzuregen, den ſinnlichen Trieb zu reizen und zu ſteigern (Röm. 7, 7 fg.). Es wäre auch dem Apoſtel ein Leichtes geweſen, aus der Geſchichte des Volks Iſrael zahlreiche Beiſpiele für ſeine Behauptung aufzuzeigen. Der Glaube dagegen, der aus dem innern Geſetz des Geiſtes entſpringt und die Gemeinſchaft mit der Geiſtes- und Lebensfülle Chriſti vermittelt, hat erlöſeriſche, d. h. ſittlich befreiende Kraft; aus ihm entſtammt der Geiſt der Gotteskindſchaft (Röm. 8, 1 fg. 9 fg.), und wenn auch die Gläubigen in dieſer Weltperiode noch mit Leiden zu kämpfen haben, ſo verbürgt der Geiſt doch vermittels der Hoffnung die Herrlichkeit des ewigen Lebens in einer folgenden Weltperiode; eine höhere zur Freiheit verklärte Natur- und Weltordnung wird aus den Wehen einer Neugeburt der ganzen Schöpfung hervorgehen (Röm. 8, 18 fg.). Nur noch Ein letztes Räthſel blieb in dem ſonſt ſo lichten Bild des vom Apoſtel gezeichneten göttlichen Heilsplans ungelöſt zurück: das gegenwärtige Schickſal des großentheils unbekehrten Volkes Iſrael, das anſcheinend im entſchiedenen Widerſpruch mit der altteſt. Gottesverheißung ſtand. Einen ſolchen Widerſpruch in der Erfüllung des göttlichen Heilsplans konnte der Apoſtel auf ſeinem altteſtamentiſch gläubigen Standpunkt nicht zugeben (Röm. 9, 6 fg.). Hatte er doch von vornherein daran erinnert, daß das wahre Iſrael ein Product des Glaubens und nicht des theokratiſchen Geſetzesgehorſams ſei, wie es ihm überhaupt als eine Gottes unwürdige Vorſtellung erſchien, den göttlichen Heilsplan an äußere Bedingungen zu knüpfen. Durch einen freien Rathſchluß unbedingter Gnade hatte Gott Iſrael zum Heilsvolk erwählt, als ein Glaubensvolk; wenn dieſes Iſrael nun den Glauben verſchmähte und im Widerſpruch mit dem göttlichen Rathſchluß ſich dem Knechtesdienſt der Geſetzeswerke ergab (Röm. 10, 2 fg.), war es da nicht ganz folgerichtig, wenn Gott daſſelbe in Gemäßheit ſeines Unglaubens der Verſtockung überließ und die gläubig gewordenen Völker an Iſraels Stelle zu Gnaden annahm? Deshalb iſt Iſrael nicht ſchlechterdings verworfen; denn davon iſt der Apoſtel aufs innigſte durchdrungen, daß gerade die Bekehrung der Völkerwelt für die ungläubigen Juden der Antrieb zu ihrer gleichfalls noch erfolgenden Bekehrung werden wird (Röm. 11, 11 fg. 25 fg.), und der göttliche Heilsplan wird ſich gerade darin aufs herrlichſte erfüllen, daß Heiden und Juden zuletzt Ein Volk der Glaubensgerechtigkeit bilden werden.

Mit dieſem Schlußergebniß iſt der weſentliche Zweck des apoſtoliſchen Sendſchreibens erreicht. Wenn die Aufnahme der Heiden in die chriſtl. Gemeinſchaft einmal die Lücke ausgefüllt hat, welche im Gottesvolk durch den Unglauben eines großen Theils deſſelben entſtanden und auch das wirkſamſte Mittel geworden iſt, um das dem Unglauben verfallene gotterwählte Volk zum Glauben zurückzuführen: dann ſind alle Zweifel an der

Berechtigung einer bedingungsloſen Heidenaufnahme in die chriſtl. Gemeinſchaft aufs einleuchtendſte widerlegt, ja, es wäre unter ſolchen Umſtänden ein unberechtigtes Widerſtreben gegen die Wege der göttlichen Heilsordnung, den Heiden jetzt noch den Zutritt zum Chriſtenthum zu erſchweren; die ſchließliche Geſammtbekehrung des altteſt. Volks würde dadurch gehindert oder doch hinausgeſchoben werden. Der Apoſtel durfte alſo wol hoffen, durch ſeine Auseinanderſetzung die aus dem Judenthum hervorgegangene, der bedingungsloſen Heidenaufnahme abgeneigte Mehrheit der röm. Chriſtengemeinde überzeugt und in derſelben einen kräftigen Mittelpunkt für die Evangeliſirung der abendländiſchen Völkerwelt gewonnen zu haben.

Daß das Sendſchreiben ſeinem weſentlichen Inhalt nach mit dem elften Kapitel abſchließt, davon wird ſich jeder aufmerkſame Leſer überzeugen. Abgeſehen von den kritiſch angefochtenen beiden letzten Kapiteln erſcheinen Kap. 12 und 13 unverkennbar als eine Zugabe, in welcher der Apoſtel ihm zweckdienlich erſcheinende Ermahnungen und Belehrungen, vermuthlich mit Rückſicht auf ſpätere über die Gemeindezuſtände ihm zu Ohren gekommene Nachrichten, dem Sendſchreiben beigefügt hat. Auf den vorherrſchend judenchriſtl. Charakter der röm. Gemeinde deutet insbeſondere auch die eindringliche Ermahnung zur Gehorſamspflicht gegen die Obrigkeit (Röm. 13, 1—7); denn nicht nur hatte (ſ. oben) gegen die Juden in Rom ſich ſchon verſchiedene male die kaiſerliche Regierung zum Einſchreiten bewogen gefunden, ſondern der große Aufruhr, der Jeruſalem zu Fall brachte, bereitete ſich damals ſchon vor. Je näher es damals noch lag, die röm. Chriſten, als eine aus dem Judenthum hervorgegangene Sekte, mit den Juden zu verwechſeln, um ſo eher mußte es dem Apoſtel als Pflicht erſcheinen, vor aller Widerſetzlichkeit gegen die obrigkeitliche Gewalt zu warnen. Gerade jüdiſchgeſinnte Gemeindeglieder konnten auch am eheſten auf den Gedanken gerathen, daß eine heidniſche Obrigkeit, weil nicht von Gott geſtiftet, keinen Gehorſam verdiene, weshalb auch die apoſtoliſche Argumentation in die Spitze ausläuft, daß die obrigkeitliche Gewalt als ſolche, ganz abgeſehen von ihrem Urſprung, eine göttlich autoriſirte ſei. Als ein weiterer Nachtrag erſcheint Kap. 14, wahrſcheinlich veranlaßt durch Nachrichten, die der Apoſtel unmittelbar vor der Abſendung ſeines Briefs, die ſich leicht verzögern mochte, erhalten hatte, denn die Warnung, Kap. 13, 14, vor übermäßiger Pflege des Fleiſches ſteht mit dem Inhalt von Kap. 14 in keinem innern Zuſammenhang. Irrthümlich wurden die Parteien, welche nach Kap. 14 innerhalb der röm. Gemeinde miteinander im Streit lagen, mit der, angeblich in dieſelben zerfallenen, Gemeinde ſelbſt verwechſelt, und ohne allen ſachlichen Grund hat Schott die „Starken" mit der Mehrheit der Gemeinde zuſammengeworfen und daraus auf das Uebergewicht der Heidenchriſten darin geſchloſſen (vgl. dagegen Mangold, a. a. O., S. 66 fg.). Wären die betreffenden Parteien von ſolcher Bedeutung für die Geſammtgemeinde geweſen, ſo hätte der Apoſtel ohne Zweifel im Haupttheil des Sendſchreibens Veranlaſſung genommen, dieſelben zu berückſichtigen und insbeſondere die Irrthümer der „Schwachen" zurechtzuweiſen. Sowol die „Starken" als die „Schwachen" erſcheinen jedoch als kleinere Beſtandtheile der Geſammtgemeinde, die erſtern als aus der heidenchriſtl. Minderheit, die letztern als aus der judenchriſtl. Mehrheit hervorgegangen. Beide ſind dem Tadel des Apoſtels ausgeſetzt (Röm. 14, 10), wogegen die Gemeinde in ihrer Geſammtheit nicht Tadel verdient (Röm. 1, 8). Die „Schwachen" waren vermuthlich von früher her durch den Eſſäismus beeinflußt (ſ. Eſſäer); die „Starken", ſchon als ehemalige Heiden einer überſpannten Aſceſe durchaus abgeneigt, der pauliniſchen Freiheitslehre entſchieden zugethan, zeigten den Engherzigen offen ihre Verachtung und verletzten ſo das Gebot der Liebe, wie jene die Pflicht der Duldſamkeit. Für den Beſtand der Geſammtgemeinde war der Streit nur inſofern von erheblicher Bedeutung, als das Princip der evangeliſchen Freiheit dabei in Frage kam, das mit dem pauliniſchen Glaubensprincip in engſter Verbindung ſtand. Der Apoſtel wollte die „Schwachen" gern gewähren laſſen, und er fordert ſogar die „Starken" auf, ſich denſelben thunlichſt anzubequemen, wenigſtens ihnen keinen Anſtoß zu geben; allein er wollte nicht zugeben, daß ein Gemeindemitglied gehindert werde, in allen ceremoniellen Angelegenheiten, was Speiſegenuß, die gottesdienſtliche Feier u. ſ. w. betrifft, ſeines Glaubens zu leben, und er ſchloß daher vorläufig ſeine Nachſchrift Kap. 14 mit dem folgereichen Grundſatz, daß alles, was nicht aus dem Glauben (der religiös-ſittlichen Ueberzeugung) komme, Sünde ſei (Röm. 14, 23).

Hier entſteht nun die Frage nach der Integrität des Römerbriefs, d. h. zunächſt nach

der Echtheit des 15. Kapitels. Wenn nach Weiße's Vermuthung („Philoſophiſche Dogmatik" [Leipzig 1855—60], I, 146) der Brief fortlaufend interpolirt ſein ſoll, ſo fehlt es dafür an jeder ſachlichen Begründung. Dagegen hat die Doppelſtellung der Doxologie, die ſich ſowol Röm. 16, 25—27, als auch bei nicht ungewichtigen Zeugen (beinahe allen Minuskeln, den arab. Verſionen und Polyglotten, bei vielen griech. Auslegern und Lectionarien, bei Marcion, Hieronymus, Rufin u. ſ. w.) am Ende des 14. Kapitels findet und im Codex A an beiden Stellen vorkommt, die Vermuthung nahe gelegt, daß das Sendſchreiben eigentlich mit Röm. 14, 23 geſchloſſen habe. Sind auch die Zeugen für die Stellung am Schluß des Briefs überwiegend, ſo deutet doch das herkömmliche Schwanken auf die bei manchen ältern Gewährsmännern vorhandene Annahme, daß was auf Röm. 14, 23 noch folge, als ſpäterer Nachtrag oder Zuſatz zu betrachten ſei. Dieſer Annahme ſind viele neuere Ausleger ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts beigetreten. Daher wurde Kap. 15 bald als ein offenes Schreiben für Lehrer, welche Phöbe, die Ueberbringerin des Römerbriefs, auf ihrer Reiſe von Kenchreä nach Rom beſuchen werde (Semler), bald als ein Schreiben für „Aufgeklärte" (Paulus), bald als eine Beilage zur weitern Ausführung des zuletzt beſprochenen Gegenſtandes an die Gemeindevorſteher (Griesbach, Gabler, Flatt) angeſehen, ohne daß die betreffenden Ausleger deshalb den pauliniſchen Urſprung des Kapitels bezweifelt hätten. Dieſer wurde zuerſt von Baur („Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1836, S. 398 fg.; „Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti", S. 393 fg.; „Theologiſche Jahrbücher", Jahrg. 1849, S. 493 fg.), dann auch von Schwegler und Volkmar bekämpft. Auf den Umſtand, daß die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs in dem Codex des Marcion fehlten (vgl. Origenes, In epist. ad Rom. comm., X, 43), will auch Baur bei der Subjectivität der marcionitiſchen Kritik kein Gewicht legen. Den Hauptgrund für die Unechtheit von Kap. 15 findet er in dem angeblich darin ſich manifeſtirenden Entgegenkommen des Apoſtels gegen die Judenchriſten, weitere Zweifelsgründe in dem Mangel an neuen Gedanken, den Wiederholungen Röm. 15, 1—13, in den tendenziöſen Citaten aus dem A. T., die nur für den Zweck der Beruhigung der Judenchriſten beigebracht ſeien und eine bloße Anhäufung altteſt. Stellen für einen ſchon früher (Röm. 9, 24) ausgeführten Gedanken enthielten, in der Art, wie ſich der Apoſtel V. 15 entſchuldige, die eine des Apoſtels nicht würdige captatio benevolentiae enthalte, in dem Ausſprechen des Grundſatzes, daß Paulus nie in ein fremdes Arbeitsfeld eingreife, während das doch eben damit geſchehe, daß er an die großentheils aus Judenchriſten beſtehende röm. Gemeinde ſchreibe, in der Behauptung, daß er im Orient ſeine Aufgabe völlig gelöſt habe u. ſ. w. Auch die in Kap. 15 mitgetheilte Abſicht des Apoſtels, von Rom nach Spanien zu reiſen, und die ganze Ausdrucksweiſe des Kapitels wird benutzt, um den pauliniſchen Urſprung deſſelben zu beſtreiten. Allein das Hauptargument Baur's gegen die Echtheit, von dem die Entſcheidung abhängt, daß der Verfaſſer dieſes Kapitels den Judenchriſten ungeeignete Conceſſionen machen wolle, iſt nicht begründet. Was in dieſem Kapitel den Judenchriſten eingeräumt wird, daß Chriſtus zunächſt den Juden das Heil zu bringen beabſichtigt habe (Röm. 15, 8), ſtimmt völlig mit der ſonſtigen Anſchauungsweiſe des Briefs überein (Röm. 1, 16; 3, 2; 9, 1—5; 10, 1), namentlich mit dem Kap. 11 ausgeführten Gedanken, daß die mit Gottes Heilsrathſchluß in ſcheinbarem Widerſpruch ſtehende zeitweilige Verſtockung Iſraels nur den Zweck habe, die Heiden zur vollen Theilnahme am Gottesreich anzureizen, und daß, wenn dieſer Zweck erreicht ſei, Geſammtiſrael des Heils theilhaft werden ſoll. Fällt dieſes Argument dahin, ſo verlieren die übrigen ihre Bedeutung. Unwahrſcheinlich iſt es nicht, daß der Apoſtel mit der in den meiſten der uns bekannten Urkunden am Schluß des Briefs befindlichen Doxologie den Brief Röm. 14, 23 bereits geſchloſſen hatte; denn die Hinweiſung „auf den, der euch befeſtigen (στηρίξαι) kann" (Röm. 16, 25), ſchließt ſich in natürlicher Folge an das Wort Röm. 14, 23: „Der Zweifler, wenn er ißt, iſt verurtheilt". Kap. 15 wäre dann als eine letzte Nachſchrift zu betrachten. Wenn in den meiſten Urkunden die Doxologie die Stellung am Schluß erhielt, ſo geſchah dies aus Zweckmäßigkeitsrückſichten; das Sendſchreiben erhielt dadurch den würdigſten, vom Apoſtel urſprünglich ſelbſt beabſichtigten Abſchluß. Zwar iſt die Doxologie ſelbſt von mehrern Auslegern, wie Reiche, Baur u. a., als unecht verworfen worden. Wenn aber Reiche ſie für das ungeſchickte Flickwerk eines Anagnoſten hält, der ſie nach dem Vorbild des Schluſſes des Judasbriefs

aus pauliniſchen Floskeln zuſammengeſtoppelt hätte, ſo iſt der Zweck eines ſolchen Anhängſels durchaus nicht einleuchtend, die Schwerfälligkeit des Ausdrucks läßt den Apoſtel, und nicht einen Nachahmer als Verfaſſer vermuthen, und wohlerwogen findet ſich in dieſem Schluß der Inhalt des Sendſchreibens nochmals kurz zuſammengefaßt, wonach das in den altteſt. Schriften vorläufig angekündigte Evangelium vermittels der Glaubensgerechtigkeit für alle Völker nunmehr geoffenbart worden iſt. Zu der Nachſchrift in Kap. 15 ſchöpfte der Apoſtel die Veranlaſſung, theils aus der nähern Erwägung der von ſeiten des Parteizerwürfniſſes dem Frieden der Gemeinde drohenden Gefahren, theils aus der Beſorgniß, daß die Schärfe ſeiner im Sendſchreiben niedergelegten Ermahnungen einzelne verletzt haben möchte. Was er im Eingang deſſelben in Betreff ſeines Vorſatzes, Rom zu beſuchen, nur angedeutet, führte er Röm. 15, 22 fg. wol deshalb jetzt noch genauer aus, weil er mittlerweile ſeinen Reiſeplan, der ihn zunächſt nach Jeruſalem zum Beſuch der dortigen Gemeinde führte, näher fixirt hatte. Die Ausdrucksweiſe des Kapitels iſt nirgends unpauliniſch, trägt aber die Spuren größerer Eilfertigkeit an ſich; V. 33 enthält einen nachträglichen Schluß.

Schon aus dieſem Schluß ergibt ſich, daß Kap. 16 entweder ein weiterer letzter Nachtrag zu unſerm Sendſchreiben ſein muß, oder (nach der Annahme von Schulz, Schott, Reuß, Ewald, der nur den Abſchnitt Röm. 16, 3—20 von dem Brief ablöſt, u. a.), an eine andere Gemeinde als die römiſche gerichtet, durch ein Verſehen mit dem Römerbrief in Verbindung gekommen iſt. Das Bedenken gegen die herkömmliche Annahme, daß der Abſchnitt Röm. 16, 1—24 ſo, wie er vorliegt, für die röm. Gemeinde beſtimmt geweſen ſei, ſtützt ſich beſonders auf die darin enthaltenen vielen Grüße des Apoſtels an Männer und Frauen, die er jener Annahme zufolge ſämmtlich in Rom hätte gekannt haben, ja, mit denen er großentheils hätte befreundet ſein müſſen, obwol er die röm. Gemeinde weder geſtiftet noch bisher perſönlich beſucht hatte. Von den betreffenden Perſonen hätten wol einzelne frühere perſönliche Bekannte des Apoſtels ſein können, die ſpäter nach Rom übergeſiedelt wären. Nun iſt es aber gerade von frühern Bekannten des Paulus, die Kap. 16 gegrüßt werden, wie von Aquila und Priscilla, ſehr unwahrſcheinlich, daß ſie zur Zeit der Abſendung des Römerbriefs ſich in Rom befanden; denn bei der Abſendung des erſten Korintherbriefs (1 Kor. 16, 19) befanden ſich dieſelben in Epheſus (wo auch 2 Tim. 4, 19 ihren Wohnort vorauszuſetzen ſcheint), und dort hatten ſie Veranlaſſung gehabt, das Leben des Apoſtels mit eigener Gefahr zu retten (vgl. Röm. 16, 4; 1 Kor. 15, 32; 2 Kor. 1, 8; Apg. 19, 23 fg.). Eine ſo raſche Ueberſiedelung derſelben nach Rom, wie ſie der herkömmlichen Vorausſetzung zufolge angenommen werden müßte, iſt ſehr unwahrſcheinlich, auch deutet Röm. 16, 5 auf einen bereits längern Aufenthalt der Gegrüßten an dem betreffenden Wohnort. Auch der Gruß an Epänetos, den „Erſtling Aſiens", weiſt nach Epheſus (Röm. 16, 5). Es iſt wenigſtens nicht unwahrſcheinlich, daß Maria (V. 6), die ſich viel für den Apoſtel bemüht, Andronicus und Junia, die mit ihm gefangen geweſen (V. 7), die Mutter des Rufus, die mütterlich für den Apoſtel geſorgt (V. 13), epheſiniſche Chriſten waren, denen Paulus während der Lebensgefahr, in der er zur Zeit der Chriſtenverfolgung in Epheſus ſchwebte, Schutz und Hülfe zu verdanken hatte. Aus der Annahme, daß das 16. Kapitel keinen integrirenden Beſtandtheil des Römerbriefs bilde, folgt jedoch noch nicht, daß daſſelbe ausſchließlich an die Epheſer gerichtet ſein ſoll. Ein ausſchließlich für die epheſiniſche Gemeinde beſtimmtes Schreiben würde doch wol bei der mehrjährigen Bekanntſchaft des Apoſtels mit derſelben inhaltreicher, wenn auch nicht umfangreicher ausgefallen ſein. Und wie ſollte ein ausſchließlich an dieſe Gemeinde gerichteter Brief nach Rom gekommen und dort dem Sendſchreiben an die röm. Gemeinde beigeſchloſſen worden ſein? Dieſes Räthſel hat noch kein Ausleger gelöſt. Größere Wahrſcheinlichkeit hat die Annahme für ſich, daß der Diakoniſſin Phöbe (ſ. d.) von Korinth aus ein oſtenſibles Empfehlungsſchreiben auf die Reiſe mitgegeben wurde, welches ſie nicht blos in Epheſus, wohin ſie zunächſt reiſte, ſondern auf allen Reiſeſtationen, wo ſich Chriſten oder chriſtl. Gemeinden fanden, an Bekannte des Apoſtels, insbeſondere Gemeindevorſteher, abzugeben hatte. Die Empfehlung Röm. 16, 1—3 bezog ſich daher auf alle diejenigen Chriſten, die ſie auf ihrer Reiſe beſuchen wollte, und wurde überall, wo ſie halt machte, wenn ſich Chriſten daſelbſt befanden, von ihr vorgewieſen. Hiernach erklärt es ſich, weshalb ſie das Empfehlungsſchreiben bis nach Rom mitnahm, wo es verblieb und mit dem Römerbrief in den Beſitz der dortigen Gemeinde überging. Die gegrüßten Perſonen befanden ſich daher in verſchiedenen Ge-

meinden, wol die meiſten in Epheſus und den umliegenden Gemeinden, wo der Apoſtel ſich am längſten aufgehalten hatte, aber auch einige in Rom. Weil die Gegrüßten allen möglichen Gemeinden angehörten, ſo ſendet der Apoſtel auch von allen möglichen Gemeinden Grüße (Röm. 16, 16: ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι). Welche von den Gegrüßten Römer waren, läßt ſich unmöglich ausmitteln. Der Abſchnitt Röm. 16, 17—20 enthielt überdies noch einen Auftrag für die Phöbe, jedoch ſchwerlich an die röm. Gemeinde, denn nach V. 17 hatte der Apoſtel die Angeredeten perſönlich unterrichtet, und von Spaltungen wegen ſtreitiger Lehre iſt uns aus der röm. Gemeinde nichts bekannt. Um ſo mehr weiſt der Wortlaut auf Epheſus hin, wohin der Apoſtel noch von Cäſarea aus Ermahnungen zur Einigkeit (Eph. 4, 3 fg.) und Warnungen vor Schwankungen in der Lehre ergehen ließ (Eph. 4, 14). Auch über herrſchende Ueppigkeit hatte er dort zu klagen (Eph. 5, 3 fg.), und die Aufforderung, wie Weiſe zu wandeln (Eph. 5, 15 fg.), erinnert unwillkürlich an Röm. 16, 19. Dem Abſchnitt Röm. 16, 17—20 zufolge ſcheinen zur Zeit der Entſtehung unſers Briefs die Parteigänger in Epheſus bereits heftig agitirt zu haben; wenn aber auch Paulus eine ernſtliche Warnung für nöthig hält, ſo drückt er doch zugleich ſeine Freude über die eingetretene Willigkeit der Gemeinde zum Beſſern aus. Daß der Abſchnitt Röm. 16, 17—20 an eine beſtimmte Gemeinde gerichtet war, dafür legt der Segensſpruch V. 20, der ihn abſchließt, ein entſcheidendes Zeugniß ab; V. 21 ſchließt ſich daher an V. 16 an. Auf die Grüße des Apoſtels folgen Grüße ſeiner Mitarbeiter, des Secretärs Tertius, der das Empfehlungsſchreiben im Auftrag des Apoſtels geſchrieben hatte (Röm. 16, 21—23), und mehrerer um die Sache des Chriſtenthums verdienter Korinther. Auch dieſe Grüße ſind nicht ausſchließlich an die römiſchen, ſondern an Chriſten in verſchiedenen Gemeinden gerichtet, bei denen Phöbe auf ihrer Romreiſe einkehrte und gaſtliche Aufnahme fand. Sämmtlichen Gegrüßten gilt der Segensſpruch V. 24.

Hiernach verhält es ſich mit der Compoſition des Sendſchreibens wahrſcheinlich folgendermaßen: Daſſelbe ſchloß vermuthlich zuerſt nach Röm. 14, 23 mit der Doxologie. In der ſpäter beigefügten Nachſchrift Kap. 15 fügte der Apoſtel mit dem Friedensgruß einen nachträglichen Schluß hinzu. Das 16. Kapitel, im Namen und Auftrag des Apoſtels von Tertius verfaßt, ſteht mit dem Sendſchreiben ſelbſt in keinem Zuſammenhang; es ſollte der Phöbe auf der langwierigen und beſchwerlichen Romreiſe an den Haltſtationen die gaſtlichen Wohnungen der angeſehenſten Chriſten öffnen, wobei ſie ſich (worauf der Plural der Anrede Röm. 16, 3 fg. deutet) wol immer zuerſt an die Gemeindevorſteher zu wenden hatte, welche die aufgetragenen Grüße an die im Empfehlungsſchreiben bezeichneten Perſonen dann vermittelten. Daß ſie die nach Epheſus beſtimmte Anſprache Röm. 16, 17—20 nach Rom mitnahm, iſt dadurch erklärlich, daß ſie auf derſelben Urkunde wie die an die verſchiedenen Chriſten aufgetragenen Grüße geſchrieben war.

Ueber den Ort und die Zeit der Abfaſſung des Römerbriefs kann das Ergebniß der Unterſuchung als abgeſchloſſen betrachtet werden. Zur Zeit der Abfaſſung war der Apoſtel ſicher noch nicht in Rom geweſen (Röm. 1, 10 fg.; 15, 21 fg.), weshalb Tobler's auf Apg. 28, 21 fg. geſtützte Vermuthung („Einige Theologiſche Aufſätze" [Zürich 1796], S. 41 fg.), das Sendſchreiben ſei erſt nach der röm. Gefangenſchaft des Paulus verfaßt, ſich als grundlos erweiſt. Er hielt ſich in Achaja auf, von wo er im Begriff war, nach Jeruſalem zu reiſen und der dortigen dürftigen Gemeinde eine in den griech. Gemeinden eingeſammelte Liebesgabe zu überbringen (Röm. 15, 25 fg.). Das ſtimmt völlig mit der Apg. 20, 2 fg. gezeichneten Situation überein (vgl. auch 1 Kor. 16, 1 fg.; 2 Kor. 9, 1 fg.). Iſt uns auch nicht bekannt, wie lange Paulus während ſeines dreimonatlichen Aufenthalts in Achaja (Apg. 20, 3) in Korinth ſelbſt zubrachte, ſo war doch ohne Zweifel dieſe Stadt mit ihrer hervorragenden Chriſtengemeinde damals (ſ. Korinth, Korintherbriefe) der Mittelpunkt ſeiner Thätigkeit. Auf Korinth weiſt die Ueberbringerin des Sendſchreibens aus der benachbarten Hafenſtadt Kenchreä, Phöbe, weiſen die Grüße von dem Gaſtfreund des Apoſtels, Cajus, den der Apoſtel während ſeines Aufenthalts in Korinth getauft (vgl. Röm. 16, 23 fg.; 1 Kor. 1, 14), und dem Stadtkämmerer Eraſtos (vgl. Apg. 19, 23) hin, deſſen nachdrücklich hervorgehobenes Amt auf die Verwaltung des Vermögens einer größern Stadt ſchließen läßt. Das Sendſchreiben iſt demnach im J. 58—59 n. Chr. (ſ. Paulus) geſchrieben. Somit iſt daſſelbe auf der Höhe der apoſtoliſchen Wirkſamkeit

des Paulus entſtanden und eben darum das reichſte, tiefſinnigſte und vollendetſte Werk ſeines Geiſtes, freilich auch mit den Mängeln des Stils behaftet, welche ſo originellen Perſönlichkeiten meiſt eigenthümlich ſind, mit einer gewiſſen Dunkelheit, Schwerfälligkeit und übergroßen Gedrängtheit des Ausdrucks, die oft mehr zwiſchen den Zeilen leſen läßt als ausführt.

Es iſt in neuerer Zeit auch die Frage nach dem muthmaßlichen Erfolg des Römerbriefs aufgeworfen worden (Mangold, a. a. O., S. 142 fg.). Derſelbe kann weder ein durchgreifender, noch ein nachhaltiger geweſen ſein; denn während der um einige Jahre ſpätern Gefangenſchaft des Apoſtels in Rom fand er wol einen gewiſſen Fortſchritt des Evangeliums daſelbſt, aber auch böswilligen Widerſtand (Phil. 1, 12 fg.), und die Feinde des Kreuzes Chriſti, die ihm Thränen auspreſſen, ſind wahrſcheinlich röm. Judenchriſten, denen ſeine Lehre vom Glauben an den Sühnopfertod Jeſu noch immer ein Aergerniß war (Phil. 3, 18 fg.). Gleichwol wird die Gemeinde zur Zeit des Paulus in Rom im weſentlichen ſeiner Führung ſich anvertraut haben (Phil. 1, 20; 3, 17), und erſt die Neroniſche Verfolgung mit ihren Greueln und der Hinrichtung des Apoſtels zerſtörte das Bild der durch ſeinen Geiſt erneuerten Gemeinde und ſcheint zu einer neuen Geſtaltung derſelben Veranlaſſung gegeben zu haben, wie ſie im erſten Brief des röm. Clemens ſich abſpiegelt. In dieſem Schriftſtück zeigen ſich die Kerngedanken des Römerbriefs bereits weſentlich aufgelöſt und abgeſchwächt; was ſpäter aus der einſt mit dem Feuer und der Kraft des pauliniſchen Geiſtes getauften Gemeinde geworden, iſt bekannt. Der Römerbrief hat erſt nach Jahrhunderten, zumal im Zeitalter der Reformation, eine wahrhaft weltgeſchichtliche Wirkung geübt; er hat das Licht der Reformation angezündet und wird fortwirken in der Kirche als ein Salz, welches jedem Anſatz zur Fäulniß auf die Dauer widerſteht. Schenkel.

Römiſches Bürgerrecht, ſ. Römer.

Roſ wird Ez. 38, 2. 3; 39, 1 als ein Volk des Nordens genannt, neben Meſech und Tubal, und zwar mit dieſen zuſammen als Unterthanenvolk Gogs (ſ. d.). Da Roſ als Volksname im A. T. nicht weiter vorkommt, wollten einige Ausleger nach dem Vorgang des Targums, der Peſchito und des Hieronymus daſſelbe an den angeführten Stellen blos als Appellativum, in Appoſition ſtehend zu nasî und mit dieſem zuſammen den Begriff Hauptfürſt, Oberherr ergebend, auffaſſen, allein ſchon Bochart ſagt mit Recht, daß bei Ezechiel manche Völker erwähnt werden, deren Namen uns ſonſt nirgends begegnen. Der Ausdruck nasî roš iſt ohne Beiſpiel im A. T., und die zweimalige Wiederholung derſelben Worte ſpricht entſchieden dafür, daß Roſ als Eigenname zu betrachten ſei. Ein Volk Roſ wird nun freilich erſt vom 10. Jahrh. n. Chr. an von byzantiniſchen und orientaliſchen Schriftſtellern erwähnt; die Angaben über daſſelbe, nämlich daß es ein wildes ſcythiſches Volk ſei und beim nördlichen Taurus, alſo gegen das moſchiſche Gebirge hin, nach andern auch auf der Nordſeite des Schwarzen Meeres, in der Tauriſchen Halbinſel und weiter nördlich an der Wolga, wohne, ſtimmen aber ſo auffallend mit der Zuſammenſtellung von Roſ, Meſech und Tabul und mit der Unterordnung derſelben unter Gog überein, daß wir die Gleichſetzung wol wagen und, weiter fortgehend, behaupten dürfen, Roſ ſei der älteſte Name, unter dem der Volksſtamm der Ruſſen in der Geſchichte erſcheine, eine Combination, die ſchon Bochart aufgeſtellt und für welche er als Zwiſchenglied die von Plinius, Ptolemäus u. a. erwähnten Roxolanen oder Roxalanen angenommen hat, ſofern nämlich letzterer Name aus einer Verbindung des Volksſtammes Rox = Roſ mit dem der Alanen entſtanden ſei. Vgl. Bochart, Geographia sacra (Frankfurt a. M. 1674), III, 13; Frähn, „Ibn-Fozlan's und anderer Araber Berichte über die Ruſſen älterer Zeit" (Petersburg 1823); Geſenius, Thesaurus u. d. W. Roš. Steiner.

Roſe, ſo überſetzt Luther das Wort šošán, worunter aber weder dieſe Blume noch die Lilie, ſondern die Anemone zu verſtehen iſt (ſ. Lilie). In den Apokryphen kommt jedoch das griech. Wort rodon, das ſonſt die wirkliche Roſe bezeichnet, mehrfach vor. Jeſus Sirach redet (Kap. 24, 14) von Sproſſen der Roſen zu Jericho, von Roſen am fließenden Bach (Kap. 39, 13 [17]) und vergleicht den Hohenprieſter Simon mit der Blüte der Roſen in der Frühlingszeit (Kap. 50, 8); Weish. 2, 8 werden Roſenknospen erwähnt. Roſen zieht man heutzutage maſſenhaft z. B. im Wadi el-Werd, nahe bei Jeruſalem, ebenſo in Aegypten (vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 46).

Bei den Roſen Jerichos und denen am Bach iſt aber eher an die prächtig rothen Blüten der Oleander zu denken, die überaus lieblich im Frühling die Ufer der Bäche auch bei Jericho bekränzen, während dort ſich keine Roſen finden, ſo wenig als Jerichoroſen, holzige Steppenpflanzen, die mit einer Roſe nicht die mindeſte Aehnlichkeit haben. Furrer.

Roſinen, ṣimmuḳim, Kuchen von getrockneten Trauben, ein mit Recht beliebtes Nahrungsmittel auf Reiſen (1 Sam. 25, 18; 30, 12; 2 Sam. 16, 1; 1 Chron. 12, 40; ſ. Wein). Luther überſetzt „roſinfarben", wo die Karmoiſinfarbe (ſ. Farben) gemeint iſt (vgl. 2 Sam. 1, 24; Jeſ. 1, 18; Offb. 17, 4; 2 Moſ. 25, 4 u. ſ. w.). Furrer.

Roſinfarbe, ſ. Farben.

Roß, ſ. Pferd.

Roßthor, ſ. Jeruſalem.

Roſt, der aus der Verbindung der Metalle mit dem Sauerſtoff, der Kohlenſäure und der Feuchtigkeit der Luft entſteht, außer Platin und Gold alle Metalle überzieht, wird Jak. 5, 3; Bar. 6, 11. 23 als Sinnbild des Verderbens gebraucht. Das griech. βρῶσις, eigentlich das Zerfreſſen, der Fraß, die Zernagung, überſetzt Luther mit dem ſpeciellen Ausdruck „Roſt", wodurch der allgemeine Sinn kaum leidet.

In der deutſchen Bibel wird das Gefäß, worin das Speiſeopfer bereitet wurde, Roſt genannt (3 Moſ. 2, 7; 7, 9), als ein Geräth zum Röſten, wogegen das hebr. Marḥešet im Grundtext eine Pfanne (ſ. d.) bedeutet. Roskoff.

Roth, ſ. Farben.

Rotte, ſ. Korah.

Ruben, Name des älteſten Sohnes Jakob's und eines iſraelitiſchen Stammes. In der Sage von jenem reflectirt ſich, wie bei den meiſten der übrigen Söhne Jakob's (nicht bei Joſeph), die Geſchichte des entſprechenden Stammes. Dieſe letztere iſt im vorliegenden Fall keine glänzende. Der Stamm Ruben, der (4 Moſ. 1, 20) beim Aufbruch vom Sinai 46500 ſtreitbare Männer zählte und ſomit zu den zahlreichern Stämmen gehörte, hat beim Lagern im Thal Sittim (4 Moſ. 26, 7) nur noch eine Stärke von 43730 Mann, iſt alſo ſchon damals von ſeiner frühern Bedeutung den andern Stämmen gegenüber beträchtlich herabgeſunken. Damit ſtimmt, daß der in der Richterzeit ſchreibende Verfaſſer des ſogenannten Segen Jakob's (1 Moſ. 49) zwar (V. 4) von der frühern größern Bedeutung des Stammes noch ein Bewußtſein hat, in ſeinem Ausſpruch über Ruben aber deutlich durchblicken läßt, daß er ihm für ſeine Zukunft kein beſonders günſtiges Prognoſtikon ſtellen könne. Und der in der erſten Zeit des getheilten Reichs lebende Verfaſſer des ſogenannten Segen Moſe's (5 Moſ. 33) kann nicht umhin, in ſeinem Ausſpruch über unſern Stamm: „Ruben lebe und ſterbe nicht!" (V. 6) ſogar ſeiner Beſorgniß Ausdruck zu geben, daß der Stamm allmählich möge ganz zu Grunde gehen. Und dieſem Schickſal ſind die Rubeniten nicht entgangen. Da ihre Wohnſitze jenſeit des Jordans, ſüdlich vom Stamm Gad, ſich befanden, wo ſie ſich ſüdlich bis zum Arnon ausdehnten, ſo waren ſie den fortwährenden Anfeindungen und Angriffen der umwohnenden Wüſtenvölker, namentlich dann aber auch der Moabiter ausgeſetzt, deren ſie ſich ſo lange bis zu einem gewiſſen Grad zu erwehren vermochten, als Iſrael insgeſammt eine imponirende Machtſtellung den umwohnenden Völkern gegenüber einnahm. Da ſie aber auch ſchon während dieſer Zeit mit den transjordaniſchen Iſraeliten nicht ſelten in einem ſehr lockern ſtaatlichen Verband ſtanden (Richt. 5, 15), ſo hatten ſie ſchon auch in dieſer frühern Zeit oft hart von ihren Nachbarn zu leiden; nur zur Zeit des Königs Meſa (ſ. d.) befanden ſich gemäß der Inſchrift auf dem Meſaſtein die Moabiter bereits längſt in dem Beſitz des alten rubenitiſchen Hauptorts Dibon (im ſüdlichen Theil des Stammgebiets). Völlig ſcheinen dann dieſe in das Gebiet des Stammes eingerückt zu ſein nach der Wegführung der iſraelitiſchen Bewohner des transjordaniſchen Gebiets durch die Aſſyrer unter Tigleth-Pileſer (nicht Phul, gegen 1 Chron. 5, 26; vgl. 2 Kön. 15, 29). So finden wir denn zur Zeit der Abfaſſung des von Jeſaja ſeiner Weiſſagung über Moab zu Grunde gelegten Orakels eines ältern iſraelitiſchen Propheten (Jeſ. 15, 16) die im nördlichen Theil des Stammgebiets belegene Stadt Hesbon (Jeſ. 15, 4) im Beſitz der Moabiter, in welchem dieſelben auch für die Folgezeit blieben (Jer. 48, 2).

Ein Reflex, wie bemerkt, dieſer Geſchichte des Stammes Ruben iſt das, was uns die Sage von der Perſon des Ruben, als dem Erſtgeborenen Jakob's, erzählt. Auch dieſer Sohn Jakob's nimmt unter den Söhnen des Erzvaters eine hervorragende Stellung

ein. Auf ſeinen Betrieb laſſen die Brüder Joſeph's von ihrem Plan, denſelben umzubringen, ab (1 Moſ. 37, 21 fg.); auf ſein Wort hin geſtattet der greiſe Erzvater die Mitnahme ſeines Lieblingsſohnes Benjamin nach Aegypten (1 Moſ. 42, 37); er gilt durchweg als Jakob's Erſtgeborener (1 Moſ. 29, 32; 35, 23; 46, 8; 49, 3). Aber die Sage hat deutlich auch das Streben, die ſpätere unbedeutendere Stellung des Stammes unter den zwölfen zu motiviren. Sie thut dieſes durch den wol auf die Charaktereigenthümlichkeit der Rubeniten gegründeten Bericht von Ruben's Inceſt (1 Moſ. 35, 22), welche That des Vaters Fluch nach ſich zieht (1 Moſ. 49, 4).

Ueber das von den Rubeniten beſetzte Gebiet ſei noch bemerkt: der betreffende Landſtrich, durch vorzügliche Viehweiden ausgezeichnet, iſt ein Umſtand, der nach dem bibliſchen Bericht (4 Moſ. 32, 1) für die Wahl dieſes Landſtrichs ſeitens des Stammes entſcheidend ward (ſ. weiter hierüber Gilead; „Bibel-Lexikon", III, 470). Schrader.

Rubin, ſ. Edelſteine.

Ruf, ſ. Berufung.

Rufus, ſo hieß ein Sohn des Simon von Cyrene (ſ. d.), welcher genöthigt wurde, Jeſu, der auf dem Weg nach Golgatha unter der Laſt des Kreuzes zuſammenbrach, daſſelbe nachzutragen (Mark. 15, 21). Seine Identität mit dem Röm. 16, 13 genannten Rufus iſt durchaus fraglich. Den letztern, einen uns gleichfalls gänzlich unbekannten Chriſten, hat die Sage als einen der 70 Jünger und ſpätern Biſchof von Theben verherrlicht. Schenkel.

Ruhe. 1) Es iſt in der Schrift die Rede von einer Ruhe Gottes in mehrfacher Beziehung. Einmal iſt das iſraelitiſche Nationalheiligthum der Ruheort Jahve's. Die Vorſtellung eines Kommens zur Ruhe trägt ſich von der heiligen Lade auch auf Jahve, den Bundesgott, ſelbſt über (Pſ. 132, 8. 14; 2 Chron. 6, 41). Jeſaja ſagt Kap. 10, 11: „Und ſeine Ruhe wird Herrlichkeit ſein", was zu dem Schluß berechtigt, daß mit der Verherrlichung ſeiner Wohnſtätte ſeine Ruhe vollendet gedacht iſt, ein Gedanke, deſſen neuteſt. Verklärung wir in der Ausſicht finden können, daß Gott alles in allem ſein wird (1 Kor. 15, 28). Zweitens ruht Gott nach Vollendung des Schöpfungswerks (1 Moſ. 2, 2; 2 Moſ. 20, 10). Jedoch neben dieſer Vorſtellung geht unbefangen die entgegengeſetzte fortwährenden Wirkens Gottes her, nicht blos im N. T. (Joh. 5, 17), ſondern auch im A. T. (Pſ. 145—148).

2) In Betreff des Menſchen iſt, wenn wir von der Ruhe der heiligen Zeiten abſehen, in doppeltem Sinn von Ruhe die Rede. Es gibt eine innere Ruhe, eine Erquickung und Befriedigung der Seele (Jer. 6, 16; Matth. 11, 29); ſie ſtellt Jeſus denen in Ausſicht, welche ſein Joch auf ſich nehmen. Der Gottloſe hat ſie nicht und findet ſie nicht (Jeſ. 57, 20; 48, 22; Hab. 2, 4). Es wartet jedoch der Gerechten auch eine zukünftige Ruhe. Nach Jeſ. 57, 2 bringt ihnen das Grab die Ruhe. Im N. T. wird das jenſeitige Leben als ein Zuſtand der Ruhe dargeſtellt, die Verdammniß als ein Stand der Ruheloſigkeit (Offb. 14, 13. 11). Es hängt dieſe Auffaſſung des zukünftigen Lebens damit zuſammen, daß das Weltende als die große Sabbatzeit betrachtet wurde, mit welcher die Weltwoche ſchließe (Hebr. 4, 9 im Urtext). Der Hebräerbrief kommt zu dieſer Betonung des Ruheſtandes hinſichtlich des zukünftigen Lebens wol hauptſächlich durch die typiſirende Vergleichung des Erdenlebens mit Iſraels Zug durch die Wüſte und ſeinem Einzug in das verheißene Land, wo es zur Ruhe kommen ſollte (Hebr. 4, 1. 8. 11). Späth.

Ruhm. Ruhm Gottes bezeichnet einfach ſeine Anbetungswürdigkeit und die dargebrachte Huldigung. Dagegen iſt von Wichtigkeit, ſich die Stellung des altteſtamentlichen und des neuteſt. Bewußtſeins zum Ruhm und zum Selbſtruhm klar zu machen. Bekanntlich wird bei Griechen und Römern der Ruhm bei Mit- und Nachwelt als das höchſte und für die edlern Geiſter begehrenswertheſte der Güter geprieſen. Der ganz auf das politiſche Leben gerichtete Geiſt mußte ja ſeine höchſte Befriedigung in der öffentlichen Anerkennung ſuchen, und bei dem ſtarken Zurücktreten des Einfluſſes der Religion auf das ſittliche Leben einerſeits, bei dem ein einſeitiges Unabhängigkeitsgefühl nährenden Polytheismus andererſeits ſtand der Ruhmſucht kein religiöſer Damm entgegen; das ſittliche Gefühl fand daher in dem leidenſchaftlichen Durſt nach Ruhm keineswegs etwas Verwerfliches. Unempfindlich war auch der Iſraelit gegen den Ruhm nicht. Das beweiſt der Wunſch, welchen ein Dichter bei der Thronbeſteigung eines Königs ausſpricht (Pſ. 72, 17): „Sein Name ſei auf ewig, ſo lang die Sonne ſteht, ſein Name wachſe; und ſegnen ſich durch ihn, ihn glücklich preiſend, alle Völker" (vgl. Sir. 39, 15). Aber die religiöſe Lebensauf-

faſſung wird ſchon im A. T. zum Damm gegen eine krankhaft geſteigerte Ruhmliebe. Dem Einzigen, dem Allgewaltigen gebührt ja in Iſrael, dem Volk ſeines Eigenthums, der Ruhm, und er iſt ein eifriger Gott, der ſeine Ehre keinem andern läßt (Jeſ. 42, 8). Darum können die Ruhmredigen vor ihm nicht beſtehen (Pſ. 5, 6); ſie machen ſich der Verletzung Gottes, der Auflehnung gegen ihn ſchuldig (Hoſ. 35, 13). Die richtige Geſinnung, wie ſie dem Volk Jahve's ziemt, ſtellt Pſ. 115, 1 dar. Einen weit ſtärkern Damm gegen eitles Ruhmweſen als das altteſt. Knechtsbewußtſein bildet das innige Kindſchaftsverhältniß im N. T. Dieſes iſt der Geſichtspunkt, welcher ſich in den einſchlägigen Reden Jeſu (Matth. 6, 1—5. 16—18) geltend macht. Die claſſiſche Stelle gegen den Selbſtruhm im A. T. iſt Jer. 9, 23. 24. Der Ruhm des Iſraeliten iſt ſein Gott ſelbſt mit ſeinen Großthaten (5 Moſ. 10, 21; Pſ. 71, 6. 8). Aber an ſeines Gottes Ruhm hat auch ſein Volk theil; Gott hat es hochgeſetzt unter den Völkern (5 Moſ. 26, 19; 2 Moſ. 33, 16). Es fällt demnach das gerechte Selbſtgefühl des hochbegnadigten Volks mit dem demüthigen Bewußtſein zuſammen, alles ſeinem Gott zu verdanken. Noch weit ſtärker iſt der Selbſtruhm durch die Grundzüge des neuteſtamentlichen religiöſen Bewußtſeins ausgeſchloſſen. Zu der allgemeinen religiöſen Reflexion 1 Kor. 4, 7 (2 Kor. 3, 5) tritt das vertiefte Gefühl von der Sünde und ihrer alles beherrſchenden Kraft und läßt keinen Ruhm aufkommen (Röm. 3, 9. 23). Dann aber wird auch die Erlöſung ganz als freie Gabe Gottes in Chriſto Jeſu aufgefaßt (Röm. 3, 24; Eph. 2, 8. 9); es iſt alſo wie jedes Verdienſt, ſo jeder Selbſtruhm dadurch ausgeſchloſſen. Ferner iſt das Ringen nach Vollkommenheit ſpecifiſch chriſtlich, und der Blick auf das noch nicht erreichte, hoch über jeder Leiſtung ſtehende Ziel ſchlägt jede Selbſtzufriedenheit und mit ihr jeden eiteln Selbſtruhm nieder (Phil. 3, 13. 14). Der einzige Ruhm, welcher noch übrigbleibt, iſt: „Wir rühmen uns Gottes durch unſern Herrn Jeſum Chriſt, durch welchen wir nun die Verſöhnung empfangen haben" (Röm. 5, 11; 1 Kor. 1, 31). In dem gleichen Sinn ſagt Paulus (Gal. 6, 14), daß er ſich des Kreuzes ſeines Herrn Jeſu Chriſti allein rühme. Damit iſt nicht nur das ruhmredige Weſen (Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2) verworfen, ſondern jeder Fleiſchesruhm, d. h. jedes Pochen auf in ſich nichtige Vorzüge (Phil. 3, 4 fg.; Luk. 18, 11; 1 Kor. 3, 21; 4, 6). Hingegen eröffnet ſich eine innere Freudigkeit (2 Kor. 12, 10), welche ſich ſelbſt der Trübſal noch rühmen kann (Röm. 5, 2. 3) und der Schwachheit (2 Kor. 11, 30; 12, 10). Wie ein wohlbegründetes Selbſtgefühl ſich äußern kann, ohne in Selbſtruhm auszuarten, vielmehr in zarter Wahrung der rechten Grenzlinien, das zeigt des Apoſtels Paulus Beiſpiel im zweiten Korintherbrief. Er redet, weil er dazu gezwungen iſt (2 Kor. 12, 11), er will von ſich ſelbſt nichts rühmen (2 Kor. 12, 5), obwol er ſich mit ſeinen Gegnern auch nach dem Fleiſch, d. h. in Vorzügen meſſen könnte, die für ihn durch Chriſtum werthlos geworden ſind (2 Kor. 11, 18. 16; Phil. 3, 4). Er rühmt ſich nur der göttlichen Begnadigungen (2 Kor. 12, 1—4) und ſeiner Schwachheit (2 Kor. 12, 5. 9), weil ſich die Gnade eben in der Schwachheit offenbart und an den Schwachen verherrlicht (2 Kor. 11, 30; 12, 10). Späth.

Ruma (d. i. Höhe), eine Stadt (2 Kön. 23, 36), vielleicht einerlei mit Aruma in der Nähe von Sichem (ſ. Aruma) oder mit dem galil. Dorf Ruma, welches Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 7, 21) in ſeinem Bericht über die Belagerung von Jotapata erwähnt und deſſen Lage in dem heutigen Rûmeh auf einem niedern Tell nicht weit ſüdöſtlich von Kâna el-Dſchalîl, weſtlich bei Rummâneh (ſ. Rimmon), in der großen Ebene el-Bettauf wieder erkannt worden iſt, wo ſich auch ein alter zerſtörter Teich und Ruinen von hohem Alter finden (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 142; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Leipzig 1855—56], II, 346; Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 144, 345; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 11, 760 fg.) Kneucker.

Rüſttag heißt Matth. 27, 62, Mark. 15, 42, Luk. 23, 54, Joh. 19, 31. 42 (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 6, 2) ſeiner Beſtimmung gemäß der Tag oder genauer der Abend vor Anfang des Sabbats, den die Rabbinen techniſch den Abend (ʿarubta), nämlich den Abend des ſechsten Wochentags nennen (Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Baſel 1639], S. 1660); Markus erklärt Kap. 15, 42 Rüſttag durch den Ausdruck Vorſabbat, der ſich auch Judith 8, 6 findet. Die geſetzliche Grundlage für die Feſtſetzung einer Zeit, welche für die Zurüſtung

auf den Sabbat beſtimmt war, findet ſich in dem der Durchführung des Sabbatgeſetzes dienenden Gebot (2 Moſ. 16, 5. 23), demzufolge die Iſraeliten bei ihrem Zug durch die Wüſte am ſechsten Tag die doppelte Portion Manna ſammeln, auch backen und kochen ſollten, was ſie am Sabbat verzehren wollten; denn an dieſem heiligen Ruhetag war allen Gliedern des iſraelitiſchen Haushalts bei Strafe der Steinigung die Arbeit verboten (2 Moſ. 20, 9 fg.; 31, 13 fg.; 4 Moſ. 15, 32), namentlich durfte kein Feuer in den Wohnungen angezündet werden (2 Moſ. 35, 3). Indeß mit der Ausbildung der gottesdienſtlichen Ordnungen und der ſtreng geſetzlichen Normirung des jüd. Lebens ſeit der Rückkehr des Volks aus dem Exil häuften ſich auch die Vorſchriften in Betreff des Rüſttags. Unter der Herrſchaft der jüd. Geſetzeslehrer kamen folgende Beſtimmungen zu allgemeiner Geltung: der ganze Freitag wurde als Vorbereitung auf den Sabbat dadurch gekennzeichnet, daß an demſelben kein peinliches Gericht gehalten wurde, weil die Todesſtrafe am folgenden Sabbat nicht hätte vollſtreckt werden dürfen, auch dadurch, daß niemand an dieſem Tag weiter als drei Meilen reiſen ſollte, damit er vor Anfang des Sabbats wieder zu Hauſe ſein könne. Die eigentliche Zurüſtung für den Sabbat begann aber mit dem Ablauf der neunten Stunde, d. h. um 3 Uhr nachmittags nach unſerer Rechnung (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 6, 2), und dauerte bis zum Sonnenuntergang, mit dem der Sabbat ſeinen Anfang nahm. Das Zeichen, den Rüſttag zu beginnen, wurde in Jeruſalem vom Tempel aus mit der Trompete gegeben, an allen andern Orten des Landes mit dem Horn, das in der Schule aufbewahrt wurde. Auf dieſes Signal wurde alle Feldarbeit eingeſtellt und die Arbeiter begaben ſich auf den Heimweg; die Häuſer wurden gereinigt, alles für den Sabbat etwa noch Nöthige zuſammengeholt und die Bereitung von Speiſen für den Sonnabend in Angriff genommen. Auf ein zweites Trompeten- oder Hornſignal, etwa nach 4 Uhr, mußten alle Kaufläden und Werkſtätten geſchloſſen, die Feierkleider angelegt und der Tiſch für das Abendeſſen gerüſtet werden. Auf dieſen weißgedeckten Tiſch wurden auch, um das Mahl als Sabbatmahl zu charakteriſiren, zwei Brote gelegt, eine Nachbildung der doppelten Mannaportion, welche die Iſraeliten in der Wüſte am Freitag zu ſammeln hatten; ſie waren mit einem weißen Tuch bedeckt, weil es vom Manna heißt, daß es wie ein weißer Reif auf der Erde gelegen habe (2 Moſ. 16, 14). Gegen Sonnenuntergang wurde ein drittes Signal geblaſen, ein Zeichen für die Hausfrauen, die Töpfe mit der Sonnabendſpeiſe vom Feuer zu nehmen und ſie mit glühender Aſche zu bedecken oder in einen ſtark erhitzten Ofen zu ſetzen, um die Speiſe für den folgenden Tag warm zu halten. Auch zündete jetzt die Hausfrau mindeſtens zwei Lampen oder eine Lampe mit zwei Dochten an; die brennenden Lampen galten für ein ſo weſentliches Stück des Sabbatrituals, daß den Armen, ſelbſt denen, welche am Sabbatabend nichts zu eſſen hatten, geboten war, ſich das Oel zum Anzünden der Lampen zuſammenzubetteln; übrigens durften dieſe Lampen nicht ausgelöſcht werden, ſondern mußten ausbrennen; nur wenn Kranke im Hauſe waren, welche das Licht nicht vertragen konnten, war eine Ausnahme von dieſer Regel geſtattet. Um die Hausfrauen bei dieſen letzten Verrichtungen zur Eile zu mahnen, folgten in kurzen Pauſen noch drei Signale, das letzte mit dem Sonnenuntergang zugleich, dem Anfang des Sabbats, auf das hin die Familie ſich zum feſtlichen Mahl an dem gedeckten Tiſch niederließ.

Auch der Tempel war am Rüſttag der Schauplatz mannichfacher Thätigkeit; denn die neue Ordnung der Prieſter und Leviten, welche am Sabbat den heiligen Dienſt für dieſen und die nächſte Woche zu übernehmen hatten, ſammelte ſich an dieſem Tag im Tempel und trat nach dem Abendopfer, das um 3 Uhr nachmittags noch von der abtretenden Prieſterklaſſe zugerüſtet und dargebracht wurde, ihre Functionen an. Ihre Mitglieder ließen ſich die Schlüſſel und die heiligen Geräthe überliefern, bereiteten die Schaubrote, reinigten den Brandopferaltar, legten die Feierkleider an und loſten dann die Tage des Dienſtes für die ganze Woche bis zum nächſten Rüſttag unter ſich aus. Mit Sonnenuntergang begann der ſabbatliche Tempeldienſt mit der Auflegung der friſchen Schaubrote.

Uebrigens ging allen Feſten, welche mit ſabbatlicher Ruhe gefeiert wurden (ſ. Feſte), wenn ſie auf einen Wochentag fielen, ein Rüſttag voran. Daher iſt bei den Rabbinen öfters vom Rüſttag, eigentlich Abend, der heiligen Feſtverſammlung, des Neujahrstags u. ſ. w. die Rede (Deyling, Observationes sacrae [3. Ausg., Leipzig 1739], I, 162). Judith 8, 6 wird der Rüſttag des Neumonds, Joh. 19, 14 der Rüſttag des Paſſah erwähnt. Ueber die umſtändlichen Zurüſtungen zum Paſſah und dem Feſt der ſüßen

Brote ſ. Paſſah; über die Differenz zwiſchen der Relation der drei erſten und des vierten Evangeliums in Betreff des Todestags Jeſu — nach beiden Berichten iſt Jeſus am Freitag geſtorben, aber dieſer Freitag iſt nach den Synoptikern der 15. Niſan, der erſte Tag der ſüßen Brote und zugleich der Rüſttag auf den Wochenſabbat, nach Johannes, mit dem Paulus 1 Kor. 5, 7 zu ſtimmen ſcheint, der 14. Niſan, der Rüſttag des Paſſah, an dem das Paſſahlamm geſchlachtet und abends verzehrt wurde — ſ. „Bibel-Lexikon", I, 13 fg., und, mit der entgegengeſetzten Entſcheidung für die Zuverläſſigkeit der johanneiſchen Ueberlieferung, IV, 393, und vgl. Bleek, „Beiträge zur Evangelien-Kritik" (Berlin 1846), S. 114 fg. Vgl. überhaupt Lund, „Die alten jüdiſchen Heiligthümer, Gottesdienſte und Gewohnheiten" (Hamburg 1711), S. 941—944. Mangold.

Rüſtung, ſ. Waffen.

Ruth (Perſonname), ſ. Ruth (Buch).

Ruth (Buch). Dieſes bibliſche Idyll erzählt uns in einfacher, aber anmuthiger Darſtellung, wie Ruth, von Geburt eine Moabiterin, die Gattin des Bethlehemiten Boas und ſo die Stammutter des davidiſchen Herrſcherhauſes geworden. Gerade auf das letztere kam es offenbar vorzugsweiſe dem Geſchichtſchreiber an, weshalb er auch am Schluß (Ruth 4, 18—22) eine Genealogie anhängte, die den Stammbaum David's zurückverfolgt bis auf den Perez (1 Moſ. 38, 29; 1 Chron. 2, 5). Damit iſt auch bereits die Anſicht derer widerlegt, welche den Zweck des Buchs darein ſetzen, die Pflicht der Levirats- oder Schwagerehe zu empfehlen. Allerdings nämlich wird wol auf dieſe Sitte im Buch Rückſicht genommen (Ruth 2, 20; 4, 1 fg.); allein deutlich iſt, was hier in beregter Beziehung gelegentlich beigebracht wird, lediglich Corollar für die Haupterzählung, dieſe aber gipfelt in einer Verherrlichung des davidiſchen Königshauſes. Iſt dem aber ſo, ſo leuchtet weiter ein, daß das Buch verfaßt ſein kann lediglich zu einer Zeit, da es überhaupt noch von Intereſſe ſein konnte, das davidiſche Haus in dieſer Weiſe zu verherrlichen. Man hat daraus nun freilich ſofort geſchloſſen, das Buch müſſe ſeiner Entſtehung jedenfalls nach in die Zeit der beſtehenden davidiſchen Herrſchaft fallen. Das iſt ein voreiliger Schluß. Eine vorexiliſche Abfaſſung des Buchs wird höchſt unwahrſcheinlich, wenn nicht geradezu zu einer Unmöglichkeit durch den dem Buch eignenden ſprachlichen Charakter, der entſchieden der einer jüngern und bereits ſtark unter aramäiſchem Einfluß ſtehenden Zeit iſt. Der Annahme einer vorexiliſchen Abfaſſung iſt auch der Umſtand nicht günſtig, daß der letzte Verfaſſer der Königsbücher, d. i. der einheitliche Bearbeiter der geſammten geſchichtlichen Bücher von 1 Moſ. 1 bis 2 Kön. 25, das Buch noch nicht mit in ſein Geſammtwerk verarbeitet hat; denn die Meinung einiger Kritiker, daß das Buch urſprünglich einen Theil des Richterbuchs gebildet habe, iſt unbeweisbar (ſ. übrigens Richter [Buch der]). Müſſen wir demnach freilich über die Endkataſtrophe des iſraelitiſchen Reichs, über den Fall des Reichs Juda hinabgehen, ſo dürfen wir doch das Buch nicht in eine Zeit hinabrücken, in welcher ein beſonderes Intereſſe für die davidiſche Dynaſtie überall nicht mehr vorauszuſetzen iſt. Nun iſt aber in der ganzen nachexiliſchen Zeit, ſoweit ſie hier überall in Betracht kommen kann, lediglich einmal ein Zeitpunkt aufzuzeigen, in welchem ein lebhafteres Intereſſe an der davidiſchen Herrſcherfamilie vorhanden geweſen: das iſt die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil, die Zeit, da Serubabel, der Davidide, die Exulanten aus Babel zurückführte. Welche überſchwengliche Hoffnungen ſich an dieſe Davididee knüpften, erſehen wir aus dem Schluß des Buchs des Propheten Haggai (Kap. 2, 22; vgl. noch Sach. 4, 9). Damals, meinen wir, ward unſer Buch concipirt, und zwar mit der unverkennbaren Abſicht, den ſtrahlenden Schimmer des Hauſes, an deſſen jüngſtem Sproſſen die Hoffnungen der Beſten im Volk hingen, nach ſeinem Theil zu erhöhen. Vgl. für die Literatur de Wette (-Schrader), „Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 238. Schrader.

S.

Saal, ſ. Häuſer.

Saalabbim oder **Saalabbin** (Luther: Saelabin), Saalbim oder Saalbin (Saalbon? d. i. „[Ort der] Füchſe", vgl. die LXX zu Richt. 1, 35), eine Stadt im Stammgebiet

Dan (Joſ. 19, 42), zur Zeit der Richter noch von Amoritern beſetzt (Richt. 1, 35), dagegen in der Geſchichte David's und Salomo's als iſraelitiſch erwähnt (2 Sam. 23, 32; 1 Chron. 11 [12], 33; 1 Kön. 4, 9); das heutige Selbît im öſtlichen Theil der Thalebene Merdſch Ibn Omeir, nordweſtlich bei Ajalon (ſ. d.), etwa drei Stunden ſüdöſtlich von Ramleh und Diospolis (ſ. Lydda) gelegen. (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 869; „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 187). Kneucker.

Saalim, eine Landſchaft Paläſtinas, durch welche nach 1 Sam. 9, 4 Saul beim Suchen ſeiner Eſelinnen kam, nachdem er das Gebirge Ephraim und das Land Saliſa durchzogen hatte, und bevor er in das Land Jemini und das Land Zuph (ſ. d.) kam. Gewöhnlich ſucht man ſie deshalb im Südweſten vom Gebirge Ephraim und vom Stammgebiet Benjamin, wie denn auch Euſebius einen Flecken Saalim 7 röm. Meilen weſtlich von Eleutheropolis kennt und das von Saul durchwanderte Saliſa 15 Meilen nördlich von Diospolis erwähnt (ſ. Baal-Saliſa). Dagegen vermuthet Thenius (zu 1 Sam. 9, 4) unſere Landſchaft als ein Tiefthal im Gebirge Ephraim etwa an der Grenze der beiden Stammgebiete Benjamin und Ephraim, während andere Saalim auch ſchon als eine Stadt betrachteten und mit Saalbim (ſ. Saalabbim) vereinigen wollten oder gar an das Salim des N. T. dachten (ſ. Salim). Kneucker.

Saaraim (d. i. „Doppelthor"). Eine Stadt der Simeoniten (1 Chron. 4 [5], 31), welche Joſ. 19, 6 Saruhen und Joſ. 15, 32 Silhim genannt und zum Südland des Stammgebiets Juda gerechnet wird, ohne Zweifel die heutige Ruinenſtelle Scherîah etwa in der Mitte zwiſchen Gaza und Beerſeba (van de Velde, Narrative [Edinburgh und London 1854], II, 144; Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 113). Davon zu unterſcheiden iſt Saaraim in der Ebene des Stammes Juda (Joſ. 15, 36), welches, nach 1 Sam. 17, 52 (nord-) weſtwärts von Sacho und Aſeka (ſ. d.) gelegen, durch die heutigen Orte Sakarieh und Kefr Sakarieh bezeichnet ſein könnte, zwiſchen denen der hier nur 20 Minuten breite Wadi Sumt in nordweſtlicher Richtung hinzieht (van de Velde, Narrative, II, 191 fg.; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 608). Doch überſetzt ſchon Luther 1 Sam. 17, 52 „auf dem Wege zu den (beiden) Thoren" und auch Thenius (zu der Stelle) iſt geneigt zu erklären: „auf dem Wege des Doppelthores" von Gath und Ekron, d. i. im Thorweg, durch den man vom äußern zum innern Thor der Stadt gelangt. Kneucker.

Saat. Wenn Ende October oder Anfang November der erſte Frühregen gefallen, ging der iſraelitiſche Bauer aus zu pflügen, zu eggen und darauf den Samen auszuſtreuen (Jeſ. 28, 24 fg.). Als Verheißung reichlichen Herbſtſegens verkünden daher prophetiſche Stimmen: „Die Weinernte wird reichen bis zur Saatzeit"; „der Traubenkelterer wird den Säemann erlangen" (3 Moſ. 26, 5; Am. 9, 13). Auf den gleichen Acker durfte nicht verſchiedener Same geſäet werden; eine Saat von vermiſchtem Samen war dem Heiligthum verfallen (3 Moſ. 19, 19; 5 Moſ. 22, 9). Doch war, wie es ſcheint, geſtattet, ein Gerſtenfeld mit einem Kranz von Spelt einzufaſſen (Jeſ. 28, 25). Fiel auf den ausgeſtreuten Samen ein Aas, ſo galt er nur dann als verunreinigt, wenn er kurz zuvor mit Waſſer war begoſſen worden (3 Moſ. 11, 37 fg.). Bei anhaltender Trockenheit nach der Ausſaat ging der Same zuweilen unter dem Boden zu Grunde (Joel 1, 17). „Der Himmel eiſen, der Boden wie Erz" (3 Moſ. 26, 19), das waren Anzeichen von Hungersnoth. Die aufſproſſende Saat wurde zuweilen vom Oſtwind verſengt (1 Moſ. 41, 23), von Gelbſucht und Brand heimgeſucht (5 Moſ. 28, 22; 2 Kön. 19, 26; Jeſ. 37, 27) oder von Heuſchrecken abgefreſſen (5 Moſ. 28, 38; 2 Moſ. 10, 5; Joel 1, 10; Pſ. 78, 46). Auch von verderblichem Hagelſchlag erzählte man (2 Moſ. 9, 25). Aegyptens Ernteſegen war hauptſächlich durch Ausbleiben der Nilanſchwellung gefährdet (Jeſ. 19, 7). Begreiflich, daß nach oft getäuſchter Hoffnung der entmuthigte Landmann den Samen etwa unter Trauern ausſäete (Pſ. 126, 6).

Die zehnte Garbe gehörte dem Vorrathshaus des Nationalheiligthums (3 Moſ. 27, 30; 5 Moſ. 14, 22). Nach 1 Sam. 8, 15. 17 drohte Samuel, daß die Könige auch für ihren Hofhalt den Zehnten vom Volk verlangen werden, wie das wenigſtens ſpäterhin von den Seleuciden wirklich geſchehen iſt (1 Makk. 11, 35 fg.). Die Aegypter mußten ihrem König ſogar den fünften Theil der Ernte entrichten (1 Moſ. 47, 26). Dem Wanderer war es geſtattet, Aehren auszuraufen, nur die Sichel ſollte er nicht über ſeines Nächſten Saat ſchwingen (5 Moſ. 23, 25; Matth. 12, 1; Mark. 2, 23). Da man den Weizen zuweilen

reihenweiſe ſteckte, ſo wird begreiflich, daß es auch etwa hundertfältigen Ertrag gab neben dreißig- und ſechzigfältigem (Jeſ. 28, 25; Matth. 13, 8). Furrer.

Saba, ſ. Seba.

Sabbat iſt der von Hebräern als Ruhetag gefeierte ſiebente Tag der Woche vom Sonnenuntergang am Freitag bis ebendahin am Sonnabend. Der bezeichnende Name deſſelben iſt von dem hebr. Zeitwort šabat, d. i. ruhen, feiern, durch Verdoppelung des mittlern Conſonanten gebildet. Der gewöhnlichen Bedeutung dieſer Verdoppelung entſprechend, würde er den „Feierer" bezeichnen, und könnte dieſer Feierer der feiernde, ſtille Tag ſelbſt ſein ſollen, allein da das Wort im Sprachgebrauch früh weiblichen Geſchlechts geworden iſt, ſo bezeichnet es wol die „Zeit des Feierns" (Ewald, „Ausführliches Lehrbuch der hebräiſchen Sprache [7. Ausg., Göttingen 1863], S. 400). Unſere Schreibweiſe des Wortes mit S im Anlaut ſtatt des hebr. š geht auf das in der griech. Ueberſetzung des A. T. gebräuchliche Wort sábbaton zurück und ſchließt folgerichtig durchgeführt auch das h am Ende des Wortes aus.

Das A. T. läßt den Sabbat von Gott ſelbſt bei der Weltſchöpfung angeordnet ſein (1 Moſ. 2, 1 fg.); indeß der mythiſche Charakter der altteſt. Schöpfungsgeſchichte, die offenbar darauf angelegt iſt, die unmittelbare göttliche Einſetzung des Sabbats zu erweiſen, verbietet dieſe Annahme (de Wette, „Beiträge zur Einleitung in das Alte Teſtament" [Halle 1806—7], I, 40 fg.). Dagegen iſt die Sabbatsfeier gewiß moſaiſcher Stiftung und aus dem Geiſt der Offenbarung geboren (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 268). Die Geſetzesſtellen, welche ſie, und zwar bei Todesſtrafe für den Uebertreter, vorſchreiben, finden ſich 2 Moſ. 20, 9 fg.; 23, 12; 31, 12 fg.; 34, 21; 35, 1 fg.; 5 Moſ. 5, 13 fg.; vgl. 2 Moſ. 16, 22 fg.; 4 Moſ. 15, 32 fg. Allerdings nehmen zwei derſelben (2 Moſ. 20, 11; 31, 17) Bezug auf den Schöpfungsſabbat Jahve's, den ſie als die urſprüngliche Weihung des dem Volk vorgeſchriebenen Ruhetags feiern; aber dieſe Beziehung iſt gewiß erſt von der Berichterſtattung über die moſaiſchen Zeiten mit Rückſicht auf 1 Moſ. 2, 1—3 in das moſaiſche Sabbatsgeſetz eingetragen. Denn vor Moſe iſt in der That keine geſchichtlich beglaubigte Spur des Sabbats zu finden, vielmehr ſetzt das A. T. ſelbſt Neh. 9, 14; Ez. 20, 12 die Sabbatsfeier ausdrücklich mit der ſinaitiſchen Geſetzgebung in Verbindung, und, dieſe Notiz beſtätigend, ſind die Mehrzahl der Rabbinen (vgl. gegentheilige Aeußerungen bei Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], zu Matth. 12, 8) und die Kirchenväter darüber einig, daß die Patriarchen dieſe Feier noch nicht gekannt haben (Juſtinus Martyr, Dialog. c. Tryph., Kap. 19; Euſebius, „Kirchengeſchichte", I, 4). Der Originalität des moſaiſchen Sabbatgeſetzes thut es übrigens keinen Eintrag, daß es den ſiebentägigen Wochencyklus, den die Hebräer wol von den Aegyptern überkamen (Dio Caſſius, XXXVII, 17), und die Gewohnheit vorausſetzt, der Gottheit geweihte Feſte auch durch Enthaltung von der Arbeit zu feiern; das Neue und Eigenthümliche deſſelben beruht darauf, daß von Moſe jeder ſiebente Wochentag zum Jahve geweihten Feiertag beſtimmt wurde und den Iſraeliten dadurch im Kreiſe des Zeitlebens und ſeiner weltlichen Geſchäfte ihre Gottangehörigkeit immer aufs neue in das Gedächtniß zurückgerufen wurde.

Man hat freilich (Tacitus, Hist., V, 4) ſchon im Alterthum die hebr. Sabbatsfeier mit dem Saturndienſt in Zuſammenhang gebracht; die Aehnlichkeit der von Moſe vorgeſchriebenen Ruhe der Sklaven am Schluß der Woche mit den Erleichterungen, welche die Saturnalien am Ende des Jahres nach röm. Sitte dieſer gedrückten Menſchenklaſſe brachten, ſcheint dieſe Combination nahe gelegt zu haben. Indeß, obgleich ſie von Baur in ſeiner ſcharfſinnigen und gelehrten Abhandlung: „Der hebräiſche Sabbat und die Nationalfeſte des moſaiſchen Cultus" (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1832, S. 123—191), wieder aufgenommen ward, auch nicht ohne Zuſtimmung geblieben iſt (Vatke, v. Bohlen, Movers), ſo iſt ſie doch nicht richtig. An der Stelle Am. 5, 26, an der man derſelben eine altteſt. Grundlage ſchaffen will, hat ſie wenigſtens keinen Halt. Denn der Prophet ſpricht nicht etwa, wie es nach V. 25 ſcheinen könnte, vom Saturndienſt, der beim Zug durch die Wüſte zur Zeit Moſe's beim Volk im Schwang geweſen wäre; er rügt vielmehr den Götzendienſt, vielleicht Saturndienſt, ſeiner Zeitgenoſſen und ſagt ihnen, daß ſie ihren Herrn, nämlich Saturn, verwerfen würden, wenn das in V. 27, mit dem V. 26 als Anfang der prophetiſchen Drohung zu verbinden iſt, angekündigte Strafgericht der Wegführung Iſraels über Damaskus hinaus eintreten würde; nach Ewald iſt nämlich der

hebr. Text zu überſetzen: „Ihr hebt auf, d. i. ihr zerſtört, verwerft die Hütte euers Königs", nicht: „Ihr trugt ja die Hütte euers Königs", d. h. ihr führtet ſie als Heiligthum mit durch die Wüſte. Ganz unmöglich iſt aber die Annahme des fraglichen Zuſammenhangs ſchon deshalb, weil die Hebräer — und dadurch unterſcheiden ſie ſich von den Aegyptern — überhaupt keinen Wochentag nach einem Planeten benennen, ſondern die Wochentage außer dem Ruhetag, den ſie immer mit dem Namen Ruhetag bezeichnen, vom Sabbat an (z. B. der erſte nach dem Sabbat) zählen und zu Moſe's Zeiten noch nicht einmal die Anordnung der ſieben Planeten gekannt zu haben ſcheinen.

Der Sabbat wurde durch Enthaltung von der Arbeit des täglichen Lebens gefeiert; auch die ausländiſchen Sklaven, die in Iſrael ſich aufhaltenden Fremden und das Vieh ſollten an der Wohlthat dieſes Ruhetags Antheil haben. Aber das Charakteriſtiſche dieſer ſabbatlichen Ruhe, die wol auch unter den humanen, aber doch nur profanen Geſichtspunkt der Erholung geſtellt wird, und zwar der Erholung gerade für die am ſchwerſten arbeitenden Glieder des Hausſtandes (5 Moſ. 5, 13 fg.), war doch das, daß ſie ausdrücklich als Ruhe für Jahve bezeichnet wird (2 Moſ. 31, 15). Demgemäß ſollte ſie, und darauf beruht die religiöſe Bedeutung der Sabbatfeier, Raum ſchaffen für die Erhebung der Herzen zu Gott, für das Gebet, für das Anhören der Belehrung der Propheten (2 Kön. 4, 23); und nur eine Folge dieſer Anſchauung war es, daß nach dem Exil der Hauptgottesdienſt der Synagoge mit Vorleſung und Auslegung der Schrift, mit Gebet und Segen auf den Sabbat verlegt wurde (vgl. Apg. 15, 21; Neh. 8, 1 fg.). Zu den am Sabbat gebräuchlichen religiöſen Uebungen gehörte aber nicht, wie Juſtin (Dialog. c. Tryph., Kap. 36) irrthümlich behauptet, das Faſten, vielmehr war der Sabbat ein Freudentag, der auch durch fröhliche Mahlzeiten gefeiert wurde (Hoſ. 2, 13; Judith 8, 6; Luk. 14, 1). Auch im öffentlichen Cultus blieb der wöchentliche Feſttag der Hebräer nicht ohne Auszeichnung; mit Anbruch des Sabbats trat die Prieſterabtheilung, welche den heiligen Dienſt bis zum Rüſttag (ſ. d.) der kommenden Woche zu verſehen hatte, denſelben an, der mit der Auflegung der Schaubrote begann und für dieſen heiligen Tag zu dem täglichen Opfer noch die Darbringung von zwei jährigen Lämmern als Brandopfer und dem dazu gehörigen Speiſe- und Trankopfer hinzufügte, alſo das tägliche Opfer verdoppelte (vgl. 4 Moſ. 28, 3—10; Neh. 10, 33; 2 Chron. 31, 3).

Welche Arbeiten am Sabbat verboten waren, wird im Geſetz im einzelnen nicht näher beſtimmt; gemeint war aber gewiß jede, und zwar ſolche Thätigkeit, welche dem eigennützigen Intereſſe diente oder doch am Sabbat vermieden werden konnte; denn Arbeiten beiderlei Art würden die Gedanken von Gott abgezogen und die gebotene Erholung unmöglich gemacht haben. In dieſem Sinn findet ſich neben der Erzählung, daß ein Mann, der am Sabbat Holz geleſen, mit dem Tod beſtraft ſei (4 Moſ. 15, 32 fg.), nur die ausdrückliche Vorſchrift, daß am Sabbat kein Manna geſammelt und kein Feuer in den Wohnungen angezündet werden ſollte (2 Moſ. 16, 22 fg.; 35, 3), weshalb die Speiſen für den Sabbat ſchon am Freitag bereitet werden mußten (ſ. Rüſttag). Einer mikrologiſchen Ueberſpannung dieſes Verbots hatte Moſe auch wol kaum durch Einzelvorſchriften zu wehren; eher ſcheint er der für das religiöſe Leben und das geiſtige und materielle Wohlſein ſeines Volks, ja der Menſchheit ſo unentbehrlichen Einführung eines regelmäßig wiederkehrenden Ruhetags nur mit dem Zwangsmittel der Todesſtrafe Geltung haben verſchaffen zu können (2 Moſ. 31, 14; 35, 2). Indeß ſoweit das Volk den Jahvecultus feſthielt, ſchlug auch bald die Sabbatfeier in ſeinem Leben feſte Wurzeln; dafür zeugt, daß der ganze iſraelitiſche Feſtcyklus nach der mit dem Sabbat in urſächlichem Zuſammenhang ſtehenden Heiligkeit der Siebenzahl normirt wird (ſ. Feſte), und daß erſt ſpäte Propheten (Jeſ. 56, 2; 58, 13; Ez. 20, 16; 32, 8; KL. 2, 6) Grund haben, über Vernachläſſigung der Sabbatfeier zu klagen. Selbſtverſtändlich fielen jedoch die Verrichtungen der Prieſter und Leviten im Heiligthum nicht unter den Begriff der den Sabbat profanirenden Arbeit (Matth. 12, 5).

Rigoriſtiſcher wurde das Verbot der Arbeit am Sabbat von dem geſetzlichen Eifer gefaßt, der nach der Rückkehr des Volks aus dem Exil alle Lebensregungen des jüd. Geiſtes beherrſchte. Zwar daß der Marktverkehr am Sabbat verboten und dieſe Maßregel durch eine Thorſperre wirkſam gemacht (Neh. 10, 32; 13, 15—22), auch daß das Reiſen am Sabbat auf Grund von 2 Moſ. 16, 29 unterſagt wurde (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8, 4): derartige Vorſchriften waren noch durchaus im Geiſt der moſaiſchen

Anordnungen für die Feier des Sabbats. Aber anderes ging doch weit über die Linie des Mosaismus, ja des gesunden Menschenverstandes hinaus. So, wenn jüd. Heere am Sabbat sich angreifen und niederhauen ließen, ohne von ihren Waffen Gebrauch zu machen (1 Makk. 2, 32 fg.; 2 Makk. 6, 11), bis die von dem Feind ausgenutzten Vortheile einer solchen Kriegführung besonnene Heerführer bewog, am Sabbat zwar den Angriff nicht zuzulassen, wol aber die Vertheidigung (1 Makk. 11, 34. 43 fg.; vgl. Josephus, „Alterthümer", XII, 6, 2; XIII, 12, 4); so, wenn ein jüd. Steuermann im Augenblick des Sturmes das Steuerruder fahren ließ und, selbst mit dem Tod von einem Soldaten bedroht, keinen Finger mehr zur Rettung des Schiffes rührte u. dgl. (Synes. 4). Und das waren nicht ganz vereinzelte Extravaganzen; das N. T. berichtet uns, daß die Pharisäer und die pharisäisch gesinnte Menge das Ausraufen einzelner Aehren auf einem Spaziergang (Matth. 12, 2; Mark. 2, 23 fg.; Luk. 6, 1 fg.), das Heilen kranker Personen (Matth. 12, 10; Mark. 3, 2; Luk. 6, 7; 13, 14; Joh. 9, 14. 16), das Fortschaffen eines Bettes von seiten eines Geheilten (Joh. 5, 10), am Sabbat geschehen, für eine Entweihung desselben ansahen, ein deutliches Zeichen dafür, daß die geistlose Consequenzmacherei aus dem Buchstaben des Gesetzes, nicht die geistige Erfassung seines sittlichen Gehalts den Massen am Herzen lag. So kann es denn kaum noch Verwunderung erregen, daß der Talmud eine bis in das Kleinlichste ausgebildete Casuistik in Betreff des Sabbatgesetzes ausspann; die Mischna im Tractat, der über den Sabbat handelt, verbot vierzig weniger eine Hauptart von Arbeiten am Sabbat, darunter z. B. zwei Buchstaben schreiben oder dieselben auslöschen; und jeder dieser „Väter", d. h. jede Hauptart, hatte wieder seine „Nachkommenschaft", d. h. Unterarten, eine Materie, die in der doppelten Gemara zu dem angeführten Tractat und in den Schriften der Rabbinen, freilich nicht ohne Lehrdifferenzen, bis in die feinsten Unterscheidungen durchgeführt wurde (vgl. Buxtorf, Synagoga judaica [Basel 1661], Kap. 16).

Der räthselhafte, Luk. 6, 1 erwähnte Aftersabbat, griechisch: zweiterste Sabbat, ist wol nicht der erste Sabbat des zweiten Jahres im siebenjährigen Cyklus des Sabbatjahres (s. d.), denn es läßt sich nicht erweisen, daß die Rechnung nach Sabbatjahren für das praktische Leben jemals Bedeutung gehabt hat. Auch ist der Ausdruck nicht so entstanden, daß eine alte, am Rand der Handschrift befindliche Correctur „am zweiten" mit der ursprünglich im Text stehenden Lesart, die sich nach Luk. 4, 31 auf keinen Fall mit dem Sachverhalt deckt, nämlich mit dem Wort „am ersten" Sabbat zusammengeschweißt wäre; denn diese Correctur würde den Umstand übersehen, daß auch schon Luk. 4, 16 von einem Sabbat die Rede war, daß also die Verbesserung „am dritten Sabbat" hätte lauten müssen. Gemeint ist vielleicht der erste Sabbat in der Reihe der sieben Sabbate, die nach 3 Mos. 23, 15 vom zweiten Ostertag bis zum Pfingstfest gezählt werden sollten und die vielleicht als zweiterster, zweitzweiter, zweitdritter u. s. w. bezeichnet und kenntlich gemacht wurden. Ueber den „großen" Sabbat, Joh. 19, 31, s. Rüsttag.

Bekanntlich nahm Christus theoretisch eine durchaus conservative Stellung zum mosaischen Gesetz ein. Auch wenn die scharfe Zuspitzung des Ausspruchs Matth. 5, 17—19 nicht auf seine, sondern auf des judenchristl. Berichterstatters Rechnung zu setzen ist; oder wenn man unter der Voraussetzung, daß einem griech. Sprachgebrauch zufolge nach dem negativen Satz: „Ihr sollt nicht wähnen" die Partikel „oder" im Sinn des deutschen „und" gesetzt sein kann, Christus Matth. 5, 17—19 auch nur die ewige Gültigkeit des Gesetzes in seiner Verbindung mit den Propheten, in dem Sinn, wie es die Propheten auslegen und handhaben, seinen Jüngern gegenüber behaupten läßt, so bleibt doch immer noch der Ausspruch Matth. 23, 3, in welchem er seine Zuhörer sogar noch über den Gesammtbestand des mosaischen Gesetzes hinaus auf die pharisäischen Zusätze zu demselben verpflichtet (vgl. jedoch Schenkel, „Das Charakterbild Jesu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 256). Und dieser Theorie folgt auch im wesentlichen seine Praxis; der Messias wollte es dem neuen christl. Geist überlassen, seine Gemeinde allmählich von der Last des Ceremonialgesetzes und dem Joch der pharisäischen Satzung zu befreien; mußte doch der neue Wein seinerzeit die alten Schläuche sprengen. Nur in seiner Behandlung des Sabbatgesetzes hat doch schon Christus selbst praktisch und dann auch theoretisch die Loslösung von den jüd. Lebensordnungen angebahnt. Im Geist der prophetischen Zurückstellung des Ceremonialgesetzes hinter das Sittengesetz, der dem Hosea (Kap. 4, 6) im Namen Jahve's das Wort in den Mund legt: „Barmherzigkeit lieb' ich und nicht Opfer" (Matth. 12, 7), nahm er ausdrücklich die Werke der Nächstenliebe

(Mark. 3, 4) und die Werke der Noth (Mark. 2, 25) von den am Sabbat verbotenen Geſchäften aus und ſprach Mark. 2, 27. 28 das kühne Wort aus, daß dem Sabbat und damit folgerichtig dem ganzen Ceremonialgeſetz jede ſelbſtändige Bedeutung abgehe; er ſei nur göttliche Ordnung geworden, um dem Menſchen die nothwendige Ruhe in Gott zu gewähren, nicht um denſelben mit einem unerträglichen Joch zu beladen; und er, der Meſſias, als Menſchenſohn der Inhaber und Vertreter ſämmtlicher religiöſer Rechte der Menſchheit, habe das Recht, ſich und die Seinen von der ganz äußerlich gewordenen Erfüllung des Sabbatgeſetzes zu dispenſiren (vgl. den ähnlichen Gedanken Matth. 12, 6. 8).

Vgl. George, „Die ältern jüdiſchen Feſte“ (Berlin 1835); vor allem Ewald's Commentatio de feriarum Hebraeorum origine ac ratione (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, III, 410 fg.); „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 130 fg.; de Wette, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie“ (4. Aufl., Leipzig 1864), §. 214; Keil, „Handbuch der bibliſchen Archäologie“ (Frankfurt a. M. 1858—59), I, §. 77. Mangold.

Sabbatsjahr, nach 5 Moſ. 15, 1 auch Erlaßjahr genannt, iſt nach der gewöhnlichen Deutung der einſchlagenden Geſetzesſtellen (2 Moſ. 23, 10. 11; 3 Moſ. 25, 2—7) das letzte Jahr des ſiebenjährigen Cyklus, das als Jahve heiliges Ruhejahr, parallel dem Sabbat als Ruhetag, für das Land und für die in der Ackerwirthſchaft thätigen Arbeitskräfte angeſehen werden ſollte. Denn Aecker und Weinberge Paläſtinas ſollten in demſelben unangebaut liegen bleiben, ihr Ertrag aber, der etwa noch aus den liegen gebliebenen Körnern der vorjährigen Ernte und an den unbeſchnittenen Rebſtöcken hervorwuchs, den Armen, dem Vieh und den wilden Thieren zugute kommen. Wenn man die Stelle 3 Moſ. 25, 2—7 als den richtigen und ausführlichen Commentar zu der ältern Vorſchrift 2 Moſ. 23, 11 anſieht und ſie zum Ausgangspunkt der Unterſuchung über das Geſetz macht, ſo muß man freilich zu der angegebenen Auffaſſung deſſelben kommen; es erübrigt dann nur, dieſer befremdlichen Einrichtung einen irgendwie erträglichen Sinn abzugewinnen. Selbſtverſtändlich vermögen die typiſchen Beziehungen, welche die ältere Theologie und von neuern Theologen auch wieder Bähr und Keil in dem Sabbatsjahr zum Ausdruck gebracht ſahen — es ſollte z. B. ein Vorbild des ewigen Sabbats, der himmliſchen Seligkeit, oder eine Erinnerung an das Paradies ſein, in dem Adam auch noch nicht das Land bebaute — ſie vermögen nicht eine wirthſchaftlich ſo tief eingreifende Anordnung zu rechtfertigen. Aber man wird ſich auch nicht dazu entſchließen können, nur in allerlei Nützlichkeitsrückſichten den Grund dieſer Einrichtung zu ſuchen, wie das ſeit Michaelis eine Zeit lang an der Tagesordnung war: etwa in der Abſicht des Geſetzgebers, eine regelmäßige Brache einzuführen, um die Fruchtbarkeit des Bodens nicht zu erſchöpfen, oder in der durch dieſelbe gebotenen Nöthigung zur wirthlichen Sparſamkeit und Anlegung von Getreidevorräthen, oder gar in der vom Geſetzgeber beabſichtigten Vermehrung des Wildſtandes, damit das den Mannesmuth ſtählende Vergnügen der Jagd nicht durch die ununterbrochene Ackerwirthſchaft geſchädigt würde; derartige Rückſichten liegen einer religiöſen Geſetzgebung gewiß principiell fern. Schon die Verſe 3 Moſ. 25, 20. 21, welche, auf ein Wunder provocirend, für das ſechste Jahr den Segen einer dreifachen Ernte verheißen, falls das Volk im ſiebenten Jahr das Land die Ruhe für Jahve feiern läßt, beweiſen es, daß das fragliche Gebot des Leviticus auf keinerlei praktiſchen Nutzen abzielt. Man wird das Geſetz über das Sabbatsjahr alſo aus religiöſen, aus theokratiſchen Gründen rechtfertigen müſſen. Das hat zuerſt wieder Baur (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie“, Jahrg. 1832, S. 142 fg., 167 fg., 181 fg.) gethan. Er ſieht in der Anordnung des Sabbatsjahres nur die folgerichtige Durchführung der ſabbatlichen Ruhe auch auf größere nach der Heiligkeit der Siebenzahl normirte Zeiträume, eine Uebertragung dieſer Ruhe auf das Land als ein heiliges, ein Mittel zur Darſtellung des prieſterlichen Charakters des heiligen Volks, das einmal eine lange heilige Zeit hindurch ſich jeder profanen Arbeit enthalten ſoll. So wird dem Sabbatsjahr eine ganz ideale, mit den Grundgedanken der moſaiſchen Religion zuſammenhängende Bedeutung geſichert. Ganz ähnlich ſprechen ſich Ewald, Oehler, Keil über die Bedeutung des Sabbatsjahres aus, obgleich ſie daneben zum Theil noch typologiſche, zum Theil noch die ſeit Michaelis bekannten praktiſchen Geſichtspunkte zur Erklärung dieſer Einrichtung geltend machen. Dem allen gegenüber bleibt aber doch das Urtheil de Wette's („Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie“ [4. Aufl., Leipzig 1864], §. 215) in Kraft,

der die ganze Anordnung für unbegreiflich hielt, weil sie der Frömmigkeit kaum zuträglich, durch die Privilegirung der Faulheit aber für die Sittlichkeit sehr nachtheilig gewesen sein müsse.

Hupfeld schlägt einen andern Weg ein; er betrachtet die älteste Stelle über das Sabbatsjahr, 2 Mos. 23, 10. 11, zunächst für sich allein, bezieht das an die beiden Verba des V. 11 als Object angehängte Pronomen weiblichen Geschlechts nicht, wie das gewöhnlich geschieht, auf das in V. 10 an erster Stelle vorhergehende Substantivum „dein Land" (im Hebräischen ein Femininum), sondern, was grammatisch zulässig ist, auf das im Hebräischen gleichfalls femininale nächste: „seinen Ertrag", und übersetzt dann: „Im siebenten Jahr sollst du ihn — nämlich den Ertrag — aufgeben und liegen lassen, damit die Armen deines Volks davon essen, und was sie übriglassen, soll das Wild des Feldes essen; also sollst du thun mit deinem Weinberg und Oelgarten." Ist diese Deutung richtig, so wird also das Sabbatsjahr nach dem ältesten Gesetz gefeiert nicht durch Ruhe des Landes und in ihrem Gefolge durch Enthaltung von aller Feldarbeit, sondern durch eine Wohlthätigkeit in großem Stil gegen die Armen im Volk und das Wild des Feldes. Diese Gesetzesstelle, die eine wahrhaft ideale Humanität vorschreibt, ist aber nach der Meinung Hupfeld's von dem viel spätern Verfasser von 3 Mos. 25, 2—7 misverständlich auf die sabbatliche Ruhe des Landes bezogen und in diesem Sinn in seiner Ueberarbeitung durch Zusätze erweitert, sodaß sie allerdings in dieser Gestalt die Idee zum Ausdruck bringt, welche Baur (a. a. O.) feinsinnig als den Grundgedanken der Einrichtung des Sabbatsjahres in derselben gefunden und entwickelt hat.

Das Deuteronomium, von dem sich die früheste Spur erst kurz vor dem Exil bei der Reformation des Gottesdienstes durch den König Josia findet, enthält Kap. 15, 1 fg. für das Sabbatsjahr noch die Vorschrift, daß am Ende desselben ein Schulderlaß für israelitische, nicht für ausländische Schuldner stattfinden sollte. Wenigstens durfte im siebenten Jahr, und das scheint die richtige Auffassung zu sein, keine Schuld beigetrieben werden, sie sollte also ruhen, während die Talmudisten das Gesetz auf gänzlichen Erlaß der Schuld beziehen. Das Deuteronomium knüpft damit wieder an den Gedanken von 2 Mos. 23, 11 an, daß das Sabbatsjahr besonders den Armen zugute kommen sollte. Ebenfalls schreibt das Deuteronomium (Kap. 31, 10 fg.) vor, daß am Laubhüttenfest des Sabbatsjahres das Gesetz dem Volk vorgelesen werden sollte. Uebrigens ist das Gesetz über das Sabbatsjahr vor dem Exil niemals zur Ausführung gebracht (3 Mos. 26, 34), dagegen wurde es nach dem Exil wirklich beobachtet Neh. 10, 32; 1 Makk. 6, 49. 53.

Irrthümlich behauptet man, daß im Sabbatsjahr alle Sklaven (s. d.) israelitischer Herkunft frei geworden wären; indeß jeder Sklave oder jede Sklavin jüd. Abstammung wurde im siebenten Jahr der Dienstbarkeit frei, ganz abgesehen davon, ob dieses ein Sabbatsjahr war oder nicht; denn 3 Mos. 25, das ausdrücklich vom Sabbatsjahr handelt, schweigt von dieser Freilassung, und die Stellen, welche von dieser Freilassung im siebenten Jahr reden (2 Mos. 21, 2; 5 Mos. 15, 12), nehmen keinen Bezug auf das Sabbatsjahr.

Vgl. besonders Hupfeld's Programm: De anni sabbathici et Jobelei ratione (Halle 1858), das auch eine eingehende Würdigung der bis dahin über diesen Gegenstand erschienenen Literatur enthält. Von neuern Untersuchungen ist noch hinzuzufügen: Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie" (Frankfurt a. M. 1858—59), I, §. 79; Herzog's „Real-Encyklopädie", XIII, 204 fg., und besonders Riehm (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1871, S. 760 fg.), der „dein Land" (2 Mos. 23, 10) nicht von dem ganzen Lande Israels versteht, sondern es gleich „dein Grundstück" faßt, und deshalb die Anordnung einer Brache im siebenten Jahre nicht für das ganze Land zugleich, sondern nur jedesmal für diejenigen Grundstücke, die factisch sechs Jahre im Gebrauch gewesen waren, vom Gesetzgeber ursprünglich beabsichtigt sieht. Mangold.

Sabbatsweg ist diejenige Wegstrecke, welche die erst nach dem Exil mit immer steigendem Rigorismus von den Rabbinen behandelten Vorschriften für die Feier des Ruhetags den Juden am Sabbat außerhalb ihres Wohnorts zurückzulegen erlaubten. Sie betrug 2000 jüd. Ellen, das sind nach Epiphanius (Adv. haer., LXVI, 82) 6 griech. Stadien, d. i. 750 röm. Schritt. Diese Berechnung ist wol richtig; denn der Oelberg lag von Jerusalem nach Apg. 1, 12 einen Sabbatsweg entfernt, und Josephus („Jüdischer Krieg", V, 2, 3) schätzt diese Entfernung gerade auf 6 Stadien; allerdings gibt derselbe Schriftsteller in seinen „Alterthümern", XX, 8, 6, dieselbe Entfernung auf nur 5 Stadien an.

Die Rabbinen berechneten den Sabbatsweg für Städter übrigens niemals von der Wohnung des den Ausgang Unternehmenden, ſondern von der Stadtmauer oder genauer von den Grenzlinien des gedachten geometriſchen Vierecks aus, innerhalb deſſen die betreffende Stadt lag; innerhalb der Stadt durfte man aber, und wäre dieſe auch ſo groß als Ninive, ſo weit und ſo lange herumgehen, als man eben wollte (Gemara, Tract. Sabb., c. 4).

Im moſaiſchen Geſetz hat dieſe von den Rabbinen ausgebildete Vorſchrift eigentlich keinen directen Halt; ſie iſt erſchloſſen aus 2 Moſ. 16, 29, einer Stelle, welche den Iſraeliten verbietet, am Sabbat aus dem Lager zu gehen, um Manna zu ſammeln; jedoch kam es bei dieſem Verbot weniger auf das Verlaſſen des Lagers als auf das Geſchäft des Mannaſammelns am Ruhetag an. Die Beſtimmung der Länge des Sabbatswegs beruht zum Theil auf 4 Moſ. 35, 5; hier wird die ſtädtiſche Mark der Freiſtädte der Leviten auf den Raum von 2000 Ellen nach jeder Himmelsgegend rings um die Stadt feſtgeſetzt; zum Theil auf Joſ. 3, 4, einer Vorſchrift, welche den Zwiſchenraum, der beim Zug Iſraels zwiſchen der vorangetragenen Bundeslade und dem nachfolgenden Volk innegehalten werden ſoll, auf 2000 Ellen beſtimmt; daneben behauptete die rabbiniſche Ueberlieferung (Targum Jarchi zu Joſ. 3, 4; Oecumenius zu Apg. 1, 12; Hieronymus, Epist. ad Algasiam, qu. 10), die Entfernung zwiſchen der Stiftshütte und der Grenze des Lagers habe gerade 2000 Ellen betragen.

Die Feſtſetzung des Sabbatswegs iſt eine Ueberſpannung des allerdings aus den allgemeinen Vorſchriften über den Sabbat ſich ergebenden Gebrauchs, daß die Iſraeliten am Ruhetag, der ja auch für die Reit- und Zugthiere beſtimmt war, keine Reiſen unternahmen (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8, 4).

Einige Rabbinen unterſcheiden einen größern Sabbatsweg (2800 Ellen), einen kleinern (1800 Ellen) und einen mittlern (2000) Ellen; übrigens wird im Tractat ʿErubin im Talmud, im zweiten Theil der Miſchna, die Entfernung von 2000 Ellen überall vorausgeſetzt. Vgl. Selden, De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum (London 1640), III, 9; die beiden Diſſertationen von Friſchmuth und Walther, De itinere sabbati, in dem Thesaurus novus theol.-philolog. ex musaeo Hasaei et Ikenii (Leyden 1732); auch Lightfoot zu Apg. 1, 12. Mangold.

Sabtha. Zu den Nachkommen Kuſchs, d. h. zu dem ſüdlichſten und von den Hebräern entfernteſten Völkerkreiſe, wird 1 Moſ. 10, 7 Sabta gerechnet, das wenn Seba an dieſer Stelle richtig mit Meroe identificirt wird und Havila (ſ. d.) im ſüdlichen Arabien angeſetzt wird, zwiſchen letzterm und dem in Oman, d. h. in Oſtarabien, gelegenen Raʿma geſucht werden muß. Hier nun findet ſich die alte arab. Handelsſtadt Sabbatha (Arrian, Periplus maris Erythraei, S. 15) oder Sabota (Plinius, VI, 32; XII, 32), mit deren Bewohnern die neuern Ausleger eben unſer Sabtha identificiren. Die Stadt war die Hauptſtadt der Atramiten (Hadoram, 1 Moſ. 10, 27), hatte 60 Tempel, und von hier allein konnte Weihrauch, auf den unter ſtrenger Aufſicht beſondere Abgaben an den Tempel und den König gelegt waren, abgeholt werden (vgl. Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1848—49], II, 37 und 40, unter Mirbât und Dofâr). So nach Tuch zu 1 Moſ. 10, 6, mit dem Knobel und Delitzſch übereinſtimmen.

Andererſeits wird jedoch die Identificirung des Volkes Sabtha mit dem Sabota des Plinius und dem Sabbatha des Arrian in Zweifel gezogen, da es ein anderes ähnlich benanntes Local gegeben hat, weil Ptolemäus, VI, 7, 30, 38, Saphtha von Sabbata oder Saubatha unterſcheidet. Dieſen Einwurf macht Winer im Realwörterbuch, und Geſenius bemerkt im Theſaurus, die Annahme einer kuſchitiſchen Metropole inmitten joktanidiſchen, d. i. ſüdarab. Gebietes ſei unwahrſcheinlich. Er geht daher auf die Anſicht des Joſephus („Alterthümer", I, 6, 2) zurück, der unter Sabtha die Anwohner des Fluſſes Aſtaboras (jetzt Takazze im nördlichen Abyſſinien) verſteht. Hiermit ſtellt Geſenius die von Pſeudojonathan gegebene Erklärung zuſammen, in deſſen Text er nach 1 Chron. 1, 9 aus Simdaj das richtige Simraj herſtellt. Dies Simraj vergleicht er mit den Sembritae, welche (Strabo, XVI, 786) unter Pſammetich eine oberhalb Meroes gelegene Nilinſel einnahmen, und die Plinius, VI, 30, als Semberrites erwähnt. Auch hier in der Nähe des heutigen Arkiko wird ein Sabat oder Saba erwähnt (Strabo, XVI, 770; Ptolemäus, IV, 10), mit dem Sabtha ſich vergleichen läßt. Andererſeits

wird aber das Simraj des Pſeudojonathan von Winer mit Samira am Tigris zuſammengeſtellt, das der Khalif Motaſſim (Weil, „Geſchichte der Chalifen“ [Mannheim und Stuttgart 1846—62], II, 303) erbaute, was, falls es richtig wäre, die eben gegebene Anſicht von Geſenius widerlegen würde. Bei ſo bewandten Umſtänden halte ich es für geboten, den in der Reihenfolge der Völkernamen liegenden Winken über die Wohnſitze dieſer Stämme ein hervorragendes Gewicht beizulegen; beachtet man aber dies Moment, ſo wird man die zuerſt vorgelegte Combination als die wahrſcheinlichere annehmen. Merx.

Sabthecha, ebenfalls ein Völkername, der 1 Moſ. 10, 7 und 1 Chron. 1, 9 einem kuſchitiſchen Stamm beigelegt wird. Wie bei Sabtha, ſo folgt auch hier Geſenius der Autorität des Pſeudojonathan, der es durch Zingaj wiedergibt; dies wäre dann Zingis, Stadt und Cap im öſtlichſten Aethiopien, alſo nördlich vom Cap Guardafui, ſüdlich von Opone am Sinus barbaricus (Ptolemäus, IV, 7, 11). Dies Zingis iſt erhalten im heutigen Stammnamen Zeng, der ein abyſſiniſches, rechts vom Nil wohnendes Volk bezeichnet, über das z. B. Maſudi (Prairies d'or, ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteville [Paris 1861—66], III, 5 fg.) näher beſchreibt. So ſicher nun iſt, daß Pſeudojonathan unter Sabthecha dieſes Volk verſteht, ebenſo unwahrſcheinlich iſt dieſe Annahme trotz Geſenius und Winer. Da Sabthecha hinter Raema folgt, muß es öſtlich davon gelegen haben (ſ. Sabtha), und ſo ſetzt es Knobel nach Karmanien, wo Stadt und Fluß Samydake (Stephanus von Byzanz u. d. W. und Ptolemäus, VI, 8, 7) ſich zur Vergleichung bieten und ſchon von Bochart verglichen ſind. Zweifelnd führt dies auch Tuch an. Merx.

Sacharja, hebräiſch Sekharjah oder Sekharjahu (ältere Form), griechiſch Zacharias, bedeutet „Jahve gedenkt“ (nicht mit Fürſt, „Hebräiſches und chaldäiſches Handwörterbuch über das Alte Teſtament“ [Leipzig 1851—61]: Jahve iſt ein Ruhmreicher) und war unter den Iſraeliten ein ſehr häufiger Name. Mehr als zwanzig Perſonen erwähnt die Bibel, welche ihn tragen. Wir heben die wichtigſten heraus:

1) Sacharja, Sohn Jerobeam's II., König von Iſrael. Sein Regierungsantritt erfolgte wol erſt nach längern Unruhen, vorzüglich nach Kämpfen mit Gegenkönigen. Eine ſolche Zeit des Interregnums von 10—11 Jahren erſchließt man mit Recht aus Vergleichung der beiden Angaben, daß Jerobeam 41 Jahre regierte, wonach er im ſiebenundzwanzigſten Jahre des Uſia von Juda geſtorben wäre, daß Sacharja erſt im achtunddreißigſten Jahr des Uſia zur Herrſchaft gelangte (2 Kön. 15, 8 fg.). Möglich iſt es (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], S. 186), daß die Hoffnungen, welche der Prophet Hoſea [Kap. 4] ausſpricht, auf dieſe ſcheinbare Befeſtigung der legitimen Thronfolge ſich beziehen. Von ſeiner Regierung iſt nichts anderes angegeben, als daß er in den Wegen ſeines Vaters wandelte und that, was böſe war in den Augen Jahve's. Trotzdem daß ſie nur ſechs Monate dauerte, ſcheint ſie doch nicht ereignißlos verfloſſen zu ſein, da der Verfaſſer des Königsbuchs für alles Weitere auf die „Zeitgeſchichte der Könige Iſraels“ verweiſt, welche demnach genauere Nachrichten enthalten haben muß, die aber für den Verfaſſer ohne Intereſſe waren. In einer Verſchwörung tödtete ihn Sallum, der Sohn des Jabes (nach Hitzig: ein Bürger aus Jabes-Gilead, obgleich auch von den andern Uſurpatoren meiſt der Vatername angegeben wird), vor den Leuten, d. h. öffentlich, während ſonſt dergleichen Morde im Innern des königlichen Palaſtes vorzugehen pflegten (vgl. Thenius zu 2 Kön. 15, 10; der griech. Ueberſetzer verſtand die Worte nicht und machte aus ihnen einen Ortsnamen „in Keblaam“, Ewald den Namen eines weitern Uſurpators Qobolam, was Böttcher in der „Neuen jenaiſchen allgemeinen Literatur-Zeitung“, Jahrg. 1847, S. 1144, widerlegt). Mit Sacharja ſtarb die Dynaſtie Jehu aus (in den J. 884—771 v. Chr.), welche einſt unter thatkräftiger Mitwirkung der Propheten Elia und Eliſa ans Ruder gekommen war und am längſten unter allen andern Geſchlechtern den Thron innehatte.

2) Sacharja, der Sohn Jojada's, ein Prophet unter dem judäiſchen König Joas (2 Chron. 24, 20—22). Sein Vater war jener Hoheprieſter Jojada, der den jungen König Joas dem Blutbad, das ſeine eigene Mutter Athalja unter den Davididen anrichtete, entzogen und ihm den Thron geſichert hatte. Er und andere ungenannte Propheten ſtanden in jener Zeit auf, bewogen einerſeits dadurch, daß der König dem Auftreten der Götzen-

diener, besonders der Verehrer der Aschera, nachgab und diesen Cultus sogar offen begünstigte, andererseits durch das Eintreten mannichfacher Unglücksfälle. Sehr möglich ist es, daß dahin jene andauernde Dürre und Heuschreckenverwüstungen gehörten, welche (wahrscheinlich zu eben jener Zeit) den Propheten Joel zu öffentlicher Rede veranlaßten. Dazu kamen wol auch Einfälle benachbarter Völker, namentlich der Syrer, welche der Chronist, nicht eben wahrscheinlich, an das Ende der Regierungszeit dieses Königs verlegt. Unsere Quelle gibt auch den Inhalt seiner Rede an: er rügt, daß das Volk die Gebote Jahve's übertrete; wenn sie ihn verlassen, so verlasse er sie auch — in kurzen Worten das Grundthema aller spätern prophetischen Rede und Rüge. Ob dies aus größern schriftlichen Aufzeichnungen geschöpft ist (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 626), läßt sich nicht sicher vermuthen. Dies sein kühnes Auftreten vor dem Volk erregte den Zorn der götzendienerischen Partei. Unter schnöder Gutheißung des undankbaren Königs, der seinem Vater so hoch verpflichtet war, ward er von Verschworenen im Vorhof des Hauses Jahve's (also wahrscheinlich während einer Rede) gesteinigt. Nach drei Seiten hin ist sein Auftreten von Bedeutung. Einmal zeigt es ein noch völliges Zusammengehen der priesterlichen Partei und der Propheten, verbunden durch das lebendige Interesse für Aufrechterhaltung des Jahvethums, ein Band, das wenigstens in Israel (man erinnere sich an den Streit des Amos [Am. 7, 10 fg.] mit dem Priester Amazia) bald gelöst wurde, in Juda (vgl. Jes. 8, 2) wol länger fortdauerte. Fürs andere dürfte mit ihm jene zweite Periode des Prophetenthums beginnen, in welcher es seine höchste Entwickelung erreichte, und das sich durch größere Tiefe und reichere Vielseitigkeit der Ideen sowie durch seine Hinwendung zu dem Volk (statt zu den Fürsten) kennzeichnet. Ebendeshalb ist es endlich bedeutungsvoll, daß einer der ersten dieser in neuer nachdrücklicherer Weise wirkenden Propheten den Märtyrertod erleiden mußte. (Vgl. die gute Darstellung von Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" [Leipzig 1855—56], II, 202.) Mit Recht hat die spätere jüd. Ueberlieferung diesen Vorfall in lebendigster Erinnerung bewahrt (vgl. z. B. das Targum zu KL. 2, 20; mehrere Stellen des Talmud und Josephus, „Alterthümer", IX, 8, 3) und ihm eine Art typischen Charakters verliehen. Mehr vielleicht deshalb, als weil es der im Kanon zuletzt erwähnte Prophetenmord ist (chronologisch fiele der schmähliche Mord Uria's, Jer. 26, 23, später), hat ihn Jesus als Zeugniß gegen das Volk (Matth. 23, 35) mit dem des gerechten Abel zusammengestellt und verwerthet. Daß derselbe zwischen dem Brandopferaltar und dem Tempelgebäude erfolgte, wie es dort heißt, ist nicht als eine genauere sichere Kunde zu betrachten, sondern mehr nur als haggadische Ausführung der Worte der Bibel, welche nur den Vorhof angeben. Denn daß sie gerade an geheiligter Stätte stattfand, mußte die That in den Augen des spätern Judenthums um so abscheulicher erscheinen lassen. Die Parallele Luk. 11, 51 macht es sehr wahrscheinlich, daß in der ursprünglichen Ueberlieferung der Name des Vaters gar nicht genannt war. Das Hebräerevangelium fügte sachlich richtig die Worte „Sohn Jojada's" hinzu (wie Hieronymus angibt). In unserm heutigen Matthäustext finden wir indeß den Zusatz „Sohn des Barachias" oder des Berechja, eine offenbare Verwechselung seitens des in den Prophetenbüchern besser belesenen Ueberarbeiters, der an den Freund des Jesaja (Jes. 8, 2) oder an den nachexilischen Propheten (Sach. 1, 1) dachte. Demgemäß ist es nicht nöthig, an eine spätere Interpolation zu denken (Kuinöl), noch gar an Zacharias, den Sohn Baruch's (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 5, 4), den kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus die Zeloten im Tempel ermordeten, und auf welchen entweder Jesus selbst prophetisch hingewiesen haben soll oder den Matthäus, längere Zeit nach der Zerstörung schreibend, als den im Ausspruch gemeinten Zacharias verstanden habe. Ebenso wenig hat man (mit Origenes und einigen Neuern) an Zacharias, den Vater des Täufers, zu denken. Vielmehr liegt, wie auch die meisten heutigen Gelehrten meinen, ein Gedächtnißfehler des Autors vor, der sich auf die oben bezeichnete Art leicht erklärt.

3) Sacharja, Sohn Jeberechja's (Jes. 8, 2). Er wird von dem Propheten Jesaja mit Uria, dem Priester, zum Zeugen genommen, daß jener eine Weissagung von der Niederlage der verbündeten Herrscher von Israel und Damaskus wirklich ausgesprochen und in orakelhaftem Lapidarstil aufgeschrieben habe. Dies deutet auf einen ältern, in allgemeinem Ansehen stehenden Mann hin, nicht aber auf einen seiner Schüler. Im Gegentheil kann Jesaja selbst viel eher zu ihm in einem Schülerverhältniß gestanden

haben. Dann iſt Sacharja wol ſelbſt Prophet geweſen, und da ergibt ſich ohne weiteres die Combination mit jenem Rathgeber Uſia's, Sacharja, der 2 Chron. 26, 5 genannt wird als „kundig Gott zu ſchauen". Freilich redet der Chroniſt ſo, als wenn Uſia lediglich in den Tagen dieſes Sacharja Gott geſucht habe und infolge davon in ſeinen Unternehmungen glücklich geweſen ſei. Allein mit Recht haben wir (mit Bertheau zu dieſer Stelle) dieſe Beſchränkung, die ohnehin nur angedeutet iſt, zu bezweifeln, ſofern der Verfaſſer es für unmöglich hielt, daß Uſia bei Lebzeiten des prophetiſchen Rathgebers ſich eines ſo argen Vergehens, im Tempel ſelbſt zu räuchern, ſchuldig gemacht haben ſollte. Dies würde völlig in die pragmatiſche Reflexion des Chroniſten paſſen. Dann hindert nichts mehr, jene Identität anzunehmen, wenn Sacharja auch zu jener Zeit, da Jeſaja von ihm redete (etwa im J. 741), ein hochbetagter Greis geweſen ſein mag. Denn als Lehrer des Uſia (Winer, „Bibliſches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], II, 712) wird er auch vom Chroniſten nicht geſchildert. Auch ſpricht, wie wir ſehen werden, manches dafür, daß dieſer Sacharja ſowol unter Uſia wie unter deſſen beiden Nachfolgern vor dem Volk öffentlich geredet habe. Daß von dieſem Sacharja die Bileams-Sprüche herrühren, iſt eine unbeweisbare Vermuthung von Fürſt („Geſchichte der bibliſchen Literatur und des jüdiſch-helleniſchen Schriftthums" [Leipzig 1867—70], II, 231).

4) Unter dem Namen eines Propheten Sacharja iſt uns ein Weiſſagungsbuch im Kanon des A. T. überliefert, das umfänglichſte in der Sammlung der kleinen Propheten, da Hoſea zwar auch 14 Kapitel, aber im ganzen 14 Verſe weniger enthält. In der Ueberſchrift wird er als Sohn des Berechja, Sohnes Iddo's, bezeichnet. Unzweifelhaft bezieht ſich dies auf jenen Sacharja, der bald nach der Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil, in den erſten Jahren des Darius Hyſtaspis, wirkte und der Eſra 5, 1; 6, 14; Neh. 12, 16 einfach Sohn Iddo's heißt. Man hat nun häufig gemeint, an den letztern Stellen werde auch nur der Großvater, als der bekanntere, genannt. Allein die Stellen, welche man für eine ſolche Auslaſſung des Vaters geltend macht, können nicht als vollgültige Parallelen gelten, vollends nicht bei den genauen, faſt zeitgenöſſiſchen Angaben der Bücher Eſra und Nehemia. Vielmehr liegt wol in den Worten „Sohn des Berechja" ein Irrthum der Sammler vor. Iddo, der Vater, nicht Großvater des Propheten, kehrte als Vorſtand eines Prieſtergeſchlechts aus dem babyloniſchen Exil heim. Das ſtimmt damit, daß ſein Sohn bei ſeinem Auftreten als Prophet, etwa achtzehn Jahre nach der Rückkehr, noch jugendlich iſt (Sach. 2, 4). Die Zeit ſeiner Wirkſamkeit erhellt theils aus den Ueberſchriften der Orakel (Sach. 1, 1. 7; 7, 1), theils aus den Angaben bei Eſra 5, 1; 6, 14; ſie fiel in die erſten Jahre des Perſerkönigs Darius Hyſtaspis, gleichzeitig mit Haggai. Die zurückgekehrten Exulanten hatten ſich längere Zeit mit einem bloßen Altar als gemeinſamer Centralopferſtätte begnügt (Hagg. 2, 14; Eſra 3, 2. 3). Erſt auf Grund der kräftigen Anregung der beiden Propheten Haggai und Sacharja begann man den Tempel wieder aufzubauen. Die Grundſteinlegung erfolgte höchſt wahrſcheinlich am vierundzwanzigſten Tag des neunten Monats im zweiten Jahr des Darius und die Einweihung des vollendeten Gebäudes vier Jahre ſpäter, im ſechsten Jahr des Darius, am dritten Tag des Monats Adar, indem ſowol der perſ. Hof wie auch die andern Exulanten den Bau zu befördern ſuchten. Denn die Nachricht von der Grundlegung des Tempels im zweiten Jahr der Rückkehr und einer längern Unterbrechung des Baues (Eſra 5, 6) widerſpricht den Angaben im Buch Eſra ſelbſt und den klaren Vorausſetzungen bei Haggai; jene Siſtirung bezieht ſich nicht auf den Tempel, ſondern auf den Wiederaufbau der Stadt Jeruſalem und ihrer Mauern unter Artaxerxes Longimanus (vgl. Schrader, „Die Dauer des zweiten Tempelbaues" (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, S. 460—504). Unzweifelhaft gehören die erſten acht Kapitel des vorliegenden Buchs dieſem Propheten an; wahrſcheinlich hat er ſie ſelbſt in dieſe Form gebracht und redigirt. Da eigentliche Ermahnungen, den Tempelbau zu beginnen und emſig fortzuſetzen (vgl. Eſra 5, 1), ſich nicht finden, ſo war wol der Kreis ſeiner mündlichen Reden bedeutend größer, und die Aufzeichnungen enthalten nur einzelne hervorragende Themata. Er ermahnt das Volk zu gründlicher Bekehrung zu Jahve und knüpft daran die Verheißungen, daß Jahve trotz der ärmlichen Gegenwart reichen Segen ſchenken, in der Mitte des Volks wohnen und an den Heiden ein großes Gericht vollziehen werde. Freilich müſſe die Sünde aus der Mitte des Volks gänzlich getilgt werden. Obgleich er einen Meſſias (nach Jeremia Zemach oder „Sproß" sc. David's genannt)

andeutet, ſo fühlt er ſich doch im ganzen von der gegenwärtigen Regierung Serubabel's und Joſua's befriedigt und kann auch für die Zukunft nur eine friedens- und heilsreiche, geiſtige Einheit zwiſchen den Trägern des weltlichen und geiſtlichen Regiments wünſchen (Sach. 6, 12. 13). Im ſiebenten und achten Kapitel beantwortet er die Frage, ob man die nationalen Trauer- und Faſttage zum Andenken an die Zerſtörung Jeruſalems trotz des Wiederaufblühens der Colonie zu feiern fortfahren ſolle, mit der Hinweiſung, daß Jahve nicht Faſten verlange, ſondern thatkräftige Frömmigkeit in Wahrheit und Liebe, daß er die Faſttage in frohe Feſte wandeln werde, und daß man es daher mit jener Feier nach Belieben halten könne. Die Sprache dieſer Orakel zeigt den Charakter der ſpätern Zeit. Des Rhythmus vielfach ermangelnd neigt ſie bereits ſtark zur Proſa hin, ſie wiederholt Lieblingsformeln und nimmt auf frühere Propheten ſowol ſtillſchweigend wie ausdrücklich häufig Rückſicht. Der Verfaſſer kleidet ſeine Gedanken gern in reiche Symbolik, doch oft in unklarer Weiſe; durchweg fehlt die geiſtvolle Sicherheit einer echt künſtleriſchen Hand. Beſonders auffallend unterſcheidet er ſich von der vorexiliſchen Prophetie durch Einführung von Engeln und des Satans.

Dagegen gehört es zu einem der geſichertſten Ergebniſſe der neuern Bibelforſchung, daß der zweite Theil des Buchs, die ſechs letzten Kapitel (Kap. 9—14), nicht von dieſem Sacharja herrühren, ſondern, zum Theil ſchon lange, vor dem Exil entſtanden ſind. Hier hat ſich, wie ſo oft, die Kritik an der Apologetik großgezogen. Matth. 27, 9. 10 iſt eine Schriftſtelle dem Jeremia beigelegt, welche jedoch allein auf Sach. 11, 12. 13 ſich beziehen kann. Daß der Evangeliſt dennoch recht habe, wollte zuerſt der Engländer Mede (geſt. 1638) erhärten, indem er Sach. 9—11 dem Jeremia zuſchrieb. Bald wurde dies Urtheil auf die ſämmtlichen ſechs letzten Kapitel ausgedehnt. Als aber ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der kritiſche Geiſt mehr und mehr erwachte, begann eine erneute Unterſuchung, zuerſt von Newcome, Erzbiſchof von Armagh, An attempt towards an improved version, a metrical arrangement and an explanation of the twelve minor prophets (London 1785), von Flügge in der (anonymen) Schrift: „Die Weiſſagungen, welche bei den Schriften des Propheten Zacharias beigebogen ſind" (Hamburg 1784). Seit dem Beginn dieſes Jahrhunderts ſprachen ſich viele Theologen für dieſe Anſicht aus, wie Eichhorn, Roſenmüller, Ewald, Hitzig, Knobel, in einer ſehr eingehenden Abhandlung Bleek (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1852, S. 247 fg.) und v. Ortenberg („Die Beſtandtheile des Buches Sacharja" [Gotha 1859]). Gleichwol ſtand das Ergebniß noch lange nicht feſt, abgeſehen von den nicht geringen Differenzen unter den Ebengenannten. Nicht nur verſuchten Köſter (1818), Hengſtenberg (1831), Burger (1841), Keil, Sandrock (1857) und beſonders Köhler (in einem ausführlichen Commentar, 1861—63) die Autorſchaft des nachexiliſchen Sacharja auch für jene letzten Kapitel zu erhärten, ſondern ſelbſt unbefangene Männer, wie de Wette, der in den drei erſten Ausgaben ſeines „Lehrbuchs der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments" (3. Ausg., Berlin 1829) ſich gegen die hergebrachte Anſicht ausgeſprochen hatte, vertheidigten gleichfalls die letztere in den ſpätern Ausgaben, desgleichen Umbreit, Stähelin u. a. (genaueres über dieſe Literatur vgl. in der Schrift v. Ortenberg's, a. a. O., S. 1 fg.). Obgleich anfangs Roſenmüller und Hitzig den ganzen zweiten Theil in die Zeit des Königs Uſia verlegten und Einem Verfaſſer zuſchrieben, hat doch die Anſicht von Bertholdt („Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in ſämmtliche kanoniſche und apokryphiſche Schriften des Alten und Neuen Teſtaments" [Erlangen 1812—19], IV, 1713 fg.), daß die Kap. 9, 10, 11 im 8. Jahrh., und zwar etwa zur Zeit des Königs Ahas, dagegen Kap. 12, 13, 14 erſt am Ende des 7. Jahrh., zur Zeit Jojakim's oder Jechreja's, abgefaßt ſeien, im ganzen die Zuſtimmung der großen Mehrzahl der neuern Forſcher erhalten, nur daß man einige Stücke des erſten Theils noch etwas höher, in die Zeit des Uſia oder des Propheten Hoſea (ſo namentlich Hitzig und Schrader), hinaufrückte, und daß Ewald das kleine Stück Kap. 13, 7—9 noch Kap. 11 hinzufügte, wenn auch ohne ausreichenden Grund. Die Gründe für jene Anſicht liegen theils in der Art der Darſtellung, theils in der vorausgeſetzten hiſtoriſchen Situation. Was das erſtere betrifft, ſo fehlt im zweiten Theil die Vorſtellung von Engeln (nur Kap. 12, 8 werden ſie vorübergehend erwähnt), welche im erſten einen ſo breiten Umfang hat, vollends die vom Satan gänzlich. Es fehlt eine Reihe hervorſtechender, oft wiederholter Redeweiſen, während wiederum die im zweiten Theil ſtark hervortretende Anſchauung vom Tage Jahve's im erſten nur als ein ſchwacher

Nachklang aus der ältern Prophetie auftritt. Auch ist der Stil lebhaft und anschaulich, kräftig und rhythmisch, ganz wie wir es bei einem Stück aus der Blütezeit der Prophetie erwarten können. Und auch die geringen Uebereinstimmungen mit dem ersten Theil sind nicht größer, als wir sie bei einem nachexilischen Propheten, der die Schriften der frühern Propheten augenscheinlich kannte und sogar auf ihre Worte ausdrücklich hinweist, anzutreffen erwarten müssen. Endlich sind die Ueberschriften ganz anderer Art (Kap. 9, 1; 12, 1) als die historischen Einleitungen (Kap. 1, 1. 7; 4, 1; 6, 9; 7, 1 fg.) im ersten Theil. Vollends verräth die historische Situation, welche den Weissagungen zu Grunde liegt, deutlich eine vorexilische Zeit. Der Götzendienst wird gerügt sammt dem falschen Prophetenthum (Kap. 9, 2 fg.; 13, 2 fg.), beides Uebelstände, die nach dem Exil nicht mit Einer Silbe berührt werden. Es besteht noch das Königthum (Kap. 11, 6; 13, 7; 12, 7. 12); als Feinde erscheinen Damaskus, Phönizien, Philistäa, Assyrien und Aegypten, von denen nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft nicht mehr die Rede sein konnte. Die Vertheidiger der ältern Ueberlieferung, also der nachexilischen Abfassung, verstehen die betreffenden Stellen von der Zukunft und mehr symbolisch, nicht von der Gegenwart. Sie sagen, das Buch der zwölf kleinen Propheten sei wahrscheinlich zur Zeit Nehemia's gesammelt worden, in der man doch wol noch nachexilische und vorexilische Weissagungen unterscheiden konnte. Letztere Voraussetzung trifft angesichts der völligen Kritiklosigkeit der Sammler nicht zu und ersteres ist eine unhaltbare Annahme: daß jene Sammlung vor dem Anfang des 4. Jahrh. vorhanden gewesen, hat nichts für sich als eine nachweislich irrige Angabe bei Josephus (s. „Bibel-Lexikon", III, 484) und läßt sich erst für das 2. Jahrh. mit Gewißheit behaupten. Und ebenso wenig kann eine kleine Dissonanz in der Anschauung des Verfassers von Kap. 12—14 mit den Weissagungen des Jeremia, welche jene Vertheidiger indeß gern übertreiben, eine Stütze abgeben, sofern sich dergleichen bei gleichzeitigen Propheten oft genug finden. Vielmehr rühren die drei ersten Kapitel wol von einem Propheten her, der zu Usia's Zeit lebte. Nicht nur das nördliche Reich Ephraim besteht noch Kap. 9, 10, auch die syr. Reiche Hadrach (dessen Name sich auch in den assyr. Eponymenlisten findet und das wahrscheinlich nicht weit von Damaskus lag), Damaskus, Hamath sind noch selbständig, was also auf eine Zeit weist, da Tiglath-Pileser noch nicht dieselben zerstört hatte, während die drei Hirten, die kurz hintereinander getödtet wurden (Kap. 11, 2. 3), wol am besten auf jene Anarchie zwischen dem Tod Jerobeam's II. und der Regierung Menahem's zu beziehen sind. Dagegen wird Kap. 10 wol erst nach dem Feldzug Tiglath-Pileser's fallen: Ephraim, heißt es, sei zum Theil zerstreut, werde aber nach Gilead und dem Norden (Gegenden, aus denen der assyr. König viel Volk wegführte) zurückkehren. Denn die Beziehung auf den Feldzug des Phul (2 Kön. 15, 19) wird dadurch hinfällig, daß nach Schrader's scharfsinnigem Nachweis („Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 124 fg.) Phul identisch ist mit Tiglath-Pileser und sein Zug bedeutend später fiel. Da nun der Zeit nach diese Orakel sehr wohl von jenem Sacharja, dem Sohn Berechja's, herrühren können, der Jes. 8, 2 und auch wol 2 Chron. 26, 5 erwähnt wird, so erklärt es sich leicht (vollends wenn eine Ueberschrift mit dieser Angabe an der Spitze von Kap. 9 stand), daß in der jetzigen Ueberschrift (Kap. 1, 1) des ganzen Buchs auch der nachexilische Verfasser als ein Sohn des Berechja bezeichnet wird, indem der Sammler beide Ueberschriften einfach combinirte. (Aehnlich Hitzig, nur daß er die an jenen Stellen genannten Personen unterscheidet und dem letztern Kap. 9—11, dem erstern Kap. 12—14 beilegt.) Freilich bleibt dies nicht mehr als eine ansprechende Vermuthung. Die drei letzten Kapitel müssen lange nach Usia (Kap. 14, 5) fallen, auch nach dem Untergang des nördlichen Reichs (Kap. 14, 10); daher es begreiflich ist, daß nur von Juda und Jerusalem geredet wird. Da endlich Kap. 12, 11 wahrscheinlich auf den Tod Josia's, der im J. 609 in der Schlacht bei Megiddo fiel (2 Kön. 23, 29 fg.), zu beziehen ist, eine Eroberung Jerusalems oder eine Exilirung des Volks noch nicht stattgefunden hat, so fallen diese Orakel in die Regierung des Königs Jojakim, bald nach dem J. 606, aber vor dem J. 599. (Nach Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1867—68], I, 248 fg.; II, 52 fg., fällt das Stück Kap. 9—11, 13, 7—9, die er eng zusammenschließt, in die erste Hälfte der Regierung Pekach's, also noch vor den Zug Tiglath-Pileser's, das andere [Kap. 12, 1—13, 6; 14] kurz vor Zerstörung Jerusalems, von einem Zeitgenossen Jeremia's verfaßt, der aber nicht in der Hauptstadt, sondern auf dem Land lebte.)

Da dieſe Abfaſſung des Buchs zu den intereſſanteſten Streitfragen gehört, ſo hat ſie auch eine zahlreiche Literatur erzeugt. Die Gründe für die Identität des Verfaſſers ſtellen am ausführlichſten zuſammen Hengſtenberg, „Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah“ (Berlin 1831), und Köhler am Schluß ſeines Commentars: „Die Weiſſagungen Sacharja's“ (Erlangen 1861—63), II, 297—311; dagegen finden ſich die Argumente für die kritiſche Sichtung der Beſtandtheile des Buchs am beſten entwickelt in den obengenannten Abhandlungen von Bleek (womit zu vergleichen deſſelben „Einleitung in das Alte Teſtament“ [3. Aufl., Berlin 1870], S. 551 fg.) und v. Ortenberg ſowie in de Wette-Schrader's „Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments“ (8. Ausg., Berlin 1869), S. 477 fg. Dieſtel.

Sack, gleichlautend mit dem hebr. Sak, ſteht in der Bibel öfters im eigentlichen Sinn für ein Behältniß um Getreide, Reiſeſachen u. dgl. zu verpacken und weiter zu ſchaffen (1 Moſ. 42, 25. 27. 35; Joſ. 9, 4), wofür der Grundtext aber auch den beſondern Ausdruck 'Amtaḥat gebraucht (1 Moſ. 42, 28; 43, 12. 18. 21. 23; 44, 1. 2. 8. 11. 12). Das hebr. Sak bedeutet im allgemeinen einen groben, aus den dunkelfarbigen (Jeſ. 50, 3) Ziegen oder Kamelhaaren gewobenen Stoff (Offb. 6, 12; 11, 3), wovon, wie noch jetzt, außer Zeltdecken (2 Moſ. 26, 7), Gürteln (Jeſ. 3, 24) u. dgl. auch Säcke gemacht wurden und deſſen man ſich zum Trauergewand bediente (2 Sam. 3, 31; Matth. 3, 4), das daher auch Sak heißt, welchen Ausdruck Luther für jenes beibehalten hat (Eſth. 4, 2). Da der Orientale überwältigende Gefühle durch Geberden und Zeichen auszudrücken pflegt, ſo galt dem Hebräer das Anziehen und Tragen des Sak, d. h. des Trauergewandes aus Sacktuch, als conventionelles Symbol der Trauer, Betrübniß, Buße (1 Moſ. 37, 24; 2 Sam. 3, 31; 1 Kön. 20, 31; 21, 27; 2 Kön. 6, 30; 19, 1 fg.; Jeſ. 20, 2; 58, 5: Sack und Aſche, Eſth. 4, 1 (ſ. Aſche); Jer. 6, 26; 48, 37; Ez. 7, 18; Am. 8, 10; Jon. 3, 5. 6; Hiob 16, 15; Pſ. 30, 12; 35, 13; 69, 12; 2 Makk. 3, 19; Matth. 11, 21; Luk. 10, 13; Offb. 6, 12). Dieſes grobhärene, dunkelfarbige Gewand war zwar kein eigentlicher Sack, aber doch ohne Schnitt, Aermel und Falten (Jeſ. 3, 24), wurde mit einem Strick um die Lenden gegürtet (2 Sam. 3, 31; Ez. 7, 18), von beiden Geſchlechtern (1 Moſ. 37, 34; 2 Sam. 3, 31; Joel 1, 8; 2 Makk. 3, 15. 19; Matth. 11, 21 u. a.) am bloßen Leib (1 Kön. 21, 27; 2 Kön. 6, 30; Jeſ. 32, 11; Hiob 16, 15) auch des Nachts getragen (1 Kön. 21, 27; Joel 1, 13). Witwen trugen es als ein ſie kennzeichnendes Obergewand (1 Moſ. 68, 14. 19; Judith 8, 6), Propheten (Jeſ. 20, 2) und Bußprediger (Matth. 3, 4) als Zeichen ihres ernſten Berufs. Die düſtere Farbe des Sacktuchs (Jeſ. 50, 3; Sir. 25, 23 [24]; Off. 6, 12) als Trauergewand, welches auch bei den Griechen und Römern ſchwarz war, bildete den Gegenſatz zu den weißen Feſt- und Freudenkleidern (Koh. 9, 8); daher hebräiſch ḳoder, d. i. ein Trauernder (Pſ. 35, 14; 38, 7; 42, 10; Mal. 3, 14), von ḳadar, dunkel, finſter ſein (Hiob 30, 28; Joel 2, 10; 4, 15; Mich. 3, 6). Roskoff.

Sadducäer, ſ. Phariſäer.

Sadrach war nach Dan. 1, 7; 2, 49; 3, 12 fg. einer der drei jüd. Knaben, die mit Daniel am Hof des Nebukadnezar in Babylon zum Dienſt erzogen wurden. Er hieß eigentlich Hananjah (griechiſch Ananias), und erſt am Hof wurde ihm der Name Sadrach gegeben, der unſicherer Ableitung iſt. Die beiden andern hießen Miſael, am Hof Meſach, und ;Azarjah, am Hof 'Abed Nego. Es wird erzählt, daß die drei, als ſie ſich beharrlich weigerten, ein von Nebukadnezar aufgeſtelltes Götzenbild zu verehren, in einen Glutofen geworfen wurden, daß das Feuer aber ſie unter dem Schutz eines Engels nicht beſchädigte. Als ſie der König in Begleitung eines vierten im Feuer wohlgemuth herumgehen ſah, ließ er ſie herauskommen, pries ihren Gott und verbot die Läſterung deſſelben bei ſchwerſter Strafe. Dieſe wunderliche Erzählung, die ihre Tendenz an der Stirn trägt, lud ſehr früh zu weiterer Ausſchmückung ein. So wurde nach Dan. 3, 23 ein apokrypher Zuſatz eingefügt, nämlich ein Gebet (V. 1—21), in dem die drei im Ofen Gott flehen, ihnen gnädig zu ſein, und nachdem erzählt iſt, daß ſie unverſehrt geblieben ſeien (V. 22—26), erheben ſie im Ofen einen Lobgeſang (V. 27—67). Schriftſtelleriſch iſt der Zuſatz nicht gut gerathen, es iſt ein Cento aus Pſalmenſtellen und der Situation der drei wenig angepaßt. Die Grundſprache wird die griechiſche ſein. Das Einſchiebſel iſt alt, es findet ſich ſchon in den LXX und kam durch dieſe für lange zu kirchl. Anſehen und Gebrauch. Da die Sprache mit der des griech. Ueberſetzers des Daniel große Verwandtſchaft zeigt, ſo wird das Einſchiebſel entweder von dieſem herrühren, oder, wenn

bereits vorliegend, von dieſem in Ueberarbeitung aufgenommen worden ſein. Der ſpätere Theodotion hat in dieſem Stück den Text der LXX nur wenig geändert. Fritzſche.

Säemann, ſ. Gleichniſſe.

Säen, ſ. Saat.

Safran (hebräiſch karkom; crocus sativus) bekannte, zu den Irideen gehörende Zwiebelpflanze mit lanzettförmigen Blättern, mit einjährigem bald gelbem, bald röthlichem oder blauem ſechstheiligem Perigon, mit drei Narben, die pulveriſirt oder zu Täfelchen zuſammengedrückt unter dem Namen Safran in den Handel kommen und ein ſtarkriechendes, noch jetzt im Morgenland beliebtes Gewürz bilden. Die beſte Sorte des letztern iſt von orangerother Farbe. Crocus sativus wächſt in Paläſtina häufig und in mannichfachen Arten. In der Bibel wird derſelbe nur einmal erwähnt neben andern aromatiſchen Pflanzen im Paradiesgarten des königlichen Minneſängers (HL. 4, 14). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 479; Thomé, „Lehrbuch der Botanik" (Braunſchweig 1869), S. 241. Furrer.

Säge, deren Erfindung die Griechen in die mythiſche Zeit verlegen, war ein im Alterthum bekanntes Werkzeug. Die Bibel erwähnt ſowol die Holz- (Jeſ. 10, 15) als auch die Steinſäge (1 Kön. 7, 9), ſchweigt aber über deren Beſchaffenheit. Wir werden kaum irren, wenn wir uns die hebr. Säge ähnlich der ägyptiſchen vorſtellen, welche auf Denkmälern mehrfach abgebildet, aus einem Sägeblatt beſtehend, mit einer Handhabe verſehen erſcheint und von unſern Handwerkern „Fuchsſchwanz" genannt wird.

Das Zerſägen als grauſame Todesſtrafe, welche bei mehrern Völkern des Alterthums, den Aegyptern, Perſern, Thraziern vorkommt, unter den röm. Kaiſern namentlich von Caligula in Anwendung gebracht, nach Dio Caſſius (LXVIII, 32) von den aufſtändiſchen Juden in Cyrene unter Trajan an vielen Griechen und Römern vollzogen wurde, kommt auch in der Bibel vor. Gefangene Feinde, beſonders Fürſten und Heerführer, wurden mittels der Säge hingerichtet (2 Sam. 12, 31; 1 Chron. 21 [20], 3). Nach einer jüdiſch-chriſtl. Sage ſoll der Prophet Jeſaja auf Manaſſe's Befehl zerſägt worden ſein, worauf man Hebr. 11, 37 (Luther: „zerhackt") zu beziehen pflegt. Daß 2 Kön. 21, 16 (vgl. 2 Chron. 33, 1—10), wo das Sündenregiſter dieſes Königs aufgeführt wird, dieſe Miſſethat nicht verzeichnet iſt, erklärt ſich aus dem ſpätern Urſprung dieſer Sage. Roskoff.

Salamis war die erſte Stadt auf der Inſel Cyprus (ſ. d.), in welcher Paulus und Barnabas auf deſſen erſter Miſſionsreiſe, in Begleitung des Johannes Markus, das Evangelium in den dortigen Synagogen predigten (Apg. 13, 5). Sie heißt im Alterthum immer eine att. Colonie und Stadt, erſcheint in der Sage an Teukros, Telamon's Sohn und Ajas' Bruder, als ihren Colonieführer und Gründer, geknüpft und ihren Namen von der Inſel Salamis, der helleniſchen Heimat des größern Theils ihrer Anſiedler, erhalten zu haben. Auf der Mitte der Oſtküſte, etwas nördlich vom Fluß Pediäus gelegen, war ſie die größte, feſteſte und wichtigſte Stadt der Inſel (Diodor, XIV, 98; XVI, 42), hatte einen verſchloſſenen, ſichern und ſo geräumigen Hafen, daß er eine ganze Flotte faſſen konnte (Skylax, Periplus, §. 41; Diodor, XX, 21), einen der Sage nach von Teukros errichteten Zeustempel (Tacitus, Annal., III; Ammianus Marcellinus, XIV, 8) und behauptete ſtets ein entſchiedenes Uebergewicht über die andern Herrſchaften des Eilandes. Sie heißt darum auch, namentlich in ſpätern Zeiten, die Metropole des Landes, und hatte ein Feind dieſe Stadt bezwungen, ſo betrachtete er ſich als den Gebieter der Inſel (Diodor, XII, 3). Wie Salamis früher der Sitz mächtiger Könige (vgl. Herodot, IV, 162), z. B. des bekannten Euagoras, geweſen, ſo gehörte noch zur Römerzeit der ganze öſtliche Theil der Inſel zum Gebiet dieſer Stadt, ſodaß bei Ptolemäus (V, 14, 5) Salaminia als der Name eines der vier Diſtricte des ganzen Landes erſcheint. Jedoch ging bereits beim Aufſtand der Juden unter Trajan ein großer Theil der Stadt zu Grunde (Euſebius, Chronicon, und Oroſius, Hist. adversus paganos, VII, 12); noch mehr litt dieſelbe im achtundzwanzigſten Jahr der Regierung Konſtantin's durch ein Erdbeben, welches die ganze Stadt zerſtörte und den größten Theil der Einwohner unter ihren Trümmern begrub (Cedrenus, Chronicon, ed. Bekker [Bonn 1838], S. 296). Vgl. Forbiger in Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", VI, 685; Engel, „Kypros" (Berlin 1841), S. 89 fg.; Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von Windheim (Erlangen 1754), II, 313. Kneucker.

Salbe iſt eine hauptſächlich aus Fett beſtehende weiche Maſſe, deren ſich die Heilkunſt bedient, um auf die Haut oder durch dieſe auf den Organismus zu wirken. In dieſem Sinn werden in der Bibel bei Kranken Olivenöl (Jeſ. 1, 6; Mark. 6, 13; Luk. 10, 34; Jak. 5, 14) und Balſam (Jer. 8, 22; 46, 11; 51, 8) als Salben gebraucht. Aber auch im geſunden Zuſtand pflegten vor alters die Aegypter, Morgenländer, Griechen und Römer den ganzen Leib oder einzelne Theile deſſelben zu ſalben, um den Schweiß zu mäßigen und die Haut geſchmeidig zu erhalten. So war auch bei den Hebräern mit dem Waſchen und Baden das Salben verbunden (Ruth 3, 3; Judith 10, 3; Eſth. 2, 12; Ez. 16, 9), und man bediente ſich dabei des reinen Olivenöls (5 Moſ. 28, 40; Am. 6, 6; Mich. 6, 15; Pſ. 92, 11; 104, 15; Luk. 7, 46) oder auch verſchiedener Luxusſalben, indem man jenem wohlriechende, oft koſtbare, von fern her bezogene Stoffe beimengte (1 Kön. 10, 10; Ez. 27, 22; Jeſ. 57, 9; Hiob 41, 22; HL. 4, 14; 5, 5. 13; Spr. 7, 17; Pſ. 45, 9; Eſth. 2, 12; Mark. 14, 3). Die Salben zählten daher zu den werthvollen Dingen (Spr. 27, 9; Pſ. 92, 11; Weish. 2, 7; Koh. 7, 2), deren Vorrath unter den königlichen Schätzen erwähnt (Jeſ. 39, 2), mit deren Wohlgeruch der gute Ruf verglichen wird (HL. 1, 3). Höchſtgeſchätzt war das echte Nardenöl (HL. 1, 12; Mark. 14, 3. 5; Joh. 12, 3. 5). Um das Verduften wohlriechender Salben zu verhüten, verwahrte man ſie in wohlverſchloſſenen Alabaſtergefäßen (ſ. Alabaſter). Das Salben war ein gewöhnliches Bedürfniß (2 Chron. 28, 15; Am. 6, 6) und, die Trauer- und Bußzeit ausgenommen (2 Sam. 12, 20; 14, 2; 19, 24; Dan. 10, 3; Matth. 6, 17), ſalbte man ſich beſonders, wenn man geſchmückt erſcheinen wollte (Ruth 3, 3; Judith 10, 3; Eſth. 2, 12), bei Gaſtmahlen, Beſuchen, wo man die Gäſte dadurch zu ehren pflegte, daß man ihnen Haupt und Bart (Pſ. 33, 5; 92, 11; 133, 2; Am. 6, 6; Koh. 7, 46; 9, 8; Spr. 20, 17; Weish. 2, 7; Luk. 7, 46) und bei auszeichnender Hochachtung die Füße ſalbte (Luk. 7, 38. 46; Joh. 12, 3). Die Bereitung der Salben, wobei die Ingredienzien in einem Gefäß, wahrſcheinlich am Feuer vermiſcht wurden (Hiob 41, 23), war zunächſt das Geſchäft der Sklavinnen (1 Sam. 8, 13; bei Luther: Apothekerinnen); es gab aber auch ein beſonderes Gewerbe der Salbenbereiter (2 Moſ. 30, 35; Neh. 3, 8; bei Luther: Apotheker; 2 Chron. 16, 14; Koh. 10, 1). Ueber die ſymboliſche Salbung der Könige, Prieſter, des Hohenprieſters, der Propheten, der Stiftshütte und ihrer Geräthe ſ. d., ebenſo über das Salben der Leichen, Steine, Schilde.

Roskoff.

Salcha, eine Stadt an der äußerſten Oſtgrenze des Königreichs Baſan, bis wohin die Herrſchaft Ogs (5 Moſ. 3, 10; Joſ. 12, 5) und nachher angeblich das Gebiet der oſtjordaniſchen Iſraeliten (der Manaſſiten, Joſ. 13, 11; 5 Moſ. 3, 13; etwa auch der nördlichſten Gaditen, 1 Chron. 5 [6], 11) reichte. Abulfeda und Jakut nennen den Ort Sarchad, laſſen ihn 16 Meilen von Bozra entfernt ſein und rechnen ihn zu Hauran; zugleich beſchreiben ſie denſelben als eine kleine Stadt mit einem ſehr hohen Caſtell und Weinbergen, aber ohne lebendiges Waſſer, und bezeichnen die Stadt als den wichtigſten Ort der Beni Helâl. Bei den neuern Reiſenden heißt derſelbe Salchat oder Salchad (Sulkhad), liegt nach ihren Angaben 4—6 Stunden nordöſtlich von Busra entfernt, an der ſüdöſtlichen Grenze Haurans gegen die Wüſte zu, und iſt jetzt unbewohnt; er beſteht in etwa 800 Häuſern, welche den ſüdlichen und weſtlichen Fuß eines Baſalthügels einnehmen, auf deſſen Gipfel ein Caſtell ſteht, das höchſt wichtig iſt zum Schutz von Hauran gegen die Araber und auch gemäß einer Inſchrift wahrſcheinlich zum Schutz des Landes gegen die Kreuzfahrer angelegt worden war. Vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), I, 180 fg., 507; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 189; Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" (Berlin 1854—59), I, 60, 73; Buckingham, „Reiſen durch Syrien und Paläſtina" (Weimar 1827), II, 167, 176 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 913.

Kneucker.

Salem wird als Wohnort Melchiſedek's (1 Moſ. 14, 8) bald mit Jeruſalem identificirt (vgl. z. B. Joſephus, „Alterthümer", I, 10, 2), das Pſ. 76, 3 auch Salem heißt, bald mit einem acht röm. Meilen ſüdlich von Bethſean im Jordanthal liegenden, quellengeſegneten Ort, der heute noch den Namen Salim trägt. In Hinſicht auf das mythiſche Gepräge der Geſchichte Melchiſedek's wird es wahrſcheinlich, daß dieſelbe Jeruſalems Vorzeit verherrlichen ſollte. Läge der Erzählung eine geſchichtliche Begebenheit zu Grunde, dann wäre mit Hieronymus (Epist. ad Evangel. in ſeinen Opera und Onomasticon

u. d. W. Salem) eher an das Salem im Jordanthal zu denken, das den durch das Jordanthal nach Sodom ziehenden Leuten am Weg lag. Viele Ausleger (auch Luther) faſſen Salem 1 Moſ. 33, 18 als Eigennamen und denken dabei an einen Ort nahe bei Sichem oder an Sichem ſelbſt (vgl. Hieronymus im Onomasticon u. d. W. Salem). Es iſt aber dort Salem mit Bezug auf 1 Moſ. 28, 21 mit „wohlbehalten" zu überſetzen. Ein Salem wird nach einer Lesart der LXX auch Jer. 41, 5 erwähnt in Verbindung mit Sichem, das identiſch wäre mit dem jetzt noch beſtehenden Salim, 1¼ Stunde öſtlich von letzterm Ort. Judith 4, 4 redet von einem Tiefthal Salem und will damit ohne Zweifel auf die Umgegend von Salem im Ghor hinweiſen. Auf eben dieſen Ort iſt vielleicht auch Joh. 3, 23 zu beziehen: „Johannes taufte zu Ainon bei Salim". Vgl. Euſebius und Hieronymus im Onomasticon. Furrer.

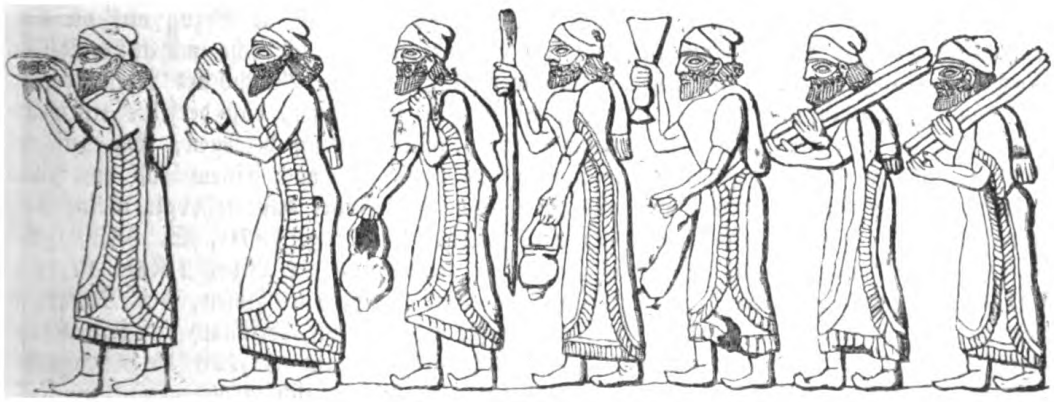
Saleph oder **Seleph** (1 Moſ. 10, 26; 1 Chron. 1, 20), wol der von Niebuhr („Beſchreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 247) und Ritter („Die Halbinſel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 549) erwähnte Landſtrich Salfie, ſüdweſtlich von Szanaa gelegen. Die Völkertafel der Geneſis zählt die Bewohner zu den Joktaniden, einem Zweig des chaldäiſchen Semitenſtammes. Arab. Schriftſteller kennen auch einen Stamm Sulaf oder Salif in Jemen (vgl. Knobel zu 1 Moſ. 10, 26 fg.). Schenkel.

Salim, ſ. Aenon.

Saliſa, ſ. Baal-Saliſa.

Sallum, ein Sohn des Jabes in Gilead (1 Kön. 15, 10 fg.), dem es gelang, den König Sacharja (ſ. d.) durch eine unter dem Volk angezettelte Verſchwörung zu ſtürzen und zu tödten, der ſich aber ſelbſt in Samaria nur einen Monat auf dem Thron behauptete, da der Oberfeldherr des ermordeten Königs Sacharja, Menahem (ſ. d.), von Thirza herbeieilte und ſeinem Regiment durch Einnahme der Stadt und ſeine Ermordung ein kurzes Ende machte. Schenkel.

Salman, Salmanaſſar, iſt in der urſprünglichen Ausſprache Salmanu-âsir d. i. „(Gott) Salman iſt gnädig" Name verſchiedener aſſyr. Könige. Die einheimiſchen Inſchriften thun eines Salmanaſſar (I.) ſchon um das J. 1300 v. Chr. Erwähnung, und zwar als des Gründers von Chalach, der ninivitiſchen Südſtadt (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 508). Ein ſpäterer, laut dem aſſyr. Regentenkanon von dem J. 858—829 regierender Salmanaſſar (II.) hat, obgleich im A. T. nicht erwähnt, für die iſraelitiſche Geſchichte eine große Bedeutung gehabt. Erzählt er uns doch in ſeinen Inſchriften, daß er im vierten Jahr ſeiner Regierung, d. i. im J. 854, den mit Benhadar (ſo, nicht Benhadad, iſt gemäß den Inſchriften zu ſprechen) von Damaskus verbündeten König Ahab (Ahabbu) von Iſrael in der Schlacht bei Karkar beſiegt und ihm 10000 Mann ſowie 2000 (nicht 200) Wagen abgenommen habe (vgl. den Originaltext der betreffenden Inſchrift in Tranſcription und Ueberſetzung in meiner Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], S. 96 fg.), ſowie nicht minder, daß er in ſeinem achtzehnten Regierungsjahr, d. i. im J. 842, von Jehu aus dem Haus des Omri Tribut empfangen



habe (vgl. meine Schrift, a. a. O., und ſ. „Bibel-Lexikon", III, 508). Dieſe letztere Notiz iſt uns theils in einer beſondern, die Ereigniſſe des achtzehnten Jahres behandelnden und im

dritten Band des großen engliſchen Inſchriftenwerks von Rawlinſon und Norris veröffentlichten Inſchrift, theils in einer Ueberſchrift über einer bildlichen (der hier mitgetheilten) Darſtellung auf dem ſogenannten kleinen Obelisk aus ſchwarzem Baſalt erhalten, welcher in dem Centralpalaſt zu Nimrud gefunden wurde. Die letztere lautet vollſtändig alſo: „Tribut Jehu's, Sohnes des Omri. Goldbarren, Silberbarren, goldene Schalen, goldene Kellen, goldene Becher, goldene Schöpfgefäße, Bleiſtücke, Scepter für die Hand des Königs, Speere: das empfing ich" (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 105, 106).

Auch des bibliſchen Hazael von Damaskus (ſ. d.), des Zeitgenoſſen des Jehu, erwähnt der König wiederholt und erzählt in einer von mir überſetzten Inſchrift (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 107) ausführlich deſſen Bekämpfung und Beſiegung.

Ein wiederum ſpäterer, nach dem Regentenkanon von dem J. 781—772 regierender Salmanaſſar (III.) iſt vielleicht in der Bibel in Ausſicht genommen in dem Hoſ. 10, 14 als Zerſtörer der Stadt Beth-Arbel genannten Salman, deſſen Name dann als Abkürzung aus Salmanaſſar zu betrachten wäre. Es ließe ſich für dieſe Annahme noch der beſondere Umſtand geltend machen, daß dieſer König gemäß der aſſyr. Verwaltungsliſte (vgl. über dieſe die „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1871, S. 679 fg., ſowie meine Schrift, a. a. O., S. 322 fg.) einen Zug in das „Cedernland", d. i. doch wol die Libanongegend, unternahm. Doch wäre es immerhin auffallend, daß dieſer Salman von dem Propheten nicht als König von Aſſyrien bezeichnet worden wäre, wie das doch ſonſt Sitte der bibliſchen Schriftſteller iſt, vgl. auch Hoſ. 10, 6. Möglicherweiſe iſt deshalb unter jenem Salman eine andere Perſönlichkeit zu verſtehen, und zwar ein König von Moab Namens Salman, den Tiglath-Pileſer (ſ. d.) in einer Inſchrift unter ſeinen Tributären aufführt (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 147, Z. 16). Da dieſer gemäß jener Inſchrift noch als Zeitgenoſſe des Hoſea zu denken wäre, ſo würde es in dieſem Fall nicht auffallen, daß der Prophet es unterlaſſen hätte, den ſeinen Zeitgenoſſen hinlänglich Bekannten nach ſeinem Land ausdrücklich zu bezeichnen. Iſt das Beth-Arbel, um das es ſich handelt, der von Euſebius als in der Nähe von Pella liegend bezeichnete Ort dieſes Namens, ſo wäre es auch leicht zu begreifen, wie gerade ein Moabiterkönig jene Stadt erobern und verwüſten konnte (ſ. auch Meſa), doch wage ich einen Entſcheid der ſchwierigen Frage zur Stunde noch nicht zu geben (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 282 fg.).

Eines letzten (vierten) aſſyr. Königs dieſes Namens geſchieht in den Inſchriften Erwähnung als des Vorgängers Sargon's (ſ. d.) und Nachfolgers Tiglath-Pileſer's (ſ. d.), und zwar iſt es der Regentenkanon, welcher ihn zwiſchen den genannten beiden Königen und als von dem J. 727—723 regierend aufführt (vgl. die Verhandlungen über dieſe Frage zwiſchen Riehm, Sayce, Oppert und dem Unterzeichneten in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, 1870, 1871, 1872, ſowie meine Schrift, a. a. O., S. 155 fg.). Inſchriften exiſtiren von dieſem König nicht und von Monumenten ſind uns lediglich Gewichte erhalten, welche ſeinen Namen tragen (vgl. meine Schrift: „Die aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften" [Leipzig 1872], S. 175 fg.). Und da auch ſonſt die Keilinſchriften über denſelben nichts berichten, ſo ſind wir in Bezug auf die Vorkommniſſe während ſeiner Regierung lediglich auf anderweitige, bibliſche und außerbibliſche, Nachrichten angewieſen. Aus letztern, inſonderheit aus einem Bericht des Menander bei Joſephus („Alterthümer", IX, 14, 2), iſt nur zu entnehmen, daß derſelbe einen Angriff auf die Seefeſte Tyrus unternahm, aber, zum Rückzug bewogen, ſich auf eine Blokade von Inſeltyrus beſchränken mußte, welche dann auch nach ſeinem Tod von ſeinem Nachfolger Sargon fortgeſetzt ward und im ganzen fünf Jahre dauerte (vgl. meine Ausführung in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 533). Mit dieſer Unternehmung Hand in Hand ging eine andere, in der Bibel 2 Kön. 17, 3 fg. berichtete, gegen Samaria. Hier herrſchte als Vaſall Aſſyriens Hoſea, der Nachfolger des Pekah. Von Tiglath-Pileſer (wie uns dieſer ausdrücklich berichtet) in ſein Königthum eingeſetzt, glaubte er nach dem Tod des Großkönigs im J. 728 die Gelegenheit ergreifen zu ſollen, das aſſyr. Joch abzuſchütteln. So ließ er ſich, trotzdem er dem Nachfolger Tiglath-Pileſer's gegenüber durch Zahlung eines Tributes äußerlich ganz ausdrücklich die aſſyr. Oberherrſchaft anerkannt hatte (2 Kön. 17, 3), mit Aegypten, wo damals Seveh (auf den Keilinſchriften Sabih) auf dem Thron ſaß, ſowie zweifellos auch mit

Tyrus, in geheime Abmachungen ein, welche die Abſchüttelung des aſſyr. Jochs zum Zweck hatten. Allein ehe noch die vermuthlich zugeſagte ägypt. Hülfe eintreffen konnte, ſtand bereits Salmanaſſar im Land und durchkreuzte ſo die Plane der Verbündeten (Jeſ. 23, 5). Gleichzeitig vermuthlich mit der Berennung, beziehentlich Blokade von Inſeltyrus begann er, nachdem er ſich des iſraelitiſchen Königs durch Gefangennahme (2 Kön. 17, 4) verſichert, die Belagerung der iſraelitiſchen Hauptſtadt Samaria. Nach der Bibel nun führte Salmanaſſar dieſe Belagerung, welche im ganzen drei Jahre und alſo, da Samaria nach der Bibel und den Keilinſchriften im J. 722 fiel, von dem J. 724—722 währte, ſeinerſeits auch zu Ende. Nach den ganz beſtimmten und unzweideutigen Berichten der Inſchriften iſt dem aber nicht ſo. Nach dieſen war es vielmehr Sargon (ſ. d.), der Nachfolger Salmanaſſar's, welcher gleich im Beginn ſeiner Regierung (ina ris sarrutiya, „im Beginn meiner Herrſchaft") Samaria eroberte und 27280 Einwohner fortführte (ſ. Hoſea, Sargon, Keilſchriften und vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 158 fg.). Salmanaſſar ſtarb offenbar kurz vor der Beendigung der Belagerung und der Eroberung der Stadt. So war es ganz natürlich, daß das iſraelitiſche Volk, das vielleicht zu der Zeit, da die Hauptſtadt fiel, von dem inzwiſchen ſtattgehabten Thronwechſel noch gar nichts vernommen hatte, auch die Eroberung der Stadt dem König zuſchrieb, der die Stadt drei Jahre lang belagert und alſo ſicher ohnehin die Hauptſache gethan hatte, d. i. dem Salmanaſſar. So iſt es denn gekommen, daß auch der bibliſche Geſchichtſchreiber jene Waffenthat nicht dem wirklichen Eroberer Sargon, ſondern dem Salmanaſſar zuweiſt.

Schrader.

Salmon, ſ. Salmanaſſar.

Salmone wird Apg. 27, 7 das am öſtlichen Ende der Inſel Kreta gelegene Vorgebirge genannt, an welchem der Apoſtel Paulus auf ſeiner Reiſe nach Rom von Knidus aus vorbeiſchiffte. Bei Dionyſius Periegetes, Orbis descriptio, ed. Bernhardy (Leipzig 1828), §. 110, und Apollonius Rhodius, Argonautica, IV, 1693, heißt es Salmonis, der gewöhnlichere Name iſt Samonium (Strabo, X, 472 und öfters; Ptolemäus, III, 17, 5; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7; Plinius, IV, 20), auch kommt Salmonium vor (Strabo, II, 106). Es iſt nicht das heutige Cap Sidero, ſondern, wofür ſchon der Name ſpricht, das Cap Salamone; vgl. Höck, „Kreta" (Göttingen 1823—29), I, 427 fg. Fritzſche.

Salome, ſoviel als Friederike, aus dem Kreiſe jener galil. Frauen, welche Jeſu ſich angeſchloſſen, auf ſeinen ſpätern Wanderungen in ſeiner Begleitung ſich befanden und in unwandelbarer Treue bis zur letzten Kataſtrophe in Jeruſalem ihm zur Seite blieben. Ihren Namen nennt nur Markus (Kap. 15, 40; 16, 1), was beweiſt, daß ſie zur Zeit der Entſtehung des zweiten Evangeliums unter den röm. Chriſten noch im Anſehen ſtand (vgl. Volkmar, „Die Evangelien oder Markus und die Synopſis" [Leipzig 1870], S. 602). Die ſpätern Evangeliſten führen ihren Namen nicht mehr auf; er war zu ihrer Zeit bereits verſchollen (vgl. auch Joh. 19, 25). Ohne genügenden Grund wird aus dem Umſtand, daß Matth. 27, 56 an der Stelle, an welcher Markus Salome nennt, die Mutter der Zebedaiden erwähnt iſt, gewöhnlich geſchloſſen, daß die letztere mit der Salome des Markus eine und dieſelbe Perſon ſei. Markus kennt gar keine Mutter der Zebedaiden, ſondern läßt die Bitte um die Stelle zur Rechten und Linken Jeſu in deſſen Herrlichkeit die Zebedaiden ſelbſt an Jeſum richten (vgl. Mark. 10, 35 fg. mit Matth. 20, 20 fg.). Erſt die ſpätere Ueberlieferung ließ, aus Rückſicht auf die Apoſtel Johannes und Jakobus, die Mutter ſtatt der Söhne die thörichte, compromittirende Fehlbitte thun (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jeſu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 223, Anm. 2). Die kirchl. Sage führt Salome bald als eine Tochter Joſeph's (ſ. d.) aus erſter Ehe (Epiphanius, Adv. haer., LXXVIII, 8), bald als die erſte Gattin des Joſeph (Nicephorus, „Kirchengeſchichte", II, 3), auch als eine Nichte des Prieſters Zacharias auf (ſo Hippolytus Thebanus; vgl. Thilo zu der Historia de nativitate Mariae, Kap. 8, in dem Codex apocryphus Novi Testamenti [Leipzig 1832], S. 363, Anm.), ohne allen geſchichtlichen Grund. 2) Salome hieß auch die Tochter der Herodias, welche (nach Mark. 6, 22; Matth. 14, 5) den Herodes Antipas und ſeine Gäſte auf der Bergfeſtung Machärus durch Tänze während der Tafelrunde beluſtigte. Ihr Name wird von den Evangeliſten nicht genannt. Herodias hatte ſie in ihrer Ehe mit Herodes Philippus (ſ. d.) geboren. Sie ſelbſt war zuerſt mit ihrem Oheim väterlicherſeits, dem Vierfürſten Philippus von Trachonitis, verehelicht. Nach dem Tode

deſſelben lebte ſie als noch junge blühende kinderloſe Witwe eine Zeit lang bei der Mutter, in welche Periode der von den Evangelien erzählte Vorgang fallen würde. Zum zweiten mal trat ſie in die Ehe mit Ariſtobulus, dem Sohn des Königs Herodes von Chalcis (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 47—48, und Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4; XX, 8, 4). Schenkel.

Salomo, der dritte und letzte König über Geſammtiſrael, vom J. 1015—975 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung, nach David der größte aller Könige dieſes Volks. Unter ihm und durch ihn erreichte die aufſteigende Bewegung, in welcher daſſelbe ſeit Samuel's Tagen begriffen war, ihren Höhepunkt, über welchen hinüber der Weg ſofort wieder abwärts führte. Was David (ſ. d.) durch viele Kämpfe erarbeitet, hat Salomo nicht blos erhalten, ſondern mit Kraft und Geſchick verwerthet und weiter gebildet: in langer Friedensregierung hat er ruhmvolle Werke unvergänglichen Gedächtniſſes geſchaffen, neue Bahnen des Strebens eröffnet, Macht, Anſehen, Glück, Wohlfahrt und Bildung ſeines Volks zu ſchönſter Blüte gebracht, ſich ſelbſt einen Namen gemacht, der noch heute im Mund der Völker fortlebt. Und doch tritt ſein Ruhm in der H. Schrift A. und N. T. weit hinter dem David's zurück: es klebt der Flecken an ihm, daß er in Sachen der Religion ſich und ſeinem Gott nicht völlig bis ans Ende treu blieb, und von der Schuld, durch die Ziele, die er verfolgte, und durch die Mittel, die er gebrauchte, den kommenden Verfall des Reichs vorbereitet zu haben, iſt er nicht freizuſprechen. Darum ſind auch die Beſchreibungen ſeiner Regierung 1 Kön. 1—11 und 2 Chron. 1—9 nur in ſehr verkürzten Auszügen auf uns gekommen und laſſen ſeine geiſtige Größe ſowie den Umfang und die Art ſeiner Werke oft mehr nur ahnen als klar erkennen.

Geboren von der Bathſeba nach Beendigung des Ammoniterkriegs, des letzten großen auswärtigen Kriegs David's, und von dieſem Friedensmann oder Friedrich (1 Chron. 22, 9) benannt, aufgewachſen in einer Zeit, da ſein Vater ſchon der Herrſcher des großen Reichs war, ohne die erfahrungsreiche Lebensſchule, in der ſein Vater gereift war, aber als ein hoffnungsvoller, von Gott begünſtigter Knabe (2 Sam. 12, 24) gewiß um ſo ſorgfältiger durch Erziehung und Unterricht, vielleicht vom Propheten Nathan ſelbſt (obwol der jetzige Text von 2 Sam. 12, 25 das nicht ausdrücklich ſagt), gebildet und auf deſſen Weiſung früh mit dem Ehrennamen „der Geliebte Gottes" geſchmückt, durch Geiſtesanlage und frommen Sinn ſeine Brüder überragend, galt er längſt allen denen, welche die wahren Aufgaben eines Herrſchers über das Gottesvolk verſtanden, zumal dem David ſelbſt und dem Nathan (1 Kön. 1, 13 fg.; 1 Chron. 28, 5), als der würdigſte, göttlich beſtimmte Nachfolger auf dem Thron und beſtieg dieſen auch wirklich infolge des eigenmächtigen und voreiligen Verſuchs des Adonja, die Herrſchaft an ſich zu reißen, noch bei Lebzeiten und nach dem Willen ſeines Vaters. Während Adonja mit ſeinem Anhang im Süden der Stadt, an der Rogelquelle, ſein Königsfeſt feierte, wurde Salomo auf David's Befehl im Norden Jeruſalems, am Gihonwaſſer, geſalbt und willig vom Volk als König anerkannt. Verkennung des gottherrſchaftlichen Charakters des Reichs Iſrael hat ſchon manchen verleitet, dieſe Bevorzugung Salomo's als ein Unrecht gegen Adonja, den ältern und damals wahrſcheinlich älteſten Sohn David's, ja als Erzeugniß einer bloßen Palaſtintrigue zu brandmarken; in Wahrheit aber hatte Adonja, da die Erbfolge nach der Erſtgeburt nicht geſetzlich feſtgeſtellt war, kein förmliches Recht; durch ſeinen hochverrätheriſchen Verſuch, noch bei Lebzeiten des Vaters die Krone zu nehmen, ging er jedenfalls jedes Rechtes verluſtig, und ſein nachheriges Benehmen zeigt ſeinen Charakter und Verſtand in ſehr ungünſtigem Licht, ſodaß auch durch den Erfolg die Entſcheidung David's, keineswegs aus Abgunſt gegen Adonja gegeben (1 Kön. 1, 6), als die beſte ſich rechtfertigt, weil zum beſten des Volks dienend. Wie alt Salomo damals war, iſt nicht überliefert, nach 1 Kön. 3, 4 noch ſehr jung, nach 1 Kön. 11, 4 und 14, 21 aber doch wol zwanzig und einige Jahre.

Sein erſtes Auftreten war feſt und kräftig, vollkommen geeignet, die in dem Thronwechſel liegenden Gefahren für den Fortbeſtand des von David gegründeten Reichs glücklich zu überwinden. Den Adonja mit ſeinem Anhang, welcher allerdings als geſchloſſene Partei ihm gegenüberſtand (1 Kön. 1, 7. 9), ſuchte er zunächſt durch großmüthige Verzeihung zu gewinnen (1 Kön. 1, 51—53). Erſt als Adonja durch ſeine Bitte, ihm des Vaters Kebsweib Abiſag zur Ehe zu geben, zeigte, daß er ſeine Abſichten auf den Thron noch immer, nur auf Umwegen, zu erreichen ſuche, ſchritt Salomo mit voller Strenge

ein, indem er Adonja tödten ließ, wie dieſer ſelbſt ihm zu thun gedacht hatte (1 Kön. 1, 12. 21), und von ſeinen beiden mächtigſten Anhängern, den einen, den Oberfeldherrn Joab, ebenfalls mit dem Tod, den andern, den Hohenprieſter Ebjathar, dagegen, in Anbetracht ſeines geiſtlichen Charakters und ſeiner Verdienſte um David, nur mit Abſetzung und Verbannung auf ſein Erbgut Anathoth ſtrafte (1 Kön. 2). Dieſe Strenge, nothwendig, wenn Bürgerkriege, wie ſie unter David geweſen waren, im Keim unterdrückt werden ſollten, kann man bei gerechter Beurtheilung dem Salomo nicht als Grauſamkeit und Blutdurſt anrechnen. Auf Joab im beſondern lag außerdem eine noch ungeſühnte doppelte Blutſchuld, welche den David noch auf dem Todtenbett drückte (1 Kön. 2, 5); dieſe Schuld, ähnlich wie die des alten Hochverräthers Simei (1 Kön. 2, 36 fg.), wenn auch erſt nachträglich zu ſühnen, war der Fürſt eines Volks, deſſen Geſetze jede Blutſchuld aus der Gemeinde wegzuſchaffen befahlen, ebenſo berechtigt wie verpflichtet. Im Volk aber konnte ſolches ſtrenge Verfahren nur die Achtung vor dem Recht ſtärken und das Anſehen des jungen Königs befeſtigen. Von einer Befeſtigung ſeiner Herrſchaft gegenüber den unterworfenen Völkern ſagt die bibliſche Erzählung nichts ausdrücklich; ſie berichtet von Empörungsverſuchen derſelben erſt am Ende der Regierung Salomo's (1 Kön. 11) und ſtellt dieſelben als Strafen für ſeinen Abfall von Gott hin. Allein wenn nach den eigenen Worten jenes Berichts der einſt in David's Krieg mit Edom aus dem Blutbad entkommene edomitiſche Königsſohn Hadad auf die Kunde von David's und Joab's Tod den ägypt. Hof, an dem er bis dahin Schutz genoſſen hatte, trotz des Einſpruchs des ägypt. Königs, verließ und nach ſeinem Stammland zurückeilte (1 Kön. 11, 21. 22), ſo kann er das ſelbſtverſtändlich nur gethan haben, um dort den Freiheitskampf zu beginnen oder vorzubereiten, wie das auch der hier richtiger ſcheinende Text der griech. Bibel berichtet. Und wenn der Syrer Reſon, welcher ſich von ſeinem Herrn, dem von David geſchlagenen König Hadadeſer von Soba, alſo noch vor der Geburt Salomo's, losgeriſſen hatte, mit ſeinen Freibeuterſcharen ſich Damaskus bemächtigte und dort den König ſpielte und Salomo's Widerſacher blieb alle Tage Salomo's hindurch (1 Kön. 11, 23—25), ſo kann das ſchon der Zeitrechnung nach nicht erſt gegen das Ende Salomo's ſo geſchehen ſein. Nimmt man dazu, daß Salomo auf einem Heereszug (deſſen Zeit freilich im Text nicht beſtimmt iſt) die kanaanäiſche Stadt Hamath im nördlichen Syrien unterwarf (2 Chron. 8, 3. 4), und daß ſein ägypt. Schwiegervater die kanaanäiſche Stadt Geſer (zwiſchen Phönizien und Philiſtäa) für ihn eroberte (1 Kön. 9, 16), ſo wird allerdings die Vermuthung (Ewald's, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 297) ſehr wahrſcheinlich, daß der Regierungswechſel von Unruhen mehrerer der unterworfenen oder benachbarten Völker begleitet war. Sie müſſen aber vom König bald niedergedrückt, vielleicht auch zum Theil gütlich beigelegt worden ſein, wenngleich Hadad und Reſon als Unruheſtifter in ihren Ländern immer wieder, zumal gegen das Ende Salomo's hin, ſich hervorthaten. Thatſache iſt, daß Salomo das ganze Gebiet ſeines Vaters und dazu noch das ſyr. Reich Hamath unter ſeiner Herrſchaft erhielt: von Tapſakus am Euphrat bis Gaza und bis zur ägypt. Grenze und zum Rothen Meer reichte ſein Reich (1 Kön. 5, 1. 4). Mit den Phöniziern aber, die nicht unterworfen waren, ſetzte er die von ſeinem Vater überkommene Handelsfreundſchaft fort (1 Kön. 5, 15 fg.), und durch die Ehe, welche er bald im Anfang ſeiner Regierung (1 Kön. 3, 1) mit der Tochter des Königs von Aegypten, d. h. kraft 1 Kön. 11, 40 und 14, 25 wahrſcheinlich des Pſuſennes, des letzten Königs der einundzwanzigſten Dynaſtie (anders Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 160, infolge ſeiner Hypotheſe von einer ſechzigjährigen Regierung Salomo's) einging, ſicherte er ſich auch das gute Einvernehmen, ja ſogar nach 1 Kön. 9, 16 die thätige Unterſtützung dieſes angrenzenden großen Reichs.

Mit dieſer Sicherung des Beſtandes und Umfangs ſeiner Herrſchaft war Salomo auch zufrieden. In ſeiner Jugend durchdrang ihn tief das Bewußtſein, daß die höchſte Aufgabe eines theokratiſchen Herrſchers ſei, Geſetz, Recht und Gerechtigkeit zu handhaben (1 Kön. 3, 5—15), und durch Naturanlage ebenſo wie durch Erziehung ſah er ſich ſtatt auf Kriegsthaten und Eroberungen vielmehr auf den friedlichen Ausbau ſeines Reichs und die Förderung geiſtiger Beſtrebungen hingewieſen. Seine lange vierzigjährige Regierung wurde darum eine Zeit glücklicher Ruhe von allen äußern und innern Kämpfen, wo jeder friedlich „unter ſeinem Weinſtock und Feigenbaum wohnen" konnte (1 Kön. 4, 20; 5, 4. 5), aber zugleich auch eine Zeit reger friedlicher Thätigkeit in den mannichfaltigen Ge-

bieten, auch ſolchen, in welchen ſich das Volk bisher noch nicht oder noch wenig verſucht hatte.

Daß Salomo in ſeinem Reich für geſetzlich geordnete Zuſtände und gute Rechtspflege geſorgt hat, das iſt bei ſeinem theokratiſchen Sinn und ſeinem organiſatoriſchen Geiſt nicht anders zu erwarten. Genaueres freilich iſt darüber nicht überliefert. Wir erfahren nur aus 1 Kön. 3, 16—28 von der Weisheit, mit der er Recht zu ſprechen verſtand, und aus 1 Kön. 9, 20. 21; 2 Chron. 8, 7. 8; Neh. 11, 3, daß er die im Lande noch vorhandenen Reſte der Kanaanäer in ein geſetzliches Verhältniß der Dienſtbarkeit oder Fronpflichtigkeit brachte (nach 2 Chron. 2, 16. 17 im ganzen 153600 Männer, was die Summe der nach 1 Kön. 5, 29. 30 von Salomo zu ſeinen Bauten verwendeten Laſtträger und Steinhauer ſammt ihren Vorgeſetzten iſt). Auch betreffend die Verwaltung des Reichs können wir aus dem dürren Verzeichniß ſeiner Beamten in 1 Kön. 4 ſo viel abnehmen, daß er die Zahl der ſchon von David gegründeten höchſten Verwaltungsſtellen (Miniſterien) mit der Zeit noch um einige (einen zweiten Schreiber und einen Hausminiſter) vermehrte, und daß er wenigſtens in der zweiten Hälfte ſeiner Regierung (nach 1 Kön. 4, 11. 15) das ganze Land nach der Zahl der zwölf Monate (1 Kön. 5, 7) in zwölf Steuer- oder Lieferungsbezirke eingetheilt und über jeden einen Amtmann geſetzt hatte, welcher aus dem Bezirk die Naturalabgaben für die Hofhaltung beizuſchaffen hatte, dieſe zwölf hinwiederum unter der Aufſicht eines eigenen Oberbeamten am Hof. Solche geordnete Rechts- und Verwaltungszuſtände waren die Vorausſetzung für ſeine neuen Unternehmungen.

Unter dieſen galt ſeine erſte und bedeutendſte der Religion; es war der ſchon von David beabſichtigte Bau eines feſten und prächtigen Tempels in Jeruſalem. Neben dem vorläufigen Heiligthum mit der Bundeslade auf dem Zion, das ſein Vater eingerichtet hatte, galt bis dahin immer noch Gibeon (ſ. d.) als das Hauptheiligthum, wo auch Salomo prächtige Opfer darbrachte (1 Kön. 3, 3 fg.), aber landauf, landab war noch eine Menge anderer, mehr oder minder angeſehener Heiligthümer (Höhen): die Herſtellung eines dieſe alle überragenden, dem ganzen Volk gemeinſchaftlichen Heiligthums war ohne Frage ein Bedürfniß, wie es auch dem Sinn des urſprünglichen Moſaismus entſprach, und gegenüber von dieſem Bedürfniß verſtummte der anfängliche Widerſpruch der Prophetie (ſ. Nathan). Große Schätze in Gold, Silber, Erz, Eiſen hatte ſchon David dafür geſammelt (ſo viel wenigſtens wird von der Erzählung 1 Chron. 22 und 28 geſchichtlich ſein). Die bei der Unvollkommenheit der Technik jener Zeit erforderlichen zahlreichen Menſchenkräfte für dieſe wie für ſeine andern Bauten hatte Salomo zu einem großen Theil in den kanaanäiſchen Fronſklaven (1 Kön. 5, 29 fg.; 9, 20—23; 2 Chron. 2, 1. 16. 17; 8, 7—10), verwendete aber dazu auch noch Iſraeliten (1 Kön. 5, 27. 28); ſein Handelsfreund, der phöniziſche König Hiram (ſ. d.), lieferte ihm gegen Weizen und Oel das Cedern- und Cypreſſenholz vom Libanon; ſeine Dienſtleute in Verbindung mit den von Hiram geſtellten bauverſtändigen Phöniziern, namentlich Gebaläern, machten das Material an Holz und koſtbaren Steinen zurecht (1 Kön. 5, 32). Nach Beendigung dieſer Vorarbeiten (1 Kön. 6, 7 vgl. mit 5, 32), die wol mehrere Jahre in Anſpruch nahmen, ließ er im zweiten Monat ſeines vierten Regierungsjahres, 480 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, den Aufbau des Tempels auf dem Moriahügel beginnen (1 Kön. 6), und nach $7^1/_2$ Jahren, im achten Monat ſeines elften Jahres war er fertig (1 Kön. 6, 38). Die Verfertigung der zum Theil ſehr kunſtvollen ehernen Tempelgeräthe leitete ein aus Tyrus erbetener Künſtler Hiram (ſ. d.; 1 Kön. 7, 13 fg.). Das Nähere über dieſen Bau ſ. unter Tempel. Nach dem Gang der Darſtellung in 1 Kön. 6 fg. könnte es ſcheinen, als ob der Bau des bloßen Tempelhauſes mit ſeinen Vorhöfen und ſeiner innern Ausſchmückung bis zum elften Jahr des Königs gedauert hätte (1 Kön. 6, 38), dann der Bau des königlichen Palaſtes (1 Kön. 7, 1—12) und die Verfertigung der Tempelgeräthe (1 Kön. 7, 13—51) in Angriff genommen, und erſt nach Ablauf von weitern 13 Jahren, alſo erſt 20 Jahre nach dem Beginn des Tempelbaues, als dieſe ſämmtlichen Werke und andere Bauten fertig waren (1 Kön. 9, 1. 10), der Tempel geweiht worden wäre. In der That behauptet das nicht blos die griech. Bibel (1 Kön. 8, 1), ſondern auch manche neuere Gelehrte ſtimmen dem bei. Aber daß die Zeitbeſtimmung 1 Kön. 9, 1 nicht zu der Beſchreibung der Tempelweihe 1 Kön. 8 gehört und gehören ſoll, iſt ſchon aus der Stellung klar; die Beſchreibung des Palaſtbaues iſt 1 Kön. 7, 1—12 nur darum eingeſchoben, damit die Berichte über die eigentlichen Bauten beiſammenſtehen, weil der Schriftſteller nicht nach Zeit-

ordnung, ſondern nach Sachordnung fortſchreitet; warum Salomo mit der Einweihung des Tempels hätte warten wollen, bis er ſo manche (1 Kön. 9, 1) andere Bauten vollendet hatte, iſt gar nicht abzuſehen (da die Vollendung der Erzarbeiten ſicherlich nicht ſo viele Zeit in Anſpruch nahm). Schon die Ehrfurcht vor Gott und der Eifer, mit dem er ſofort nach der Befeſtigung ſeiner Herrſchaft den Tempelbau in Angriff nahm, verbot ihm das. Ohnedem iſt Kap. 9, 1—9 einer der jüngſten Zuſätze zu dem alten Bericht. Vielmehr alſo muß die Weihung nach Vollendung der Tempelwerke vorgenommen ſein, und zwar, da dieſe Vollendung auf den achten Monat des elften Jahres, die Weihe aber auf den ſiebenten Monat fiel (1 Kön. 8, 2), wahrſcheinlich im darauffolgenden zwölften Jahr (man müßte denn mit Ewald annehmen, daß die Einweihung einen Monat vor die völlige Vollendung vorgeſchoben wurde). Im ſiebenten Monat, dem großen Feſtmonat, unmittelbar vor dem Laubhüttenfeſt fand dieſe Weihe ſtatt; ſieben Tage dauerte ſie (1 Kön. 8, 65 fg.; 2 Chron. 7, 8—10). Die Aelteſten von ganz Iſrael, die Prieſter und Leviten und eine Menge Volks aus dem ganzen Land waren dabei anweſend. Sie wurde vollzogen durch die feierliche Ueberſiedelung der Lade von Zion in den Tempel, durch Gebet und eine ungeheuere Zahl von Opfern; die Anſprachen zur Begrüßung und zur Verabſchiedung der verſammelten Gemeinde ſammt dem eigentlichen Weihgebet hielt der König ſelbſt (1 Kön. 8). Von ſonſtigen Bemühungen Salomo's um den gottesdienſtlichen Theil der Religion iſt uns nur gemeldet, daß er ſelbſt jährlich in dieſem Tempel an den drei Hauptfeſten beſonders feierliche Opfer darbrachte (1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 8, 12 fg.), wie er denn auch zum Zweck des Beſuchs des Tempels von ſeinem Palaſt aus einen eigenen Stufenaufgang zum Tempel hatte (1 Kön. 10, 5; 2 Chron. 9, 4; 2 Kön. 16, 18), ferner daß er das Oberprieſterthum, das unter David durch Ebjathar und Sadok (Zadok) zugleich beſetzt war, ganz an Sadok und ſeine Nachkommen übergab (1 Kön. 2, 26 fg.; 4, 2), ſowie daß er durch Neuordnung der Verhältniſſe und Dienſtleiſtungen der Prieſter und Leviten, in Ausführung der Anordnungen David's 1 Chron. 23—26, ſeine Thätigkeit für den Tempel und den Gottesdienſt an demſelben zum Abſchluß brachte (2 Chron. 8, 14—16 vgl. mit 1 Kön. 9, 25 a. E.).

Neben dem Tempelbau nennt und beſchreibt das Buch der Könige noch ein anderes großes Bauwerk, nämlich das Haus des Königs ſelbſt (1 Kön. 7, 1—12; 3, 1; 9, 1. 10), welches er nach Vollendung des Tempels begann und nach 13 Jahren vollendete (1 Kön. 7, 1). Es wurde nach 1 Kön. 9, 24 jedenfalls nicht auf dem Zion, wo David ſich ſeinen Palaſt erbaut hatte, ſondern wahrſcheinlich auf dem Ophel, ſüdlich vom Tempel, in nächſter Nähe deſſelben (ſowie auch David's Haus und das Zelt der Lade auf dem Zion in nächſter Nähe beiſammengeweſen waren) errichtet und beſtand aus drei bis vier von koſtbaren Quaderſteinen und Cedernholz gebauten Hauptgebäuden, mit entſprechenden Hofeinfaſſungen, nämlich einem dreiſtöckigen Bau von ſehr großen Dimenſionen, welcher wegen ſeiner vielen Cedernſäulen das Libanonwaldhaus genannt wurde und zur Schauſtellung und Aufbewahrung von (koſtbaren) Waffen und Geräthen diente (1 Kön. 10, 16. 17. 21), ferner einer prachtvollen Thronhalle, worin wahrſcheinlich auch der 1 Kön. 10, 18—20 (2 Chron. 9, 17—19) als ein Wunderwerk ſeiner Zeit beſchriebene elfenbeinerne Königsſtuhl ſtand, und endlich dem eigentlichen Wohnhaus des Königs, hinter welchem das Haus ſeiner Hauptgemahlin, der Tochter Pharao's, und wol auch die übrigen Haremgebäude waren. Dieſe mit aller Kunſt und Pracht ausgeführten Palaſtbauten galten der Verherrlichung des Königthums, welches damals auf der höchſten Stufe ſeiner Macht und Ehre immerhin ein ſolches äußeres glänzendes Abzeichen zu erfordern ſcheinen konnte. In der That aber iſt es doch noch mehr der Kunſt und Pracht liebende Sinn des Königs, der ſich ſchon in dieſen Bauten kundthut. Weit entfernt, an jenen genug zu haben, hat er noch vieles Andere gebaut und gepflanzt, „wozu er Luſt hatte, in Jeruſalem, auf dem Libanon, in ſeinem ganzen Herrſchaftsgebiet" (1 Kön. 9, 1. 19), Nützliches und Schönes, Nothwendiges und für den Genuß Beſtimmtes, Waſſerleitungen und Teiche, Weinberge, Gärten zum Theil mit ausländiſchen feinern Pflanzen, Parke und Haine, Burgen, Thürme und Landhäuſer, zumal in den ſchönſten Gegenden ſeines Landes, z. B. auf dem Antilibanus (HL. 7, 5; 8, 11; Koh. 2, 4—6; vgl. Joſephus, „Alterthümer", VIII, 7, 3).

Neben den genannten Hauptbauten ſind ſeine übrigen Werke, welche der Erhöhung der Wehrkraft und Wohlfahrt des Reichs galten, in den bibliſchen Erzählungen ziemlich zurückgeſtellt, dürfen aber darum in ihrer Bedeutung doch nicht unterſchätzt werden. Die

ſchon von David durch Vertheidigungswerke geſicherte Hauptſtadt befeſtigte er noch weiter, indem er nicht blos Millo (ſ. d.) im Nordweſten Zions durch Bauten verſtärkte (1 Kön. 11, 27; 9, 15. 24), ſondern auch die Unterſtadt ſammt Ophel mit einer Mauer umgab (1 Kön. 3, 1; 9, 15). Ebenſo ſchützte er die Landesgrenzen und wichtigen Straßen durch Befeſtigung der Städte Haſor im Norden, Megiddo in der Jiſreelebene, dann Geſer und Baalath ſammt den beiden, wichtige Engpäſſe beherrſchenden Bethoron, ſämmtlich im Weſten des Landes (1 Kön. 9, 15—18; 2 Chron. 8, 5. 6). Außerdem erweiterte und verſtärkte er das Heerweſen, indem er eine in Iſrael unerhörte Neuerung wagte, nämlich die Einführung von Streitwagen und Reiterei, worin er beſonders Aegypten zum Vorbild nahm, wie er beides, Pferde und Wagen, auch aus Aegypten bezog (1 Kön. 10, 28. 29): 12000 Reiter und 1400 Wagen hielt er (1 Kön. 10, 26), die letztern mit 4000 Pferden (2 Chron. 9, 25, wonach 1 Kön. 5, 6 zu verbeſſern iſt), die er theils in Jeruſalem, theils in Kaſernenſtädten unterbrachte (1 Kön. 9, 19; 10, 26), und für deren Unterhalt die Amtleute der zwölf Bezirke die Naturallieferungen zu machen hatten (1 Kön. 5, 8). Wie für die Wehrkraft des Landes ſorgte er aber auch für Handel und Verkehr des Reichs: die Lage deſſelben und die nun weit vorgeſchobenen Grenzen forderten von ſelbſt dazu auf. Die Ausfuhr von Pferden und Wagen aus Aegypten nach Syrien nahm er ſelbſt in die Hand und ließ ſie durch Kronkaufleute betreiben (1 Kön. 10, 29), und wenn auch die Magazinſtädte, die er anlegte (1 Kön. 9, 19; 2 Chron. 8, 6) nicht mit Sicherheit (vgl. 2 Chron. 32, 28) als Lagerſtätten für die Waaren der Kaufleute zu deuten ſind, obwol 2 Chron. 8, 4 dafür ſpricht, ſo iſt doch ſeine Erbauung von Tadmor, d. i. Palmyra in der ſyr. Wüſte halbwegs zwiſchen Damaskus und Tapſakus, und von verſchiedenen Magazinſtädten im Lande Hamath (2 Chron. 8, 4; der Text in 1 Kön. 9, 17 iſt verſtümmelt) ein deutlicher Beweis, daß er allerdings die große dort durchziehende Handelsſtraße wol ins Auge gefaßt hatte. Zur See konnte er zwar mit den Phöniziern und Philiſtern, welche den Handel auf dem Mittelmeer innehatten, nicht concurriren, und die nach Tarteſſus fahrenden Schiffe Salomo's in 2 Chron. 9, 21 beruhen blos auf einem Misverſtändniß des 1 Kön. 10, 22 gebrauchten Ausdrucks. Aber auf dem Rothen Meer erſah er die Möglichkeit der Eröffnung neuer Handelswege, und in Ermangelung eigenen ſeetüchtigen Volks fand er bei den Phöniziern, deren Macht an das Rothe Meer nicht reichte, volle Bereitwilligkeit zum Beiſtand und zur Genoſſenſchaft. Auf Schiffen, welche er in der Hafenſtadt Eziongeber (ſ. d.) mit Hülfe der Phönizier bauen und durch ſeekundige phöniziſche Schiffer ſteuern ließ, fuhren ſeine Leute bis Ophir (ſ. d.) und brachten von dort nach dreijähriger Fahrt Gold in Menge (420 Talente nach 1 Kön. 9, 28; nach 2 Chron. 8, 18 aber 450), außerdem Silber, Elfenbein, Affen, Pfauen (1 Kön. 10, 22), Edelſteine und Sandelholz (1 Kön. 10, 11—12). Ob und welche Waaren ſie dafür austauſchten, iſt nirgends geſagt, aber ſowol die Länge der auf dieſe Fahrten verwendeten Zeit, welche allein durch die Monſunwinde ſich nicht erklärt, als auch die Menge des Goldes machen es wahrſcheinlich, daß dieſe Seefahrer die Metallſchätze nicht erhandelten, ſondern ſelbſt zu ſuchen oder durch Ausbeute von Minen zu erwerben hatten (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 157). Dieſe Ophirfahrten wurden nicht blos als eine Hauptquelle des ſalomoniſchen Reichthums, ſondern auch dadurch ſehr wichtig, daß ſie den Geſichtskreis des Volks und ſeine Kenntniſſe von ausländiſchen Dingen und Producten namhaft erweiterten.

Theils dieſe Ausbeute des Goldlandes und ſein Handel überhaupt, theils die regelmäßigen Abgaben der Unterthanen ſammt dem Ertrag der Domänen brachten dem König hohe Summen ein: man ſchätzte auf das Jahr 666 Talente Goldes (1 Kön. 10, 14), ungerechnet die Abgaben der Kaufleute und die Geſchenke der Statthalter und der Vaſallenkönige oder Schutz ſuchenden kleinern Häuptlinge (1 Kön. 10, 15) ſowie der ihn beſuchenden Verehrer aus allen Gegenden (1 Kön. 10, 24. 25 und 10, 10). Eine große Menge Goldes ſtrömte zumeiſt in Jeruſalem zuſammen, ſodaß das Silber daneben entwerthet wurde (1 Kön. 10, 21. 27). Die 500 Prachtſchilde ſeiner Leibwächter z. B. ließ Salomo mit Gold überziehen (1 Kön. 10, 16. 17 vgl. mit 14, 27. 28); ſeine Trinkgefäße wie viele andere Geräthe waren von reinem Gold (1 Kön. 10, 21). Man konnte ſagen, daß Salomo der reichſte König ſeiner Zeit war (1 Kön. 10, 23). Aber auch dem Volk im ganzen, das an dieſen königlichen Einkünften keinen unmittelbaren Antheil hatte, war doch durch die Ruhe, die der König erhielt, die Gelegenheit zu ungeſtörter Ausbeutung des fruchtbaren Landes ſowie zur Pflege des Gewerbfleißes und Handels gegeben.

Wichtiger jedoch als der Erwerb dieſer materiellen Güter, welche für ihre Beſitzer immer die Gefahr der Verweichlichung und Entſittlichung mit ſich führen, iſt der Einfluß Salomo's auf das geiſtige Leben der Nation. Das Erwachen einer höhern geiſtigen Regſamkeit im Volk war zwar durch den Gang der Geſchichte ſelbſt gegeben. Die neue ſtolze Machtſtellung inmitten der Völker, die glückliche Ruhe, der aufgeſchloſſene friedliche Verkehr mit den Fremden, die Erweiterung des Geſichtskreiſes und der Beſitz der äußern Hülfsmittel trieben von ſelbſt zur Umſchau und Einſchau, zum Nachdenken und Vergleichen, zum Aneignen neuer Kenntniſſe und Fertigkeiten, zur Ausbildung der Mittel für die Verſchönerung des Lebens, zum Streben nach einer höhern Bildung an. Aber unter den Vielen des Volks, die in dieſer Weiſe ſich angeregt fühlten, war doch Salomo der bedeutendſte und einflußreichſte. Von Natur großen umfaſſenden Geiſtes und ſcharfen Verſtandes (1 Kön. 5, 9), ſinnig, denkliebend, aufgeſchloſſen für alles Schöne und Edle, iſt er vermöge ſeiner königlichen Stellung der eigentliche Träger der Bildung ſeiner Zeit geworden. Weisheit nennen die Hebräer dieſe ganze höhere geiſtige Bildung, und Salomo iſt der Weiſeſte ſeiner Zeit geweſen, an Weisheit nicht blos die damals berühmteſten Namen ſeines eigenen Volks, Ethan und Heman, Kalkol und Darda, ſondern auch die Weiſen der andern gebildetſten Nationen überragend (1 Kön. 5, 10. 11), und gerade auch um dieſer ſeiner Weisheit willen von Männern und Fürſten fremder Nationen viel aufgeſucht und bewundert (1 Kön. 5, 14; 10, 24): der Beſuch der Königin von Saba (ſ. Seba) iſt nur eins der merkwürdigſten Beiſpiele der Verbreitung ſeines Rufes und der Bewunderung ſeiner Weisheit auch unter den entfernteſten Völkern. Ohne Frage war Ausgangspunkt und Grundlage ſeiner Weisheitsbeſtrebungen die Religion. Daß Gottesfurcht der Anfang der Weisheit ſei, hat der gottesfürchtig erzogene Mann nicht blos geglaubt, ſondern erkannt. Ueber die Lehren der Religion vom Weſen Gottes und des Menſchen ſinnend, Geſchichte und Leben der Menſchen beobachtend, hat er es als wahr erfunden, daß allein Gottesfurcht und Rechtſchaffenheit das Glück der Einzelnen und der Völker gründet, und hat in kurzen ſcharfen Sprüchen von ſolcher rechten Lebensklugheit viel geredet und ſeine ſinnigen Beobachtungen andern zum Bedenken angeboten. Viele ſolche ſeine Sprüche als von ihm gethan müſſen einſt im Volk verbreitet geweſen ſein; 3000 zählte man ſpäter (1 Kön. 5, 12); einzelne Reſte davon ſind in dem ſeinen Namen tragenden Buch der Sprüche (Spr. 10 fg.) erhalten; von dieſer ganzen moraliſch-religiöſen Gnomik galt er fortan als Urheber und Hauptvertreter. Aber ſolche Spruchweisheit erſchöpft nicht, was die Bibel Salomo's Weisheit nennt; mit ſeinem geſunden, auf geſunde Lebensanſchauung gegründeten Geiſt hat er ſich in noch vielen andern Gebieten als Kenner und Meiſter bewährt. Auch als Richter (1 Kön. 3, 28), auch als Regent war er der Weiſe. Auch die Gegenſtände der äußern Natur, das Leben der Pflanzen- und Thierwelt, ergriff ſein Erkenntnißtrieb: ihre mannichfaltigen Arten, ihre merkwürdigen Eigenſchaften erforſchend oder auch erprobend hat er manches ſchöne Wort über ſie geredet, manches zu ſeiner Zeit ſeltene Wiſſen über ſie kundgethan (1 Kön. 5, 13): ſeine Weisheit war auch Liebe zum Forſchen und Wiſſen. Dichteriſch begabt hat er Geſang und Muſik geliebt und gepflegt, nicht blos die geiſtliche (1 Kön. 10, 12), ſondern auch die weltliche; Sänger und Sängerinnen hielt er wie ſchon David (2 Sam. 19, 36) an ſeinem Hof (Koh. 2, 9); er ſelbſt hat viele ſingbare Lieder gedichtet, 1005 ſagt 1 Kön. 5, 12, und auch die künſtlichere Dichtung, wie das Singſpiel oder Melodrama, fand gewiß unter ihm Pflege und Uebung, obgleich das Hohelied (ſ. d.) nicht aus den Hofkreiſen ſtammt. In witzigem Räthſelſpiel ſoll nach einer außerbibliſchen Nachricht (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3) der geiſtreiche Mann ſich gern unterhalten haben. Seine Bauten und andere Kunſtſchöpfungen ſammt den Einrichtungen ſeines Hofes, ſo wenig wir auch über die Einzelheiten näher unterrichtet ſind, laſſen doch den Mann des Geſchmacks und feinern Formſinns erkennen. Auch jene Dichterfähigkeit und Sangliebe, auch dieſer Kunſtſinn und dieſe Kunſtpflege gehören mit zu der Weisheit, in deren Ruf er glänzte. Ein kräftiges Streben, alle die Dunkelheiten und Räthſel der außerordentlichen Dinge mit dem Licht der Erkenntniß zu durchdringen und das menſchliche Leben ſelbſt, aber innerhalb der Schranken einer geſunden, ethiſch-religiöſen Weltanſchauung, durch Geiſt und Kunſt zu verſchönern, ging von ihm aus und ergriff ohne Zweifel viele in ſeinem Volk; Denkliebe, Wiſſenstrieb, Kunſtſinn und Freude an feinerer Geſittung wurden nachhaltig angeregt. Als Schriftſteller aber

dürfen wir uns den König kaum vorſtellen; andere mögen von den weiſen Reden, die aus ſeinem Mund kamen, aufgezeichnet haben; daß er es ſelbſt that, davon ſagt 1 Kön. 5, 11—14 nichts. Weder das Hohelied noch der Koheleth ſind von ihm geſchrieben, und ſelbſt die Pſ. 72 und 127, welche mit ſeinem Namen in Verbindung geſetzt wurden, hat die Kritik mit gutem Grund ihm abgeſprochen, dafür Pſ. 2, aber nicht einſtimmig, ihm zuerkannt.

Allein ſo groß nun auch die Ausdehnung ſeines Reichs, die Macht und der Glanz ſeiner Herrſchaft, die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes und ſeiner Weisheit, der Zauber ſeines Namens, das Glück des Friedens, die Zunahme des äußern Wohlſtandes und der Bildung unter ihm war, dennoch wurde über manche ſeiner Beſtrebungen und den Ausgang ſeiner Regierung das Verwerfungsurtheil geſprochen, nicht blos von der Geſchichte, ſondern noch zu ſeinen Lebzeiten unter dem Volk ſelbſt. Denn unvermerkt war er auf Abwege gerathen, und daß dieſe Abwege nicht ungeſtraft eingeſchlagen werden konnten, das iſt das ſchönſte Zeugniß für die göttliche Macht der Religion, die im Volk lebte. Der prophetiſchen Leitung, wie ſie ihm anfangs wol durch Nathan zutheil wurde, fühlte er ſich bald entwachſen; mit ſeinem Wollen und Denken noch feſt in der Religion wurzelnd, ſchien er von dieſer Seite keiner Mahner mehr zu bedürfen. Aber ſeine Stellung und Mittel wurden ihm allmählich zur Verſuchung, in der er nicht beſtand. Daß er als theokratiſcher König es nicht in allen Stücken den großen Herrſchern fremder Nationen gleichthun dürfe, vergaß er immer mehr über der Entfaltung königlichen Glanzes. Durch ſolche Pflege des äußern Prunks aber wirkte er nicht blos verführend zunächſt auf die höhern Stände des Volks, ſondern er ſelbſt wurde dadurch zu weitern anſtößigen Schritten geführt. Die Ausdehnung ſeines Hofſtaats und die Menge der von ihm unterhaltenen Diener (vgl. z. B. 1 Kön. 5, 2. 3 über den täglichen Aufwand ſeiner Tafel, Kap. 10, 5 über die Kleiderpracht), ſeine Kunſt- und Prachtliebe, ſeine Bauten und andere Schöpfungen erforderten Summen Geldes, die ſogar ihm zu erſchwingen ſchwer wurde. Schon nach dem Bau des Tempels und des Königspalaſtes ſah er ſich bei der Abrechnung mit König Hiram genöthigt, deſſen Forderungen für Holzlieferungen und baares Darlehn an Gold durch Abtretung eines iſraelitiſchen Bezirks von 20 kleinen Ortſchaften an der phöniz. Grenze vollends auszugleichen (1 Kön. 9, 10—14, wogegen die gegentheilige Nachricht von 2 Chron. 8, 2 nicht aufkommt). Daß er ſeinem iſraelitiſchen Volk deshalb beſondere Steuern aufgelegt hätte, wiſſen wir nicht; aber Thatſache iſt, daß er neben den kanaanit. Fronſklaven auch die Leibeskraft ſeiner iſraelitiſchen Unterthanen ſtark und wol immer ſtärker zu Fronarbeiten in Anſpruch nahm (1 Kön. 5, 26—28; 11, 28; die Stelle 1 Kön. 9, 21. 22 und 2 Chron. 8, 9 widerſpricht nicht, da hier von Fronſklaven die Rede iſt), und daß das Volk ſich nicht ohne Grund über die zu ſchweren Laſten, die er auflegte, beklagte (1 Kön. 12, 4. 11). Ebenſo verletzend für das Gefühl ſeines Volks war die maßloſe Ausdehnung ſeines Harems: 60 fürſtliche Frauen, 80 Kebsweiber und zahlloſe Jungfrauen hatte er nach HL. 6, 8. 9; 700 Fürſtinnen und 300 Kebsweiber gibt 1 Kön. 11, 3 an, ſei es nach anderer Ueberlieferung, ſei es nach anderer Zählungsweiſe. Obwol er auch hierin nur den damaligen Vorſtellungen von Königswürde folgte, ſo war doch ſolche Nachahmung der großen heidniſchen Höfe dem keuſchen Sinn des Moſaismus zuwider (5 Moſ. 17, 17) und doppelt gefährlich, weil ein großer Theil dieſer Weiber Ausländerinnen war; und wie das Volk über ſolche Dinge urtheilte, zeigt am beſten das Hohelied. War er aber ſo einmal in die mehr weltliche und fleiſchliche Auffaſſung ſeiner königlichen Würde hineingerathen, ſo wundern wir uns auch nicht mehr, daß er in Sachen des moſaiſchen Glaubens laxer wurde. Es mag ihm ſtaatsklug gedäucht haben, in Religionsdingen gegen die mancherlei unterworfenen Völker tolerant zu ſein, und er mag aufgeklärt genug geweſen ſein, zu wiſſen, daß Zwang in dieſem Gebiet nicht angebracht ſei. Aber zu weit ging er und handelte geradezu gegen die Gebote ſeiner Religion, wenn er in ſeinen ſpätern Jahren (1 Kön. 11, 4), ſeinen heidniſchen Frauen zu Liebe, dem moabitiſchen Gott Chamos, dem ammonitiſchen Milkom und der phöniziſchen Aſtarte Heiligthümer auf der Südoſtſeite Jeruſalems bauen ließ (1 Kön. 11, 7. 33; 2 Kön. 23, 13) und ähnlich auch ſeinen andern heidniſchen Weibern die Mittel für ihren Götzendienſt ſchaffte (1 Kön. 11, 8). Daß er für ſich den Jahvedienſt verlaſſen habe, wird nirgends geſagt; nicht einmal, daß er neben dieſem in ſynkretiſtiſcher Weiſe auch den Götzendienſt mitgemacht habe, braucht aus den etwas verallgemeinernden Ausdrücken 1 Kön. 11, 5. 33

erſchloſſen zu werden, iſt ja auch an ſich wenig glaublich. Aber ſchon die Begünſtigung dieſer fremden Culte aus greiſenhafter Schwäche und Nachgiebigkeit gegen die Weiber war in den Augen der ſtrenger Denkenden die ſchwerſte Verſündigung und ein Beiſpiel ſchlimmſter Art, das ſchon unter ſeinem Sohn Früchte trug. Daß Salomo ſpäterhin ſolche Schwäche bereut und ſich wieder „bekehrt" habe, hat man früher in der Vorausſetzung, daß er in ſeinem höchſten Alter den Koheleth geſchrieben habe, aus dieſem gefolgert und insgemein angenommen; aber die Vorausſetzung iſt grundlos; noch weniger folgt aus 2 Sam. 7, 15; die Geſchichtsbücher berichten nichts derart, und zum Ueberfluß beweiſt 2 Kön. 23, 13 das Gegentheil.

Solche Neuerungen und Abwege entfremdeten ihm viele Gemüther. Schon als er noch an Millo baute (1 Kön. 11, 27), alſo noch lange nicht am Ende ſeiner Regierung (vgl. 1 Kön. 9, 15), gärte mindeſtens in dem ſtets auf Juda eiferſüchtigen Joſephſtamm ſtarke Unzufriedenheit; ſchon damals ſah der Prophet Ahia die künftige Zerreißung des Reichs voraus und ſagte dem königlichen Aufſeher über die ephraimitiſchen Fröner, Jerobeam (ſ. d.), die Herrſchaft über die zehn Stämme zu (1 Kön. 11, 26—39). Freilich mußte dieſer, als er nur Miene machte, den Aufruhr zu beginnen, vor Salomo's Macht weichen und entfloh nach Aegypten, aber die innere Gärung war damit nicht beſeitigt; der ägypt. König Siſak (ſ. d.) von der neuen bubaſtiſchen Dynaſtie, zu welchem Jerobeam floh (1 Kön. 11, 40), war Salomo nicht mehr befreundet, und aus Anlaß der Unzufriedenheit in Salomo's eigenem Volk mögen auch die Unruhen in den unterworfenen Ländern wieder ſtärker hervorgetreten ſein. Jedenfalls war der Liebling Nathan's als betagter König ein von den Propheten verworfener (1 Kön. 11, 11—13; 12, 22—24). Selbſt verweltlichend, war er im beſten Zug, auch ſeinem Reich den Stempel eines weltlichen Staats aufzudrücken, darum machte Gott nach ſeinem Tod den Riß (1 Kön. 12, 15. 24); mit der Zertrümmerung des Reichs wurde den Großmachts- und Herrlichkeitsgedanken ein Ende gemacht und das Volk zur Löſung der Aufgabe zurückgedrängt, die ihm durch ſeine alte Geſchichte angewieſen war. Salomo ſtarb im Vollbeſitz ſeiner Herrſchaft, nach vierzigjähriger Regierung (1 Kön. 11, 42; 2 Chron. 9, 30). Die 80 Regierungsjahre, die ihm Joſephus („Alterthümer", VIII, 7, 8) beilegt, kommen gegen die bibliſche Angabe nicht in Betracht, aber auch die 60 Jahre, die ihm Hitzig (a. a. O., S. 10, 162) gibt, ruhen auf Hypotheſen, die bisjetzt nicht bewieſen ſind.

Sein Reich zerfiel; die Schätze, die er aufgehäuft, wurden bald nach ihm ein Raub der Fremden (1 Kön. 14, 26), aber die Herrlichkeit, in der er glänzte, blieb an ſeinem Namen haften; ſein Jugendwerk, der Tempel (ſ. d.), gewann von Jahrhundert zu Jahrhundert immer größere Bedeutung, und ſein Ruf, als des gottbegnadigten Weiſen, überſtrahlte nicht blos die Flecken ſeines Bildes (ſchon beim Verfaſſer der bibliſchen Chronikbücher), ſondern ſteigerte ſich zuletzt bis dahin, daß er als die Verkörperung der Weisheit ſelbſt galt. Schon die Sammlung der beſten Erzeugniſſe der Spruchweisheit vorexiliſcher Zeit wurde mit ſeinem Namen geadelt; nach dem Exil wurden neue Weisheitsbücher (Koheleth und Weisheit) unter dem Schutz ſeines Namens geſchrieben. Untrügliche Kenntniß von allem, den Himmelskörpern und der irdiſchen Welt, Pflanzen, Thieren und Menſchen, vom Anfang und Ende der Zeit und dem Verlauf der Geſchichte, vom Offenbaren und Geheimen war ihm gegeben, ſo heißt es bereits Weish. 7, 17—21. Als kundig aller Geheimniſſe wurde er dem phantaſtiſchen Aberglauben des Morgenlandes der Meiſter der Zauberkunde, Beſchwörer der Dämonen, Kenner der Sprache der Thiere, und iſt als ſolcher noch heute, zumal von den islamiſchen Völkern, gefeiert (vgl. z. B. Joſephus, „Alterthümer" VIII, 2, 5; Fleck, Anecdota maximam partem sacra in itineribus Italicis et Gallicis collecta [Leipzig 1837], S. 113 fg.; Weil, „Bibliſche Legenden der Muſelmänner" [Frankfurt 1845], S. 225—279). Je üppiger aber die Dichtung des Orients über den großherrlichen und weiſen Suleiman fortwucherte und fortwuchert, deſto nüchterner blieb ſeine Schätzung bei den Propheten und im N. T. Wol gab ſeine glückliche Friedensregierung mit ihrem Ueberfluß an Gütern und dem Zudrang der Fremden nach Jeruſalem den Propheten und Dichtern leicht ein Vorbild für ihre Schilderungen des meſſianiſchen Reichs (Mich. 4, 4; Jeſ. 60; Sach. 3, 10; Pſ. 72 u. a.), aber zum Vorbild des Meſſias hat ihn erſt die Miserklärung des Hohenlieds gemacht; das N. T. ſpricht nur von ſeiner Herrlichkeit (Matth. 6, 29) und ſeiner Weisheit (Matth. 12, 42).

Dillmann.

Salomo (Prediger der), ſ. Koheleth.

Salz, Salzbund. Kochſalz, gewöhnlich nur für ein Genußmittel gehalten und als Würze gebraucht, iſt als Beſtandtheil des menſchlichen Körpers, deſſen Verbrauch erſetzt werden muß, eigentlich auch Nahrungsmittel. In Paläſtina iſt es von alters her in Ueberfluß vorhanden. Das Todte Meer, deſſen Spiegel tief unter der Meeresfläche liegt, bildet infolge der geſteigerten Ausdünſtung und der lang fortgeſetzten Concentration des Waſſers, das mit aus Schichten gelöſten Salzen geſättigt wird, eine Salzlauge (daher der Name Salzmeer), welche den gewöhnlichen Salzgehalt des Meeres weit überſteigt. In dieſer Beziehung gleichen ihm manche andere Seen, z. B. der Altan- oder Etonſee im ſüdlichen Rußland, der Bitterſee von Indersk, der Urmiaſee in Perſien, der große Salzſee nahe der Mormonenſtadt in Nordamerika u. a. m., in deren Lauge auch weder Krebſe noch Fiſche fortkommen wie in jenem (vgl. 1 Moſ. 14, 3; 5 Moſ. 3, 17; 4, 40; Joſ. 3, 16). In dem ſüdweſtlich angrenzenden Salzthal bleibt nach den jährlichen Ueberſchwemmungen in den Vertiefungen das Salzwaſſer ſtehen, nach deſſen Verdunſtung (Pſ. 47, 11; Zeph. 2, 9) das Salz im Verlauf der Zeit in ſolcher Menge ſich abgelagert hat, daß es felsmaſſenartig zu Tage liegt. Die Hebräer brauchten aber auch viel Salz. Sie bedurften daſſelbe nicht nur als unentbehrliche Würze der Speiſen (Hiob 6, 6; Ez. 30, 24; Eſra 4, 14), worauf auch gewiſſe Maßregeln hindeuten (1 Makk. 10, 29), ſondern auch zum Abreiben neugeborener Kinder (Ez. 16, 4) und miſchten es zuweilen dem Thierfutter bei (Jeſ. 30, 24).

Groß war der Salzverbrauch bei den Opfern (Eſra 6, 9. 69; 7, 22). Da es vom Opfernden ſelbſt nicht mitgebracht, ſondern wahrſcheinlich auf dem Tempelmarkt feilgeboten wurde, ſo mußte wol ſtets ein großer Vorrath vorhanden ſein, zu deſſen Aufbewahrung, nach Joſephus und dem Talmud, im innern Vorhof des zweiten Tempels eine beſondere Salzkammer eingerichtet war. Das Geſetz (3 Moſ. 2, 13) hebt zwar nur bei den Speiſeopfern hervor, daß ſie geſalzen werden ſollen, weil es nach der allgemeinen Sitte des Alterthums bei den Fleiſchopfern ſelbſtverſtändlich war; daß die Hebräer auch die blutigen Opfer mit Salz darzubringen pflegten, wird durch Ez. 43, 24; Mark. 9, 46 und die jüd. Tradition beſtätigt. Folgerichtig müſſen wir das Salz ſowol beim Räucheropfer als auch bei den Schaubroten vorausſetzen, obſchon keine ausdrückliche Erwähnung vorliegt. Nach dem Talmud wurde auch der Aufgang zum Opferaltar mit Salz beſtreut, damit die Prieſter nicht ausglitten, wozu zwar Sand dienlich, aber nicht heilig geweſen wäre. Salz galt dem Alterthum überhaupt als etwas Heiliges und wurde von Griechen und Römern bei den Opfern gebraucht. Bei Homer und andern griech. Schriftſtellern heißt es geradezu göttlich, heilig, das den Göttern angenehmſte; man ſchrieb ihm reinigende Kraft zu, daher Luſtrationen mit Salzwaſſer verrichtet wurden. Dem Gaſt ſetzte man vor allem Salz vor, zum Zeichen freundſchaftlicher Vereinigung. Auch der Römer bezeugte durch vorgeſetztes Salz ſeine Freundſchaft, und ſein an ſich hochgeehrter Tiſch wurde durch Aufſetzung des Familienſalzfaſſes geheiligt, welches er ſorgfältig aufbewahrte und deſſen Verſchütten er als ominöſes Zeichen betrachtete. Salz mit Mehl vermiſcht (mola salsa) reinigte und heiligte, ohne daſſelbe durfte kein Opfer gebracht werden, mit ihm beſtreute man zur Weihe den Kopf der Opferthiere, die Opfermeſſer und Altäre. Die Heilighaltung des Salzes findet ſich auch im germaniſchen Alterthum. Salzerzeugende Stellen glaubte man dem Himmel näher; Katten und Hermunduren, Burgunder und Alemannen ſtritten um die heiligen Salzquellen. Salz verſinnbildet das geiſtige Princip. Der Araber betrachtet jeden, der mit ihm Salz gegeſſen, als ſeinen Freund, er bittet und beſchwört bei dem gemeinſchaftlich genoſſenen Salz und Brot. Es war vor alters und iſt noch heute im Morgenland, beſonders bei den Arabern, Sitte, daß bei Schließung von Bündniſſen beide Theile etwas Salz eſſen, wonach die Vereinigung, der „Salzbund", für unzertrennlich gilt. Als Salzbund wird auch der unauflöslich beſtehende Bund Gottes mit dem Volk Iſrael vorgeſtellt (3 Moſ. 2, 13; 4 Moſ. 18, 19; 2 Chron. 13, 5). Das der Fäulniß, der Auflöſung wehrende Salz iſt Sinnbild der Feſtigkeit und Dauerhaftigkeit des Bundes zwiſchen Jahve und ſeinem Volk und bei deſſen Opfern Symbol der Heiligkeit des Bundes ſelbſt. Im Begriff der Heiligkeit liegt auch das Moment der Reinheit. Auf die reinigende Kraft des Salzes, die es mit dem Feuer gemein hat (Sach. 13, 9; Sir. 2, 5; 1 Kor. 3, 15) bezieht ſich Mark. 9, 49, wo Opferſalz und Läuterungsfeuer nebeneinandergeſtellt werden. Unter Beziehung auf die Verderbniß verhütende Kraft des Salzes, alſo als Gegenſatz zur Verderbtheit ſelbſt, werden die Jünger Jeſu „Salz der Erde"

genannt (Matth. 5, 13). Das „Fadewerden" (Matth. 5, 13; Luk. 14, 35) oder „Dummwerden" des Salzes (Mark. 9, 50), wie Luther ſich ausdrückt, bedeutet nichts anderes als: ſeinem Begriff, ſeiner Beſtimmung nicht entſprechen. Wenn Eliſa ſchlechtes Trinkwaſſer durch hineingeworfenes Salz geſund macht (2 Kön. 2, 19—22), ſo will der Erzähler allerdings etwas Wunderhaftes andeuten; bekanntlich wird aber noch heute bei uns daſſelbe Mittel zur Verbeſſerung des Waſſers in Brunnen angewendet.

Das Salz hatte aber im Alterthum eine andere Bedeutung, wenn es als Zeichen ewiger Verwüſtung (5 Moſ. 29, 25; Richt. 9, 45; Zeph. 2, 9) geſtreut wurde, um anzudeuten, daß an ſolcher Stelle nimmer etwas gedeihen ſollte. Dieſes Verfahren knüpft ſich an die erfahrungsmäßige Thatſache, daß ein Salzboden (Jer. 17, 6; HL. 36, 6), d. h. mit Salz oder Natron geſättigter Boden, nichts hervorbringt, wüſte bleibt. Roskoff.

Salzmeer, ſ. Meer (Todtes).

Salzſtadt, hebräiſch: Ir hammelach, eine Stadt in der Wüſte des Stammgebiets Juda, ohne Zweifel beim Todten Meer (Joſ. 15, 62), in oder nahe bei dem Salzthal (ſ. d.), alſo ziemlich weit ſüdlich gelegen, etwa da, wo der Salzberg mit der Salzſäule, an welche ſich die Sage von der Verwandlung des Weibes Lot's (ſ. d.) knüpfte (vgl. 1 Moſ. 19, 26; Weish. 10, 3; Joſephus, „Alterthümer", I, 11, 4; Clemens von Rom, Epist. 1 ad Corinth., Kap. 11; Irenäus, Contra haer., IV, 31, 3), welche noch jetzt Lotsſäule genannt wird (ſ. Salzthal). Kneucker.

Salzthal, in welchem David und Amazia die Edomiter ſchlugen (2 Sam. 8, 13 [wo der Text zu verbeſſern iſt]; 1 Chron. 18 [19], 12; Pſ. 60, 2; 2 Kön. 14, 7), iſt in der herrlichen Ebene ſüdlich vom Todten Meer, in dem weſtlichen Theil des Ghôr zu ſuchen, durch welchen man von Juda aus in das edomitiſche Gebiet gelangt. Die Ebene beſteht aus trefflichem Leim, iſt aber ſo geſalzen, daß keine Spur von Vegetation ſichtbar iſt. In den Waſſerrinnen ſieht man dünne Salzkruſten wie Eis, und von Nordnordweſten her, beim ſüdweſtlichen Ende des Todten Meeres, zieht ſich ganz nahe heran ein etwa $2^1/_2$ Stunden langer, ſchmaler, 100—150 Fuß hoher Bergrücken, der Berg-, Stein- oder Naſenknorpel von Sodom (Dſchebel, Hadſchr, Khaſhm Usdum) oder der Salzberg genannt, weil er ganz aus Steinſalz beſteht oder wenigſtens ſtarke Schichten von Steinſalz enthält und ganz nackt, zerrüttet und mürbe ſowie voll Höhlen, Spalten, Riſſe, Zacken und Ausleckungen iſt. An ſeiner öſtlichen Seite, etwa zwei Drittheile der Entfernung von ſeinem Südende, an einer tiefen Spalte des Berges ſteht die Lotsſäule (ſ. Lot). S. Salzſtadt und Todtes Meer und vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), II, 664; Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" (Berlin 1854—59), I, 428; II, 227, 240, 355 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 733 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), II, 435 fg.; III, 22 fg. Kneucker.

Samarien, Samaritaner. „Stolz und frei erhebt ſich der Hügel von Schomeron aus dem Thalgrund. Nach Oſt nur dacht ſich ſein Rücken in langen Terraſſen ſanft ab bis zu geringer Höhe, ſonſt führt ein ſehr ſteiler Abfall zur Tiefe nieder. In rieſigem Kranz umgeben den Hügel höher anſteigende Berge. Nirgends wilde, zerriſſene Formen, aber eine ſehr lebensvolle Vielgeſtaltigkeit von Gipfeln und Kuppen, eine ungezählte Reihe von kleinern und größern Thaleinſchnitten. Wie ein König ſteht der Sebaſtijehhügel in dem mächtigen Bergkeſſel, und die ganze Landſchaft trägt durch ihn etwas Erhabenes an ſich." Alſo beſchreibt der Verfaſſer der „Wanderungen durch Paläſtina" die Lage der alten nordiſraelitiſchen Reichshauptſtadt, in der Bibel Schômerôn, aramäiſch: Sâmërain Sâmerin geheißen, auf welche letztere Ausſprache die griechiſche, Σαμάρεια, und die aſſyriſche, Samirina, zurückgehen.

I. Ueber die Gründung des Ortes, welche ſchon durchaus in das Licht der Geſchichte fällt, beſitzen wir eine ſehr genaue Mittheilung im erſten Königsbuch (vgl. 1 Kön. 16, 24). Danach erwarb der nordiſraelitiſche König Omri (ſ. d.), welcher bis dahin zu Thirza regiert hatte, nachdem ſein Palaſt an dieſem Ort ein Raub der Flammen geworden war, von einem gewiſſen Schemer, der aber wol nur das patronymiſche Poſtulat zu dem Stadtnamen Schomron iſt, einen Berg und erbaute auf demſelben die von ihm zur nordiſraelitiſchen Capitale erhobene Stadt Samaria, deren Name Schômërôn vermuthlich als „Warte" zu deuten iſt, was zu der oben geſchilderten Lage der Stadt vortrefflich ſtimmen würde. Die Stadt blieb die Hauptſtadt des ephraimitiſchen Reichs bis

zu deſſen Untergang. Ihr nach dreijähriger Belagerung durch den Aſſyrer Salmanaſſar (ſ. d.), ſchließlich durch deſſen Nachfolger Sargon (ſ. d.) im J. 722 bewirkter Fall bezeichnete ſelbſt das Ende des Zehnſtämmereichs. Die Stadt ward zweifelsohne verwüſtet; dieſes jedoch nicht bis zu dem Grad, daß ſie nicht bald wieder der Mittelpunkt für neue Anſiedelungen ward. Zu der Zeit der Makkabäer war die Stadt bereits wieder eine anſehnliche und, wie Joſephus berichtet, ſehr feſte Stadt. Aber gerade um dieſe Zeit ereilte ſie abermals das Geſchick einer feindlichen Eroberung und gänzlichen Zerſtörung: nach einjähriger Einſchließung fiel ſie in die Gewalt des Hyrkanus, der ſie von neuem arg verwüſtete (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 7; „Alterthümer", XIII, 10, 2 fg.). Doch muß die Stadt ſich auch von dieſem Schlag bald wieder erholt haben, da ſie unter Alexander Jannäus neben den ſyriſchen, phöniziſchen und andern Städten aufgeführt wird, welche im Beſitz der Juden waren (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4). Es folgt die röm. Zeit. Pompejus verleibte die Stadt der Provinz Syrien ein (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4), und der röm. Feldherr Gabinius ließ ſie wieder aufbauen und neu befeſtigen, weshalb ſie ſelbſt „Stadt des Gabinius" genannt wurde. Auguſtus machte die Stadt Herodes dem Großen zum Geſchenk, und dieſer vergrößerte und verſchönerte die Stadt in anſehnlicher Weiſe, indem er ſie gleichzeitig dem Kaiſer zu Ehren „Sebaſte" (Auguſta) taufte (Joſephus, „Alterthümer", XV, 7, 3; 8, 5). Dies war ihre letzte Blütezeit. Das neben ihr zu immer größerer Bedeutung gelangende Neapolis oder Nablus, das alte Sichem, überflügelte allmählich die alte Reichshauptſtadt. Zwar werden noch im J. 536 n. Chr. Biſchöfe von Samaria aufgeführt, aber der Glanz der Stadt war unwiderbringlich dahin. An der Stätte, wo die „ſtolze Krone der Berauſchten Ephraims" einſtmals geſtanden, begegnet man jetzt den armſeligen Hütten eines Fellahdorfes. Lediglich eine Reihe verwitterter Säulen zeugt noch von der verſchwundenen Pracht.

Von der Hauptſtadt hat auch die Landſchaft den Namen erhalten, dieſe jedoch erſt in den letzten Zeiten vor dem Exil. Im A. T. begegnen wir der hierher gehörenden Redeweiſe: „Städte Samariens" lediglich bei dem letzten Verfaſſer der Königsbücher, dem Deuteronomiker (1 Kön. 13, 32; 2 Kön. 17, 24. 26; 23, 19) und bei dem Propheten Jeremia (Kap. 31, 5); auch redet der exiliſche Prophet Obadja (V. 19) von einem Gefilde Samariens (die Stelle Am. 3, 9 iſt nicht hierher zu ziehen). Geradezu als Name von Mittelpaläſtina erſcheint Samarien (Σαμαρεῖτις) in der makkabäiſchen und der ſpätern Zeit (1 Makk. 10, 30; 11, 28; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 3, 3, 1. 4). Joſephus beſchreibt das Land als ſeiner Natur nach wenig von dem judäiſchen verſchieden; beide Länder ſeien bergig und daneben mit ſchönen, fetten und fruchtbaren Feldern ausgeſtattet, desgleichen mit herrlichen Bäumen beſetzt und reich an wildem und zahmem Obſt. Und obſchon das Erdreich von Natur dürr ſei, werde es doch durch Regen hinlänglich befruchtet; das Waſſer der Flüſſe und Bäche ſei angenehm und ſüß; das Gras ſei fett und das Vieh liefere Milch ſo gut als an irgendeinem andern Ort. Auch ſei Samarien wie Judäa gut bevölkert.

II. Wer bewohnte denn nun aber dieſe Landſchaft, nachdem (vgl. 2 Kön. 17, 6; 18, 11) der aſſyr. Großkönig die Bewohner nach Aſſyrien, Medien und andern Gegenden weggeführt hatte? Nach einer oberflächlichen, wenn auch oft mit vielem Nachdruck vorgetragenen Anſicht könnte es ſcheinen, als ob, da ja die Bibel (2 Kön. 17, 6; 18, 11) von Iſrael ganz ohne Einſchränkung rede, als das der Aſſyrer weggeführt habe, die ſämmtlichen Bewohner des nördlichen Reichs, wenigſtens der Stadt und Landſchaft Samarien, deportirt wären. Allein wie ſchon die Bibel ſelbſt gegen eine ſolche Annahme ihr Veto einlegt, ſofern ſie uns (2 Chron. 30, 6. 10; 34, 9) von iſraelitiſchen Bewohnern dieſer Gegenden noch für die Zeiten Hiskia's und Joſia's berichtet, ſo wiſſen wir außerdem jetzt aus den Keilinſchriften, daß die Zahl der von den Aſſyrern deportirten Iſraeliten eine verhältnißmäßig geringe war: Sargon gibt die Zahl derſelben auf 27280 an; zweifelsohne nur ein nicht ſehr beträchtlicher Bruchtheil der damaligen Bewohner des nördlichen Reichs. Wird man nun auch nicht außer Acht zu laſſen haben, daß durch den Krieg ſelbſt eine und unzweifelhaft weit größere Menge von iſraelitiſchen Bewohnern zu Grunde ging, ſo leuchtet doch ohne weiteres ein, daß von einer gänzlichen Entvölkerung dieſer Gegenden durch die Deportation und einer radicalen Neubevölkerung derſelben durch Verpflanzung oſtaſiatiſcher Stämme nach denſelben nicht die Rede ſein kann. Lediglich

eine ſtarke Decimirung der iſraelitiſchen Bewohner und nicht unbeträchtliche Einwanderung fremder Coloniſten in die verödeten Gebiete wird zweifellos anzunehmen ſein. Als ſolche von den Aſſyrern nach Samarien verpflanzte Coloniſten nennt die Bibel (2 Kön. 17, 24) Bewohner von Babel, Kutha, Ava, Hemath und Sepharvaim. Auch die aſſyr. Quellen erzählen uns von wiederholten Verpflanzungen öſtlicher Bewohner in das in Rede ſtehende Gebiet. Schon aus dem erſten Jahre ſeiner Regierung berichtet uns Sargon, der Eroberer Samariens, daß er Babylonier im Land der Chatti, das nach aſſyr. Sprachgebrauch auch Paläſtina mit umfaßte, angeſiedelt habe. In einer andern Inſchrift erzählt er uns, daß er Bewohner von Thammud (einem nordarab. Stamm), Ibadid, Marſiman und Chayapa nach dem Lande Beth-Omri, d. i. die aſſyr. Bezeichnung des nordiſraelitiſchen Reichs, verpflanzt habe; und in ſeiner Annaleninſchrift leſen wir von einer im ſiebenten Jahre ſeiner Regierung ſtattgehabten und mit der zu zweit erwähnten vermuthlich identiſchen Transplantation der Bewohner von Taſid, Ibadid, Marſiman, Chayapa, der Arbäer, endlich der Bewohner des Landes Bari, welches die Gelehrten und Schriftkundigen nicht gekannt hätten, nach der Stadt Samaria (ʿir Samirina). Vgl. die Stellen im Originaltext in meiner Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament“ (Gießen 1872) zu 2 Kön. 17, 24. Vergleichen wir mit dieſen Nachrichten die Mittheilungen der Bibel, ſo hat dieſe offenbar vornehmlich nur jene erſte Translocation von babyloniſchen Bewohnern im Auge: daher erwähnt ſie außer Hemath lediglich Babel, Kutha, Ava und Sepharvaim, welche ſich bis auf Ava ſämmtlich als babyloniſche Städte aus den Inſchriften ſelbſt nachweiſen laſſen (vgl. meine Schrift, a. a. O.). Sie waren es ja zweifelsohne, welche der neuen Colonie den Typus aufdrückten; ſo traten hinter ihnen die ſpätern Nachſchübe öſtlicher Coloniſten (vgl. auch Eſra, 4, 2. 9 fg.) in der Erinnerung zurück. Dazu ſtimmt, was von dem bibliſchen Geſchichtſchreiber über den von den Neueingewanderten in Samarien eingeführten Cultus berichtet wird. Von den dort als von den Coloniſten verehrt namhaft gemachten Göttern ſind Nergal, Adar, Thartak und Anu oder Anammelech, d. i. Anu-malik, häufig auf den Inſchriften erwähnte aſſyriſch-babyloniſche Gottheiten, ja auch, daß gerade Kutha ein Hauptſitz der Verehrung des Nergal war, findet durch die Monumente ſeine directe Beſtätigung (vgl. meine Schrift zu 2 Kön. 17, 30 fg.). Und der Name des noch namhaft gemachten Gottes zeigt wenigſtens rein aſſyr. Bildung. Lediglich was unter Sukkoth-Benot (ſ. d.) zu verſtehen, bleibt dunkel. Doch iſt es nicht ganz unmöglich, daß der Name dieſer Gottheit mit dem der aſſyr. Gottheit Zirbanith, d. i. die Nachkommenſchaftſchenkende, identiſch iſt (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 166, Anm. 2).

Aus dem Ausgeführten ergibt ſich, daß die in und um Samaria ſeit der Zerſtörung des Reichs anſäſſigen Bewohner ein Miſchvolk waren, welches zu einem beträchtlichen Theil aus nichtiſraelitiſchen Elementen beſtand. Wie es nicht anders ſein konnte, war auch der Typus dieſes Volks nach Sitte, Gewohnheiten und Anſchauung ein anderer als der der alten Iſraeliten. Schon die Bibel ſelbſt berichtet uns (2 Kön. 17, 26 fg.), daß die Coloniſten zwar äußerlich den Jahvedienſt annahmen, daneben aber noch vielfach ihrem alten Götzencultus huldigten. Es iſt begreiflich, daß die ſtrengern und auf reinere Lehre haltenden Judäer ſich von einer ſolchen ſynkretiſtiſchen Gottesverehrung abgeſtoßen fühlten und mit dieſen Samaritanern nichts zu ſchaffen haben wollten. In der Zeit vor dem Exil ſcheint indeß dieſer Gegenſatz noch nicht ſtark hervorgetreten zu ſein: wir haben von demſelben wenigſtens für dieſe Zeit keine Spur. Anders war dieſes bei und nach der Rückkehr der Judäer aus dem Exil. In der Verbannung hatte ſich allmählich jener ſtarre Geiſt des Judenthums ausgebildet, welcher in der Geſtalt der Reſtauration unter Eſra und Nehemia auch äußerlich Geſtalt und Realität gewann. Mit ihm ging Hand in Hand jenes Streben, ſich gegen alles, was nicht den zu Recht beſtehenden Satzungen homogen war, hermetiſch abzuſchließen. Es war ſo ganz naturgemäß, daß die zurückkehrenden Exulanten wenig Neigung zeigten, mit den für halbe Heiden erachteten Samaritanern in Beziehung zu treten. Dennoch hat dieſe Abneigung der Judäer gegen die Samaritaner erſt ganz allmählich die Höhe erreicht, von welcher wir in den Büchern Eſra und Nehemia leſen. Nach dieſen Büchern ſelbſt freilich könnte es ſcheinen, als ob der Haß ſchon gleich nach der Rückkehr zum Ausbruch gekommen wäre; wären doch nach Eſra 4 die Samaritaner ſchon damals, als ſie nämlich von den Judäern die Erlaubniß erbeten hätten, an dem Tempelbau ſich zu betheiligen, von denſelben abgewieſen worden, wofür ſie ſich dann ihrerſeits durch Intriguen bei den perſiſchen Statthaltern gerächt hätten. Allein

ich habe bereits an einem andern Ort (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, S. 460 fg.) gezeigt, daß dieſe ganze Darſtellung des Chronikers, d. i. des Verfaſſers des Buchs Eſra, auf einem Misverſtändniß zweier Actenſtücke (Eſra 4) beruht, welche ſich nach Meinung des Geſchichtſchreibers auf den Tempelbau bezogen, während ſie factiſch den Mauerbau zu Eſra's und Nehemia's Zeit zum Gegenſtand haben. Ob deshalb überhaupt etwas und was an der ganzen Erzählung von dem Begehren der Samaritaner, an dem Tempelbau theilzunehmen, iſt, läßt ſich ſchwer ausmachen. Das Wahrſcheinlichſte wird ſein, daß, da die Judäer Anſtand nahmen, die in ihren Augen halb heidniſchen Samaritaner an dem Cultus im Tempel zu Jeruſalem theilnehmen zu laſſen, dieſe letztern ſich den Judäern immer mehr entfremdeten, zu ihnen eine immer feindſeligere Stellung einnahmen, bis endlich zu Nehemia's Zeit der langverhaltene Groll offen losbrach und die Samaritaner alles daranſetzten, den beabſichtigten Mauerbau zu hindern und, als dieſes nicht anging, die Judäer dazu ihrerſeits mit Vertreibung der nichtiſraelitiſchen Weiber antworteten, ſich ſelbſt eine heilige Stadt zu gründen, indem ſie ſich zu Sichem (ſ. d.) auf dem Garizim einen eigenen Tempel errichteten. Es iſt eine Streitfrage, wann dieſes letztere ſtatthatte. Nach Joſephus („Alterthümer", XI, 7, 8) hätte nach dem Tod des Hohenprieſters Johannes deſſen Sohn Jaddus das Pontificat erhalten und daſſelbe zuſammen mit ſeinem Bruder Manaſſe verwaltet, welcher letztere ein Schwiegerſohn des von dem aus der Geſchichte Alexander's des Großen bekannten Darius als Landpfleger nach Samarien geſchickten Kuthäers Sanballat geweſen (über den letztern rein aſſyr. Namen vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 134). Von dem genannten Manaſſe nun, erzählt Joſephus weiter, hätten die Aelteſten zu Jeruſalem und der eigene Bruder entweder Niederlegung ſeines Amtes oder Scheidung von ſeinem ausländiſchen Weib verlangt. Auf Zureden Sanballat's, der ihm die Ausſicht auf ein an einem zu Sichem auf dem Garizim zu errichtenden Tempel zu verwaltendes beſonderes Pontificat eröffnet habe, habe Manaſſe deſſen Tochter als Weib behalten und ſei zu Sanballat gezogen, mit ihm viele Judäer, die ſich in gleichen Eheverhältniſſen befunden gehabt hätten. Auf dieſe Weiſe ſei der Tempel zu Garizim entſtanden. Nun aber berichtet uns auch die Bibel (Neh. 13, 28) von einem Sanballat, dem Horoniten, mit welchem ſich einer von den Söhnen Jojada's, des Sohnes Eljaſib's, des Hohenprieſters, verſchwägert gehabt, welchen letztern Nehemia deshalb von ſich gejagt habe. Alſo auch zu Nehemia's Zeit gab es einen nichtiſraelitiſchen Sanballat, gab es einen Hohenprieſtersſohn, der ſich mit einer Tochter dieſes Sanballat verheirathet, ward endlich dieſer Prieſtersſohn von Jeruſalem verjagt. Man fragt billig: iſt es anzunehmen, daß innerhalb eines Zeitraums von hundert Jahren ſich ein ſolches Ereigniß in genau der gleichen Weiſe und namentlich in Bezug auf eine ganz gleichbenannte Perſönlichkeit (Sanballat) ſollte wiederholt haben? Es ſcheint dieſes ſchwer glaublich. Man hat ſich zwar, um das von der Einerleiheit der Perſon (Sanballat) beziehentlich des Perſonennamens hergenommene Argument zu entkräften, auf den Umſtand berufen, daß der Sanballat der Bibel als Horoniter, derjenige des Joſephus als Kuthäer bezeichnet werde. Allein wir wiſſen ja von Joſephus, daß Kuthäer lediglich der ſpätere Name für Samaritaner, beziehentlich Geſammtname für alle nicht zu den Judäern gehörenden Bewohner von Paläſtina war. Sanballat, der Horonit, war als ſolcher ſomit auch Kuthäer, d. i. Nichtiſraelit; einen Widerſpruch mit der Bibel involvirt ſomit dieſe Angabe des Joſephus mitnichten. Erwägen wir nun weiter, daß der ganze Bericht des Joſephus über die Erbauung des Tempels auf dem Garizim, über die Art des Verhältniſſes des Sanballat zu Alexander dem Großen, deſſen Zug nach Jeruſalem, deſſen Zuſammentreffen mit dem Hohenprieſter (der ihm Daniel's erſt anderthalb Jahrhundert ſpäter concipirte Prophezeiung vorgelegt habe) und ſpäter mit den Samaritanern durchaus ſagenhaft tendenziöſes Gepräge an ſich trägt, ſo werden wir keinen Anſtand nehmen, uns dahin zu entſcheiden, daß das in der Bibel erzählte und das von Joſephus für hundert Jahre ſpäter berichtete Vorkommniß ein und daſſelbe iſt, und daß das urſprüngliche Ereigniß, welches nach der Bibel in die Zeit der Wirkſamkeit des Nehemia fällt, von Joſephus (der übrigens wol nur einer Volkstradition folgte) irrthümlich in die Zeit Alexander's des Großen verlegt iſt. Es iſt beiläufig in dieſer Hinſicht auch gewiß nicht zufällig, daß Joſephus von dem Sanballat in ſeiner Archäologie lediglich an dieſer Stelle redet, während er zu Nehemia's Zeit überhaupt keines Mannes dieſes Namens und auch nicht des bezüglichen Vorgangs Erwähnung thut. Iſt dieſe unſere Anſicht aber die

richtige, so fällt die Gründung eines Tempels des samaritan. Cultus und zwar auf dem Garizim zu Sichem noch in die Zeit des Nehemia. Und das hat auch ohnehin alle innere Wahrscheinlichkeit für sich. Das Bedürfniß, sich eine besondere Cultusstätte zu gründen, welche derjenigen der Judäer ebenbürtig, wird sich am lebhaftesten gerade damals geregt haben, wo sich die Samaritaner infolge der drakonischen Maßregeln Esra's und Nehemia's aus der alten Gemeinde herausgedrängt sahen. Dem Ehrgeiz des abtrünnigen Priestersohnes kamen die Neigung und die Wünsche einer großen Gemeinschaft entgegen. So wurde die Kirchentrennung zwischen Juden und Samaritanern vollzogen.

III. Der Ort, wo die Samaritaner, im Gegensatz zu den Judäern, ihren Tempel erbauten, war, wie bemerkt, der Berg Garizim. Dadurch ward die am Fuß desselben, näher auf einem kleinen Bergrücken zwischen Ebal und Garizim belegene Stadt Sichem, die dem Kaiser Vespasian zu Ehren später Flavia Neapolis, d. i. Flavisch-Neustadt, benannt wurde, der Mittelpunkt des samaritan. Sondercultus, dieses bis zu dem Grade, daß seitdem Samaria selbst immer mehr an Bedeutung verlor und schließlich fast völlig zu Grunde ging. Ungestört freilich sollten sie ihren Cultus an dem neuen Mittelort nicht ausüben dürfen. Sie geriethen namentlich seit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion des röm. Reichs in die mannichfachsten Conflicte mit den Christen und den röm. Kaisern. Unter Zeno und Anastasius kam es zu blutigen Aufständen seitens der Samaritaner und unter Justinian sogar zu offenem Krieg (im J. 529 n. Chr.). Die Samaritaner unterlagen und der röm. Kaiser beraubte sie ihrer Synagogen sowie ihrer Privilegien. Ein zweiter Aufstand unter demselben Kaiser ward nicht minder unterdrückt, und da der mehrfache Uebertritt von Samaritanern zum Christenthum sich schließlich als bloßer Schein herausstellte, nahm Justin II. noch schärfere Maßregeln gegen sie in Aussicht. Inzwischen ward der röm. Herrschaft im Orient durch die Araber ein Ende gemacht. Schon als von deren Feind Bedrückte wurden sie von diesen nachsichtiger behandelt, und so scheinen sie sich denn in die neue Lage der Dinge nicht gerade schwer gefunden zu haben. Schlimmer waren sie bei den Kämpfen zwischen Christen und Muselmanen während der Kreuzzüge daran. Sie scheinen während derselben ein Spielball der beiden mächtigen Parteien gewesen zu sein und hatten jedenfalls viel von den Muselmanen auszustehen, die wiederholt Nablus plünderten, zuletzt unter Saladin. Im J. 1259 steckten zudem die Mongolen die Stadt in Brand. Bald danach kam dieselbe unter die Herrschaft der Mamluken und später (seit dem J. 1517) der Türken, denen sie mit dem gesammten Palästina noch heute unterthan ist. Uebrigens ist die Zahl der Samaritaner im Lauf der Jahrhunderte sehr zusammengeschmolzen. Schon Benjamin von Tudela fand in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. in den Städten Nablus, Cäsarea, Askalon und Damaskus im ganzen nur etwa 1000 Angehörige dieser Sekte, in Nablus selbst zählte er ihrer nur 100. Viel mehr als diese letzte Anzahl werden dermalen überhaupt nicht mehr vorhanden sein; der Engländer Rodgers, der das Interesse hatte, die Zahl möglichst groß zu machen, gibt ihre Gesammtzahl auf 195 an.

IV. Was schließlich die religiösen Anschauungen und Sitten der Samaritaner betrifft, so wissen wir darüber Näheres theils durch Briefe, welche die Samaritaner von Kairo und Nablus an den berühmten Julius Cäsar Scaliger sowie an den Orientalisten Hiob Ludolf schrieben und welche mit noch andern Schreiben im neunten und dreizehnten Band von Eichhorn's „Allgemeiner Bibliothek der biblischen Litteratur" (Leipzig 1787—1800) sowie von dem Orientalisten Sylvestre de Sacy im zwölften Band der Notices et Extraits des Manuscrits (Paris 1831) veröffentlicht sind. Neuerdings sind diese Notizen wesentlich vermehrt durch die Mittheilungen Petermann's, welcher sich zwei Monate lang in Nablus aufgehalten und seine Beobachtungen in dem Artikel „Samaria" in dem Supplement zu Herzog's „Real-Encyklopädie" (Gotha 1863—68) niedergelegt hat. Danach sind die Samaritaner strenge Monotheisten, welche die Einheit Gottes mit Entschiedenheit betonen und demgemäß aller Bilderverehrung abhold sind, überhaupt Bilder nicht lieben, womit weiter zusammenhängt, daß sie sich auch aller anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke enthalten. An die Existenz von Engeln und bösen Geistern glauben sie nicht minder als an eine Auferstehung der Todten, ohne daß sie jedoch von Hölle und Paradies bestimmtere Vorstellungen sich gebildet hätten. Auch ein jüngstes Gericht statuiren sie: sie lassen es nach dem Erscheinen des Messias eintreten, welchen sie 6000 Jahre nach Erschaffung der Welt erwarten. Sie nennen ihn Taheb,

d. i. Bekehrer (zu Gott), halten ihn jedoch nicht für größer als Moſe. Als religiöſe Erkenntnißquelle gilt ihnen von dem A. T. lediglich der Pentateuch, den ſie in der hebr. Urſprache, aber in einer von der maſorethiſchen mehrfach abweichenden, vorwiegend mit dem Text der LXX ſich berührenden Recenſion, in den Synagogen vorleſen. Derſelbe iſt auch nicht in den gewöhnlichen hebr. Lettern, ſondern vielmehr in den althebräiſchen, d. i. den ſamaritaniſchen Buchſtaben, und darum auch ohne Vocale geſchrieben; daneben beſitzen ſie auch eine ſamaritaniſche Ueberſetzung des Pentateuchs, welche ein gewiſſer Abu-Said im 12. Jahrh. unter Vergleichung der arab. Verſion des Saadia anfertigte. In einer beſonders hohen Achtung ſteht bei ihnen auch ein Buch Joſua, jedoch nicht unſer kanoniſches gleichnamiges Buch, ſondern ein an dieſes ſich anlehnendes Machwerk, mit vielen heterogenen Beſtandtheilen (ſ. Joſua Buch). Es iſt im weſentlichen eine Chronik, und fällt ſeine Entſtehung in das 12. oder 13. Jahrh. Eine ſolche Chronik ſind auch die arabiſch geſchriebenen ſamaritan. Annalen des Abulfatch, welche in Ed. Vilmar im J. 1865 einen Herausgeber gefunden haben. Reich iſt die ſamaritan. Literatur auch an Liedern, liturgiſchen Geſängen und Gebeten, von denen Geſenius und Heidenheim eine Anzahl edirt haben. Ihr poetiſcher Werth iſt übrigens ein ſehr geringer. Angehend endlich ihre religiöſen Sitten und Gebräuche iſt zuvörderſt hervorzuheben, daß ſie jährlich dreimal Wallfahrten nach dem Garizim anzuſtellen pflegen, der ihnen bis auf den heutigen Tag der eigentlich heilige Berg iſt. Es finden dieſelben ſtatt am Feſt der ungeſäuerten Brote, am Wochen- und am Laubhüttenfeſt. Wie dieſe drei ſo feiern ſie überhaupt die ſämmtlichen moſaiſchen, im ganzen ſieben Feſte, bringen jedoch Opfer dar nur am Paſſah, da die Darbringung der übrigen Opfer ſeit Zerſtörung des Tempels aufgehört hat. Die Feier des Paſſah iſt im allgemeinen in Uebereinſtimmung mit den Vorſchriften des Pentateuchs, hat ſich aber im einzelnen mehrfach in eigenthümlicher Weiſe herausgebildet. Das Gleiche gilt vom Mazzoth- und den übrigen Feſten. Die gewöhnlichen Sabbate dagegen feiern ſie wie die Juden. Betreffend die Familienſitten hebe ich hervor, daß die Beſchneidung, welche als ein hohes Familienfeſt gilt, am achten Tag nach der Geburt ſtattfindet; daß die Knaben ſich gemeiniglich im funfzehnten und ſechzehnten, die Mädchen im zwölften Jahre zu verheirathen pflegen; daß Doppelehen für den Fall der Kinderloſigkeit der Geehelichten geſtattet ſind, ebenſo Eheſcheidungen, welche letztere indeß nach Petermann ſehr ſelten vorkommen; daß ſie das Inſtitut der Leviratsehe in der Geſtalt haben, daß zwar nicht der leibliche Bruder, wol aber der vertraute Freund des ſohnlos Verſtorbenen verpflichtet iſt, die Witwe zu heirathen, dieſes für den Fall, daß er nicht ſelbſt bereits zwei Frauen hat; daß ſie endlich wie die Juden, aber auch wie die Aegypter, Babylonier und Perſer ihre Todten begraben, und zwar unter Ceremonien, bei denen Paraſchenvorleſung und Vortrag liturgiſcher Geſänge miteinander abwechſeln. Wer mit der Leiche in Berührung kommt, verunreinigt ſich auf ſieben Tage; der Prieſter darf überall keinen Leichnam berühren (vgl. 4 Moſ. 19, 11; 3 Moſ. 21, 1).

Schrader.

Samariter (der barmherzige), ſ. Gleichniß.

Samaja, ſ. Semaja.

Samen, ſ. Saat.

Samenfluß, ſ. Reinigkeit.

Samgar, nach dem Deboralied (Richt. 5, 6; vgl. 3, 31) ein Sohn Anat's, Richter in Iſrael, Nachfolger Ehud's (ſ. d.). Welchem Stamm er angehörte, iſt nicht überliefert. Er ſchlug ſich mit großer perſönlicher Tapferkeit gegen die Philiſtäer, mit einem Ochſenſtecken erſchlug er 600 Mann (Richt. 3, 31), was an die Simſonſage (Richt. 15, 16) erinnert. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß er einem an der Grenze von Philiſtäa gelegenen Stamm, etwa Juda, Simeon oder, nach Ewald's Vermuthung („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 449), Dan angehörte, da der Schauplatz der Philiſtäerkriege nicht auf dieſes Grenzgebiet beſchränkt war. Lange kann er wol nicht Führer geweſen ſein, da die Nachrichten über ihn ſo kärglich fließen (die Echtheit der Stelle Richt. 3, 31 iſt nicht zu bezweifeln; die Nachricht gehört einer vom Deboralied verſchiedenen Quelle an). Daß er ſchon im erſten Jahre ſeines Auftretens geſtorben ſei, iſt eine bloße Vermuthung des Joſephus („Alterthümer", V, 4, 3). Die Einfälle der Philiſtäer zurückzuſchlagen, welche ſchon damals Iſrael bekriegten (vgl. auch 1 Sam. 12, 9), und dem durch die Kriege mit den kananäiſchen Königen geſtörten Handel und

Verkehr im Land Sicherheit zu verschaffen, gelang ihm trotz seiner Tapferkeit nicht; denn das Deboralied klagt, daß während seiner Führung die sonst vom Geschäftsverkehr belebten Straßen gefeiert, und daß die Wanderer, welche reisten, von den Landstraßen abliegende verborgene Pfade hätten aufsuchen müssen, um den Gefahren der Kriegsunruhen aus dem Weg zu gehen (s. Debora). Schenkel.

Samir, Schamir, Name mehrerer Städte Palästinas, welche nach dem Zeugniß der LXX und des Eusebius zu Jos. 15, 48 (wo sie Sapheir lesen) und der Stelle Mich. 1, 11 (wo der Prophet eines Wortspiels wegen Schamir für Schaphir schreibt) auch Saphir, Schaphir geheißen wurden. 1) Eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 48), vielleicht erhalten in der Ruinenstelle Um-Schaumerah im Süden des Gebirges (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 862). 2) Eine Stadt auf dem Gebirge Ephraim, Wohn- und Begräbnißort des Richters Thola (s. d.) aus dem Stamm Issaschar (Richt. 10, 1. 2). Nicht unwahrscheinlich vermuthet van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 348) dies Samir in dem heutigen Khirbet Sammir südöstlich von Naplus, eine Stunde östlich von Janûn (s. Janoah), nur kann diese Oertlichkeit nicht zu dem bedeutend weiter nördlich gelegenen Stammgebiet Issaschar gehört haben und also blos der Wohnort, nicht die Heimat Thola's gewesen sein. 3) Eine israelitische Stadt im Philistäerland, deren Schicksal der Prophet Micha (Kap. 1, 11; Luther übersetzt: „Die schöne Stadt") beklagt, bei welcher später Judas der Makkabäer empfindliche Verluste erlitten zu haben scheint (1 Makk. 5, 66; hier ist nämlich mit Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 402 fg., zu lesen und zu übersetzen: „er [Judas] ging hinüber gen Samir". Aus der Form des Grundtextes Schamîra ist Samaria beim Uebersetzer geworden, ähnlich wie die LXX zu Richt. 10, 1 für Schamir die Lesart Samaria haben). Eusebius kennt noch einen Flecken Saphir in der Ebene (nicht im Gebirge, wie ein irrthümlicher Zusatz meint) zwischen Eleutheropolis und Askalon, und Robinson (a. a. O., II, 631) hat denselben unter dem Namen Es-Sawâfir nordöstlich von Askalon wieder aufgefunden. Doch möchte Tobler („Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 47) das alte Saphir lieber mit dem heutigen kleinen Dorf von Lehm- oder Thonhütten zusammenstellen, welches etwa eine Stunde nordwestwärts von Sawâfir, gegen Asdod (Esdud) hin, auf einer Fläche liegt und an welchem die Straße nördlich vorüberzieht. Nördlich desselben steht ein vielbesuchter Brunnen, an welchem Reste des hohen Alterthums verbaut sind. Kneucker.

Sammt, ein dichtes, feines, ursprünglich nur aus Seide verfertigtes Zeug, mit haarartig emporstehenden kurzen Fäden, welches noch heute zur Bezeichnung des Kostbaren gebraucht wird, kommt in der deutschen Bibel unter andern werthvollen Waaren vor (Ez. 27, 16: „Samet"). Das im hebr. Text entsprechende Wort Ra'amot, welches die LXX unübersetzt lassen, die Vulgata durch Sericum überträgt, bedeutet aber nicht Sammt, sondern höchst wahrscheinlich Korallen (s. d.). Roskoff.

Samos, jetzt Samo oder Susam Adassi, eine Insel im Aegäischen Meer, hatte in älterer Zeit andere Namen (vgl. Strabo, X, 457; XIV, 637; Plinius, V, 37). Sie lag an der Küste Lydiens, von dem Vorgebirge Trogyllium durch 40 Stadien und durch eine 7 Stadien breite Meerenge von dem Vorgebirge Mykale getrennt (Strabo, XIV, 636). Ihr Umfang betrug nach Strabo, XIV, 637: 600 Stadien, nach Plinius, V, 37: 80 oder 100 röm. Meilen. Die einzig bedeutende Ortschaft auf derselben war die Stadt Samos. Von dem Gebirge Ampelos durchzogen und wasserreich, war die Insel sehr fruchtbar und lieferte die trefflichsten Producte, nur der Wein war nicht gut. Die Einwohner, zuerst Celeger, dann Jonier, ein reges Völkchen, waren durch die Natur an die Schiffahrt gewiesen, wie die Insel auch zwei wohlgeschützte Häfen besaß. Sie wußten im Laufe der Jahrhunderte abwechselnd ihre Freiheit zu behaupten und griffen zu zeiten nicht unbedeutend in die geschichtlichen Verhältnisse ein (vgl. Herodot, III, 39—60, 139—149; VI, 22—25; IX, 90—106; Strabo, XIV, 637—639). Um das J. 550 v. Chr. erhob sich Polykrates als Tyrann, an dessen Hof der Dichter Anakreon lebte. Nach dessen Tod kamen die Samier unter pers. Hoheit, später wurden sie Bundesgenossen der Athener, nachher von Perikles den Athenern, dann von Lysander den Lacedämoniern unterworfen, doch kamen sie in der Folge wieder an Athen. Die Römer ließen ihnen wenigstens den Namen der Freiheit. Wie die Samier eine Industrie hatten, so gedieh bei ihnen auch ein wissenschaftliches Leben: der Philosoph Pythagoras und der Epiker

Choirilos waren Samier. Berühmt waren die irdenen Gefäße von Samos (Plautus, Captivi, II, 2, 291; Plinius, XXXV, 46), daher Jeſ. 45, 9, die Vulgata, freilich falſch, überſetzt testa de Samiis terrae. Unter den Gottheiten wurde in Samos beſonders die Hera (Juno) verehrt, die hier einen ſehr großen Tempel hatte (Herodot, III, 60; Virgil, Aen., I, 16). Zur Makkabäerzeit waren in Samos Juden, denn nach 1 Makk. 15, 23 wies der röm. Conſul Lucius (ſ. d.) auch die Samier an, die Juden als Freunde der Römer nicht zu behelligen. Nach Apg. 20, 15 kam der Apoſtel Paulus auf ſeiner letzten Reiſe von Macedonien nach Jeruſalem, von Mitylene (ſ. d.) abſchiffend und am folgenden Tag Chios gegenüber vorbeiſchiffend, am zweiten Tag nach Samos und, in Trogyllium verbleibend, am folgenden nach Milet. Fritzſche.

Samothrake (nur Apg. 16, 11 erwähnt), d. i. die „thraziſche" Samos, zum Unterſchied von der kleinaſiatiſchen ſo genannt, iſt eine $1^1/_2$ Quadratmeilen große felſige Inſel (der tückiſchen Sporaden) und liegt nicht weit von der Küſte Thraziens zwiſchen dem 40° und 41° nördl. Br. und 23° und 24° öſtl. L. von Paris, im Südweſten der Mündung des Hebrus (Maritza). Plinius (IV, 23) bemerkt, daß ſie faſt ganz ohne Hafen ſei, und nennt einen hohen Berg Saoces, und Ptolemäus (III, 11, 14) gibt an, daß ſich eine Stadt gleichen Namens auf ihr befand. Sie war im Alterthum Hauptſitz des Kabylen- und Kabirencultus ſowie berühmter Myſterien (vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VII, 247 fg.; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], III, 1023). Ihr jetziger Name iſt Semendrék, doch die Griechen nennen ſie noch mit dem alten Namen. Näheres über den heutigen Zuſtand bei Conze, „Reiſe auf den Inſeln des Thraziſchen Meeres" (Hannover 1860). J. K. Hanne.

Sampſake, ſ. Sampſame.

Sampſame iſt 1 Makk. 15, 23 die handſchriftlich beglaubigtere Lesart, denn nur Alex. 106 und Ald. bieten Sampſake; der Syrer gibt Samſonos, die Vulgata Lampsacus, doch der Cod. S. Theoderici ad Remos 2 auch Samſame. Die Stadt Lampſacus in Myſien würde etwa paſſen, doch iſt nach der Sachlage Lampſacus in der Vulgata nur als eine Vermuthung anzuſehen. Nachdem der Verfaſſer in obiger Stelle ein Schreiben des röm. Conſuls Lucius (ſ. d.) mitgetheilt hat, in welchem derſelbe den König Ptolemäus anweiſt, die mit Rom verbündeten Juden nicht zu beläſtigen, bemerkt er, daß der Conſul daſſelbe an König Demetrius, Attalus, Ariarathes, Arſaces, nach allen Ländern (χώρας), an Sampſame, an die Spartiaten und nach — geſchrieben habe. Es werden 17 Namen genannt, 4 Inſeln des Mittelländiſchen Meeres, außerdem Landſchaften und Städte meiſt Kleinaſiens. Hier fragt ſich, ob unter Sampſame eine Perſon oder eine Ortſchaft zu verſtehen ſei. Nach letzterer Annahme ſoll nach Michaelis („Deutſche Ueberſetzung des erſten Buches der Makkabäer" [Frankfurt a. M. 1778], S. 320 fg.) die Hafenſtadt Samſon, Samſachah am Schwarzen Meer, öſtlich von Sinope (vgl. Jacut's „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 222) gemeint ſein. Allein es iſt ſchwer glaublich, daß dieſe Hafenſtadt hier gemeint ſei, da ſie überhaupt erſt in den ſpätern Jahrhunderten des Mittelalters erwähnt wird. Zudem war ſie erſt nachher unter den Ortſchaften zu nennen. Im Zuſammenhang liegt es daher näher, in dem vielleicht auch verſtümmelten Sampſame einen kleinen, weiter nicht bekannt gewordenen Fürſten zu verſtehen. Fritzſche.

Samſummim, ein großes ſtarkes und hohes Volk, gleich den Enakitern, alſo ein Rieſenſtamm, welcher urſprünglich in Oſtpaläſtina, nördlich vom Arnon, im nachmaligen Moabiterland ſaß, aber von den eindringenden Ammonitern vertilgt wurde (5 Moſ. 2, 20. 21). Von den Ammonitern hatten ſie auch ihren Namen Samſummim, d. i. Murmler, Summende, erhalten, während ſie bei den Moabitern Emim, d. i. Stumme, Ziſchende, hießen (ſ. Emim). Mit beiden Benennungen wurden ſie Amâkim, als Welſche, Leute fremder Sprache charakteriſirt und gehören alſo mit den Enakitern (ſ. d.), einem ammonitiſchen Rieſengeſchlecht, zuſammen (ſ. auch Suſim; vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 36, zu Jer. 50, 38 und Müller, „Die Etrusker" [Breslau 1828], I, 275). Kneucker.

Samuel. Samuel, der Sohn des Elkana und der Hanna, ward zu Rama im Stamm Ephraim geboren, als Eli Hoherprieſter und Richter über das Volk Iſrael zu Silo, dem damaligen Sitz des Nationalheiligthums des jüd. Volks, war. Daß die

Familie zum Stamm Levi gehörte, ist nicht wahrscheinlich (1 Chron. 6, 12—19 fg., wo diese Angabe allein sich findet, ist eine sehr unsichere Quelle); wol aber machten die Aeltern den nach langer Unfruchtbarkeit der Mutter geborenen Knaben von Kindheit an zum Nasiräer und ließen ihn im Heiligthum zu Silo zum Diener Jahve's unter Eli's Aufsicht erziehen. Hier wuchs der Knabe heran fromm und gottesfürchtig, aber auch Zeuge des politischen Verfalls und größter Sittenlosigkeit. Die Auflösung des nationalen Zusammenhangs zwischen den einzelnen Stämmen in der Zeit der Richter hatte den Grenzvölkern, insbesondere den Philistern, erwünschte Gelegenheit gegeben, einzelne Stämme zu unterjochen. Die südlichen Stämme befanden sich in deren unbestrittenem Besitz; die mittlern, Benjamin, Ephraim und Manasse, wurden durch Streifzüge heimgesucht. Eli (s. d.), in welchem offenbar aus dem Bedürfniß heraus, der wachsenden Bedrängniß gegenüber alle Gewalt in einer Hand zu concentriren, das Hohepriesteramt mit dem Richteramt verbunden war, war außer Stand eine entschiedene Wendung zum Bessern anzubahnen; insbesondere fehlte ihm bei aller persönlichen Ehrwürdigkeit die Kraft, die dringend nöthige religiöse und sittliche Erneuerung des Volks ins Leben zu rufen. Zwar war das theokratische Bewußtsein im Volk nicht ganz erloschen, aber der Baal- und Astartendienst wucherte üppig neben dem Jahvecultus; die Sitten waren verwildert, „das Wort Gottes war theuer im Lande", die Söhne Eli's selbst waren „nichtswürdige Buben", welche unter den Augen des schwachen Vaters ihr Ansehen und ihre Stellung als Priester am Heiligthum zur Ausübung von Gewaltthat und Unzucht benutzten. In solcher Umgebung wuchs Samuel auf, bestimmt, der politisch-religiöse Reformator seines Volks zu werden. Schon von früher Jugend an im innigen Verkehr mit Jahve, erregte er mit den Jahren noch bei Lebzeiten Eli's allgemeine Aufmerksamkeit; der Ruf eines Propheten, der zahlreiche Gesichte Jahve's hatte, ging vor ihm her; und nicht unbedeutend scheint schon damals seine die Erneuerung des religiösen Lebens bezweckende Wirksamkeit gewesen zu sein (1 Sam. 3, 19—21). Da erlitten die Israeliten in dem wieder ausgebrochenen Krieg mit den Philistern eine gewaltige Niederlage; die Söhne Eli's wurden getödtet, die Bundeslade von den Feinden geraubt, Eli selbst ereilte der Tod bei der Kunde. Aller Augen wandten sich jetzt als auf den alleinigen Retter auf Samuel. Auf einer von ihm zusammenberufenen Landesversammlung zu Mizpa, nahe bei seiner Vaterstadt Rama gelegen, als Richter anerkannt, verstand er das durch die schweren Schläge bußfertige Volk zur Abstellung des Götzendienstes zu bewegen und die Entmuthigten zu religiöser Begeisterung zu erwecken. Ein glänzender Sieg, den er über die Philister erfocht, durch welchen viele früher verloren gegangene Städte Israels den Philistern wieder entrissen wurden, verschaffte ihm vollends das höchste uneingeschränkteste Ansehen und dem Lande eine längere Zeit der Ruhe, welche er, obwol die südlichen Stämme noch unter fremder Botmäßigkeit schmachteten, dem Volke zu erhalten strebte und zur Hebung der innern Zustände kräftig benutzte.

Ueber diese Friedensthätigkeit Samuel's liegen freilich nur wenige Mittheilungen vor. Von seinem Wohnsitz Rama aus, wo er Israel richtete, machte er jährliche Rundreisen durch das Land; als die Orte, wo er dann hauptsächlich verweilte, „um Israel zu richten", werden Bethel, Gilgal und Mizpa genannt (1 Sam. 7, 16. 17); wir können aber auf das Eingreifende seiner Wirksamkeit schließen aus ihren Erfolgen und Früchten. Danach datirt von ihm eine neue Epoche des jüd. Volks; das in entschiedenem Niedergang befindliche Volk wird durch ihn der Periode seines höchsten Glanzes entgegengeführt; er legt den Grund, auf welchem sich David's glanzvolles Königthum erst erheben konnte. Das ist das Bedeutsame an Samuel, daß er eine religiös-sittliche Erneuerung des Volks als das Nothwendige erkennt und durchführt. Er ist ein Reformator, zwar nicht in dem Sinn, daß er die mosaische Religion weiter entwickelt, aber darin, daß er die mosaischen Grundlagen wieder zur Anerkennung und zum Leben bringt. Alle, welche seit Mose's Tod hervorragend in Israel aufgetreten waren als Führer und Richter, waren Kriegshelden gewesen; seine Thätigkeit war wesentlich die prophetische, er war Richter und Prophet in einer Person. Hoherpriester war er selbst wol nicht, es wird davon nichts erwähnt; vielmehr scheint diese Würde in der Verwandtschaft Eli's geblieben zu sein (1 Sam. 2, 33); aber unwillkürlich wurde durch seine prophetische Thätigkeit das hohepriesterliche Amt völlig durch ihn in den Schatten gestellt, und Samuel, der Richter und Prophet, war zugleich der Träger des nationalen Cultus. In dieser Vereinigung

aller nationalen Gewalten in ſeiner Perſon übte er den gewaltigſten Einfluß aus. Er erſt impfte dem Volk das theokratiſche Bewußtſein ſo tief ein, daß es daſſelbe auch in der trübſten Zeit nicht wieder verlor; er erſt gründete feſt und unerſchütterlich den Jahvedienſt im Volk, und machte den Moſaismus lebendig, daß hinfort jede große nationale Erſcheinung nur in dem Maße national war, als ſie den Geiſt der Jahvereligion athmete. Wie für jedes Volk, ſo war doch ganz beſonders für das jüdiſche die Energie des religiöſen Bewußtſeins die nothwendige Bedingung für das Gedeihen deſſelben. Die theokratiſche Fiction, daß Gott allein der König ſei, brachte die Gefahr mit ſich, daß das Band zwiſchen den einzelnen Stämmen ſehr loſe war; nur ein ſehr energiſches theokratiſches Bewußtſein konnte dieſe Gefahr des Auseinanderfallens beſeitigen. Mit dem Eindringen des Götzendienſtes war denn auch das nationale Band zwiſchen den einzelnen Stämmen bedenklich gelockert. Indem Samuel das theokratiſche Bewußtſein wieder anzufachen verſtand, brachte er die centrifugalen Kräfte zu einem ſtaatlichen Zuſammenhang und legte in dem Volk, das auseinanderzufallen drohte, den Grund zum jüd. Staat. Dieſe große Umwandlung bewirkte er durch die perſönliche Ehrfurcht, die der ſtrenge Naſiräer und gottbegeiſterte Prophet, der unbeſtechliche Richter erweckte, durch die unerbittliche Strenge gegen alles abgöttiſche Weſen, durch das entſchiedenſte Dringen auf die Geſinnung im Gegenſatz gegen die blos äußerliche Geſetzeserfüllung. Als ein Wort Samuel's wird uns das bedeutungsreiche Wort überliefert: „Gehorſam iſt beſſer als Opfer, und Aufmerken beſſer als das Fett der Widder“ (1 Sam. 25, 22). Insbeſondere übte er eine für Jahrhunderte ſegensreiche Wirkſamkeit aus durch die Erweckung des prophetiſchen Geiſtes und die Gründung der ſogenannten Prophetenſchulen. Propheten (ſ. d.) freilich hatte es ſchon vor Samuel gegeben; wird doch mit vollem Recht Moſe ein Prophet genannt, ebenſo Debora (vgl. auch Richt. 6, 8); aber es waren ſporadiſche Erſcheinungen geweſen, die zur Zeit Eli's gänzlich mangelten; Samuel erſt erweckte den Prophetismus zu einer dauernden mit dem nationalen Leben des jüd. Volks eng zuſammenhängenden und mächtig in daſſelbe eingreifenden Erſcheinung. In den Prophetenſchulen, welche er gründete, konnte die prophetiſche Begeiſterung allerdings nicht gelehrt werden, aber jene Schulen beſchränkten ſich auch ganz gewiß nicht blos auf Unterweiſung in Muſik und Geſang, auf Beibringung der für einen Propheten wünſchenswerthen Kenntniſſe und Fertigkeiten, ſondern das Hauptziel war doch immer die Erweckung theokratiſcher Begeiſterung, die vielfach den Charakter der Ekſtaſe angenommen zu haben ſcheint, von welcher auch Fernſtehende, wie z. B. Saul bei einem Beſuch einer ſolchen Schule, ergriffen wurden. Daß es für Samuel möglich war, ſolche Prophetenſchulen zu gründen und zur Blüte zu bringen, das zeugt von der gewaltigen Wirkung, die Samuel auf das Volk ausübte; andererſeits mußten aber auch dieſe Prophetenſchulen durch die zahlreichen Jünger, welche aus ihnen hervorgingen, wiederum ein mächtiges Mittel werden, um auf das Volk im Geiſte Samuel's einzuwirken.

Aber gelang es ſo Samuel, neues religiöſes und nationales Leben, Ordnung und Recht in Iſrael zu gründen, ſo zeigten ſich doch bald für das neuerwachte Leben die bisherigen Formen als ungeeignet. Mit dem theokratiſchen Geiſt war das ſtaatliche Bewußtſein geweckt; aber dieſes gerade mußte das Ungenügende der theokratiſchen Formen für die Erhaltung des Staats lebendig empfinden. So weiſe die Friedenspolitik Samuel's war, welche bewirkte, daß das Volk innerlich erſtarkte, ſtatt in Kämpfen gegen die Nachbarn ſeine Kraft zu verzehren, ſo hätte ſie doch nur durchgeführt werden können um den Preis, daß man ungeſtört die Philiſter über den Süden, über Juda und Simeon herrſchen ließ. Jene Stämme waren auch nach dem obenerwähnten Siege Samuel's den Philiſtern nicht nur tributpflichtig geblieben; die Philiſter hatten auch ein befeſtigtes Lager in jener Gegend in Michmas; ſie hatten den Bewohnern nicht nur das Waffentragen verboten, ſie zwangen ſie nicht nur zu Kriegsdienſten (1 Sam. 14, 21), ſondern ſie hatten auch alle Schmieden entfernt, ſodaß jene Stämme ſelbſt ihre Pflugſcharen nur bei den Philiſtern ſchärfen laſſen konnten (1 Sam. 13, 19—21). Je mehr ſich nun im übrigen Iſrael das theokratiſche und ſtaatliche Bewußtſein hob, um ſo mehr wuchs auch das ungeduldige Verlangen, die Friedenspolitik zu verlaſſen und jene Volksgenoſſen aus ihrer Knechtſchaft zu befreien; zugleich aber auch das Verlangen nach ſtraffer Concentration und feſterer Conſtituirung der ſtaatlichen Gewalt, als es die theokratiſche Fiction, daß Gott allein König ſei, ermöglichte. Das Beiſpiel ſo manches Nachbarvolks lehrte die Juden, welche Kraft

die einheitliche Leitung eines Königs einem Volke gebe. Dazu kam, daß Samuel's Stellung eine so singuläre war, das uneingeschränkte Ansehen, das er genoß, so sehr auf seiner eigenthümlichen Persönlichkeit beruhte, daß ihn niemand ersetzen konnte. Es drohte mit seinem Tode wieder eine richterlose Zeit, von deren übeln Folgen ihnen einen Vorgeschmack die Söhne Samuel's selbst gaben, an welchen Samuel in seinem Alter ähnliches wie Eli an seinen Söhnen erleben mußte. Aber auch niemand anders als Samuel hätte einem Könige die nöthige Macht und das allgemeine Ansehen verleihen können. Darum wendete sich das Volk an ihn selber mit dem Verlangen, ihnen noch bei seinen Lebzeiten einen König zu geben.

Es war eine schwere Zumuthung, die an Samuel gestellt ward. Sein ganzes Leben hatte er an der Aufrichtung der Theokratie gearbeitet, sie in einer Weise durchgeführt, wie sie nie seit Mose's Zeit bestanden; mit der reinen Theokratie aber erschien, auf den ersten Blick wenigstens, die Königsherrschaft unvereinbar. Es war erklärlich, wenn vom theokratischen Standpunkt aus diese Forderung als eine Verwerfung Gottes erschien und bei Samuel entschiedenen Widerstand fand. Als der größten Bewunderung werth, als wahrhaft groß steht da Samuel vor uns, indem er schließlich doch trotz aller seiner Antecedentien und tiefgewurzelten Anschauungen in völliger Selbstlosigkeit sich gegen die Nothwendigkeit der Aufrichtung des Königthums nicht verschloß, sondern sich bereit finden ließ, in das theokratische Gebäude die königliche Gewalt einzufügen. Freilich scheinen auch die Umstände keinen geringen Druck auf Samuel geübt zu haben. Es liegen uns (1 Sam. 8—12) verschiedene Relationen über die Königswahl sowol von dem theokratischen als auch von dem volksthümlichen Standpunkt aus vor, und genau lassen sich die nähern Umstände nicht ermitteln. Jedenfalls drohte aber um diese Zeit dem Land Gilead jenseit des Jordans ernste Gefahr von den Ammonitern, welche schon seit langem die Stämme auf dem östlichen Jordanufer hart bedrängt hatten, und jetzt unter ihrem König Nahas (Schlange) die feste Stadt Jabes belagerten. Auf den Hülferuf der dortigen Bewohner erhob sich Saul, nach der einen Relation schon vorher zum König von Samuel gesalbt; wahrscheinlich aber ist, daß Saul, wenn auch vielleicht schon früher dem Samuel bekannt, doch ohne königliche Salbung das Ansehen und den Einfluß, den er als Sohn des reichen Grundbesitzers Kis besaß, benutzte, um auf eigene Hand streitbare Männer aufzubieten (das war damals, wie bekannt, nicht ungewöhnlich), mit welchen er die Ammoniter überfiel und schlug, daß erst jetzt das Volk ihn als König begehrte und Samuel nun nicht länger zauderte. Die Relation dagegen, nach welcher Samuel den Saul schon früher gesalbt und vor dem Volk als König ausgerufen, darauf den Feldzug mit ihm gemeinsam gemacht habe, scheint dem spätern Interesse entsprungen zu sein, das Königthum aus der völlig freien Initiative des Prophetenstandes aufgerichtet zu sehen. Wie dem aber auch sei, nichts berechtigt zu der Annahme, daß Samuel blos der Gewalt der Umstände gewichen sei. Dieser strenge und kräftige Mann, der hernach Saul gegenüber so zäh erscheint, hätte auch hier seine Zustimmung nicht gegeben, wenn er nicht die Möglichkeit und Nothwendigkeit erkannt hätte, das Königthum in dem Rahmen der Theokratie aufzurichten. Es war eine That freien Entschlusses und selbstloser Hingebung und Entsagung, als er Saul zum König salbte und in öffentlicher Versammlung, in ergreifender Weise Rechenschaft gebend von seiner Amtsführung, die Führung des Volks niederlegte.

Natürlich war aber auch die Stellung, die Samuel dem neuen König anwies, der theokratischen Grundlage entsprechend und mit allen Zeichen eines Compromisses angethan. Haben wir auch keine Kenntniß von den Rechten des Königs, die Samuel in ein Buch schrieb (1 Sam. 10, 21), so viel können wir doch der Darstellung (1 Sam. 8, 39) entnehmen, daß der König nach Samuel's Sinn dastehen sollte als der Erwählte Gottes, der Jahve's Willen ausführen sollte, als solcher mit der höchsten Weihe umgeben, aber auch völlig unähnlich dem orientalischen Despoten, auf das strengste gebunden an das Gesetz und die Stimme Jahve's. Damit war aber zugleich neben dem König dem Priester- und noch mehr dem Prophetenstande, als dem Organ des göttlichen Willens, eine anspruchsvolle Stellung zur Seite des Herrschers gegeben, die, schwerlich genau fixirt, nothwendigerweise schwere Conflicte zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt herbeiführen mußte. Von vornherein scheint Saul's Stellung sehr beschränkt, fast nur auf die Kriegführung sich erstreckend gewesen zu sein, wenn es richtig ist, daß (1 Sam. 7, 15) Samuel sein ganzes Leben lang Israel richtete. Anfangs ertrug zwar Saul voll Ehr-

furcht gegen den Propheten dieſe Stellung; mit dem Erſtarken ſeines königlichen Bewußtſeins aber empfand Saul das Drückende dieſer Lage, und es mußte zu ſchweren Reibungen und ſchließlich zum Bruch kommen mit Samuel, dem es auch ſeinerſeits ſchwer fallen mußte, ſeine Macht mit einem viel Jüngern zu theilen, welchem er ſelbſt zur königlichen Würde verholfen hatte. Was (1 Sam. 13 und 15) über die Veranlaſſung zum Bruch zwiſchen Samuel und Saul erzählt wird, war offenbar nur die Folge einer lange gehegten gegenſeitigen Abneigung und Erbitterung, die hier nur ſchroff hervorbrach. Sieben Tage lang ſoll Saul bei Eröffnung des ſorgſam vorbereiteten Feldzugs gegen die Philiſter auf Samuel gewartet haben, der ſeine Ankunft angekündigt hatte, um für das Volk zu opfern, mit dem Befehl auf ihn zu warten. Da ſich das Volk bei längerm Zögern zu verlaufen drohte, opferte Saul ohne Samuel, der gerade nach Beendigung des Opfers im Lager ankam, höchlich erzürnt nicht wegen des durch den König geſchehenen Opfers — das Recht dazu ward dem König nicht beſtritten — ſondern wegen des Ungehorſams Saul's gegen den Propheten. Schon hier ſoll Samuel den Sturz des Hauſes Saul's verkündigt haben. Schroffer noch brach Samuel's Groll gegen Saul hervor, als dieſer einige Jahre ſpäter in einem ſiegreichen Feldzug wider die Amalekiter gegen Samuel's Gebot, alles zu verbrennen, einen Theil der Beute geſchont und dem gefangenen König Agag das Leben geſchenkt hatte. Vergeblich bat Saul den Samuel um Verzeihung, er hielt dem erzürnt weggehenden Propheten den Zipfel ſeines Mantels feſt, daß dieſer riß, er bat, doch wenigſtens vor den Aelteſten des Volks in ihm den König zu ehren; aber Samuel verkündete ihm, daß das Königthum werde von ſeinem Hauſe genommen werden; er ließ Agag vor ſich kommen und „hieb ihn in Stücke vor Jahve". Damit war der Bruch beſiegelt, jede Gemeinſchaft zwiſchen Samuel und Saul aufgehoben. Samuel lebte hinfort zu Rama und „trauerte über Saul"; er ſah ihn nicht mehr bis zu ſeinem, wir wiſſen nicht wie lange vor Saul's Fall, erfolgenden Tod. Der alte Theokrat erwartete von Saul und ſeinem Hauſe kein Heil mehr für Iſrael. Einen Gegenkönig ſtellte er freilich ſchwerlich auf; die Erzählung von der heimlichen Salbung David's leidet an großen Unwahrſcheinlichkeiten und iſt wol aus dem Intereſſe entſtanden, das Königthum des Hauſes David's durch die Weihe Samuel's zu legitimiren. Aber auch ſo mußte ſchon die bloße Thatſache des Bruchs mit Samuel das Anſehen des Königs aufs ſchwerſte untergraben, und bei dem großen Anſehen Samuel's das Volk in zwei Parteien ſpalten, von denen die eine das Intereſſe des Königthums, die andere das der Theokratie unter Ausſchluß des Hauſes Saul's von der Thronfolge vertrat. In dieſer war der junge und fromme David wahrſcheinlich früh zu hervorragendem Anſehen gelangt; vielleicht daß Samuel auf ihn hoffend ſeine Blicke am Ende ſeines Lebens richtete und ihn als den König bezeichnete, der nach dem Herzen Jahve's ſein werde.

Es läßt ſich nicht leugnen, daß das Bild Samuel's durch dieſe letzten Vorgänge am Abend ſeines Lebens getrübt wird. So unvermeidlich auch der Conflict der in Samuel allmächtigen prophetiſchen Gewalt mit dem aufſteigenden Königthum war, ſo gewiß die erzählten Begebenheiten nicht die Urſache zum Conflict, ſondern nur die äußere Veranlaſſung waren, daß der gewiß ſeit langer Zeit auf beiden Seiten angeſammelte Zündſtoff explodirte, ſo iſt doch auffallend, daß ſelbſt der theokratiſche Berichterſtatter, der unverhohlen auf die Seite Samuel's tritt, keine andern Veranlaſſungen zum Conflict zu erzählen weiß als ſolche, die das Recht Samuel's zu ſeinem energiſchen Auftreten mindeſtens zweifelhaft, das Verhalten Saul's dagegen maßvoll und beſonnen erſcheinen laſſen. Als ein rückſichtsloſer, ſchroffer, leidenſchaftlich heftiger Vertreter des theokratiſchen Standpunktes ſteht Samuel vor uns. Demungeachtet wäre es ungerecht, wollte man in ihm nur einen herrſchſüchtigen Hierarchen ſehen, der ohne höhere Geſichtspunkte nur das Intereſſe ſeiner Kaſte vertreten hätte. Vielmehr vertheidigte Samuel, indem er die Intereſſen der Theokratie vertrat, das nationale Leben des jüd. Volks. Durch die rückſichtsloſe Geltendmachung derſelben hatte Samuel das Volk wieder ſtark und lebensfähig gemacht; er hatte ſich nicht der Einſicht verſchloſſen, daß der neue Wein auch neuer Schläuche bedürfe; es war nicht blos natürlich, ſondern auch berechtigt, daß der grau gewordene Vertreter der Theokratie, je mehr er den Zeitumſtänden Rechnung getragen, um ſo ſtrenger darüber wachte, daß das theokratiſche Princip, dem das jüd. Volk ſein nationales Leben und ſeine Größe verdankte, nicht verletzt werde durch die Neuerung, zu der er ſich verſtanden. Sein Widerſtand gegen Saul, mag er auch oftmals ungerecht und

leidenschaftlich gewesen sein, wahrte dem Volke seine providentielle Eigenthümlichkeit; er bewirkte, daß das jüd. Königthum nicht zum asiatischen Despotenthum ausartete, sondern gebunden blieb an das Gesetz Jahve's; er bereitete das Königthum David's vor, welches der theokratischen Grundlage Rechnung tragend und mit den theokratischen Gewalten versöhnt, das Volk Israel zur höchsten Blüte führte. Hoßbach.

Samuel (Bücher Samuel und der Könige). 1) Name. Nach dem Verzeichnisse der altt. Bücher, welches wir dem sorgsamen Fleiße des Melito von Sardes verdanken, wurden in der Mitte des 2. christl. Jahrh. die Bücher Samuel und die Bücher der Könige die vier Bücher der Königsherrschaften genannt. Dieselbe Zahl und denselben Namen finden wir in der Uebersetzung der LXX, also bei den griechisch redenden Juden und nach ihrem Vorgange bei den griech. Kirchenvätern. In ähnlicher Weise bezeichnen die Vulgata und ihr folgend die lateinischen Kirchenväter diese Bücher als die vier Bücher der Könige. Hingegen die Juden, welche das A. T. in hebr. Sprache lasen, und seit dem 2. christl. Jahrh., von welcher Zeit an der Gebrauch der Uebersetzung der LXX in den jüd. Kreisen aufhörte, die Juden überhaupt zählten unsere zwei Bücher Samuel als ein mit der Ueberschrift „Samuel" versehenes Buch, und ebenso unsere zwei Bücher der Könige als ein nach den Anfangsworten „Und der König David" bezeichnetes Buch (vgl. das von Origenes aufgestellte Verzeichniß der altt. Bücher bei Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 25). In den hebr. Handschriften ward diese Zählung beibehalten, wie schon daraus hervorgeht, daß die allerlei Angaben von Zahlen enthaltenden, jedesmal auf ein Buch sich beziehenden und auf den Schluß des Buches folgenden masoretischen Bemerkungen auch in den Ausgaben der hebr. Bibeln nur nach dem zweiten Buch Samuel und dem zweiten Buch der Könige angetroffen werden; doch wurden die Bücher der Könige schon in der talmudischen Zeit Buch der Könige genannt. Die Theilung des einen Buchs Samuel und des einen Buchs der Könige in zwei Bücher Samuel und in zwei Bücher der Könige brachte der Buchdrucker Bomberg, um Uebereinstimmung mit der Zählung in der Vulgata zu erreichen, in seine zuerst im J. 1517 in Venedig erschienene Ausgabe der hebr Bibel hinein, und diese Theilung ist von der Zeit an fast in allen Ausgaben der hebr. Bibel beibehalten. Sie ist auch in die Luther'sche Uebersetzung der Bibel hineingekommen. Die Benennung Samuel für unser erstes und zweites Buch Samuel erklärt sich in genügender Weise daraus, daß im Anfange dieser Bücher die Geschichte Samuel's erzählt und in dem ersten Buche oft von Samuel geredet wird, denn in älterer Zeit bestand zwischen Ueberschrift und Titel eines Buches und seinem Inhalt nicht eine so genaue Beziehung, daß man zu der gar nicht weiter zu begründenden Annahme zu greifen genöthigt wäre, der Name Samuel sei unsern zwei Büchern Samuel gegeben, weil Samuel nicht blos durch die Salbung Saul's und David's das Königthum in Israel inaugurirt, sondern durch seine prophetische Thätigkeit zugleich auf den Geist der Regierung Saul's und David's so bestimmend eingewirkt habe, daß auch die letztere gewissermaßen als die Fortsetzung und Durchführung der von dem Propheten Samuel angebahnten Reformation des israelitischen Gottesstaats betrachtet werden konnte. Der statt der ältern Bezeichnung unserer zwei Bücher der Könige nach ihren Anfangsworten „Und der König David" schon verhältnißmäßig früh eingeführte deutlichere Name „Buch der Könige" ist, soviel wir wissen, in den hebr. Handschriften allgemein gebraucht. Die Theilung in vier Bücher von gleichem oder doch fast gleichem Umfange, welche wahrscheinlich in der griech. Uebersetzung der LXX schon von ihrer Entstehung an vorhanden gewesen ist, beruht wol nur auf rein äußern, aus Rücksichten auf einen gebräuchlich gewordenen Umfang der Bücher und auf ihre bequeme Benutzung stammenden Gründen. Denn wenn auch bei unsern Büchern Samuel die Theilung an einer nicht ganz unpassenden Stelle nach 1 Sam. 31, 13 vorgenommen ist, so schließt doch unser erstes Buch der Könige mitten in dem kurzen Bericht über den König Ahasja, sodaß dieser Bericht in ungeschickter Weise auseinandergerissen ist. Aber auch die Theilung in ein Buch, später zwei Bücher Samuel, und in ein Buch, später zwei Bücher der Könige, wiewol sie uralt ist, stimmt zu dem Inhalt nicht, denn durch diese Theilung wird die Geschichte des David auseinandergerissen an einer Stelle, wo ein in der Geschichte und in der Geschichtserzählung selbst begründeter Abschnitt nicht angetroffen wird.

2) Inhalt und Anordnung. Der erste Haupttheil 1 Sam. 1, 1—1 Kön. 2, 46 enthält die Geschichte des Samuel, Saul und David. I. 1 Sam. 1—7 Leben und Wirken

des Samuel mit dem Abſchluſſe in den überſichtlichen Bemerkungen 1 Sam. 7, 15—17; II. 1 Sam. 8—14 Begründung des Königthums, Leben und Regierung des Saul mit dem Abſchluſſe in den überſichtlichen Bemerkungen 1 Sam. 14, 47—52; III. 1 Sam. 15, 1—2 Sam. 1, 26 die Verwerfung des Saul, die Erwählung des David; Saul ſinkt tiefer und tiefer, David gewinnt Anſehen und Macht; der Tod des Saul; am Schluſſe 2 Sam. 1, 19—26 das Lied des David auf den Tod des Saul und Jonathan; IV. 2 Sam. 2—5, 5 Geſchichte der Regierung des David in Hebron während der erſten $7\frac{1}{2}$ Jahre ſeines Königthums, mit dem Abſchluſſe in der chronologiſchen Bemerkung 1 Sam. 5, 5; V. 2 Sam. 5, 6—1 Kön. 2, 46 Geſchichte des David während ſeiner dreiunddreißigjährigen Regierung in Jeruſalem mit dem Abſchluſſe in der Bemerkung über die Befeſtigung des Königthums in Salomo's Hand 1 Kön. 2, 46. Innerhalb dieſes fünften Theils finden wir abſchließende Bemerkungen 2 Sam. 8, 15—18; 20, 23—26; 1 Kön. 2, 11. 12, ſodaß als kleinere Abſchnitte hervortreten: 1) 2 Sam. 5, 6—8, 18, Eroberung Jeruſalems, Hinbringung der Bundeslade nach Jeruſalem, wo ſie in dem auf dem Berge Zion erbauten heiligen Zelt aufgeſtellt ward, denn dem David war es nicht geſtattet, den Tempel zu bauen; Ueberſicht der Kriege des David. 2) 2 Sam. 9—20, 26, David's Verhalten gegen den Sohn des Jonathan; Sieg über die Ammoniter und Syrer; der Ehebruch des David und die Geburt des Salomo; Ammon's Ermordung durch Abſalom, die Empörung des letztern und was damit zuſammenhängt. 3) 2 Sam. 21—1 Kön. 2, 12, auf einige Nachträge, welche ganz loſe nebeneinander ſtehen und zu denen auch die Lieder des David 2 Sam. 22 und 23, 1—7 gehören, folgt der Bericht über die Ernennung des Salomo zum Nachfolger des David und über David's Tod. 4) 1 Kön. 2, 13—46, Bericht über Ereigniſſe, welche mit der Thronbeſteigung des Salomo in Verbindung ſtehen, mit dem die abſchließenden Worte in 1 Kön. 2, 12 faſt genau wiederholenden Schluſſe in 1 Kön. 2, 46. Dieſer erſte Haupttheil enthält nicht eine im geſchloſſenen Zuſammenhang ſtetig fortſchreitende Darſtellung, auch läßt ſich ein ſtreng eingehaltener Plan in der Anordnung und Aneinanderreihung der einzelnen Erzählungen nicht nachweiſen, wol aber kann man die Vertheilung auf Gruppen — deren Mittelpunkt 1) Samuel, 2) Samuel und Saul, 3) Samuel und David, Saul und David, 4) David in Hebron, 5) David in Jeruſalem ſind — im großen und ganzen noch deutlich erkennen, wenn auch innerhalb dieſer Gruppen die urſprüngliche Ordnung durch Erweiterungen und Ueberarbeitung, wie ſpäter gezeigt werden ſoll, vielfach ſehr verdeckt iſt. Hier iſt nur noch hervorzuheben, daß mit 2 Sam. 24 die Geſchichte des David nicht beendigt iſt, und daß unmittelbar an das letzte Kapitel des zweiten Buches Samuel der Schluß der Geſchichte des David in 1 Kön. 1 und 2 ſich anſchließt, wie denn auch in dieſen zwei Kapiteln nicht nur ganz dieſelbe Art und Weiſe der Darſtellung und dieſelbe Sprache (vgl. Graf, „Die geſchichtlichen Bücher des Alten Teſtaments“ [Leipzig 1866], S. 99 fg.) wie in den Büchern Samuel, ſondern auch Rückbeziehungen auf dort Erzähltes in großer Menge angetroffen werden, vgl. z. B. 1 Kön. 2, 5 mit 2 Sam. 3, 27 fg.; 1 Kön. 2, 70 mit 2 Sam. 19, 32 fg.; 1 Kön. 2, 8 fg. 36 fg. mit 2 Sam. 16, 5 fg.; 19, 17 fg. Der zweite Haupttheil 1 Kön. 3, 1—2 Kön. 25 enthält die Geſchichte des Salomo und der Könige im nördlichen und ſüdlichen Reiche. I. 1 Kön. 3—11, 43, die Regierung des Salomo; II. 1 Kön. 12—2 Kön. 17, die Geſchichte der Könige im nördlichen und ſüdlichen Reiche bis zum Untergang des nördlichen Reichs; III. 2 Kön. 18—25, die Geſchichte des ſüdlichen Reichs nach dem Untergang des nördlichen bis zum Untergang des ſüdlichen Reichs und bis zur Befreiung des im Exil lebenden Königs Jojachin aus dem Gefängniſſe. Die Anordnung im zweiten Theil iſt eine ſynchroniſtiſche, indem jedesmal nach dem Bericht über einen oder einige Könige des einen Reichs der Bericht über den gleichzeitigen oder die gleichzeitigen Könige des andern folgt. — Eine ſehr eigenthümliche gleichmäßige Anlage, man könnte ſagen nach einem immer wiederkehrenden Schema, zieht ſich durch den zweiten und dritten Theil hindurch. Bei jedem König wird ſein Alter beim Antritt der Regierung, bei allen Königen des ſüdlichen Reichs mit Ausnahme des Joram und Ahas auch der Name der Mutter angegeben; bei jedem König erfolgt ein Urtheil über ſein religiöſes Verhalten, bei den Königen des ſüdlichen Reichs nicht ſelten in einer Vergleichung mit David, 1 Kön. 15, 5. 11; 2 Kön. 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2; bei den Königen des nördlichen Reichs in einer Hinweiſung auf das Verhalten des erſten Jerobeam, des Gründers des nördlichen Reichs, 1 Kön. 15, 26. 34; 16, 26; 22, 53; 2 Kön. 3, 3. 8. 29; 13, 2; 14, 24; 15, 9. 17. 24.

Das Urtheil ſelbſt lautet gewöhnlich ſo: er that das Rechte in den Augen Jahve's oder er that das Böſe in den Augen Jahve's. Könige, welche thaten was recht war in den Augen Jahve's, werden getadelt, wenn während ihrer Regierung die Verehrung Jahve's außerhalb Jeruſalems — auf den Höhen — fortbeſtand, ſo Aſſa (1 Kön. 15, 14), Joſaphat (1 Kön. 22, 43 fg.), Joas (2 Kön. 12, 3 fg.), Amazia (2 Kön. 14, 3 fg.), Uſia (2 Kön. 15, 3 fg.), Jotam (2 Kön. 15, 34 fg.), vgl. 1 Kön. 14, 22 fg.; 2 Kön. 16, 4; 21, 3. Auch wird bei jedem König des ſüdlichen Reichs der Ort, wo er begraben ward, genannt, nur nicht bei Hiskia, Jojakim und bei den in die Gefangenſchaft geführten Königen Joahas, Jojachin und Zedekia.

Indem der Verfaſſer mit durchgreifender Beharrlichkeit einen ſehr beſtimmten theokratiſchen Standpunkt feſthält, gelingt es ihm die Geſchichte aller Könige von Salomo an in einem etwa 400 Jahre umfaſſenden Zeitraum einer einheitlichen, von dem Glauben an die feſtſtehenden göttlichen Ordnungen getragenen Betrachtung unterzuordnen und nachzuweiſen, wie ſie ſich in der Richtung auf das Gericht hin bewegt, welches der gerechte Gott, wenn er auch in ſeiner Gnade und um David's willen (1 Kön. 15, 4 fg.; 2 Kön. 8, 19; 19, 34) es aufſchiebt, endlich doch über das untreue Volk, zuerſt über das nördliche Reich, dann auch über das ſüdliche verhängen mußte. In der langen Reihe der Könige ſind nur wenige, die nicht thaten, was böſe oder nicht recht war in den Augen Jahve's; der Verfaſſer hat faſt nur zu berichten von Uebertretung des Geſetzes 2 Kön. 10, 31; 14, 6; 21, 8; 23, 3. 25, von Untreue, Abfall und Götzendienſt, von dem Fortbeſtehen ungeſetzlicher Cultusſtätten, der Höhen, ſelbſt unter frommen Königen, bis auf die Zeit des Hiskia und dann wieder unter Manaſſe 2 Kön. 21, 3. Die Verſchuldung des Volks und ſeiner Könige erſcheint um ſo ſchwerer, je beſtimmter Gott immer und immer wieder durch ſeine Propheten warnt, das bevorſtehende Gericht verkündigt und zur Umkehr auffordert. Um das nachzuweiſen berichtet der Verfaſſer ausführlich über die Thätigkeit der Propheten und über die Erfüllung ihrer Weiſſagungen (vgl. 1 Kön. 13, 2 fg. mit 2 Kön. 23, 16; 1 Kön. 14, 10 mit 15, 29; 16, 1—3 mit 12; 6, 34 mit Joſ. 6, 26; 21, 19—24 mit 22, 38; 2 Kön. 9, 10 mit 36; 10, 30 mit 15, 12; 21, 10 fg., 22, 16 fg., 23, 27 mit 24, 2 fg.). Daher verweilt der ſonſt mit knapper Ausfüllung des bei den einzelnen Königen immer wieder gebrauchten Rahmens ſich begnügende Verfaſſer ſo lange bei den Königen, welche den kanaanit. Götzendienſt begünſtigten, ſelbſt ſich offen zu ihm bekannten und mit äußerer Gewalt ihm Anerkennung und Herrſchaft ſichern wollten, bei den Königen des nördlichen Reichs Ahab, Ahasja und Joram, bei den Königen des ſüdlichen Reichs Jehoram, Ahasja und der Königin Athalja, und ihren Zeitgenoſſen, den großen Propheten Elia und Eliſa, den Vorkämpfern in dem langen furchtbaren Kampfe zwiſchen iſraelitiſcher Eigenthümlichkeit und kanaanit. Unſitte, zwiſchen Jahveverehrung und Baaldienſt. Eine ſolche Zuſammenſtellung von Weiſſagung und Erfüllung, zu welcher der Verlauf der Geſchichte ſelbſt Veranlaſſung gab, eine ſolche Verbindung früherer prophetiſcher Ausſprüche mit ſpätern Ereigniſſen, eine ſolche Verwerthung der Weiſſagung für geſchichtliche Zwecke, wie unſer Verfaſſer ſie erſtrebt, bedingen Deutung, Erklärung und Ausfüllung allgemein gehaltener Reden der Propheten mit einem beſtimmtern Inhalt, ja noch weiter Neugeſtaltung prophetiſcher Reden, wenn dieſe nicht nach ihrem urſprünglichen Wortlaute, ſondern nur in Nachrichten über das Weſentliche ihres Inhalts überliefert waren, und ſo kann uns die große Aehnlichkeit ſehr vieler in dieſen Theilen der Königsgeſchichten mitgetheilten prophetiſchen Reden in Inhalt und Sprache nicht auffallen. — Den Umfang des geſchichtlichen Stoffes, den der Verfaſſer mittheilt und für ſeine Darſtellung der Geſchichte gebraucht und verwerthet, iſt auf ein geringes Maß beſchränkt; er verzichtet willig auf ausführlichere Mittheilungen über politiſche Ereigniſſe, über das Leben und die Thaten der einzelnen Könige, über ihre Kriege, ihre Bauten, über gute Einrichtungen, die von ihnen ausgegangen ſind, ſelbſt da, wo er, wie bei Hiskia und Joſia, länger bei einem Könige verweilt und genauer auf die religiöſen Zuſtände während ſeiner Regierung eingeht, und erwähnt von ſolchen Dingen nur dasjenige, was in einer zuſammenhängenden, eine ununterbrochene Zeitrechnung darbietende, die Regierungen der einzelnen Könige auseinanderhaltenden Darſtellung nicht wohl entbehrt werden konnte. Wer ſich über Dinge der Art unterrichten will, wird auf andere geſchichtliche Bücher, auf die Zeitgeſchichten der Könige von Iſrael und Juda hingewieſen. Ein ſehr umfangreiches geſchichtliches Material hätte ſich der überſichtlichen und einheit-

lichen Darſtellung unſers Verfaſſers überall nicht leicht unterordnen, auf jeden Fall aber das Ziel, welches er verfolgte, nicht ſo klar und ſcharf hervortreten laſſen, wie es bei der jetzigen Anordnung und Auswahl des Stoffes dem Leſer entgegentritt. Dieſes Ziel iſt die Löſung des Räthſels, welches die Verſtoßung und das Exil des erwählten Volks, das Aufhören nicht nur des abtrünnigen Königthums des nördlichen Reichs, ſondern auch des davidiſchen Königthums, die Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels der nicht von dem Glauben an einen heiligen, Sünde und Abfall beſtrafenden Gott getragenen Betrachtung der Geſchichte darbieten mußte. — Anders iſt es in dem erſten Theile, denn da der Verfaſſer bei ſeinen Leſern ein Intereſſe an der glänzenden und ruhmvollen Regierung eines Salomo vorausſetzen mußte, wäre es unziemlich geweſen, über alles das, was den Glanz und Ruhm dieſer Regierung ausmacht, mit Stillſchweigen hinwegzugehen. Er theilt daher eine Menge von Nachrichten über die Weisheit, die Bauten, die ſtaatlichen Einrichtungen, den Reichthum, den Ruhm, die Macht und die Herrlichkeit des großen Königs mit, durch welche die in den Berichten über die übrigen Könige ſo klar hervortretende überſichtliche Anordnung verdeckt wird. Wenn aber auch die ausführlichen Nachrichten über Salomo in den ſonſt angewendeten Rahmen nicht hineingebracht werden konnten, ſo treffen wir doch in vielen loſe eingefügten Bemerkungen, z. B. in 1 Kön. 3, 2. 3. 14; 9, 1—9 und dann in Kap. 11, dieſelbe theokratiſche Auffaſſung, dieſelbe Verwerthung der Geſchichte für die einheitliche Darſtellung und dieſelbe Ausdrucksweiſe wie im erſten und zweiten Theil an.

3) Quellen und ihre Benutzung. Es bedarf keines weitern Beweiſes dafür, daß die Lieder des David (2 Sam. 1, 19—26; 3, 33 fg. 22; 23, 1—7; auch wol das Lied der Hanna 1 Sam. 2, 1—10) aus alten Quellen, zum großen Theil wol aus dem 2 Sam. 1, 18 (vgl. Joſ. 10, 14) citirten Buche der Redlichen ſtammen, ferner daß ſo durchaus alterthümliche Ausſprüche wie 2 Sam. 3, 28 fg.; 5, 8, Verzeichniſſe wie 1 Kön. 4, 7—16 und manches andere in den Büchern Samuel und der Könige auf alte ſchriftliche Aufzeichnungen zurückgehen. Das erwähnt zu haben möge genügen. Wir wenden uns gleich der Frage zu, ob in dem erſten Haupttheil 1 Sam. 1, 1—1 Kön. 2, 46 die Benutzung älterer Geſchichtswerke nachgewieſen werden kann? Indem wir dieſe Frage zu beantworten ſuchen, erregt zunächſt die Thatſache unſere Aufmerkſamkeit, daß in unſerm erſten Buch Samuel nicht wenige parallel nebeneinander herlaufende Berichte über dieſelben Ereigniſſe mitgetheilt werden, ſo z. B. über die Erhebung des Saul zum König (1 Sam. 9—10, 16 und 10, 17—27), über die Verwerfung des Saul (1 Sam. 13, 8—14 und 15, 10—25), über die Verſchonung des Saul durch David (1 Sam., 24 und 26). Sodann fällt es gleich auf, daß 1 Sam. 16, 14—23 erzählt wird, David ſei als Saitenſpieler von ſeinem Vater zu Saul gebracht, habe ſich die Liebe des Saul erworben und ſei von ihm als Waffenträger angeſtellt, während in dem darauffolgenden Bericht 1 Sam. 17, 55; 18, 5 Saul den David noch gar nicht kennt und ſich erſt erkundigt, wer und weſſen Sohn er ſei; und ſo treffen wir auch ſonſt im erſten Buch Samuel nicht ganz ſelten Angaben an, die, wiewol ſie ſich auf gleiche Gegenſtände beziehen, ſich nicht vollſtändig decken, z. B. 1 Sam. 17, 53; 21, 9; 22, 10. Endlich erkennen wir leicht an vielen Stellen Unterbrechungen des Zuſammenhangs durch eingeſchobene größere Abſchnitte, in der Weiſe, daß durch Ueberſpringen oder Weglaſſung ſolcher Abſchnitte der geſtörte Zuſammenhang wiederhergeſtellt werden kann; ſo z. B. bildet 1 Sam. 17 die Fortſetzung von 1 Sam. 13 und 15, und wiederum erhalten 1 Sam. 15 und 16 ihre Fortſetzung in 1 Sam. 18, 10 fg. Solche Erſcheinungen beweiſen, daß die Erzählung nicht aus einem Guß hervorgegangen, vielmehr durch Zuſammenſtellung von Berichten, die verſchiedenen Werken entnommen und loſe miteinander vereinigt ſind, entſtanden iſt, und berechtigen zu dem Verſuch, die jetzt getrennten, aber wegen ihres Inhalts und ihrer Darſtellungsweiſe zuſammengehörenden Abſchnitte wieder zu vereinigen und dann zuzuſehen, ob ſie ſich zu einer ſelbſtändigen, einheitlichen Geſchichtserzählung zuſammenſchließen. Wirklich laſſen ſich hier und da in einer längern Reihe von Kapiteln zwei verſchiedene Darſtellungen der Begebenheiten erkennen, wie wir beiſpielsweiſe an dem Abſchnitt 1 Sam. 8—18 etwas genauer nachweiſen wollen. Die eine Darſtellung, ſie werde A genannt, finden wir in 1 Sam. 9, 10, 1—16; 13; 14; 17; 18, 1—9; nach ihren Angaben wird Saul dem Samuel von Gott bezeichnet als der Mann, den er zum Fürſten über Iſrael ſetzen ſolle und der Iſrael erretten werde aus der Hand der Philiſter (1 Sam. 9, 16 fg.); Samuel

ſalbt den Saul in der Stille und verheißt ihm, daß er ihm bald zu Gilgal, wo Saul auf ihn ſieben Tage warten ſolle, weiteres kundthun werde. Jonathan beſiegte eine Abtheilung der Philiſter, der entſcheidende Kampf gegen ihre Hauptmacht ſtand bevor; Saul wartete in Gilgal auf Samuel, aber nicht lange genug, und opferte Brandopfer und Dankopfer, dadurch dem vorgreifend, was Samuel zu thun ſich vorbehalten hatte; da mußte Samuel dem Saul verkündigen, daß ſein Königthum nicht beſtehen werde und daß Jahve ſich einen andern Mann zum Fürſten über ſein Volk erſehen habe. Saul's Anſehen wird durch den entſcheidenden Sieg, der durch Jonathan's kühnes Vorgehen herbeigeführt wurde, befeſtigt. Der Krieg mit den Philiſtern dauerte fort. Durch ſeinen Sieg über Goliath ward David dem Saul bekannt, und, weil er glücklich im Krieg war, von ihm zum Kriegsoberſten gemacht; bald erwarb David ſich die Liebe des Volks in ſo hohem Grade, daß Saul neidiſch auf ihn ward und ihn fürchtete. Nach der andern Darſtellung, welche wir B nennen und in 1 Sam. 8, 10, 17—27; 11; 12; 15; 16; 18, 10—30 antreffen, verlangten die Iſraeliten, als Samuel alt geworden war, daß er ihnen einen König ſetze; Samuel iſt ungern und zögernd, aber einer Weiſung Gottes Folge gebend, dazu bereit, bezeichnet in einer Volksverſammlung zu Mizpa den Saul als den von Jahve erwählten König, ſagt dem Volk die Weiſe des Königthums und ſetzt darüber eine Urkunde auf. Saul ward erſt, als er einen großen Sieg über die Ammoniter erkämpft hatte, mit freudiger Zuſtimmung von dem in Gilgal verſammelten Volk zum König gemacht, bei welcher Gelegenheit Samuel Rechenſchaft über ſeine Amtsführung gibt und nachdrücklich hervorhebt, Iſrael habe durch das Verlangen nach einem König großes Unrecht vor Jahve gethan. Saul machte ſich dann in dem auf Jahve's Befehl unternommenen Krieg gegen die Amalekiter eines Ungehorſams gegen Gott ſchuldig, und wurde deshalb verworfen, denn Jahve bereute es, daß er ihn zum König über Iſrael gemacht habe, und befahl dem Samuel, den David zu ſalben, was auch geſchah, ohne daß Saul davon Kunde erhielt. Dieſer, geängſtigt von einem böſen Geiſt, ließ auf den Rath eines ſeiner Knechte den David zu ſich kommen, damit er durch ſein Saitenſpiel den böſen Geiſt vertreibe. So kam nach dieſem Bericht David an den Hof des Saul, ward dann ſein Waffenträger, bald ſein Kriegsoberſter, kämpfte glücklich gegen Iſraels Feinde, erwarb ſich die Liebe des Volks in ſo hohem Grade, daß Saul in ihm den Nebenbuhler fürchtete und ihn aus dem Wege zu räumen ſuchte. Er bot dem David ſeine Tochter Mikal (Michal) zum Weibe an unter Bedingungen, welche dieſen zu kühnen Unternehmungen und gefahrvollen Kämpfen veranlaſſen mußten, welche ſeinen Tod herbeizuführen geeignet ſchienen. Doch beſtand David alle Gefahren, denen er ſich der Mikal wegen ausſetzen mußte, glücklich und erhielt ſie zum Weibe. Wie in dem Abſchnitt 1 Sam. 8—18, ſo laſſen ſich auch in den folgenden Kapiteln 19—31 mit ziemlicher Sicherheit die aus A ſtammenden Berichte von den aus B ſtammenden abſondern, aber der Verſuch, das der einen und der andern Darſtellung Angehörende ſcharf und genau nachzuweiſen, hat bisjetzt wenigſtens noch nicht überall und durchgehends zu befriedigenden Ergebniſſen geführt. So einfach und glatt, wie nach der von Schrader (de Wette, „Die Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments“ [8. Ausg., Berlin 1869], §. 216) mitgetheilten überſichtlichen Zuſammenſtellung der A und B zuzuweiſenden Abſchnitte die Vollziehung der Scheidung erſcheinen könnte, iſt ſie nicht ins Werk zu ſetzen. Denn einmal ſtehen nicht ſelten mitten in der einen Darſtellung kurze oder längere Bemerkungen, welche Beziehungen und Rückweiſungen auf die andere enthalten, mögen dieſe nun von dem Redactor unſerer Bücher ſchon hinzugefügt oder mögen ſie durch die Beſtrebungen Späterer, Ausgleichung und Uebereinſtimmung herzuſtellen, hinzugekommen ſein; und ſolche Bemerkungen treffen wir auch ſchon in dem von uns beiſpielsweiſe in zwei Darſtellungen auseinandergelegten Abſchnitt 1 Sam. 8—18 an, ſodaß die von uns vorgenommene Scheidung in A und B nur für eine im großen und ganzen zutreffende zu halten iſt, die im einzelnen noch vielfach genauer beſtimmt und abgegrenzt werden muß. Sodann iſt gar nicht zu erwarten, daß der Redactor beide Darſtellungen vollſtändig mitzutheilen beabſichtigte und daß durch den Scheidungsproceß wiederum zwei in ununterbrochenem Fortſchritte ſich bewegende Geſchichtswerke über die Zeit des Samuel, Saul und David hergeſtellt werden könnten; vielmehr iſt es von vornherein wahrſcheinlich, daß der Redactor bei der Benutzung der beiden Werke und wörtlicher Aufnahme ganzer Abſchnitte, die er in ihnen vorfand in

ſein eigenes Werk doch über einzelnes nur einmal und nach einer Quelle berichtete, wie er das ohne Zweifel gethan hat in der Erzählung 1 Sam. 1—3 über die Geburt des Samuel und ſeinen Aufenthalt bei Eli, die in ununterbrochenem Zuſammenhang fortſchreitet und, wenn wir von dem Liede in 1 Sam. 2, 1—10 abſehen, überall das gleiche ſprachliche Gepräge darbietet, und in der Erzählung über den Verluſt der Bundeslade 1 Sam. 4—7, 2, in zwei Erzählungen, welche aus A hergenommen ſind. Endlich wird die Thätigkeit des Redactors nicht auf die rein äußerliche Zuſammenſtellung von Abſchnitten aus dem einen und dem andern Werke ſich beſchränkt haben, er wird ſelbſt auch ſchriftſtelleriſch thätig geweſen ſein, eigene Bemerkungen hinzugefügt und ſeiner eigenen Anſicht einen Ausdruck gegeben haben, wie daraus erhellt, daß in einzelnen Stellen in 1 Sam. 7; 12; 21 und ſonſt noch die charakteriſtiſche Redeweiſe vorkommt, welche wir, einer jetzt gewöhnlich gewordenen Bezeichnung uns bedienend, deuteronomiſch nennen können. So iſt die Aufgabe, die Beſtandtheile, welche der einen oder der andern Quelle angehören, nachzuweiſen und das aus den Quellen Entlehnte von dem durch die Bearbeitung des Redactors Hinzugekommenen zu ſcheiden, eine ausnehmend ſchwierige, und man wird wol auf eine vollſtändige Löſung derſelben verzichten müſſen; aber doch hat die Unterſuchung ſchon jetzt zu dem geſicherten Ergebniſſe geführt, daß in einem ſehr großen Theil des erſten Buchs Samuel zwei nebeneinander herlaufende Darſtellungen der Geſchichte vorhanden ſind, welche aus zwei von dem Redactor benutzten Geſchichtswerken herſtammen müſſen. Möglicherweiſe könnte er noch mehrere Geſchichtswerke benutzt haben, doch ſind bisjetzt keine Erſcheinungen nachgewieſen, welche uns veranlaſſen könnten, mit Thenius eine Benutzung von vier Geſchichtsbüchern oder das Vorhandenſein von vier Hauptbeſtandtheilen im erſten Buch Samuel anzunehmen. — Im zweiten Buch Samuel zeigt ſich eine ſolche Zuſammenarbeitung des aus verſchiedenen Quellen Entlehnten, wie wir ſie in dem größern Theil des erſten Buchs erkennen können, nicht. Der Abſchnitt 2 Sam. 1—7 iſt, vielleicht mit Ausnahme weniger Stellen, auf A zurückzubringen. Der große Abſchnitt 1 Sam. 11—20, in dem faſt nur über das Familienleben des David berichtet wird, zeichnet ſich durch ein ſo einheitliches Gepräge aus, daß er aus Einer Quelle ſtammen muß; ob aus B, wie Schrader (a. a. O.), der nur wenige Verſe in dieſen Kapiteln einer andern Quelle zuweiſt, annimmt, iſt wenigſtens bisjetzt nicht irgendwie ſicher nachgewieſen; Thenius erkennt in dieſen Kapiteln eine faſt zur Biographie ſich erhebende Specialgeſchichte des David, welche mit 1 Sam. 20, 23—26 ihren vollſtändigen Abſchluß erhält und wahrſcheinlich aus einer eigenthümlichen ſehr alten und genauen Quelle ſtammt. 2 Sam. 8, 9, 10, 11, ſcheinen zum großen Theil A anzugehören. In dem Anhang 2 Sam. 21—24 ſind wol einzelne Abſchnitte vom letzten Verfaſſer vereinzelt aufgefunden, andere können aus A ſtammen, auf welche Quelle auch der Abſchnitt 1 Kön. 1 und 2, mit Ausnahme von 1 Kön. 2, 1—4 und 10—12 zurückzubringen iſt. In der Geſchichte des Salomo 1 Kön. 3—11, 43 wird 11, 41 auf eine Geſchichte des Salomo, in ähnlicher Weiſe wie bei den folgenden Königen auf ein Buch der Zeitgeſchichte der Könige von Iſrael oder Juda, hingewieſen; und da dieſe Hinweiſung demſelben Verfaſſer angehören muß, welcher den in den folgenden Abſchnitten unſerer Bücher der Könige enthaltenen Auszug aus dem Buche der Zeitgeſchichten der Könige von Juda oder Iſrael angefertigt hat, ſo werden wir annehmen dürfen, daß dieſer Auszug ſich auch auf die Geſchichte des Salomo erſtreckte und in der Darſtellung dieſer Geſchichte in unſern Büchern der Könige benutzt und verarbeitet iſt. So viel erhellt gleich, daß die ausführliche Geſchichte des Salomo in 1 Kön. 3—11, 43 ein ſolcher Auszug nicht iſt. Sie iſt nicht aus einem Guß entſtanden, wie ſchon daraus hervorgeht, daß über denſelben Gegenſtand verſchiedene Berichte vorkommen (vgl. die Berichte über Salomo's Schiffahrt in 1 Kön. 9, 27. 28 und in Kap. 10, 22; über ſeine Weisheit in Kap. 5, 9 fg. 14 und in Kap. 10, 23 fg.) und daß auch wol Ausſagen ſich finden, die nicht zueinander ſtimmen (vgl. 1 Kön. 5, 4. 18, Salomo hatte Frieden ringsum, und es war kein Widerſacher da, mit 1 Kön. 11, 14. 23 fg. 26), ſondern aus verſchiedenen Schriften zuſammengeſtellt. Mit großer Sicherheit kann man noch die Benutzung eines größern Geſchichtswerks über Salomo in nicht wenigen Abſchnitten erkennen, für deſſen Verfaſſer aus ſprachlichen Gründen der Verfaſſer der Abſchnitte der Bücher Samuel zu halten iſt, die wir mit A bezeichnet haben; die Benutzung des Geſchichtswerks, aus welchem die von uns mit B bezeichneten Abſchnitte der Bücher Samuel entlehnt ſind, iſt nicht ſo ſicher nachzu-

weiſen, aber wahrſcheinlich. Der Auszug ſcheint vollſtändig erhalten zu ſein in 1 Kön. (2, 10—12), 3, 1; 9, 24—28; 10, 21—29; 11, 42—43. Nicht weniges iſt von der Hand des Verfaſſers der Bücher der Könige hinzugefügt, doch bedarf das Verzeichniß der von Graf (a. a. O.) ihm zugewieſenen Stellen noch der Sichtung. In den folgenden Theilen 1 Kön. 12—2 Kön. 25 wird bei jedem König des nördlichen Reichs auf das Buch der Zeitgeſchichte der Könige von Iſrael, bei jedem König des ſüdlichen Reichs, nur nicht bei den letzten zwei Königen Jojachin und Zedekia, auf das Buch der Zeitgeſchichte der Könige von Juda verwieſen, womit wol zwei ſelbſtändige Theile eines großen Werks gemeint ſind. Man hat früher angenommen, dieſes Werk ſeien die Annalen der beiden iſraelitiſchen Reiche, deſſen einzelne Theile von den Maskirim, den Reichsgeſchichtſchreibern, während des Lebens der einzelnen Könige oder gleich nach ihrem Tode geſchrieben und ſpäter zu einer großen Sammlung vereinigt wären; aber wenn auch ſolche Annalen in Iſrael vorhanden waren und nicht wenige Angaben in unſern Büchern der Könige, die ſich auf die perſönlichen Verhältniſſe der Könige beziehen, aus ihnen als aus ihrer urſprünglichen und letzten Quelle ſtammen mögen, ſo wird doch an ſolche Annalen aus vielen Gründen und beſonders auch deshalb nicht zu denken ſein, weil aus den immer wiederkehrenden Verweiſungen auf dieſes Werk hervorgeht, daß ein leicht zugängliches und weit verbreitetes Geſchichtswerk in Ausſicht genommen iſt. In dieſem Werke müſſen ausführliche Berichte wie über die perſönlichen Verhältniſſe der Könige, ſo auch über ihre Bauten, ihre Kriege und, wie aus den Citaten der Chronik, welche auf ein ähnliches Werk ſich beziehen, erhellt, über die Thätigkeit der Propheten enthalten geweſen ſein. Thenius („Die Bücher der Könige" [Leipzig 1849], S. XVII) iſt der Anſicht, der Verfertiger der in unſern Büchern der Könige enthaltenen ſummariſchen Berichterſtattung oder des Auszugs ſei von ihrem Verfaſſer zu unterſcheiden; der Auszug mit ſeinen regelmäßig wiederkehrenden Formeln und namentlich mit der immer wiederkehrenden Verweiſung auf das Buch der Geſchichte der Könige von Juda und Iſrael ſtelle ſich als ein von dem Verfaſſer in ſeine Darſtellung verwebtes Werk dar. Er macht auf Wiederholungen und andere Erſcheinungen aufmerkſam, welche ſeiner Annahme eine weitere und genügende Begründung zu geben wohl geeignet ſind. Fand der Verfaſſer den Auszug vor, ſo würde die klar vorliegende Thatſache ſich leichter, als es uns bisjetzt geſtattet war, erklären laſſen, daß eben nicht allein der Auszug in unſern Büchern der Könige uns dargeboten wird, ſondern zugleich eine Erweiterung deſſelben durch zum Theil ſehr ausführliche Erzählungen. Die Vermuthung drängt ſich auf, daß wenigſtens einige dieſer Erzählungen aus dem ſo oft citirten großen Werke ſtammen; ſo einige Erzählungen über die Thätigkeit der Propheten, wie z. B. 1 Kön. 11, 31—39, doch müſſen wir hier mit einer Hinweiſung auf die Quelle, aus welcher die auf jeden Fall von dem Verfaſſer ſeinen Zwecken gemäß umgearbeiteten Erzählungen über einzelne Propheten ihrem weſentlichen Inhalte nach entlehnt ſein können, uns begnügen. Anders als mit ſolchen kurzen Berichten über einzelne Propheten verhält es ſich mit den ausführlichen Nachrichten über die großen Propheten des nördlichen Reichs Elia und Eliſa 1 Kön. 17—19; 21; 2 Kön. 1, 2—17; 2, 1—25; 4—7; 8, 1—15 und 13, 14—21, welche ſich ſehr beſtimmt durch ihre künſtleriſche Darſtellung, durch die Behandlung der Geſchichte, durch eigenthümliche Sprache und Ausdrücke von den andern Theilen der Bücher der Könige unterſcheiden und ſich, wenn man von wenigen ganz loſe eingeſchalteten Beziehungen auf ſie abſieht, von dieſen andern Theilen abheben laſſen, ohne daß der Zuſammenhang und der Fortſchritt der Erzählung in ihnen geſtört wird. Der Verfaſſer der Bücher der Könige hat ſie aus einer eigenen, aber ebenfalls nicht aus Einem Guß entſtandenen (denn die Geſchichte des Eliſa iſt nach deutlichen Merkmalen von einem andern Verfaſſer geſchrieben als die des Elia) Schrift entlehnt und, da Elia ganz ohne weitere Vermittelung 1 Kön. 17, 1 eingeführt wird, mit Hinweglaſſung ihres Anfangs in ſein Werk hineingeſtellt (vgl. Thenius a. a. O., S. XVIII). Die in den Büchern Samuel und der Könige benutzten Quellen enthalten größtentheils ſehr genaue Erinnerungen an die Zeit, welche ſie beſchreiben, und ſtützen ſich auf Ueberlieferungen, die vollen Anſpruch auf geſchichtliche Glaubwürdigkeit haben. In den Büchern Samuel ſind die Quellen ſelbſt ziemlich vollſtändig mitgetheilt; ſie haben ihr urſprüngliches Gepräge durch ſpätere Umarbeitungen und Verwerthungen des geſchichtlichen Stoffes für beſtimmte von dem Geſchichtſchreiber verfolgte Zwecke nicht eingebüßt. Das Lied des David auf den Tod des Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 19—27 iſt auch als

geſchichtliches Document von höchſter Bedeutung. Die Verfaſſer der Berichte über Samuel, Saul und David erzählen ganz unbefangen von den verſchiedenen Opfer- und Cultusſtätten, die nebeneinander beſtanden haben in Schilo 1 Sam. 1, 3, in Mizpa 1 Sam. 7, 5—11, in Rama, 1 Sam. 7, 17 u. ſ. w., und nirgends tritt der in den Büchern der Könige mit der größten Entſchiedenheit geltend gemachte Glaube an die ausſchließliche Berechtigung eines Ortes, Cultus- und Opferſtätte zu ſein, und an die Ungeſetzlichkeit der Höhenculte hervor. Wie beſtimmt auch die Größe, der weitreichende Einfluß, die tüchtige und gewaltige Perſönlichkeit des David in den Berichten über ihn uns entgegentreten, ſo werden doch ſeine Schwächen und Fehler nicht verſchwiegen; nicht in einem Spiegelbilde ſpäterer Vorſtellungen wird er uns vorgeführt, ſondern in geſchichtlicher Wirklichkeit, wie er leibte und lebte. In den Erzählungen über die heimliche Salbung des Saul und David 1 Sam. 10 und 16 iſt wol die feſtſtehende Ueberlieferung von der Einführung des Königthums durch den großen Propheten Samuel in freierer Weiſe aufgefaßt und umgeſtaltet durch den Einfluß einer die Ergebniſſe der Geſchichte zuſammenfaſſenden und nach einer recht anſchaulichen Darſtellung des prophetiſchen Eingreifens in den Verlauf ihrer Entwickelung ſtrebenden höhern Betrachtung. In anderer Weiſe als in den Büchern Samuel wird die Geſchichte in den Büchern der Könige, ſchon 1 Kön. 3—11, und in noch deutlicher hervortretender Eigenthümlichkeit von 1 Kön. 12 an erzählt, indem ein umfangreicher geſchichtlicher Stoff einer einheitlichen, auf Verwerthung deſſelben für beſtimmte Zwecke berechneten Darſtellung ſich hat fügen und unterwerfen müſſen. Die Verarbeitung deſſelben in einer Zeit, in welcher man auf die Jahrhunderte der Geſchichte Iſraels von Salomo an bis zum Untergange der iſraelitiſchen Staaten zurückblicken konnte, geſtattete Früheres nach dem Maße ſpäterer Anſchauungen zu beurtheilen, eine Verbindung zwiſchen weitauseinanderliegenden Ereigniſſen aufzuſuchen und alte Weiſſagungen zu dem, was ſich im Verlaufe der Geſchichte als ihre Erfüllung herausgeſtellt hatte, in Beziehung zu ſetzen. Aber aus unſern Büchern der Könige erhellt auch, daß eine ſolche Verwerthung und Verarbeitung des geſchichtlichen Stoffes noch weiten Raum gewährt für eine treue Berichterſtattung über geſchichtliche Dinge, denn die leider nur zu kurzen Mittheilungen über die einzelnen Könige enthalten eine große Menge ſtreng geſchichtlicher Angaben, die aus ſicherer und offenbar ſchon verhältnißmäßig ſehr früh ſchriftlich gewordener Ueberlieferung ſtammen müſſen. Die Berichte über die Thätigkeit der Propheten, die vor dem 8. Jahrh. lebten, gehen nicht auf ſchriftliche Aufzeichnungen von Zeitgenoſſen oder von Schriftſtellern, die bald nach ihnen lebten, zurück; längere Zeit hindurch mögen die Erzählungen über ſie in mündlicher Ueberlieferung umgeſtaltet ſein, ſodaß ſie ihren urſprünglich geſchichtlichen Klang ſchon verloren hatten, als ſich das Bedürfniß geltend machte, ſie ſchriftſtelleriſch zu behandeln und zum Gegenſtand mehr künſtleriſcher Darſtellungen zu machen. Das gilt vorzugsweiſe von den Erzählungen über Elia und Eliſa, aber auch von einigen mit ihnen auf gleicher Linie ſtehenden kürzern Erzählungen über einige Propheten aus dem erſten Jahrhundert nach David. — Die große Verſchiedenheit zwiſchen den Büchern Samuel und den Büchern der Könige, welche auf den erſten Anblick ſo räthſelhaft iſt, erklärt ſich alſo einestheils aus den dieſen Büchern zu Grunde liegenden Quellen und der Art ihrer Benutzung, anderntheils aus der eigenthümlichen Thätigkeit des Zuſammenſtellers unſerer geſchichtlichen Bücher und aus dem größern oder geringern Umfange ſeines ſchriftſtelleriſchen Eingreifens in den verſchiedenen Theilen ſeines Sammelwerks. Der ſcharfen Scheidung des den verſchiedenen Quellen Angehörenden ſtellen ſich ausnehmend große Schwierigkeiten entgegen, welche bei den Büchern Samuel noch geſteigert werden durch die Unſicherheit und ſchlechte Beſchaffenheit des überlieferten hebr. Textes, welcher mit Hülfe der Parallelſtellen und der alten Ueberſetzungen, ganz vorzugsweiſe der griechiſchen der LXX, verbeſſert werden kann, vorausſichtlich mit durchgreifenderm Erfolge erſt dann, wenn durch weitere kritiſche Arbeiten der Text der LXX gereinigt und ſeiner urſprünglichen Geſtalt wieder näher gebracht ſein wird (vgl. Wellhauſen, „Der Text der Bücher Samuelis“ [Göttingen 1871]). Erſt wenn die unſern geſchichtlichen Büchern zu Grunde liegenden Quellen beſtimmter nachgewieſen ſein werden, wird vielleicht auch die Frage nach ihrer Abfaſſungszeit genauer, als es uns bisjetzt geſtattet iſt, beantwortet werden können, vorläufig müſſen wir uns mit der Ausſage begnügen, daß in den in den Büchern Samuel benutzten Quellen nichts vorkommt, was nicht vor dem 8. Jahrh. geſchrieben ſein könnte.

In den Büchern der Könige iſt zwar der Text, wenn er auch nicht ſelten der Verbeſſerung bedarf, in einer beſſern Geſtalt als in den Büchern Samuel uns überliefert, es erwachſen aber dem Unternehmen, die in ihnen benutzten Quellen nachzuweiſen, ganz beſondere bis-jetzt noch nicht hinreichend beachtete Schwierigkeiten aus dem Verhältniſſe, in welchem das Werk ihres Verfaſſers zu der Geſtaltung derſelben ſteht, die ſie durch den Redactor oder Zuſammenſteller unſerer geſchichtlichen Bücher erhalten haben. Die Hauptquelle, das Werk, welches unter dem Namen der Zeitgeſchichte der Könige von Juda oder Iſrael ſo oft citirt wird, kann, da es noch bei dem Könige Jojakim gleichmäßig in unſern Büchern der Könige und in der Chronik angeführt wird, nicht vor dem Ende des 7. Jahrh. verfaßt ſein. Der Auszug daraus wird alſo noch ſpäter angefertigt ſein. Die Abfaſſungszeit der Quelle, aus welcher die Erzählungen über Elia und Eliſa und über einige andere Propheten ſtammen, können wir gar nicht genauer erkennen, vor dem Ende des 7. Jahrh. wird ſie ſchwerlich verfaßt ſein. — Unſere Bücher Richter mit Ruth, Samuel und Könige, um hier nur von dieſen, nicht zugleich vom Pentateuch und dem Buche Joſua zu reden, ſind nicht ſelbſtändige, in ſich abgeſchloſſene Bücher, welche rein äußerlich durch eine Art von buchbinderiſcher Thätigkeit zuſammengeſtellt wären; in der Geſtalt, in welcher ſie uns vorliegen, ſind ſie Beſtandtheile eines großen geſchichtlichen Werkes, deſſen Zuſammenſteller eine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ausgeübt haben muß, wenn dieſe auch in einzelnen Theilen des großen Sammelwerks nur in einem ſehr geringen Maße ſtattgefunden haben mag. So drängt ſich die Frage auf, was fand er vor und was kommt auf ſeine Rechnung? Da unterliegt es keinem Zweifel, daß in den Büchern Samuel nur ſehr weniges von ſeiner Hand hinzugefügt ſein kann, wahrſcheinlich nur V. 3 fg. in 1 Sam. 7, einige Verſe in 1 Sam. 12 und etwa noch einzelnes in 2 Sam. 22; den bei weitem größten Theil der Bücher Samuel wird er ſo, wie er ihn vorfand, in ſein Sammelwerk hineingeſtellt haben. Da die von uns mit A, vielleicht auch die von uns mit B bezeichnete Quelle wie in den Büchern Samuel ſo auch im Buch der Richter und in der Geſchichte des Salomo benutzt iſt, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß ihm ein Werk vorlag, welches ſich über die Zeiten der Richter, des Samuel, Saul, David und Salomo erſtreckte. An mehrern Stellen in unſern Büchern der Könige gibt ſich die Hand des Zuſammenſtellers zu erkennen, nicht nur 2 Kön. 17, 7—23 und 33—41, in zwei kleinen Abſchnitten, in denen wir den Verfaſſer von Richt. 2, 1—23 wiederfinden, ſondern auch z. B. in 2 Kön. 11, 32—39; 13, 33. 34; 15, 4 fg.; 16, 7; 21, 25 fg., ferner hier und da in 2 Kön. 13, 14, 15, 23, 24; aber was von ihm herſtammt, iſt doch nur ein Geringes im Verhältniſſe zu dem Umfange der Bücher, welche, abgeſehen von den Zuſätzen des Zuſammenſtellers, den durch eine große Anzahl von Zuſätzen und Erweiterungen vermehrten Auszug aus dem großen Buche der Zeitgeſchichte der Könige von Juda und Iſrael enthalten. Wegen der chronologiſchen Angabe in 2 Kön. 25, 27 können dieſe Bücher erſt in der Zeit des babyloniſchen Exils geſchrieben ſein. Daß ihr Verfaſſer ſelbſt in babyloniſchen Gegenden gelebt habe, hat man aus der Stelle 1 Kön. 5, 4 ſchließen wollen, ob mit Recht mag dahingeſtellt bleiben. Der Meinung, Jeremia ſei ihr Verfaſſer, welche ſich ſchon im Talmud findet und auch noch in unſerer Zeit von Hävernick und Graf feſtgehalten ward, fehlt weitere Begründung. Für die Geſchichte des Salomo benutzte der Zuſammenſteller neben dem erweiterten Auszug aus dem Buche der Zeitgeſchichten auch das Werk, deſſen über Samuel, Saul und David handelnden Theil er faſt unverändert in ſein Sammelwerk aufgenommen hatte, und daraus erklärt es ſich, daß in der Geſchichte des Salomo ſo vieles, was unmittelbar an die Bücher Samuel erinnert und im Zuſammenhange mit ihnen ſteht, angetroffen wird, neben Berichten und vereinzelten Beſtandtheilen von Berichten, die das Gepräge unſerer Bücher der Könige an ſich tragen. Vgl. Ewald „Geſchichte des Volkes Iſrael“ (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 193—244; Graf, a. a. O.; de Wette-Schrader, a. a. O.; Thenius, a. a. O., und „Die Bücher Samuel's“ (2. Aufl., Leipzig 1864); Erdmann, „Die Bücher Samuelis“ (Bielefeld 1873); Bähr, „Die Bücher der Könige“ (Bielefeld 1868). Bertheau.

Sanballat, ſeinem Namen nach (= Mann von Neballat; ſ. d. und vgl. Neh. 11, 34) gebürtig aus Neballat bei Ludd (Diospolis, ſ. Lydda), zubenannt der „Koronite“ (Neh. 2, 10. 19), weil er als perſiſcher Statthalter Samariens zu Nehemia's Zeit ſeinen Sitz in Beth-Horon (ſ. d.) hatte, welches, auf der Grenze von Ephraim und Benjamin gelegen, damals gewiß noch ebenſo zu Samarien gehörte wie früher zu Benjamin, wie er

denn auch (Neh. 6, 2) von Beth-Horon aus den Nehemia auf samaritan. Gebiet mehreremal zu verlocken suchte. Schon als Vorsteher der Samaritaner mußte er auf das neuerstehende Jerusalem besonders eifersüchtig sein, und verband sich deshalb mit einigen gleichgesinnten Feinden der neuen jüd. Hauptstadt, dem Ammoniter Tobia, dem Araber (Amalekiter) Gaschmu u. a., um die Bemühungen Nehemia's auf alle Weise zu vereiteln und den Ausbau und die Befestigung Jerusalems zu hintertreiben. Aber alles dies scheiterte an der Energie, Wachsamkeit und Klugheit Nehemia's, und zuletzt jagte dieser sogar einen Enkel des Hohenpriesters Eljaschib aus dem Lande, weil derselbe eine Tochter Sanballat's geheirathet hatte (Neh. 2, 10. 19. 20; 3, 33 fg.; 4, 1 fg.; 6, 1 fg.; 13, 28 fg.).

Auch Josephus („Alterthümer", XI, 7, 2; XI, 8) kennt den pers. Statthalter Sanballat, nennt ihn einen Kuthäer, d. h. Samaritaner, und ergänzt unter anderm die biblischen Berichte durch die Mittheilung, daß Sanballat seine Tochter Nikaso dem Manasse, einem Bruder (vielmehr Oheim) des Hohenpriesters Jaddua, zum Weibe gegeben und für seinen Schwiegersohn, den er gleichfalls zum Hohenpriester ernannte, den samaritan. Tempel und Cultus auf dem Berge Garizim errichtet habe. Freilich begeht er, außer andern geschichtlichen Verstößen, den chronologischen Irrthum, daß er den letzterzählten Vorgang in die Zeit des Darius Kodomannus und Alexander's des Großen (etwa um das J. 330 v. Chr.) herabsetzt und also den Perserkönig Darius II. Ochus (Nothus, um das J. 424—404 v. Chr.) mit Darius III. (um das J. 335—330 v. Chr.) verwechselt. Näheres s. Nehemia und Samaritaner und vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), IV, 198 fg., 275 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 292, 300, 302. Kneucker.

Sandelholz, so wird das hebr. 'algummim oder 'almuggim gedeutet. Das Holz kam erst seit den Ophirfahrten Hiram's und Salomo's nach Jerusalem (1 Kön. 10, 11. 12; 2 Chron. 9, 10). Letzterer ließ es zu Ruhebänken im Königspalast und in Tempel zimmern, ebenso zu Harfen und Leiern verwenden (vgl. Thenius zu 1 Kön. 10, 11. 12). Luther übersetzt Eben-, die LXX Tannenholz. Als Sandelholz deuten es die Rabbinen, und zwar genauer als das Holz des pterocarpus santolinus, d. h. als das rothe indische Sandelholz ('almug heißt in der Mischna die rothe Koralle). Es ist ein feinkörniges, blutrothes, von schwarzen Adern durchzogenes schweres Holz, das heute noch im Orient für Leiern und andere musikalische Instrumente gebraucht wird. Der rothe Sandelholzbaum, am meisten in Ceylon verbreitet, doch nicht, wie 2 Chron. 2, 7 irrthümlich angibt, auf dem Libanon wachsend, erreicht die Größe eines Walnußbaumes, hat einen stacheligen Stamm, längliche, glattkantige, zu dreien beisammenstehende Blätter und traubenförmige Blütenbüschel. Das rothe Sandelholz ist nicht zu verwechseln mit dem zu Fournierungen viel gesuchten, angenehm riechenden, weißen. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 331 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1832—59), V, 1, 726, 815 fg.; Thomé, „Lehrbuch der Botanik" (Braunschweig 1869), S. 302. Furrer.

Sandmeer, s. Wüste.

Sänfte. Wie man noch heute in Ostindien im Palankin, einem sofaartigen Gestell mit einer Matratze und mit Kissen belegt und einem Dach versehen, sich tragen läßt, so finden wir den Gebrauch der Sänften vor alters bei den Persern, Babyloniern, Kappadociern, Bithyniern und andern asiatischen Völkern. Auch auf ägypt. Denkmälern, z. B. in Beri-Hassan, sind Sänften abgebildet, die, aus Holz, mit Schnitzwerk und einer Lehne ausgestattet, bisweilen überdacht, auf zwei Tragstangen von Männern auf den Schultern getragen wurden. Der Gebrauch der Sänften kam früh aus Asien nach Griechenland, wo sich gewöhnlich nur Frauen derselben bedienten. Nach der Eroberung Asiens und Griechenlands durch die Römer schlich sich mit der orientalischen Weichlichkeit auch der Gebrauch der Sänften in Rom ein, wo sie zu Cäsar's Zeit schon Mode waren und unter den Kaisern immer allgemeiner wurden. Die röm. Sänften, offen oder bedeckt, waren theils Tragsessel, sellae, den Portechaisen entsprechend, die unter Ludwig XIV. an Höfen und auch in größern deutschen Städten gebräuchlich wurden, theils Tragbetten, lecticae, welche mit einer Matratze zum Liegen eingerichtet waren.

Auch in der Bibel werden Sänften erwähnt, um einen Erkrankten (2 Makk. 9, 8) oder plötzlich Gestorbenen (2 Makk. 3, 28; bei Luther „Stuhl") fortzutragen. Unter dem

hebr. 'Aphrion (HL. 3, 9) ist den Umständen gemäß ein tragbares Prachtbett Salomo's zu verstehen. Auch der Ausdruck zab, welcher 4 Mos. 7, 3 in Verbindung mit ;eglot einen bedeckten Wagen bedeutet, wird Jes. 66, 20 (ohne ;eglot) von bedachten Sänften gebraucht. Roskoff.

Sanftmuth, diejenige Tugend, vermöge welcher wir in den Stand gesetzt werden, einer ungerechten, unbilligen, lieblosen Behandlung gegenüber die Gemüthsruhe zu behaupten, auch ein uns zugefügtes Unrecht zu ertragen und Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Es liegt in der Natur der Sache, daß auf diese Tugend im A. T. weniger Gewicht und Werth gelegt wird als im N. T. Doch wird von dem einen Erzähler die Sanftmuth Mose's sehr gerühmt (4 Mos. 12, 3; vgl. auch 4 Mos. 11, 2; 14, 18 fg.; 2 Mos. 32, 30 fg.; Sir. 45, 4), wogegen ein anderer dessen Strenge hervorhebt (2 Mos. 32, 27 fg.; 3 Mos. 24, 23). Auch von David wird ein Beispiel seltener Sanftmuth gegen den Lästerer Simei erzählt (2 Sam. 16, 5 fg.). Im 37. Psalm (V. 1—11) wird die Sanftmuth aus dem nicht ganz selbstsuchtslosen Beweggrund empfohlen, weil der Fromme ja doch wisse, daß Jahve die Bösen vertilgen werde. Unstreitig war die alttest. Vergeltungslehre (vgl. 2 Mos. 21, 24 und Matth. 5, 38) ein Hinderniß für die Werthschätzung und Ausübung der Tugend der Sanftmuth unter den Hebräern. Dagegen erklärte Jesus Christus (s. d.) schon in seiner Weiherede, in welcher er die Principien seiner Reichsgottesstiftung darlegte, die Sanftmuth als eine Grundtugend seiner Jünger (Matth. 5, 5) und verpflichtete dieselben, diese Tugend dadurch zu üben, daß sie nicht nur auf jegliche Rache bei widerfahrenem Unrecht verzichteten, sondern auch erlittenes Böses mit Gutem erwiderten (Luk. 6, 29 fg.; Matth. 5, 38 fg.). Er bewies diese Tugend an seinem eigenen Beispiel, indem er sich an seinen Feinden niemals persönlich rächte (wie rücksichtslos er auch ihre Sünden sachlich strafte) und noch am Kreuz um Vergebung für sie flehte, wobei er ihre Verfolgungssucht mit ihrer Verblendung entschuldigte (Luk. 23, 34). Aus diesem Grund wurde er nicht nur in den apostolischen Kreisen als ein Vorbild der Sanftmuth verehrt (1 Petr. 2, 21 fg.), sondern er bezeichnete sich auch selbst als sanftmüthig (Matth. 11, 29). Damit steht die Thatsache nicht im Widerspruch, daß er öfters in heiligem Zorn gegen die Heuchler sich erhob und ihnen den Strafernst Gottes ankündigte (vgl. namentlich Matth. 23, 13 fg.). Die rechte Sanftmuth, welche persönliche Beleidigungen willig erträgt und erlittenes Unrecht, soweit es die eigene Person betrifft, gern verzeiht, ist deshalb nicht nachsichtig gegen die Sünde, sie schwächt die sittliche Widerstandskraft gegen das Böse nicht ab.

Die Tugend der Sanftmuth wird in den meisten apostolischen Sendschreiben den Mitgliedern der christl. Gemeinden mit besonderm Nachdruck eingeschärft (vgl. Röm. 12, 19. 21; Gal. 5, 23; Eph. 4, 2; Kol. 3, 12; Jak. 3, 13; 1 Tim. 6, 11). Je wichtiger das einträchtige Zusammenhalten der Gemeindeglieder für die Ausbreitung des Christenthums unter Juden und Heiden war, desto nöthiger war es auch, daß sich die Christen in dieser Tugend übten und mit Hülfe derselben die Ausbrüche leidenschaftlicher Erregung, woraus der Streit entspringt, niederkämpften. Das Sendschreiben des Jakobus warnt deshalb ganz besonders vor einer heftigen Zunge (Jak. 3, 5 fg.). Selbst so hervorragenden Gottesmännern wie Paulus gelang es nicht immer, in ihren Sendschreiben das ihnen selbst als wünschenswerth erscheinende Maß der Sanftmuth zu üben. Ein gewisses Zugeständniß, daß er zu heftig geworden sei, liegt in den Ausführungen des Apostels 2 Kor. 11, 1 fg., und auch Röm. 15, 15 gesteht er ein, daß er etwas zu heftig sich ausgedrückt haben möchte. Mit den übrigen christl. Tugenden erweist sich die Sanftmuth als eine „Frucht des Geistes" (Gal. 5, 22 fg.), d. i. der höhern auf Gott bezogenen Seite der Persönlichkeit, insonderheit des in der Gemeinschaft mit Christus geheiligten Geistes, der nicht mehr unter der Herrschaft der sinnlichen Triebe und Affecte steht (s. auch Demuth). Schenkel.

Sanhedrin, s. Synedrium.

Sanherib. So lautet in hebr. Transscription der Name desjenigen assyr. Herrschers, welcher auf den Keilinschriften den Namen Sin-ahi-irib, d. i.: „Sin schenkte der Brüder viele" führt (vgl. meine Schrift: „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften" [Leipzig 1872], S. 121, Nr. 4). Derselbe war der Nachfolger Sargon's, sowie Vorgänger Asarhaddon's, und regierte nach dem Regentenkanon von dem J. 705—682. Er folgte seinem durch Mörderhand gefallenen Vater am 12. Ab des J. 705.

Bekanntlich hatte es nun nach dem, was wir bis vor kurzem aus der Bibel, den

Claſſikern und andern Quellen über dieſen Fürſten wußten, den Anſchein, als ob mit demſelben der Verfall der aſſyr. Macht begonnen habe. Die Keilinſchriften haben uns eines andern belehrt. Allerdings hat Sanherib, wie unten weiter zu zeigen, gegen Aegypten eine Schlappe erlitten, die vorübergehend Aſſyriens Herrſchaft im Weſten erſchütterte; aber wie er dafür im Oſten ſeine Macht um ſo feſter gründete und namentlich das rebelliſche Babylon wieder unter aſſyr. Oberherrſchaft brachte, ſo vermochte bereits ſein Sohn Aſarhaddon auch im Weſten Aſſyriens Anſehen wiederherzuſtellen und ſelbſt das ſtolze Aegypten tributpflichtig zu machen, und ſein Enkel Aſurbanipal, d. i. der Sardanapal der Griechen, vollendete die Unterwerfung des Nillandes. Wie wenig der im Weſten erlittene Stoß Aſſyriens Macht auf die Dauer zu erſchüttern vermochte, wie wenig Einfluß derſelbe auf ſeine innere Macht und Stärke auszuüben im Stande war, erſehen wir auch aus den von Sanherib unternommenen Bauten in der Moſul gegenüber belegenen niniviti ſchen Weſtſtadt, d. i. dem eigentlichen Ninua, „Niniveh". Der Palaſt, den Sanherib ſich dort erbaute, übertrifft ſowol an Ausdehnung als an Pracht und inſonderheit Feinheit, dazu Originalität der durch einen ſtarken Realismus ſich kennzeichnenden Sculpturen noch den Khorſabaldpalaſt Sargon's. Es ergibt ſich dieſes aber auch aus dem, was wir und zwar in erſter Linie aus den Keilinſchriften über ſeine Regierung wiſſen. Wenden wir uns zu einer nähern Betrachtung derſelben.

Zuvor jedoch noch ein Wort über die Quellen der Geſchichte Sanherib's. Es ſind dieſes theils die Bibel (2 Kön. 18—20 mit den Parallelſtellen Jeſ. 36—39; 2 Chron 32); theils der Bericht des Alexander Polyhiſtor (Euſebius, Chronicon, ed. Mai [Mailand 1818], I, 18 fg.) und Abydenus (Euſebius, Chronicon, ed Mai, IX, 25 fg.), theils der Kanon des Ptolemäus, theils endlich die Keilinſchriften. Wir beſitzen nämlich von dieſem König noch eine große Anzahl von Inſchriften auf Steinplatten, Thoncylindern, Gewichten und andern Gegenſtänden (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872] S. 169), unter denen wieder den erſten Rang die große Inſchrift auf dem Taylor-Cylinder einnimmt, welche uns einen ſehr ausführlichen Bericht über die acht erſten großen Feldzüge Sanherib's, unter ihnen auch den ägyptiſch-judäiſchen, gibt und welche, gemäß der Unterſchrift, während des Archontats des Bil-imur-ani, d. i. während des 15. Regierungsjahres des Königs (im J. 691), angefertigt wurde.

Hält man dieſe verſchiedenen Quellen zuſammen, ſo ergibt ſich, daß Sanherib gleich im erſten (vollen) Regierungsjahre, d. i. im J. 704, gegen Babylonien zu Felde ziehen mußte, welches offenbar den Thronwechſel benutzt hatte, das durch Sargon, den Arkanos des Kanons, im J. 709 ihm auferlegte Joch Aſſyriens abzuwerfen und die frühere Selbſtändigkeit ſich wieder zu erringen. Nach Polyhiſtor (Euſebius, Chronicon, Kap. 5) hatte Sanherib bei ſeiner Thronbeſteigung einen Bruder von ſich, deſſen Name jedoch nicht genannt wird, zum Vicekönig eingeſetzt; der aber ward offenbar infolge eines Aufſtandes verjagt, und nun riß ein gewiſſer Hagiſa die Herrſchaft an ſich, der ſich aber nur 30 Tage zu behaupten wußte, nach deren Ablauf er von einem Merodach-Baladan, dem zweiten ſeines Namens (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 213 fg.), geſtürzt ward, welcher letztere ſich fortan für ſechs Monate in der Herrſchaft inſtallirte. Da ward auch er vertrieben und zwar durch einen gewiſſen Elibus, wie ihn Polyhiſtor, oder Belibus, wie ihn, unzweifelhaft genauer, übereinſtimmend der ptolemäiſche Kanon und die Keilſchriften nennen. Nur von dem letztern reden die Inſchriften, ſpricht näher diejenige auf dem Bellino-Cylinder. Danach nun aber, und das wird auch das Richtige ſein, hat nicht etwa Belibus auf eigene Fauſt den Merodach-Baladan verjagt; es war vielmehr Sanherib, welcher den babyloniſchen König in einer Schlacht überwand und zur Flucht nöthigte. Belibus wurde lediglich von Sanherib nach Unterwerfung Babyloniens zum Vicekönig eingeſetzt. Das ſagt uns der Großkönig auf dem nach Bellino benannten Cylinder ganz ausdrücklich, indem er zugleich über die Perſönlichkeit des Belibus noch Näheres beibringt. Wir leſen a. a. O.: „Belibus (Bilibus), der Sohn eines Weisheitskundigen in der Nähe der Stadt Suanna, welchen man mit den kleinen Knaben in meinem Palaſt erzogen hatte, beſtellte ich zur Beherrſchung von Sumir und Akkad (d. i. Babylonien) über ſie" (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 221). In die Zeit vor der Erhebung des Belibus, näher in die Zeit der ſechsmonatlichen Herrſchaft des Merodach-Baladan, alſo in das J. 704 fällt das Vorkommniß, welches uns 2 Kön. 20, 12—19; Jeſ. 39 erzählt wird (ſ. die

Gründe für dieſe Annahme a. a. O., S. 217). Die Geſandtſchaft des Merodach-Baladan II. hatte offenbar den Zweck, Hiskia zu einem Bündniß wider Aſſyrien zu veranlaſſen, der ſcharfe Blick Jeſaja's erkannte aber ſofort die große Gefahr, welche ein ſolches mit ſich führen würde, und rieth daher des beſtimmteſten von demſelben ab; der Erfolg bewies die Richtigkeit ſeiner Ahnung und ſchon nach wenigen Monden war es mit der Herrlichkeit des babyloniſchen Königs aus. Auch Belibus freilich (um die babyloniſchen Ereigniſſe hier vorwegzunehmen) ſaß nicht lange auf dem babyloniſchen Thron. Nach Polyhiſtor (Euſebius, Chronicon, Kap. 5) gerieth er mit dem Großkönig in Conflict; es kam zu Kampf und Schlacht, und Belibus ward ſammt ſeiner Familie als Gefangener nach Aſſyrien abgeführt. Nach demſelben Autor ſetzte Sanherib alsdann ſeinen Sohn Aſordan zum König von Babylon ein. Auch dieſe Notiz des Polyhiſtor erhält durch die Keilinſchriften ihre Beſtätigung. Danach zog Sanherib nach der großen ägyptiſch-judäiſchen Expedition gegen Suzub von Babylon und ſodann gegen den aus ſeinem Verſteck wieder zum Vorſchein gekommenen Merodach-Baladan II. zu Felde, beſiegte ihn abermals und ſetzte nunmehr ſeinen eigenen „erſtgeborenen Sohn" Asur-nadin (vollſtändig: Asur-nadin-sum), d. i. aber Aſordan (welcher Name ſomit mit dem Aſordan der LXX, d. i. dem Aſarhaddon gar nichts zu thun hat), zum König von Babylon ein. Dieſe Ereigniſſe fanden, da der ptolemäiſche Kanon als das erſte Jahr des Aparanad-Aſordan, d. i. Aſurnadin, das J. 699 zählt, im vorhergehenden Jahre, im J. 700, d. i. in dem dem Jahre der großen ägyptiſch-judäiſchen Expedition folgenden Jahre ſtatt; vielleicht ward eben das Misgeſchick Sanherib's bei dieſer Expedition oder aber wenigſtens ſeine längere Abweſenheit von Niniveh-Babylon während dieſer Zeit die Veranlaſſung zu der Revolte in Chaldäa. Auch der Taylor-Cylinder läßt dieſen babyloniſchen Feldzug jenem ägyptiſchen, dem dritten, als den vierten folgen.

Was nun dieſen dritten Feldzug des Großkönigs, den ägyptiſch-judäiſchen, welcher, wie ich anderswo (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 194 fg.) nachgewieſen habe, genau in das J. 701 fällt, anbetrifft, ſo haben wir über denſelben zwei ſehr ausführliche Berichte in den Inſchriften Sanherib's. Den einen leſen wir auf dem Taylor-Cylinder, den andern, etwas kürzern, aber mehrfach eigenthümlichen, auf den Stierkoloſſen. Beide habe ich transſcribirt, überſetzt und erläutert in der eben angeführten Schrift (S. 171 fg.). Der erſtere, ausführlichere, lautet alſo:

„In meiner dritten Kriegsunternehmung zog ich gegen das Land der Chatti (d. i. Syrien-Phönizien). Luli (d. i. Elulaeus), den König von Sidon, überfiel gewaltiger Schrecken meiner Herrſchaft und er floh weithin mitten ins Meer; ſein Land brachte ich in Botmäßigkeit. Großſidon und Kleinſidon, Beth-Zitti, Sarepta, Machallib, Samſu, Akzib, Akko, ſeine feſten Städte und ſeine offenen und unbeſetzten Plätze, ſeine Prachtpaläſte (?) — es hatte ſie der Schrecken der Waffen Aſur's überwältigt — unterwarfen ſich mir. Den Tubal (Ethobal) ſetzte ich auf den königlichen Thron über ſie und die Leiſtung des Tributs meiner Herrſchaft legte ich als dauernde Abgabe ihm auf. Es brachten Menahem von Samarien, Ethobal von Sidon, Abdilit von Arados, Uruiski von Byblos, Mitinti von Asdod, Puduil von Ammon, Kamosnadab von Moab, Malikram von Edom: die ſämmtlichen Könige des Weſtlandes, von den Marken der Herrſchaft, ihre reichen Geſchenke und Koſtbarkeiten mir dar und küßten meine Füße.

Zidka aber von Askalon, der ſich unter mein Joch nicht gebeugt hatte: ich führte die Götter des Hauſes ſeines Vaters, die Schätze, ſeine Gattin, ſeine Söhne, ſeine Töchter, ſeine Brüder, die Familie ſeines Vaters fort und brachte ſie nach Aſſyrien. Sarludari, den Sohn des Rukipti, ihren frühern König, ſetzte ich über die Leute von Askalon, legte ihm die Leiſtung von Tribut als Zeichen der Unterwürfigkeit unter meine Herrſchaft auf und er leiſtete Gehorſam. Im Fortgang meines Kriegszugs rückte ich wider Beth-Dagon, Joppe, Benebarak, Azur, die Städte Zidka's, welche ſich mir nicht in Botmäßigkeit gefügt hatten, nahm ſie ein und führte ihre Gefangenen fort.

Die oberſten Beamten, die Großen und das Volk von Ekron, welche Padi, ihren König, meinen Bundesgenoſſen und Vaſallen Aſſyriens, in eiſerne Bande geſchlagen und dem Hizkia von Juda in feindlicher Abſicht im Schatten der Nacht überliefert hatten: es fürchtete ſich ihr Herz. Die Könige von Aegypten hatten die Bogenſchützen, die Wagen, die Roſſe des Königs von Meroë (Aethiopien), unzählbare Scharen herbeigerufen, und

dieſe zogen zu ihrer Hülfe aus. In der Nähe von Altaku ward mir gegenüber die Schlachtordnung aufgeſtellt. Sie riefen ihre Truppen zum Kampf auf. Im Vertrauen auf Aſur, meinen Herrn, kämpfte ich mit ihnen und brachte ihnen eine Niederlage bei. Die Wagenlenker und die Söhne des ägypt. Königs ſammt den Wagenlenkern des Königs von Meroë nahmen meine Hände lebend inmitten der Schlacht gefangen. Die Städte Altaku und Thimnath griff ich an, nahm ich ein, führte ihre Gefangenen fort. Gegen die Stadt Ekron rückte ich. Die höchſten Beamten, die Großen, welche Rebellion gemacht hatten, tödtete ich; auf Pfählen der Ringmauer der Stadt ſpießte ich ihre Leichname auf. Die Bewohner der Stadt, welche Bedrückung und Gewaltthätigkeit verübt hatten, beſtimmte ich zur Wegführung; die übrigen Bewohner, welche an dem Aufruhr und den Schandthaten ſich nicht betheiligt, welche nichts Verabſcheuenswerthes verübt hatten, deren Amneſtie verkündete ich. Ich bewirkte, daß Padi, ihr König, Jeruſalem verlaſſen konnte; inſtallirte ihn auf ſeinem Herrſcherſitze über ſie und legte ihm den Tribut meiner Herrſchaft auf.

Hizkia aber von Juda (Ḥazakiyahu Jahudai), welcher ſich mir nicht unterwarf, 46 ſeiner befeſtigten Städte, zahlloſe Burgen und kleine Orte, die in ihrem Bereiche lagen, bewarf ich mit ... und den Angriff ...; mit Belagerungsmaſchinen machte ich einen Sturm auf ſie, nahm ſie ein; 200150 Menſchen, männlichen und weiblichen Geſchlechts, Pferde, Maulthiere, Eſel, Kamele, Rinder und Schafe ohne Zahl, führte ich aus ihnen fort und erklärte ich für Kriegsbeute. Ihn ſelber ſchloß ich wie einen Vogel im Käfig in Jeruſalem (Ursalimmu), ſeiner Königsſtadt, ein. Befeſtigungen führte ich wider daſſelbe auf; den Ausgang des großen Thores ſeiner Stadt ließ ich (von meinen Soldaten) durchbrechen. Seine Städte, deren Bewohner ich zu Gefangenen machte, trennte ich von ſeinem Gebiete ab und gab ſie Mitinti, dem König von Asdod, Padi, dem König von Ekron, und Ismibil, dem König von Gaza; alſo verkleinerte ich ſein Gebiet. Zu dem frühern Tribut fügte ich als Tribut der Unterwürfigkeit unter meine Herrſchaft eine Abgabe von ihrem Vermögen, legte ſolche ihnen auf. Ihn, den Hizkia, ergriff ein gewaltiger Schrecken vor meiner Herrſchaft, ebenſo die Beſatzungstruppen und ſeine Leute, ſowie die Leute, welche er zur Vertheidigung von Jeruſalem, ſeiner Königsſtadt, hineingenommen hatte. So verſtand er ſich zu Tributleiſtungen, nämlich 30 Talente Goldes, 800 Talente Silbers, Metallarbeiten (?), rothſchimmernde Steine, große Edelſteine, Holz, Beſchläge für Prachtſeſſel, Gegenſtände aus dem Fell des Amſi, Horn vom Amſi, Sandelholz (?), Ebenholz (?), reiche Schätze, ſowie ich auch ſeine Töchter, ſeine Palaſtfrauen, ſeine männlichen und weiblichen Haremsdiener, mir nach Ninive, meinem Herrſcherſitz, nachführen ließ. Zur Zahlung des Tributs und dem Angelöbniſſe der Unterwürfigkeit ſchickte er ſeinen Geſandten."

Aus vorſtehendem Bericht ergibt ſich zunächſt unverkennbar, daß der Zug des Großkönigs gar nicht in erſter Linie gegen Juda, denn vielmehr gegen Aegypten und deſſen Bundesgenoſſen, d. h. die Mehrzahl der Küſtenkönige, mit Einſchluß des Königs von Juda, gerichtet war. Offenbar hatte ſich nach dem Tode Sargon's gegen Aſſyrien unter der Führerſchaft Aegyptens eine große Coalition gebildet, welche den Zweck verfolgte, die aſſyr. Macht im Weſten zu brechen und ſo den kleinen Küſtenkönigen ihre frühere Unabhängigkeit, natürlich um den Preis abermals eines irgendwie beſchaffenen Abhängigkeitsverhältniſſes zu Aegypten, wieder zu verſchaffen. Zweifelsohne nun aber hatte Sanherib von den betreffenden geheimen Abmachungen rechtzeitig Wind bekommen und er erſchien in Feindesland, noch ehe alles vorbereitet war und noch ehe insbeſondere die ägyptiſch-äthiop. Heeresmacht den aſiat. Bundesgenoſſen die nöthige Deckung gewähren konnte. Es war dem aſſyr. Großkönig nicht ſchwer, an der phöniziſch-philiſtäiſchen Küſte entlang bis tief nach Süden vorzudringen. Die einzigen Städte, die ſich ihm zu widerſetzen vermochten, waren Ekron und Jeruſalem. Jenes fiel, wol nach langer Belagerung, erſt bei dem Rückzug des aſſyr. Heeres, dieſes hielt ſo lange aus, bis die Entſcheidungsſchlacht bei Altaku gekämpft war und mit dem Rückzug des geſchlagenen Aſſyrers auch ihm Erlöſung zutheil ward. Nach dem aſſyr. Bericht hat es nun den Anſchein, als ob Hiskia ſchließlich noch ſich unterworfen und als Beweis deſſen Tribut gezahlt habe, und zwar erſt nach der Schlacht bei Altaku. Allein das iſt zweifelsohne Schönfärberei des Aſſyrers. Er konnte doch unmöglich eingeſtehen, daß er von Jeruſalem unverrichteter Sache abgezogen ſei. So erwähnt er die Empfangnahme des Tributs, den er nach der

unzweifelhaft hier richtigern Darſtellung der Bibel gleich beim Heranzug von Hiskia, dem vielleicht wegen des Ausbleibens der ägypt. Hülfe Beſorgten, erhalten hatte, erſt am Schluß ſeines Berichtes über den ganzen Feldzug, damit die Darſtellung effectvoll abſchließend. Die Sache verhält ſich aber in Wirklichkeit offenbar ſo, daß Sanherib, als er bis Joppe vorgedrungen war, ein Corps über Beth-Heron-Gibeon nach Jeruſalem detachirte, welches gemäß der Bibel (2 Kön. 18, 13) und gemäß den Inſchriffen ganz Juda überſchwemmte und brandſchatzte, die kleinern Städte ohne Schwierigkeit ſich unterwerfend. Unter dem Eindruck dieſes Erfolges der aſſyr. Waffen und in der Hoffnung, ſo vielleicht das Aeußerſte abzuwenden, erneuert Hiskia das Gelöbniß der Unterthänigkeit und ſendet den nach der Bibel aus 30 Talenten Goldes und 300 Talenten Silbers, nach den Keilinſchriften aus ebenfalls 30 Talenten Goldes, aber 800, nämlich 800 leichten = 300 ſchweren Talenten Silbers beſtehenden Tribut an den inzwiſchen bis Lakhiſch, d. i. das heutige Umm Lakhiſch, nordöſtlich von Gaza, vorgedrungenen Großkönig. Daß Sanherib in der genannten Stadt ſein Hauptquartier aufgeſchlagen, wie dieſes die Bibel berichtet, ſagt uns der Großkönig zwar in ſeiner Annaleninſchrift nicht; wir erfahren es aber in erwünſchteſter Beſtätigung der bibliſchen Nachricht aus einem Relief, das den Großkönig darſtellt, wie er tributbringende Abgeſandte empfängt. Ueber demſelben nämlich findet ſich auch eine Inſchrift und dieſe lautet: „Sanherib, der König der Völker, der König vom Lande Aſſur, ſitzt auf erhabenem Throne und nimmt die Kriegsbeute von Lakhiſch (Lakiś) entgegen" (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 170).

Mit dieſer formellen Erklärung der Unterwürfigkeit ſeitens des Hiskia und der ſie begleitenden Tributſendung war aber offenbar den Wünſchen des Großkönigs noch nicht

genügt. Der Natur der Sache nach mußte ihm vor allem daran liegen, daß ihm die Thore Jeruſalems geöffnet und ihm geſtattet würde, in die wichtige, den Rücken ihm deckende Feſte eine Beſatzung zu legen. Da ſich offenbar gutwillig hierzu Hiskia nicht verſtehen wollte (die gegebene Erlaubniß hierzu würde ihn ja völlig wehrlos in die Hände der Aſſyrer geliefert haben), ſo verſuchte Sanherib es mit der Gewalt und detachirte von Lakhiſch ein zweites Corps gegen Jeruſalem, unter dem Befehl ſeines Tartan oder Obergenerals, und zwar auf der bekannten Route über Eleutheropolis. Dieſes Corps ſchritt zweifelsohne (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", und Jeſ. 22) zu einer eigentlichen Belagerung, ohne aber den gewünſchten Zweck zu erreichen. Inzwiſchen nämlich war offenbar das (wie vermuthlich Hiskia wußte) ſchon längſt auf dem Marſche befindliche ägyptiſch-äthiop. Heer herangekommen, und Sanherib hielt es, um nicht, das feindliche Juda und die wichtige Feſte Jeruſalem im Rücken, die Entſcheidungsſchlacht annehmen zu müſſen, für angezeigt, mit ſeinem Heer zurückzugehen und die namentlich in Juda zerſtreuten Truppencorps an ſich zu ziehen. So machte er halt erſt etwa in der Breite von Jeruſalem-Asdod, zwiſchen Ekron und Thimnatha, bei dem Oertchen Altaku, d. i. Elthekeh (Joſ. 19, 44). Hier trafen die feindlichen Heere zuſammen. Nach dem aſſyr. Bericht wäre der Sieg dem Sanherib zutheil geworden; hat er doch ſogar ägypt. Prinzen in ſeine Gewalt bekommen! Allein auffallen muß ſchon der Umſtand, daß der König nicht, wie ſonſt bei derartigen Schlachtberichten der Fall, die Zahl der gemachten Gefangenen, der erbeuteten Wagen u. ſ. w. angibt; nicht minder, daß Sanherib in allen ſeinen ſonſtigen Inſchriften, auch den unzweifelhaft nach dem ägyptiſch-judäiſchen Feldzug concipirten Inſchriften, wie z. B. der Inſchrift von Konſtantinopel, wol der Tributpflichtigkeit des Hiskia, nicht aber der Beſiegung Aegyptens Erwähnung thut. Dazu drängt ſich uns die Frage auf: erfocht Sanherib einen Sieg, der dieſen Namen in Wirklichkeit verdiente, warum ergriff er da nicht ſofort die Offenſive gegen die Aegypter? warum vielmehr concentrirt er ſich rückwärts? Dieſe Fragen finden ihre Erledigung nur bei der Annahme, daß Sanherib zwar nicht eigentlich geſchlagen ward, ſein Sieg aber ein ſo mühſam errungener war, daß er auf ein Zurückdrängen der Aegypter verzichten und ſich darauf beſchränken mußte, auf ſeinem Rückzug die Städte Ekron und Thimnath, von denen das erſtere vielleicht lediglich infolge andauernder Belagerung ſchließlich fiel, zu nehmen und zu brandſchatzen. Nicht ausgeſchloſſen iſt bei dieſer Lage der Dinge übrigens, daß für ſeinen Entſchluß, definitiv den Rückzug anzutreten, ſchließlich ein Ereigniß entſcheidend wurde, wie wir es in der Bibel (2 Kön. 19, 35 fg.) angedeutet finden, nämlich eine Peſt, welche vielleicht infolge der gelieferten Schlacht oder überhaupt infolge des Krieges im Heer ausgebrochen war und daſſelbe decimirt hatte (vgl. Herodot, II, 141). Unter allen Umſtänden leuchtet ein, daß man wegen der Incongruenz der Darſtellungen in den Keilinſchriften und der Bibel nicht nöthig hat, mit den Engländern (Rawlinſon u. a.) einen zweimaligen Feldzug Sanherib's nach dem Weſten, einen erſten für Sanherib glücklichen, in den Inſchriften erzählten, und einen zweiten für denſelben unglücklichen, in der Bibel berichteten zu ſtatuiren, bei welcher Annahme man ohnehin in unüberſteigliche chronologiſche Schwierigkeiten verwickelt wird.

Mit dem Abzug Sanherib's war für Iſrael-Juda für längere Zeit eine Befreiung von dem aſſyr. Joch gekommen. Der Großkönig hatte für Jahre hinaus mit der Bewältigung des vielleicht, wie bemerkt, mit dem Miserfolg im Weſten in urſächlichem Zuſammenhang ſtehenden babyloniſchen Aufſtandes ſowie mit andern Wirren, die ihm namentlich durch das benachbarte Elam-Perſien bereitet wurden, ſo hinlänglich zu ſchaffen, daß er an eine Wiedergewinnung der Suprematie im Weſten nicht denken konnte. Erſt ſein Sohn Aſarhaddon (Asur-ah-iddin) machte einen und zwar mit Erfolg gekrönten Verſuch, die aſſyr. Oberherrſchaft im Weſten wiederherzuſtellen: ihm gelang es ſogar, was ſelbſt dem Sargon noch nicht vergönnt war, das ſtolze Aegypten völlig niederzuwerfen und zu einer aſſyr. Provinz zu machen; deſſen Sohn Sardanapal (Asur-bâni-habal), von dem J. 668—626 regierend, der mächtigſte, prachtliebendſte, aber auch grauſamſte aller aſſyr. Herrſcher (wie Aſarhaddon der Lehnsherr Manaſſe's von Juda [Minaśi sar Jahudi] auf den Inſchriften), behauptete in zwei Feldzügen dieſe Suprematie über Aegypten; wie lange aber und ob bis zum Ende ſeiner Regierung, iſt den Keilinſchriften nicht zu entnehmen. Lediglich in Kleinaſien ſcheint außer im Oſten Sanherib nochmals das Glück der Waffen verſucht zu haben. Auf einer zu Nebbi Junus gefundenen, dermalen in Konſtantinopel

befindlichen Inſchrift des Königs leſen wir nämlich (Rawlinſon und Norris, A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861], I, 43, Z. 17): Mat Ḫi-lak-ki, a-si-bu-ut ḫar-sa-a-ni, a-nar, i-na kakki irani-su-nu ab-bul, ag-gur, ina isâti ak-vu, d. h.: „Cilicien, die Bewohner der Berge, unterjochte ich; mit den Waffen verwüſtete ich ihre Städte, zerſtörte ſie, verbrannte ſie mit Feuer.“ Dieſe monumentale Nachricht erhält ihre Beſtätigung und Ergänzung durch einen Bericht des Polyhiſtor (Euſebius, Chronicon, ed. Mai, I, 5), wonach Sanherib in Cilicien ein griech. Heer geſchlagen und zum Zeichen dieſes errungenen Sieges, wie dieſes auch ſonſt Sitte der aſſyr. Herrſcher war, dort ein Denkmal mit ſeinem Bildniß und einer ſeine Thaten verherrlichenden Inſchrift errichtet habe. Leider gehört nun aber die Inſchrift, aus welcher wir die oben mitgetheilte Stelle ausgehoben haben, zu den ſogenannten Prunkinſchriften, welche nicht wie die Annalen die Ereigniſſe in ſtreng chronologiſcher Reihenfolge berichten, ſodaß ſich nicht mit Sicherheit ſagen läßt, in welches Jahr der Regierung dieſer Feldzug Sanherib's zu ſetzen. Iſt aber aus dem Umſtand, daß der ſonſt ſo genaue, im funfzehnten Regierungsjahr des Königs angefertigte Taylor-Cylinder dieſen Feldzug nicht verzeichnet, ein Schluß zu ziehen, ſo würde derſelbe erſt in die letzte Zeit Sanherib's, von dem J. 690 an, zu verlegen ſein.

Das Endſchickſal Sanherib's war von demjenigen ſeines Vaters nicht verſchieden; wie Sargon (ſ. d.) fiel auch er durch Mörderhand. Es iſt uns die betreffende Notiz jedoch lediglich in der Bibel (2 Kön. 19, 37) und bei Polyhiſtor (Euſebius, Chronicon, ed. Mai, I, 5) aufbewahrt. Nach der erſtern waren die Mörder ſeine Söhne Adrammelech (aſſyriſch: Adar-malik) und Sarezer (aſſyriſch: Sar-uṣur), von denen jener offenbar mit dem Ardumuzan des Polyhiſtor, welcher denſelben ebenfalls als einen Sohn des Sanherib bezeichnet, identiſch iſt. Die Inſchriften erwähnen die Ermordung des Sanherib nicht. Vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament“, S. 169 fg.

Schrader.

Sanir oder **Schenir**, ſ. Hermon.

Sanoah, Sannoah, zwei Städte Judas. Die eine in der Niederung, auch nach dem Exil wieder von Juden bewohnt (1 Chron. 4, 18; Neh. 3, 13; 11, 30), das heutige Zânûa nördlich beim Wadi Ismâîl, eine kleine Strecke ſüdöſtlich von Zorea (Zarea), weſtlich von Jeruſalem (Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841—42], II, 599; Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien“ [Berlin 1854—59], III, 29 fg.). Die andere Stadt auf dem Gebirge Juda konnte bisjetzt noch nicht nachgewieſen werden, ſoll jedoch nach Euſebius acht röm. Meilen öſtlich von Eleutheropolis nach Hebron zu gelegen haben.

Kneucker.

Sanſannah, eine Stadt im Südlande Judas (Joſ. 15, 31), wahrſcheinlich einerlei mit Hazor-Suſa oder Hazor-Suſim (ſ. d.), welches dafür (Joſ. 19, 5; 1 Chron. 4, 31) als Stadt der Simeoniten erwähnt wird. Schwartz ſtellt dieſelbe mit Simſim, nordöſtlich von Gaza am Wadi Simſim zuſammen, und van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 346) ſtimmt ihm bei. Nur könnte dieſe Oertlichkeit kaum noch zum Südlande Judas gerechnet werden. Knobel (zu Joſ. 15, 31) möchte deshalb eher den bei Robinſon („Paläſtina“ [Halle 1841—42], I, 335) erwähnten Wadi Suni ſüdwärts von Gaza vergleichen, welcher vielleicht von einem gleichnamigen Ort ſeinen Namen hat. Kneucker.

Saphan iſt der Name eines hohen Kronbeamten des Königs Joſia von Juda. Als der König ihn einſt mit einem auf die Reparatur des Tempels bezüglichen Auftrag an den Hohenprieſter Hilkia ſandte, erhielt er von dieſem das angeblich eben aufgefundene Geſetzbuch (ſ. Joſia). Sicher hätte Hilkia dieſes keinem Mann anvertraut, den er nicht für einen treuen Verehrer des iſraelitiſchen Gottes hielt. Daß er für einen ſolchen galt, ergibt ſich auch daraus, daß der fromme König ihn nebſt einigen andern Männern an die Prophetin Hulda ſandte, um ſie wegen des Geſetzbuches zu befragen. Vgl. über dies alles 2 Kön. 22; 2 Chron. 34. Der Name Saphan kommt noch einigemal bei hochgeſtellten Judäern derſelben Periode vor (2 Kön. 22, 12; 25, 22; Jer. 36, 10; Ez. 8, 11 u. ſ. w.), ohne daß gerade einer von dieſen mit dem obengenannten identiſch zu ſein brauchte. Šâfân bedeutet „Klippdachs“ oder „Klippſchiefer“ (ſ. Kaninchen), ein Name wie Achbôr, „Maus“, Jâṭêl, „Steinbock“. Nöldeke.

Sapher, ein Berg in der Arabiſchen Wüſte zwiſchen Sinai und Kades, wo die Iſraeliten auf ihrem Marſch von Hazeroth zur Wüſte Pharan (Paran) lagerten, zwiſchen Hazeroth und Moſeroth (ſ. d.; 4 Moſ. 33, 23. 24). Demgemäß kann derſelbe unmöglich in dem Dſchebel Scheráfeh, einem felſigen Vorgebirge am Ende einer Bucht des Aelanitiſchen Buſens, wie Knobel (zu 4 Moſ. 33) meint, gefunden werden. Hitzig („Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], §. 114) vermuthet jenen „kahlen Berg gegen Seir hin", welcher als der ſüdlichſte Grenzpunkt des iſraelitiſchen Landes bezeichnet wird (Joſ. 11, 17; 12, 7) und höchſt wahrſcheinlich in dem heutigen Madara wieder erkannt worden iſt, einem vereinzelten, ſteilſeitigen, völlig nackten Kreideberg, deſſen Wände aus mürbem Geſtein und Erde beſtehen, ſüdweſtlich vom Paß Sufah (ſ. Horma), in einer unfruchtbaren Ebene, am öſtlichen Ufer des Wadi el-Fikreh gelegen. Vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 147 fg.; Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" (Berlin 1854—59), III, 14 fg.. Kneucker.

Saphir, ſ. Edelſteine.

Sapphira, ſ. Ananias.

Sara, urſprünglich **Sarai,** legitime Gattin Abraham's (ſ. d.), Tochter Terah's und ſomit (vgl. 1 Moſ. 20, 12) die Halbſchweſter ihres Gatten, den ſie auf ſeinen Wanderungen, der Patriarchenſage zufolge, Mühen und Gefahren mit ihm theilend, ſtets begleitete. Ihre Schönheit wird von der Sage gerühmt, und mehreremal ſoll ſie durch dieſelbe der Gefahr der Verführung an orientaliſchen Höfen ausgeſetzt geweſen ſein (vgl. die auf eine urſprüngliche Sagenquelle zurückführenden abweichenden Berichte 1 Moſ. 12, 11—20 und 20, 1—18; ſ. auch Rebekka). Durch göttliche Fügung wurde die Gefahr abgewendet. Infolge ihrer Unfruchtbarkeit (1 Moſ. 11, 30; 16, 1) ſah ſie ſich genöthigt, zur Erhaltung der Familie, eine Beiſchläferin (ſ. Hagar) zuzulaſſen, durch welche der eheliche Friede nach der Geburt ihres Sohnes Ismael ſo empfindlich geſtört wurde, daß Sara nur durch gewaltthätige Entfernung der Nebenbuhlerin befriedigt werden konnte (1 Moſ. 16, 6; vgl. die abweichende Erzählung 1 Moſ. 21, 9 fg. und ſ. Hagar und Ismael). Ihr Charakter tritt hiernach in kein günſtiges Licht; auch bei der Verheißung eines ſpäten Leibeserben in hohem Alter erſcheint ſie als Zweiflerin und wird von Jahve wegen ihrer ſpöttiſchen Bemerkungen zurechtgewieſen, worauf ſie dem Spott noch eine Lüge beifügt (1 Moſ. 18, 9—10). (Ueber das Lachen der Aeltern, namentlich der Sara, mit Beziehung auf den ſpätgeborenen Sohn Iſaak vgl. die dreifache Auffaſſung der Referenten 1 Moſ. 17, 17; 18, 12; 21, 6 und ſ. „Bibel-Lexikon", I, 35). Durch die Thatſache, daß die erwählte Stammmutter des heilsgeſchichtlichen Volks ſich der göttlichen Gnade mehrfach unwürdig erweiſt, ſoll unzweifelhaft dieſe erwählende Gnade in ein nur um ſo ſtrahlenderes Licht geſtellt werden. Sonſt wird aus ihrem Leben, das ſie in einem Alter von 127 Jahren beſchloſſen haben ſoll, nichts mehr berichtet. Sie ſtarb zuerſt von den Familiengenoſſen Abraham's, der bei dieſer Veranlaſſung die Höhle Machpela bei Hebron als Familienbegräbnißſtätte erwarb, um ſeine Gattin durch eine feierliche Beiſetzung zu ehren (1 Moſ. 23, 2 fg.).

Nach der Erzählung 1 Moſ. 17, 15 fg. ſoll der urſprüngliche Name Sarai auf göttlichen Befehl ſpäter in Sara umgeändert worden ſein (wie Abram in Abraham, Jakob in Iſrael, vgl. 1 Moſ. 17, 5; 32, 29). Einige Ausleger denken wie bei dem Namen Abram an den indiſchen Brahma, ſo beim Namen Sarai (Sara) an die Gattin des Brahma Saravasti (vgl. von Bohlen, „Die Geneſis" [Königsberg 1835], S. 197; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 42). Es iſt wol mit Tuch („Commentar über die Geneſis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 305) der ſemitiſchen Ableitung der Vorzug zu geben; auch erſcheint es als nahe gelegen, daß die ſpätere Sage den ältern Namen Sarai = Kämpferin (alterthümliche Form) in Sarah = Fürſtin, Herrin (von sarar, sur = herrſchen) umgeändert hat, zu größerer Verherrlichung der Stammmutter des Volks Iſrael.

2) Sara heißt auch noch im apokryphiſchen Buch Tobiä die Erbtochter Raguel's in Ekbatana, welcher der Dämon Asmodi in den Brautnächten vor der ehelichen Beiwohnung ihre Männer erſtickt haben und welche dadurch in den Verdacht ſiebenfachen Gattenmordes gekommen ſein ſoll (Tob. 3, 7 fg.). Im Begriff aus Kummer hierüber ſich zu erhenken, ſoll ſie auf ein inbrünſtiges Gebet durch den Engel Raphael gerettet worden ſein und den jungen Tobias (ſ. d.) zum Gatten erhalten haben, dem es gelang, durch Räuche-

rungen den tückiſchen Dämon in der Brautnacht aus dem Brautgemach zu vertreiben (Tob. 6, 16 fg.; 7, 1 fg.; 8, 2 fg.), worauf derſelbe durch den Engel in Aegypten gefeſſelt ward (Tob. 8, 3). Sara ſoll nun ihren Gatten nach Ninive zu den Aeltern begleitet haben, wo die Hochzeit nochmals gefeiert ward (Tob. 11, 19). Als kinderreiche Mutter ſoll ſie ſpäter ihrem Mann wieder nach Ekbatana gefolgt ſein, ohne daß weiter von ihr die Rede wäre (Tob. 14, 12). Darüber, daß dieſe Sara nicht wirklich exiſtirt hat, ſondern nur in poetiſcher Fiction die geprüfte und für ihre Frömmigkeit belohnte Tugend der treuen Ehegattin repräſentirt, herrſcht unter beſonnenern Auslegern kein Zweifel mehr. Vgl. Fritzſche, „Die Bücher Tobi und Judith" (Leipzig 1853), S. 14 fg.

Schenkel.

Saramel. 1 Makk. 14, 27 fg. wird eine Urkunde abſchriftlich mitgetheilt, in der das jüd. Volk dem Makkabäer Simon für ſeine und ſeiner Familie Verdienſte die Würde eines Prieſterfürſten erblich überträgt. Sie beginnt: „Am 18. des Monats Elul im 172. Jahre (der ſeleucidiſchen Aera), das iſt das dritte des Hohenprieſters Simon, ensaramel, oder nach anderer Lesart enasaramel, bei großer Verſammlung der Prieſter und des Volkes und der Obern des Volkes." Zweifellos iſt, daß der Ueberſetzer mit Saramel das Hebräiſche beibehielt, und wol auch, daß es heißen ſollte: in Saramel, und in Saramel eine Localität erblickt wurde. Freilich iſt von einem Ort Saramel überall nichts bekannt, und ſo hat man durch verſchiedenartige Vermuthungen zu helfen geſucht. Von denſelben können nur etwa folgende in Betracht kommen. Es ſtand baššaar ʿam-el, im Thore (aber welchem?) des Volks Gottes, oder nach Ewald baḥaṣar ʿam-el, im Vorhof des Volks Gottes. Hitzig's Vorſchlag (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1840, S. 429 fg., und „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 453), es habe baḥaram el, im Bezirk Gottes, geſtanden, iſt weit hergeholt und beruht auf der willkürlichen Annahme, daß es nach Analogie des Arabiſchen ein hebr. Wort ḥaram, Bezirk, gegeben habe. Bedenkt man, daß, wenn überhaupt die Localität der Verſammlung anzugeben war, dieſe nach Angabe der Theilnehmer an derſelben folgen mußte, und daß Simon bereits ſeit drei Jahren Führer und Feldherr des Volks war, ſo gewinnt von den Vorſchlägen Wernsdorf's (Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum [Breslau 1747], S. 176) der neuerlich auch von Grimm und Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], I, 451) gebilligte hohe Wahrſcheinlichkeit, daß im Grundtext wesar ʿam el ſtand, womit zur Bezeichnung des Simon als Hohenprieſters auch die des Führers, Feldherrn des Volks hinzutrat. Dieſe zweite Bezeichnung war in ſolchem Actenſtück kaum zu umgehen, wie denn der Syrer den Simon hier, mit Weglaſſung von Hoherprieſter, Fürſt Iſraels nennt. Beruhte ensaramel nicht ſchon auf Misverſtändniß des Ueberſetzers, was nicht undenkbar, ſo iſt anzunehmen, daß er das hebr. Saramel als bekannte Bezeichnung beibehielt und nachher εν aus falſcher Deutung hinzugeſetzt wurde.

Fritzſche.

Sarder, Sardonyx, ſ. Edelſteine.

Sardes, die alte und reiche Reſidenz der lyd. Könige und ſpäter der perſ. Satrapen (Strabo, XIII, 625), unter der röm. Herrſchaft Sitz eines Kreisgerichtsamtes (conventus juridicius; Plinius, V, 29 — 30), lag in einer fruchtbaren Ebene am nördlichen Fuß des Tmolus und wurde von dem kleinen Goldſand führenden Fluß Pactolus durchſtrömt (Herodot, V, 101; Virgil, Aen., X, 142), der in den Hermus mündet. Von Smyrna erreicht man Sardes in 26 Stunden, ebenſo von Epheſus aus. Wiederholt wurde Sardes in Aſche gelegt (Strabo, I, 61; XIII, 627; Herodot, V, 100; Polybius, VII, 15 fg.; VIII, 23), doch wegen der anmuthigen, fruchtbaren und waſſerreichen Umgebung immer wieder aufgebaut. Die 1000 Fuß ob der Stadt auf ſteiler Felſenhöhe aufgebaute Citadelle, durch Natur und Kunſt ſehr ſtark befeſtigt, barg einſt die Schatzkammer der lyd. Könige. Noch ſind Trümmer von der dreifachen Ringmauer (Herodot, I, 15, 84) vorhanden.

Der zu ſeiner Zeit durch ein Erdbeben äußerſt hart heimgeſuchten und dadurch ſehr heruntergekommenen Stadt half Kaiſer Tiberius durch ſeine Unterſtützung wieder auf (vgl. Bekker zu Tacitus, Annal., II, 47; Strabo, XII, 579; XIII, 627). Früh bildete ſich in der Stadt eine Chriſtengemeinde, nachdem lange zuvor ſchon ein Judenquartier daſelbſt beſtanden hatte (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 10, 24). Der Verfaſſer der Apokalypſe

ruft (Kap. 3, 3) der ſardiſchen Chriſtengemeinde zu: „Wirſt du nicht wachen, ſo werde ich über dich kommen wie ein Dieb, und du wirſt nicht wiſſen, welche Stunde ich über dich kommen werde", eine Mahnung, die im Rückblick auf das furchtbare Erdbeben vor 40 Jahren ihres tiefen Eindrucks nicht verfehlen mochte.

Im 2. Jahrh. wirkte in Sardes der berühmte Biſchof Melito (vgl. Euſebius, „Kirchengeſchichte", IV, 13, 26; V, 24). Von den furchtbaren Schlägen der Mongolen unter Tamerlan im Anfang des 15. Jahrh. erholte ſich die Stadt nicht mehr. Eine weit ausgedehnte, verſumpfte, wüſte Ruinenſtätte, Sart geheißen, bezeichnet die Stelle der einſtigen Königsreſidenz. Aus dem Schutthaufen ragen noch Trümmer eines Hippodroms, eines Stadiums, eines Theaters heraus, am Pactolus die Ueberreſte eines Tempels. Vgl. Fellow, Journal written during an excursion in Asia Minor (London 1839), S. 289 fg.; „Das Ausland", Jahrg. 1873, S. 59 fg. Furrer.

Sared, Sered, ein Bachthal (Wadi) im Oſten des Todten Meeres zwiſchen Ijje-Abarim (ſ. Abarim) und dem Arnon im Moabiterland (4 Moſ. 21, 12; 5 Moſ. 2, 13. 14). Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 107) und Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 282 fg.) verſtehen den Wadi el Ahſa, welcher die Südgrenze Moabs bildete; doch dieſer hat ſchon einen Namen, Nahal ha-arabim, d. i. „Bach der Haide" (Luther: Weidenbach, ſ. Bäche), und die Iſraeliten haben, wie Raumer („Der Zug der Iſraeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 47) hervorhebt, gewiß das tiefe und gefährliche Felsthal el Ahſa (vgl. Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 673) umgangen, wie es noch heute die Karavanen thun. Raumer ſelbſt („Der Zug der Iſraeliten aus Aegypten nach Kanaan" und „Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 74), Geſenius folgend, vermuthet den Wadi Kerek (ſ. Kir Moab), während Burckhardt (a. a. O., II, 659) an den Wadi Beni Hemâd, nördlich von Kerek, denkt. Doch iſt dieſer zu weit weſtlich gelegen, jenſeit (weſtlich) der Berge Abarim. Vielmehr iſt der Bach Sered in dem heutigen Seil es-Sa'ideh zu erkennen, welcher von Südoſten kommt, etwa zwiſchen den Bergreihen Tarfûjeh und Ghuweitheh, welche zum Gebirge Abarim (ſ. d.) gehören, hindurchgeht und dem Arnon zufließt (Burckhardt, a. a. O., II, 635). Sein jetziger Name Sa'îdeh ſcheint aus Sāred verdorben zu ſein. Kneucker.

Sarepta im (griechiſchen) N. T., **Zarpath** (Sārĕphat) im (hebräiſchen) A. T. So hieß eine zwiſchen Tyrus und Sidon, doch näher (10 röm. Meilen) bei letzterer Stadt gelegene und zu deren Gebiet gehörige phöniz. Stadt, hart an der Küſte des Mittelmeeres (Ob. 20; Luk. 4, 26; Joſephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2; Plinius, V, 19), welche, wie auch noch zwei andere gleichen Namens im nachmaligen Philiſtäergebiet, weiter im Süden, ihren (arabiſchen) Namen der Göttin des Glücks verdankte (ſ. Phönizien). Daſelbſt hielt ſich der Prophet Elia während der Hungersnoth bei einer Witwe auf, deren Mehl und Oel während dieſer Zeit nicht ausging und deren Sohn er durch ſein Gebet vom Tode erweckt haben ſoll (1 Kön. 17, 9 fg.). Euſebius und Hieronymus erwähnen, daß die Paula den Ort beſucht habe. In lateiniſchen Gedichten der nachfolgenden Jahrhunderte wird der Wein von Sarepta ſehr gerühmt (vgl. Joſephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2; Plinius, V, 19, 17; Hieronymus, Epist. 108 ad Eustoch.; Sidonius Apollinaris, Carm., XVII, 16). Antoninus Martyr, am Schluſſe des 6. Jahrh., beſchreibt den Ort als eine kleine chriſtl. Stadt. Die Kreuzfahrer machten ihn zum Sitz eines lateiniſchen Biſchofs mit einer Eliaskapelle. Um das J. 1185 erwähnt Phokas hier am Meeresufer eine Feſtung, welche von Bedeutung in den Kreuzzügen war (Wilken, „Geſchichte der Kreuzzüge" [Leipzig 1807—32], II, 208). Aber ein Jahrhundert ſpäter findet Brocardus noch kaum acht Häuſer vor, obgleich viele Ruinen auf alte Pracht hindeuteten. Der chriſtl. Kapelle folgte ohne Zweifel die Moſchee, über dem angeblichen Haus der Witwe errichtet, und an deren Stelle findet man heutzutage das Weli el-Khudhr (des heiligen Georg). Während alſo die alte Stadt Sarepta nahe am Meeresufer gelegen, iſt ſeit der Zeit der Kreuzzüge das heutige große Dorf Surafend etwas landeinwärts auf den benachbarten Höhen entſtanden. Außer andern Ueberreſten aus alter Zeit finden ſich in den Felſen längs dem Fuße der Anhöhen noch viele ausgehöhlte Gräber, welche ohne Zweifel einſt zu der alten Stadt gehörten. Vgl. Movers, „Die Phönizier" (Berlin 1849—50), II, 1, 88; Maundrell, „Reiſebeſchreibung nach dem Gelobten Lande" (Hamburg 1737), S. 63; Pococke, „Beſchreibung des Morgen-

landes" (Erlangen 1771—73), II, 125; v. Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 72; Ruſſegger, „Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" (Stuttgart 1841—49), III, 145; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 45, 71, 363 fg., und beſonders Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 690 fg. Kneucker.

Sarezer hieß Sanherib's Sohn, der mit ſeinem Bruder Adrammelech den Vater erſchlug (ſ. Sanherib) und dann nach Armenien entfloh. Sarezer iſt alſo ein aſſyr. Eigenname, der indeſſen nach dem Exil auch in Iſrael vorkam (Sach. 7, 2). Die Aſſyriologen erklären ihn mit sar-uṣur, „den König ſchirme!" Vgl. Schrader in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1872, S. 156. Steiner.

Särge waren und ſind noch heute im Orient nicht ſo allgemein gebräuchlich wie bei uns. Selbſt im alten Aegypten, wo man die leiblichen Ueberreſte ſo lange als möglich zu bewahren ſuchte, wurde der Leichnam des Armen oft nur mit Salz oder Kohle antiſeptiſch hergerichtet, in Matten oder grobes Linnen gehüllt begraben. Die Leichen der Bemitteltern legte man gewöhnlich in Särge, die meiſt eine Mumien- oder Hermenform hatten und mit einem Fußgeſtell verſehen waren, ſodaß ſie aufrecht an die Wand gelehnt werden konnten. Je nach dem Vermögen des Aegypters war der Sarg bald einfach von Holz, bald mit auf das Leben des Todten bezüglichen Hieroglyphen bemalt, bald waren die mythologiſchen Bilder und Inſchriften in das Holz geſchnitzt. Man fand auch ägypt. Särge von pappeartiger Maſſe zuſammengekleiſtert und übertüncht. In den Gräbern waren die hölzernen Särge oft ſteinernen Sarkophagen eingeſetzt. Die bei Babel ausgegrabenen Särge waren von Holz; in den Ruinen zu Arban wurden Särge von Terracotta gefunden, ähnlich den bei Moſul über den aſſyr. Paläſten ausgegrabenen. Die bei Niffer entdeckten ſind aus glaſirtem Thon von hellgrüner ins Blaue ſpielender Farbe, wie die Glaſur auf den babyloniſchen Ziegeln und Thongefäßen. Dieſe Thonſärge ſind ſo ziemlich von einer und derſelben Form. Ein ungefähr zwei Fuß weites Oval für Kopf und Schultern ſchließt ſich an das enge, lange Behältniß für Unterleib und Beine. Das Oval war mit einer abnehmbaren Platte bedeckt, der übrige Theil nicht zu öffnen, nur am Fußende mit einer kleinen Oeffnung verſehen. Der Leichnam mußte alſo, wie Layard vermuthet, von oben in den Sarg hineingedrängt worden ſein.

Bei den Griechen, wo das Verbrennen der Leichen neben dem Begraben beſtand, gebrauchte man in letzterm Falle Särge von Thon oder auch von Holz. Aehnlich war es bei den Römern. Hölzerne Särge wurden bisweilen in ſteinerne Sarkophage eingelaſſen und dieſe in die Erde verſenkt oder in Grabkammern aufgeſtellt.

Obſchon die Hebräer ſeit jeher ihre Todten begruben (ſ. Begräbniß, Gräber), gebrauchten ſie doch vor alters keine Särge, daher es auch keinen beſondern altteſt. Ausdruck dafür gibt. Nach 1 Moſ. 50, 26 legte man Joſeph's Leiche ägypt. Sitte gemäß in einen wirklichen Sarg, wofür im Grundtext 'Aron ſteht (bei Luther: „Lade"). Das hebr. 'Aron, im A. T. am häufigſten gebraucht von der heiligen Lade, in welcher die Geſetztafeln aufbewahrt wurden (2 Moſ. 25, 14. 15. 22; 5 Moſ. 10, 8; Joſ. 3, 6; 1 Sam. 5, 3; 2 Sam. 6, 2 u. a.), auch von einer Geldkiſte (2 Kön. 12, 10. 11), bezeichnet einen Kaſten zum Aufbewahren überhaupt, kann alſo auch für eine Mumienkiſte wie an obiger Stelle gebraucht werden. In der deutſchen Bibel wird 2 Sam. 3, 31 ein Sarg erwähnt; das betreffende Wort des Grundtextes bezeichnet aber ein Todtenbett, auf dem Abner lag, oder eine Bahre, auf welcher er hinausgetragen wurde. Der bei Luk. 7, 14 erwähnte Sarg war nicht wie unſere geſchloſſenen Särge beſchaffen, vielmehr eine Art Sänfte (Sandapila der Römer) ohne Deckel, da ſich ſonſt der Todte nicht hätte aufrichten können (Luk. 7, 15). Roskoff.

Sargon, in der einheimiſchen Sprache Sarrukin, d. i. „Feſt iſt der König!" Nachfolger Salmanaſſar's (ſ. d.) und Vorgänger Sanherib's (ſ. d.), laut dem Regentenkanon von dem J. 722—705 über Aſſyrien regierend. Ueber dieſen König, ſeine Regierung, ſein Leben und ſeine Thaten, in Bezug auf welches alles wir bis vor etlichen Jahren auf die kurze Notiz in Jeſ. 20, 1, wonach ſein Tartan oder Oberfeldherr zur Zeit des genannten Propheten die philiſtäiſche Stadt Asdod belagerte und eroberte, beſchränkt waren, ſind wir inzwiſchen infolge der vom franzöſiſchen Conſul Botta Ende der vierziger Jahre zu Khorſabad, nordöſtlich von Moſul, angeſtellten Nachgrabungen in nie geahnter Vollſtändigkeit und Genauigkeit unterrichtet, bis zu dem Grade, daß wir dermalen

im Stande ſind für die erſten 16 Jahre ſeiner ſiebzehnjährigen Regierung einen lückenloſen chronologiſchen Aufriß derſelben zu geben. Es iſt dieſes möglich inſonderheit infolge der Entdeckung von zahlreichen Inſchriften, mit welchen die Platten ſeines gewaltigen Palaſtes in der von ihm erbauten und als Dur-Sarrukin, d. i. „Sargonsſtadt", benannten ninivitiſchen Nordſtadt bedeckt ſind, unter ihnen die Annalen, welche die Thaten des Königs in genau chronologiſcher Folge, nach den Regierungsjahren des Königs, vorführen.

Aus dieſen Inſchriften und Denkmälern überhaupt erhellt nun, daß wir es bei Sargon mit einem der kräftigſten und mächtigſten aſſyr. Könige, zugleich mit einem Herrſcher zu thun haben, welcher mit einer hervorragenden kriegeriſchen Tüchtigkeit Sinn für Kunſt und künſtleriſche Beſtrebungen in hohem Maße verband. Um mit dem letztern zu beginnen, ſo bezeichnen die Bildwerke des Khorſabadpalaſtes, bei aller Wahrung des eigenthümlichen, bereits durch die Sculpturen des Nordweſtpalaſtes zu Nimrud (des Palaſtes Aſurnaßirhabal's) gegebenen Typus, dieſen gegenüber einen ganz unverkennbaren Fortſchritt in der Originalität und Feinheit der Deſſins, in der Sauberkeit ihrer Ausführung und Mannichfaltigkeit der Muſter. Bis zu welcher hohen Vollendung die Sculptur unter Sargon bereits vorgeſchritten war, mag man aus dem hier beigefügten Porträt des Königs (nach Botta und Flandin, Monuments de Ninive [Paris 1849—50], II, 105) erſehen.

Das (farbige) Emailliren von Backſteinen gelangte unter Sargon zu einer Vollkommenheit, wie ſpäter in Aſſyrien nie mehr (vgl. eine reiche Zuſammenſtellung der vorgefundenen Muſter in den erhaltenen Originalfarben bei Botta und Flandin, a. a. O., II, 155 fg.). Bemerkenswerth iſt, daß unter den zu Khorſabad gefundenen Gegenſtänden ſich auch gläſerne Flaſchen befanden. Das „Bibel-Lexikon" hat II, 476 eine ſolche abgebildet. Die Inſchrift, mit welcher dieſelbe verſehen iſt, lautet: Hikal Sarrukin, d. i. „Palaſt Sargon's".

Was ſodann Sargon's kriegeriſche Thaten betrifft, ſo bildete ſeine Regierung faſt eine ununterbrochene Kette von Kämpfen mit den ringsher um Aſſyrien wohnenden Völkern. Bald ſehen wir ihn im Oſten in Streit mit Aſſyriens altem Reichsfeind Elam-

Perſien; bald finden wir ihn im fernen Weſten die rebelliſchen phöniziſchen, philiſtäiſchen, iſraelitiſchen Städte und Reiche zum Gehorſam zurückbringen und ſelbſt das ſtolze Aegypten niederwerfen; bald wieder ſehen wir ihn im hohen Norden Thronſtreitigkeiten armeniſcher Fürſten ſchlichten, bald endlich im Süden Aſſyriens Nebenbuhler, Babel, zur Vaſallenherrſchaft zwingen und ſchließlich dort ſich ſelbſt zum König einſetzen. Hat er auch zweifelsohne vieles, was er in ſeinen Inſchriften ſich zuſchreibt, vielmehr durch ſeine Generale, vor allem durch ſeinen Obergeneral, den Tartan, ausführen laſſen (vgl. Jeſ. 20, 1), ſo kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß er ſelbſt ein bedeutender Kriegsheld und hervorragender Feldherr war.

Indem wir uns bezüglich der für die Bibel nicht unmittelbar wichtigen Ereigniſſe ſeiner Regierung auf die chronologiſchen Notizen beſchränken, daß nach den Annalen die erſte Beſiegung Merodach-Baladan's und ſeine Inſtallirung als aſſyr. Vaſall in ſein erſtes (ganzes) Regierungsjahr 721, ſeine Niederwerfung Aegyptens und Beſiegung Seveh's (Sabih), ſowie die Gefangennahme Hanno's von Gaza in der Schlacht bei Gaza, weiter die Beſiegung Jahubid's von Syrien bei Karkar, wahrſcheinlich auch diejenige des Humbanigas von Elam in ſein zweites Jahr (720), der Tribut des Pharao von Aegypten in ſein ſiebentes Jahr (715), die Eroberung Asdods in ſein elftes Jahr (711), die zweite Beſiegung und die Entthronung Merodach-Baladan's in ſein zwölftes, ſeine eigene Annahme der babyloniſchen Königskrone in ſein dreizehntes Jahr (709) fällt, welche Daten durchaus mit denen des ptolemäiſchen Kanons, der nur den Namen Sargon-Sarkin in Arkean corrumpirt hat, harmoniren, wenden wir uns ſofort zu einer nähern Betrachtung derjenigen Ereigniſſe, welche die Bibel ſelbſt unmittelbar berühren, alſo in erſter Linie der Eroberung Samariens. Daß es nämlich Sargon iſt, welcher ſich dieſe Waffenthat in ſeinen Inſchriften vindicirt, haben wir bereits in den Artikeln Hoſea (König), Keilſchrift und Salmanaſſar bemerkt. Wir haben dort auch bereits ausgeführt, daß das fragliche Ereigniß in den Beginn von Sargon's Regierung fällt. Wir bemerken hier in dieſer Beziehung, daß es jetzt auch keinen Zweifel mehr leiden kann, daß die Eroberung Samariens überall Sargon's erſte Waffenthat war. Es folgt dieſes aus den Annalen Sargon's, näher aus den Platten bei Botta und Flandin (a. a. O., 79, 10 und 70, 2), welche die Aufzählung der Thaten des Königs mit der Einnahme Samariens beginnen, dieſe ſelbſt aber als in Sargon's „Regierungsanfang (ris sarruti) fallend bezeichnen, der bei den annaliſtiſchen Darſtellungen der Aſſyrer von des Königs erſtem, nämlich erſtem vollen Regierungsjahr, in dieſem Falle dem J. 721, noch unterſchieden wird, welche das fragliche Ereigniß alſo in das J. 722 ſetzen. Leider iſt nun aber der urſprünglich ſehr ausführliche Bericht über dieſe Waffenthat des Königs in der Annaleninſchrift ſehr verſtümmelt, ſodaß es nicht möglich iſt, denſelben im Zuſammenhang zu geben. Wir beſitzen aber glücklicherweiſe einen ſolchen in der großen Prunkinſchrift von Khorſabad (Botta und Flandin, a. a. O., II, 145), wo wir Zeile 11 fg. leſen: „Die Stadt Samaria (Samirina) belagerte ich, nahm ich ein; 27280 ſeiner Bewohner führte ich als Gefangene fort; 50 Wagen ſonderte ich unter ihnen aus (als Königsantheil); die übrigen (erbeuteten) Gegenſtände überließ ich ihnen (den Soldaten); meine Beamten ſetzte ich über ſie (die zurückgebliebenen Samarier) und den Tribut des vorigen Königs legte ich ihnen auf" (vgl. für den Originaltext meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], zu 2 Kön. 17, 5). Wohin der König die Weggeführten verpflanzt habe, ſagt er uns nicht; auch ſonſt erfahren wir darüber aus ſeinen Inſchriften nichts. Dagegen berichtet er uns ausdrücklich, daß er Babylonier nach dem Lande der Chatti, d. i. Syrien incl. Samarien, und die Angehörigen verſchiedener, auch arab. Stämme nach dem Lande des Hauſes Omri, d. i. Samarien, verpflanzt habe (vgl. Botta und Flandin, a. a. O.).

Nach der Bibel hat es nun den Anſchein, als ob Sargon das Reich Juda weiter gar nicht berührt, jedenfalls nicht von demſelben irgendwelche Vaſallenſchaft verlangt hätte. Die Keilinſchriften laſſen die Sache in einem andern Licht erſcheinen. Wie ſchon der in das Jahr 720 fallende große Feldzug wider Aegypten, welcher zugleich dem Hanno von Gaza den Thron koſtete, ſchwerlich ohne etwelche Berührung Juda's ſtatthatte — vermuthlich hatte der vorſichtige jüd. König (Hizkia?) rechtzeitig ſich auf die Seite des Großkönigs geſchlagen — ſo iſt es auch wenig wahrſcheinlich, daß Sargon bei der Belagerung Asdods (Jeſ. 20, 1) Juda als einen Staat behandelt habe, der ihn nichts

anginge. Daß nun aber factiſch Juda von dem Aſſyrer als Vaſallenſtaat betrachtet wurde, erſehen wir aus einer ganz ausdrücklichen Bemerkung Sargon's in einer zu Nimrud gefundenen Inſchrift, die alſo lautet: „Ich (Sargon) unterwarf das Land Juda, deſſen Lage eine ferne“ (vgl. meine angeführte Schrift zu 1 Kön. 14, 21). Es kann wol keinem Zweifel unterliegen: ſeit Tiglath-Pileſer wurde wie Iſrael, ſo auch Juda einfach als Vaſallenſtaat Aſſyriens betrachtet und demgemäß auch wie Iſrael von Salmanaſſar, ſo Juda von Sanherib, als dieſe Staaten ihre Unabhängigkeit zu retten ſuchten, einfach als in Rebellion befindlich betrachtet.

Was ſchließlich die oben erwähnte und Jeſ. 20, 1 in Ausſicht genommene Eroberung Asdods betrifft, ſo haben wir ſowol in den Annalen, wie in der großen Prunkinſchrift von Khorſabad über dieſelbe einen ſehr ausführlichen Bericht. In der letztern lautet derſelbe alſo: „Azuri, König von Asdod, verſtockte ſein Herz, keinen Tribut zu entrichten und ſandte an die Fürſten ſeiner Nachbarſchaft Aufforderungen zum Abfall von Aſſyrien. Demgemäß übte ich Rache und änderte ſein Regiment über die Bewohner ſeines Gebiets. Achimit, ſeinen Bruder, ſetzte ich an ſeiner Statt über ſie ins Regiment ein. Die Syrer (hier Philiſter), welche auf Abfall ſannen, verſchmähten ſeine Herrſchaft und erhoben den Jaman, der auf den Thron keinen Anſpruch hatte, und der wie jene Anerkennung der Herrſchaft verweigerte, über ſich. In der Zornglut meines Herzens zertheilte ich meine Truppenmacht nicht, kümmerte mich nicht um das Gepäck: mit meinen Kriegern, welche ſich hinter meiner Armee Erhebung nicht voneinander trennten, rückte ich vor Asdod. Jener Jaman, als er von dem Nahen meines Heereszugs von ferne vernahm, floh nach einer Gegend Aegyptens, welche an der Grenze von Meroë belegen; nicht ward eine Spur von ihm geſehen. Asdod, Gimt-Asdudim belagerte ich, nahm ich ein; ſeine Götter, ſeine Gemahlin, ſeine Söhne, die Schätze, Beſitzthümer, Koſtbarkeiten ſeines Palaſtes, ſammt den Bewohnern ſeines Landes beſtimmte ich zur Gefangenſchaft. Jene Städte ſtellte ich wieder her; die Bewohner der Länder, welche meine Hände erobert hatten, welche mitten im Oſten, ſiedelte ich dort an; den Aſſyrern ſtellte ich ſie gleich; ſie leiſteten Gehorſam. Der König von Meroë, welcher mitten in einer ... wüſten Gegend, auf einem Pfade ... deſſen Väter ſeit fernen Zeiten bis auf [dieſen Zeitpunkt] an meine königlichen Vorfahren ihre Geſandten nicht geſchickt hatten, um Frieden für ſich zu erbitten: es [überwältigte ihn] die Macht Merodach's, ein gewaltiger Schrecken überkam ihn, Furcht ergriff ihn. In Bande ... eiſerne Ketten legte er ihn (den Jaman); der richtete gen Aſſyrien ſeine Schritte und erſchien vor mir.“ (Vgl. den Originaltext ſammt Erklärung in meiner angeführten Schrift, S. 259 fg., zu Jeſ. 20, 1). Man ſieht aus dieſer Darſtellung deutlich, wie der Abfall Asdods im engſten Zuſammenhang mit einem geplanten Vorgehen Aegyptens gegen Aſſyrien ſtand; wie aber nach dem Fall der Feſte die weſtliche Großmacht an dem Erfolg der Unterwerfung verzweifelte und deshalb ſich ſogar zur Auslieferung des Bundesgenoſſen verſtand.

Wie ſchon bemerkt, fällt die Eroberung Asdods (und ſomit beiläufig auch die Conception des Orakels Jeſ. 20) in Sargon's elftes Jahr, d. i. in das J. 711. Die folgenden Jahre war Sargon ausſchließlich durch Vorgänge im Oſten, zunächſt und vor allem durch ſeinen Krieg mit Merodach-Baladan, in Anſpruch genommen. So erfahren wir denn aus ſeinen Inſchriften über Bibliſch-Iſraelitiſches ſeit dieſer Zeit nichts mehr. Wir bemerken deshalb nur noch, daß er, nachdem er erſt eben in ſeinem 15. Jahre, d. i. dem J. 707, den Bau ſeines Prachtpalaſtes vollendet und die neuangelegte Stadt am 6. Jyyar des folgenden Jahres 706 feierlich nach ſich als Dur-Sarrukin benannt hatte (vgl. meine angeführte Schrift, S. 266, Anm.), im J. 705 von einem Unzufriedenen ermordet ward, worauf am 12. Ab dieſes Jahres, alſo drei Monate ſpäter, ſein Sohn Sanherib den Thron beſtieg. Vgl. die betreffende Notiz auf einem von mir transſcribirten und überſetzten Täfelchen in meiner angeführten Schrift, S. 331. Schrader.

Sarid, eine Stadt auf der Südgrenze Sebulons, und zwar ziemlich in der Mitte derſelben (Joſ. 19, 10—12), alſo auch ſo ziemlich in der Mitte des Landes, nördlich oder nordöſtlich von Legio (Leddſchûn), bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden. Auf ſehr unwahrſcheinliche Weiſe hält Knobel (zu Joſ. 19), das Wort durch „Loch, Einſchnitt“ erklärend, die Oertlichkeit für keine Stadt, ſondern vermuthet die ſüdliche Mündung des aus dem Becken von Nazareth herabkommenden tiefen und engen Wadi, welche ſich etwa 1 Stunde ſüdoſtwärts von Nazareth zwiſchen zwei ſteilen Bergen befindet, während ſüd-

lich von derſelben ſogleich die zu Iſſaſchar gehörige Ebene Iſreel anhebt. Vgl. Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien“ (Berlin 1854—59), II, 151 fg., u. a. Knencker.

Saron. 1) die große Ebene, die zwiſchen der Küſte des Mittelmeeres und dem Gebirge Iſrael in einer Durchſchnittsbreite von 3 und einer Länge von 10 Stunden ſich von Joppe bis über Cäſarea hinaus erſtreckt (vgl. Euſebius, Onomasticon). Sie iſt von vielen Rinnſalen durchſchnitten, von denen der Nahr el-Audſcheh, der Abu Zaburah und der Nahr Zerka perennirendes Waſſer haben. Weite flache Strecken wechſeln mit welligem Terrain, und menſchliche Wohnſtätten wurden von je mit Vorliebe auf den niedrigen Landſchwellungen der Ebene aufgebaut. An der Küſte hat die nie ruhende Arbeit der Wogen langgeſtreckte Dünen aufgeworfen, und immer tiefer dringt der Sand landeinwärts. Die fruchtbarſten Striche finden ſich am Fuße des iſraelitiſchen Gebirges, während gegen das Meer hin die ſandige oder ſumpfige Natur des Bodens der Vegetation ungünſtig iſt. Zwerghafte Eichen und Eichengebüſch trifft man in allen Theilen der Ebene, doch keinen Wald. Wenn bei griech. Autoren Saron auch δρυμός (Eichwald) geheißen wurde, ſo kann man deshalb nicht auf einſtigen Waldreichthum der Ebene ſchließen, da dieſe Autoren Saron für ein altgriech. Appellativ hielten, welches ſie mit dem gleichbedeutenden und gebräuchlichen drymos vertauſchen zu dürfen glaubten. Vgl. Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 188 fg.

Die Ebene war bei den alten Iſraeliten durch ihren Reichthum an fetten Weideplätzen berühmt. David hielt hier Weiderinder unter Aufſicht des aus der Ebene gebürtigen Oberhirten Satri (1 Chron. 27, 29). Die Blumen von Saron preiſt des Dichters Mund (HL. 2, 1), wie der Prophet die üppigen Auen daſelbſt, deren Herrlichkeit Sanherib's Heere einſt zu öden Steppen umwandelten (Jeſ. 33, 9; 35, 2; 65, 1). Es wuchs nach talmudiſcher Ueberlieferung in Saron auch ein ſehr feuriger Wein (vgl. Reland, a. a. O., S. 188). Heutzutage wird an einzelnen Stellen Baumwolle gepflanzt, und in der Umgegend von Cäſarea ſteht die Cultur der Melone in voller Blüte. Vgl. Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 522 fg.; Rogers, La vie domestique en Palestine (Paris 1865), S. 439 fg.; Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes“ (Leipzig 1865), S. 123.

2) 1 Chron. 5, 16 ein dem Stamme Gad zugehörendes Saron, ohne Zweifel eine der weidereichen Hochebenen Gileads.

3) Nach Euſebius (Onomasticon) trug auch das in äußerſt fruchtbaren Flächen ſich abſtufende Land zwiſchen dem Tabor und dem See Genezareth den Namen Saron, und es mag an dieſes das heutige Dorf Sirin nördlich vom Wadi Bireh erinnern. Heute noch laſſen die Beduinen in dieſer Gegend ihre zahlreichen Heerden das hohe, üppige Gras abweiden; doch im Sommer fehlt es hier an jenen perennirenden Waſſerzuflüſſen, durch die ſich manche Strecke des Küſtenſaron auszeichnet. Immerhin bleibt eine Möglichkeit, daß 1 Chron. 27, 29; HL. 2, 1 auf das galiläiſche Saron ſich beziehen, und Jeſus, hier durchwandernd, die „Anemonen des Feldes“ (Matth. 5, 28) mit ſalomoniſcher Herrlichkeit verglich. Furrer.

Satan und Dämonen. Der Satan erſcheint im A. T. als ein Engel (ſ. d.) und iſt daher hier nur noch inſofern zu behandeln, als er unter den Engeln eine eigenthümliche Stelle einnimmt und als der Glaube an ihn und an die (wenigſtens in der ſpätern Entwickelung der bibliſchen Lehre) von ihm abhängig vorgeſtellten Dämonen das religiöſe Bewußtſein des A. und N. T. überhaupt mitbeſtimmt haben.

Vor allem muß der althergebrachten Meinung entgegengetreten werden, daß die Vorſtellung vom Satan in der Bibel durchweg dieſelbe ſei und aus den verſchiedenen Stellen, an denen von ihm gehandelt wird, ein übereinſtimmendes Geſammtbild von ihm entworfen werden könne. In den kanoniſchen Schriften des A. T. kommt der Satan noch nicht als ein grundböſer Engel oder Engelfürſt vor (ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 111 fg.). Ueberhaupt kennt das A. T. vor dem nachexiliſchen Zeitalter aller Wahrſcheinlichkeit nach noch keine böſen Engel. Daß unter der Schlange (1 Moſ. 3, 1 fg.) nicht der Satan, auch nicht ſonſt ein böſes, übermenſchliches Weſen, ſondern eine wirkliche Schlange zu verſtehen iſt, haben nicht nur ſämmtliche neuere wiſſenſchaftliche Ausleger, ſondern ſchon Joſephus („Alterthümer“, I, 1, 4) eingeſehen. Erſt die ſpätere jüd. Theologie, vermuthlich im Anſchluß an die Schlange Angra-mainyus der Zendſage und an die Vorſtellungen anderer Völker von der Schlange als dem Symbol des Böſen (vgl.

Spiegel, „Aveſta, die heiligen Schriften der Parſen" [Leipzig 1852—63], I, 264; Tuch, „Commentar über die Geneſis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 40 fg.; Roskoff, „Geſchichte des Teufels" [Leipzig 1869], I, 191 fg.; ſ. jedoch Schlange des Paradieſes), hat die Schlange des Gartens Eden in den Satan, ein grundböſes, übermenſchliches Geiſtweſen, verwandelt (vgl. Weish. 2, 24; Offb. 12, 4. 9 fg.; Eiſenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 822 fg.). Es iſt überhaupt zweifelhaft, ob der vorexiliſche Hebraismus eine böſe Geiſterwelt kenne. Misverſtandene Stellen des A. T. haben ſpäter Veranlaſſung zu dämoniſchen Namen gegeben, wie z. B. Aſaſel (ſ. d.) 3 Moſ. 16, wodurch urſprünglich nur der Bock angedeutet war, der nicht zum Schlachten als Sündopfer, ſondern zum Weggeführtwerden als Sündenträger beſtimmt war. Wozu ein ſolcher die Sünde ſymboliſch aus der Gemeinde hinwegſchaffender Bock einem böſen Unhold oder Wüſtengeiſt durchs Los zugewieſen werden ſollte (ſo Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 479), leuchtet auch in keiner Weiſe ein und iſt aus den theokratiſchen Inſtitutionen ſchlechterdings nicht zu erklären. Ewald ſelbſt kann ſich nicht verhehlen, daß eine ſolche Vorſtellung dem ſtrengern Jahvethum, d. h. dem moſaiſchen Gottesbewußtſein widerſpräche, weshalb er ſie ohne alle Begründung als einen „offenbaren" Reſt vormoſaiſcher Religion anſehen zu müſſen meint. In der That war das hebr. Gottesbewußtſein vor dem Exil ſo ausſchließlich antidualiſtiſch, daß auch das Uebel, ja ſelbſt das Böſe auf den göttlichen Allmachtswillen zurückgeführt wurde (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 111). Näher lag dem hebr. Vorſtellungskreiſe die Annahme, daß die heidniſchen Götter gewiſſe Kräfte, eine wenn auch nur beſchränkte Macht beſäßen, und vermöge dieſer Annahme bildete ſich der Glaube an böſe Geiſter, Dämonen, aus (ſ. Aberglaube, „Bibel-Lexikon", I, 16). Allerdings lag in dem Glauben an Dämonen ſchon eine Entwerthung des reinen Monotheismus, wie denn die auf der Höhe des hebr. Gottesbewußtſeins ſtehenden Propheten die heidniſchen Götter nicht als dämoniſche Unholde, ſondern als „Nichtſe", d. h. als bloße Geſchöpfe der Einbildung und des Wahns, betrachten (Jeſ. 41, 23 fg.; 44, 12 fg.; 46, 1 fg.; Jerem. 2, 27 fg.; 10, 3 fg.; Pſ. 115, 4 fg.; 135, 15 fg.).

Zum erſten mal in der altteſt. Literatur erſcheint der Satan im Prolog des Buches Hiob (ſ. d.). Er iſt hier noch völlig als „Engel Gottes" vorgeſtellt (Hiob 1, 6; 2, 1), der in der Verſammlung der übrigen Engel vor Jahve ſich regelmäßig einfindet, um wie die übrigen von der Ausführung der ihm übertragenen Dienſtverrichtungen dem Jahve Rechenſchaft abzulegen. Die herkömmliche Annahme, daß er im Buch Hiob als „Feind Gottes" dargeſtellt ſei (ſo auch noch Hofmann, „Der Schriftbeweis" [2. Aufl., Nördlingen 1857—60], I, 435) iſt durchaus textwidrig. Er ſteht vielmehr ganz in derſelben Art wie die übrigen „Gottesſöhne" im Dienſte Gottes, handelt genau nach Gottes Auftrag und hat nur in Betreff der Güte des von ihm ſcharf beobachteten Hiob eine andere Meinung als Gott, die Gott nicht ohne weiteres verwirft, da er ja dem Satan geſtattet, durch Verhängung von Leiden Hiob's Gerechtigkeit auf die Probe zu ſtellen (Hiob 1, 12; 2, 6). Nicht darauf geht Satans Trachten, „daß der Menſch untergehe, und daß ihn Gott verliere" (Hofmann, a. a. O.), ſondern darauf, Gott zu überzeugen, daß die Gerechtigkeit des Menſchen, auch des Gerechten, im Unglück nicht ſtandhält, insbeſondere nicht während der gräßlichen Krankheit des Ausſatzes (ſ. d.), und der Satan behält auch Gott gegenüber inſofern recht, als ſofort die Frau des Hiob die Geduld verliert (Hiob 2, 9), und ſpäter Hiob ſelbſt vom Schmerz überwältigt ſogar den Tag ſeiner Geburt verflucht (Hiob 3, 1 fg.). Der Satan iſt im Buch Hiob auch nicht der ſpecifiſche „Menſchenfeind", der den Menſchen zum Böſen zu reizen und zu verſuchen ſich zum Geſchäft macht. Haßt er doch den Hiob nicht, weil er ein Menſch iſt, und iſt es doch nicht ſeine Abſicht, denſelben zum Böſen zu verlocken, was weit eher durch Uebermaß des Glücks als des Leidens hätte geſchehen können, ſondern er iſt von Gott mit der Aufſicht über die Menſchen beauftragt (Hiob 1, 8) und iſt in dieſem Amt ein Kenner der menſchlichen Schwäche und Mangelhaftigkeit geworden, die er Gottes beſſerer Meinung vom Menſchen gegenüber behauptet. Nicht infolge eigener Entſchließung, ſondern vermöge göttlicher Vollmacht und göttlichen Auftrags verhängt er Unglück über Hiob (Hiob 1, 12; 2, 6); er iſt daher einer jener Unglücksengel, die Gott ſelbſt zur Beſtrafung oder Prüfung der Menſchen auszuſenden pflegt (Pſ. 78, 49; 35, 5; ſ. „Bibel-Lexikon", II, 111). Die Beſtimmung, die er unter den Engeln hatte, deutet ſein Name satan d. i. Widerſacher unverkennbar an.

Daß in dieser Benennung nichts Herabwürdigendes liegt, beweist die Stelle 4 Mos. 22, 22, wonach der Engel des Herrn auf Gottes Befehl sich dem Bileam in den Weg stellt, um ihm ein Satan zu sein (le satan lo). Es gibt also Engel, die im Auftrag Gottes den Menschen Widerstand zu leisten haben, wenn dieselben auf Abwege sich verirren wollen, eine Art von Sittenwächtern über die Menschen. Da Gott Recht über die Menschen spricht als ihr oberster Richter (s. Weltgericht), so ist es ganz in der Ordnung, daß unter den Engeln, als den Organen seiner Gerechtigkeit, einigen das Geschäft der Vorprüfung und vorgängigen Untersuchung sowie der Anklage der Menschen zukommt. Dieses Geschäft ist kein erfreuliches; Engel, welche das Amt haben, die Fehler der Menschen zu belauern und dieselben dem obersten Richter zur Bestrafung zu denunciren, müssen in Einseitigkeiten verfallen, und so wie sich die Vorstellung mit ihrem Amt verbindet, daß sie an dem Aufspüren der menschlichen Mängel Freude, ein boshaftes Vergnügen empfinden, so sind sie damit bereits zu „bösen Engeln" geworden.

Eine Fortbildung der Vorstellung vom Satan in der letztern Richtung zeigt sich bei dem jüngern Sacharja (s. d.). Hier schaut der Prophet den Hohenpriester Josua als Verklagten vor dem göttlichen Richterstuhl, d. h. vor dem Repräsentanten Jahve's, dessen Engel. Dem Hohenpriester zur Rechten steht der Satan. Während im Prolog des Buches Hiob der Satan noch im Auftrag Gottes handelt, also selbst ein Organ Gottes ist, so erscheint er in dieser prophetischen Vision bereits im Gegensatz zu dem an Gottes Stelle richtenden Engel, als ein Widersacher Gottes (Sach. 3, 1 fg.), der durch Gott beträut wird. Auch hier erscheint zwar Josua nicht als schuldlos, so wenig als Hiob im Buch, das von ihm handelt, aber seiner Schuld ungeachtet wird Josua dem Satan nicht wie Hiob zur Verhängung von Leiden über seine Person preisgegeben, sondern der Satan wird sofort von ihm entfernt (Sach. 3, 2). Wenn der Satan schon im Buch Sacharja als ein Feind Israels erscheint, das er in dem obersten Vertreter der Theokratie, dem Hohenpriester Josua, verfolgt, so manifestirt er sich geradezu als Ankläger Israels in den um das J. 300 v. Chr. verfaßten Büchern der Chronik (1 Chron. 21, 1). Unstreitig beabsichtigt er nach der letztern Stelle, Leiden und Strafe über das verhaßte Volk zu bringen. An dieser Stelle wird er auch nicht mehr blos als poetische Figur verwendet, sondern es hat sich bereits eine dogmatische Vorstellung in Betreff dieses Engels gebildet, wonach, was nach 2 Sam. 24, 1 noch Gott selbst zugeschrieben wird, Unwille über Israel und Reizung David's zur Sünde, Gott jetzt nicht mehr zugeschrieben werden will, sondern einem bösen Engel, welcher dem Volk Israel das göttliche Wohlgefallen zu entziehen bestrebt ist. Der Lügengeist 2 Chron. 18, 20 fg., der aus dem um Gottes Thron versammelten Engelkreis hervortritt und sich anbietet, den König Ahab zu bethören, scheint dem Satan des Buches Hiob nachgebildet; der Satan ist in demselben zu einem Dämon vergröbert, von dem die falschen Propheten besessen sind. Die betreffende Stelle ist daher für das erste Auftreten des jüd. Dämonenglaubens lehrreich und dient auch zum Beweis, wie früh schon solchen bösen „Geistern" das Vermögen zugetraut wurde, von andern Menschen persönlichen Besitz zu nehmen und aus ihnen heraus zu reden (s. Besessene).

Immerhin fand die Vorstellung vom Satan, als dem geistigen Oberhaupt der bösen Engel, nur sehr langsam, namentlich in Palästina, Eingang. Sirach erwähnt den Satan nur an einer Stelle (Kap. 21, 27: „wenn der Gottlose seinem Feind (Satan) flucht, so flucht er seiner eigenen Seele", d. h. der Fluch fällt auf seine Person zurück), und es bleibt zweifelhaft, ob damit ein böser Engel oder ein menschlicher Widersacher gemeint sei. Sehr rasche Verbreitung scheint dagegen die Vorstellung von bösen Geistern und bösen Engeln (Dämonen) bei den hellenischen Juden gefunden zu haben (s. über die von Dämonen Besessenen „Bibel-Lexikon", I, 411 fg.), wie denn die griech. Uebersetzer des A. T. die heidnischen Götter bereits als „Dämonen" auffassen (s. „Bibel-Lexikon", I, 412; vgl. die Stellen bei Schleusner, Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX [Leipzig 1820—21], II, 48 fg.). Es war ein Zugeständniß der hellenistischen Juden an das Heidenthum, daß die Götter doch auch etwas seien, aber freilich Gott und den Menschen feindselige Mächte, Manifestationen einer bösen Geisterwelt. Im Buch Tobiä nimmt der Dämon Asmodi (s. d.) eine so hervorragende Stellung ein, daß man begreift, wie die spätere jüd. Theologie ihn mit dem Satan identificirt hat. Unmittelbar vor dem Zeitalter Christi finden wir die Annahme, daß der Satan (διάβολος) aus Neid gegen die Menschen den Tod in die Welt gebracht habe (Weish. 2, 24); die hellenistische Speculation

hatte mithin damals bereits die Schlange im Garten Eden als eine Incarnation des Satans betrachtet, und der Satan galt als der Verführer der Menſchen zur Sünde und ihr Verderber zum Tode, wie er auch im Talmud dargeſtellt iſt (Eiſenmenger, a. a. O., I, 827 fg.; Gfrörer, „Geſchichte des Urchriſtenthums“ [Stuttgart 1838], I, 388 fg.). In den moraliſchen Schriften, welche den letzten Jahrhunderten v. Chr. angehören, kann aus dem Umſtand, daß in den meiſten derſelben weder der Satan noch Dämonen vorkommen, keineswegs gefolgert werden, daß auch die Maſſe des jüd. Volks frei vom Satans- und Dämonenglauben war. Das Buch Henoch (ſ. d.) zeigt deutlich, daß im 2. Jahrh. v. Chr. aus dem Mythus von den Gottesſöhnen, die ſich mit Menſchentöchtern in begriffswidrige geſchlechtliche Verbindungen eingelaſſen (vgl. 1 Moſ. 6, 1 fg. und ſ. Nephilim), ſich phantaſtiſche Vorſtellungen von einem Engelfall ausgebildet haben, womit zugleich der dualiſtiſchen Annahme einer urſprünglichen böſen Geiſterwelt vorgebeugt war. Dieſe gefallenen Engel werden hier (Kap. 10, 19, 21, 54, 55, 64) als die Verführer der Menſchen zum Götzendienſt dargeſtellt (vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch“ [Leipzig 1853], zu den angeführten Kapiteln). Statt des Satans ſteht jedoch Azazel (vgl. 3 Moſ. 16, 8 fg.) an der Spitze der gefallenen Engel, der zur Strafe für ſeine Miſſethaten von dem Engel Raphael vorerſt an Händen und Füßen gebunden und in die Finſterniß gelegt, am großen Gerichtstag (dem zweiten Gericht) aber in den feurigen Pfuhl geworfen werden ſoll. Dahin ſollen dann auch die übrigen gefallenen Geiſter ſammt den Weibern, die mit ihnen buhlten, von den Erzengeln geſtürzt werden, um in Ewigkeit, mit eiſernen Ketten angebunden, gefangen gehalten zu werden in der unterſten Hölle (vgl. Dillmann, a. a. O.). Als die Urſache des Engelfalles iſt (Kap. 6 fg.) Geſchlechtsluſt angegeben; 200 Engel führten nach vorgängigem Eidſchwur die Unthat aus (vgl. Dillmann, a. a. O.; im Widerſpruch mit den ältern Beſtandtheilen des Buches wird in dieſen ſpätern Zuſätzen Semaja, nicht Azazel als das Haupt der böſen Engel genannt). Etwas anders wendet das ſpätere Buch der Jubiläen die ſchon im Buch Henoch innerhalb ſeiner verſchiedenen Beſtandtheile im Fluß begriffene Sage von den gefallenen Engeln, indem es (Kap. 5) die Engel nicht infolge ſündlicher Luſt und böſer Abſicht, ſondern in Gemäßheit göttlichen Auftrags auf die Erde geſchickt werden und erſt dort die Verführung beim Anblick ſchöner Jungfrauen eintreten läßt. In den ſpätern (wol mittlern) Beſtandtheilen des Buches Henoch (Kap. 15) werden nicht die heidniſchen Götter, ſondern die aus dem verbotenen Umgang der gefallenen Engel mit den Menſchentöchtern entſprungenen Rieſen als Dämonen aufgefaßt (Dillmann, a. a. O.), eine Vorſtellung, die ſich auch bei ältern Kirchenvätern findet (vgl. die Beweisſtellen bei Gfrörer, a. a. O., I, 385 fg.; Dillmann, a. a. O., S. XLII). Demzufolge kann es uns nicht verwundern, daß wir bei Joſephus eine ganz ausgebildete Dämonologie finden, die von derjenigen des Buches Henoch inſofern abweicht, als er die Dämonen für die Geiſter böſer Menſchen hält (πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα, Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, VII, 6, 3; ſ. auch Beſeſſene, „Bibel-Lexikon“, I, 413 fg.). Nach Philo (De gigantibus, I, 262 fg.) hielten die Philoſophen die gefallenen Engel (1 Moſ. 6, 1 fg.) für Dämonen, er erklärt ſie für in der Luft herumſchwebende Seelen, die ſich von den Banden der Sinnlichkeit verſtricken ließen, d. h. auch er nimmt einen Fall der Geiſter an, dagegen eine böſe Engelwelt, mit einem ſataniſchen Oberhaupt an der Spitze, findet in dem Syſtem Philo's keinen Platz (ſ. auch Engel, „Bibel-Lexikon“, II, 115).

Immerhin ſteht als ſchließliches Ergebniß feſt, daß Jeſus Chriſtus (ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 115) bei ſeinem öffentlichen Auftreten auch hinſichtlich der böſen Engel und eines Oberhauptes derſelben ausgebildete, wenn auch voneinander abweichende Vorſtellungen im jüd. Volksbewußtſein vorfand. Zu dem, was hierüber (ſ. Engel) bereits im allgemeinen über die neuteſt. Vorſtellungen vom Satan und den böſen Engeln bemerkt worden, iſt im beſondern noch Folgendes beizufügen. Jeſus hat den Satan öfters in ſeinen Reden erwähnt, und zwar ſowol unter dieſem Namen als auch vermittels einer andern Bezeichnung (z. B. ὁ διάβολος d. i. der Verleumder, ὁ πονηρός d. i. der Böſe, ἄρχων τῶν δαιμονίων d. i. Dämonenfürſt, ὁ ἐχθρός d. i. der Widerſacher [vermuthlich nur Ueberſetzung von Satan], Βεελζεβούλ [ſ. hierüber „Bibel-Lexikon“, I, 329 fg.], ἄρχων του κόσμου τούτου d. i. Fürſt dieſer Welt, ſo nach dem vierten Evangelium). Eigenthümlicherweiſe gedenkt er ſeiner gerade in den Reden nicht, in welchen er den Charakter ſeiner Stiftung und den Gegenſatz gegen ſeine Widerſacher am ſchärfſten dar-

legte, insbesondere nicht in der Weihrede (Luk. 6, 20—49; Matth. 5—7; die Bezeichnung πονηρός im Gebet des Herrn [Matth. 6, 13], das überhaupt nicht bei Anlaß der Weihrede gesprochen wurde, ist streitig), auch nicht in der letzten Streitrede, die am ausführlichsten vom ersten Evangelisten (Matth. 23, 2—39) mitgetheilt ist.

Wenn eine Lehre vom Satan nothwendiger Bestandtheil seines Lehrganzen gewesen wäre, so hätte sie in diesen grundlegenden und zeugnißgebenden Vorträgen nicht fehlen dürfen. Ueberhaupt fordert Jesus nirgends den Glauben an den Satan, an Dämonen oder böse Geister, an ein Reich von bösen Geistern, sondern nur den Glauben an das Himmelreich und dessen durch seine Person vermittelte nahe Zukunft. Die sogenannte Versuchungsgeschichte (Mark. 1, 12 fg.; Matth. 4, 1 fg.; Luk. 4, 1 fg.) enthält nicht eine Mittheilung Jesu über sein Verhältniß zum Satan, sondern die Art und Weise, wie eine spätere Generation des 1. Jahrh. n. Chr. sich dieses Verhältniß vorstellig zu machen suchte. Es leuchtet aus derselben hervor, daß man dem messianischen König des Himmels einen an Macht möglichst ebenbürtigen Fürsten der Welt und der Hölle als Widerpart entgegenstellen wollte. Dagegen ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten ihren Kampf gegen Jesus mit der Anschuldigung eröffneten, er stehe mit dem Satan, dem obersten der Dämonen, dem elenden Fliegenbaal (Beelzebub) in einem Bunde und verdanke seine außerordentlichen Erfolge satanischer und dämonischer Mithülfe (Mark. 3, 22 fg.; Matth. 9, 34; 12, 24 fg.; Luk. 11, 15 fg.) Jesus gibt infolge dieser verleumderischen Anschuldigung kein Urtheil über die den Juden seiner Zeit unverkennbar geläufige Vorstellung vom Satan ab, er erklärt sie für eine Lästerung und weist den lächerlichen Widerspruch nach, der in ihr liegt. Allerdings bekämpft er den herrschenden Volksglauben und Aberglauben in Betreff einer satanischen und dämonischen Geisterwelt nicht; wer die Ankunft des Himmelreichs verkündigt, hat einen höhern und wirksamern Auftrag als die Vorstellung vom Teufelsreich aufzulösen. Wenn Jesus auf die Realität der Vorstellung Gewicht legte, warum hat er von ihr fast ausschließlich nur in Gleichnissen und sinnbildlichen Aussprüchen Gebrauch gemacht, z. B. Matth. 13, 25. 39, wo der Teufel der Unkraut in den Acker aussäende Widersacher ist; Matth. 25, 41, wo er, gemäß dem Buch Henoch, als der erscheint, dessen sammt den Dämonen der ewige Feuerpfuhl wartet; Luk. 10, 18, wo er dem Blitze gleich vom Himmel zuckt; Luk. 22, 31, wo er die Jünger sich ausgebeten hat, wie im Buch Hiob, um sie auf die sittliche Probe zu stellen, oder gar Matth. 16, 23, wo er den Petrus als „Satan" bezeichnet. Auch der Ausspruch von dem bösen Geist, der ausfährt von einem Menschen und mit sieben andern schlimmern zurückkehrt (Matth. 12, 43 fg.; Luk. 11, 4 fg.), enthält anerkanntermaßen eine Allegorie, in welcher die furchtbar drohende progressive Verschlimmerung der damaligen Generation geschildert, aber sicherlich nichts gelehrt werden will über die Art, wie Dämonen sich vervielfachen, um einen Menschen durch potenzirte Besessenheit zu plagen. Deshalb sind auch die Heilungen von Besessenen (das Nähere s. „Bibel-Lexikon", II, 416 fg.) bei Jesus nicht auf eine Theorie über die Möglichkeit real-persönlicher Einwohnung von bösen, übermenschlichen Geistern in menschlichen Geistern gegründet, sondern auf sein Mitgefühl mit den Leiden der vom Wahnsinn zerrütteten Unglücklichen, in deren gestörtes Bewußtsein er liebreich einging, ohne daß mit voller Sicherheit festzustellen wäre, wie weit er an dem der Annahme von Besessenheit zu Grunde liegenden Volksglauben theilgenommen hat. Wenn er es gethan, so bildete dieser Volksglaube unter allen Umständen keinen Bestandtheil seines erlöserisch wirkenden Gottesbewußtseins. Beachtenswerth ist jedenfalls, daß Jesus im Herrngebet nicht den Satan als den Versucher zum Bösen aufführt, sondern Gott selbst, den Weltregenten, als die oberste Ursache der Versuchungen voraussetzt (Matth. 6, 13; Luk. 11, 3). Ein augenscheinlicher Beweis dafür, daß der Satan Luk. 22, 31 lediglich eine symbolische Figur sein kann. Daß die Aussprüche, welche Jesu vom vierten Evangelisten über den Satan (den Teufel, den Fürsten dieser Welt, den Bösen u. s. w.) in den Mund gelegt werden, dem Vorstellungskreise des Evangelisten angepaßt sind, wird von keinem wissenschaftlichen Ausleger mehr geleugnet. Der Teufel erscheint hier als ein personificirtes Princip des Bösen; Menschenmörder, Seelenmörder ist er von Anfang an (Joh. 8, 44), der Repräsentant der Lüge. Die Juden sind Teufelskinder, wie die Christen Gotteskinder (Joh. 8, 44), Gott und der Teufel bilden einen dualistischen Gegensatz, wenn auch nicht einen absoluten Dualismus (vgl. Scholten, „Das Evangelium nach Johannes", übersetzt von Lang [Berlin 1867], S. 92). Nach der

Anſchauung des Evangeliſten ſtammt die Verſuchung zum Böſen lediglich vom Teufel (Joh. 13, 2. 21); Judas erliegt ſeinen Fallſtricken, über Chriſtum vermag der „Fürſt der Welt" nichts (Joh. 14, 30). Chriſtus iſt der Held, der den Kampf mit dem Teufel auskämpft und ihn aus der Welt hinausdrängt (Joh. 12, 31; 16, 11). Die Dämonen treten in den Reden Jeſu beim vierten Evangeliſten gänzlich zurück (vgl. Joh. 7, 20; 8, 4 fg.; 10, 20; bloße Reminiſcenzen aus den Synoptikern, nach welchen Chriſtus der Beſeſſenheit oder des Bündniſſes mit den böſen Geiſtern von ſeinen Gegnern beſchuldigt wurde). Der Grund, weshalb die Dämonen fehlen, liegt in der Annahme des Evangeliſten, daß der Kampf lediglich zwiſchen Chriſtus und dem Satan, dem Repräſentanten des guten Princips und dem Repräſentanten des böſen Princips, ſich abwickle, wobei die Dämonen als untergeordnete Potenzen verſchwinden.

Viel ſtärker als in den Reden und Ausſprüchen Jeſu tritt der Satans- und Dämonenglaube bei den neuteſt. Schriftſtellern hervor. Die drei erſten Evangeliſten theilen denſelben, ohne ihm wie Jeſus Chriſtus eine tiefere ſymboliſche oder allegoriſche Beziehung zu geben (Mark. 1, 13; Matth. 4, 3 fg.; Luk. 4, 2 fg.; Mark. 7, 29 fg.; Matth. 8, 31 fg.; Luk. 6, 18 u. ſ. w.) In der Apoſtelgeſchichte (Kap. 10, 38) werden bei Anlaß einer Petriniſchen Rede ſolche erwähnt, die Jeſus als vom Teufel überwältigte heilte. Das Sendſchreiben des Jakobus (Kap. 2, 19) ſchreibt den Dämonen ein Gottesbewußtſein zu, das ſie ſchaudern macht. Die Dämonologie des Henochbuchs ſpielt unverkennbar in die nachapoſtoliſchen Sendſchreiben des zweiten Judasbriefs (ſ. d.) und des Petrusbriefs (ſ. d.) hinein. In dieſen Schriftſtücken findet ſich — im Anſchluß an 1 Moſ. 6, 1 fg. — die Vorſtellung eines Engelfalls (Jud. 6; 2 Petr. 2, 4) und Engelgerichts, die unverkennbar dem Henochbuch entnommen iſt (ſ. Henoch). Als Anſtifter des Böſen oder Verſucher dazu erſcheint der Satan (Apg. 5, 3; 1 Petr. 5, 8). In der Apokalypſe (ſ. d.) ſpielt er unſtreitig die hervorragendſte Rolle innerhalb des N. T. Er iſt vor allem der Ankläger der Frommen und Verführer der ganzen Welt, wobei er eigenthümlich genug zunächſt in den Himmel verſetzt erſcheint (Offb. 12, 7 fg.; vgl. Luk. 10, 18), von den Schutzengeln der Guten jedoch daraus vertrieben wird; er wird als „großer Drache", „alte Schlange" (vgl. 1 Moſ. 3, 1 fg.) bezeichnet. Erſt nach ſeiner Vertreibung aus dem Himmel herrſcht er innerhalb der irdiſchen Welt, die jetzt ſeinen ganzen Grimm zu erfahren hat (Offb. 12, 12 fg.), zumal das mächtige röm. Kaiſerreich ihm huldigt (Offb. 13, 4 fg.), bis das himmliſche Chriſtusreich, nach gewaltigen Kämpfen mit dem irdiſchen Satansreich, zum ſchließlichen Sieg hindurchdringt (Offb. 20, 1 fg.), der Satan auf tauſend Jahre in Feſſeln gelegt, in ein verſiegeltes unterirdiſches Gefängniß geworfen und endlich in den Feuerſee verſenkt, d. h. in alle Ewigkeit unſchädlich gemacht wird. Unverkennbar tritt der Satan in dieſem ſchauerlich erhabenen Drama, worin der Kampf des Guten mit dem Böſen und der endliche Sieg des Lichts über die Mächte der Finſterniß veranſchaulicht wird, als eine ſymboliſch-allegoriſche Figur auf, zu deren maleriſcher Ausrüſtung die Farben allerdings der volksthümlichen Anſchauung, insbeſondere dem Vorſtellungskreiſe entnommen ſind, der ſich im Henochbuch, im vierten Buch Eſra, im Judas- und zweiten Petrusbrief abgelagert findet (ſ. Engel, „Bibel-Lexikon", II, 117 fg.) Wie ſehr die Pauliniſchen Vorſtellungen von den Engeln, dem Satan und den Dämonen, durch die zu ſeiner Zeit herrſchende jüd. Theologie beeinflußt waren, haben wir ſchon früher erwähnt (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 118). Der Apoſtel erblickt in dem Satan oder Teufel (διάβολος), dem Schlechten (Βελίαρ, 2 Kor. 6, 15), eine Art von Gegengott, den „Gott dieſer Weltperiode" (2 Kor. 4, 4, ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), der die Menſchen zum Unglauben verführt, was ihm um ſo leichter gelingt, als es ihm, nach gangbaren jüdiſchen und heidniſchen Zeitvorſtellungen (vgl. Meyer im Commentar und Elsner, Observationes sacrae in N. T. libros [Utrecht 1720—28], zu 2 Kor. 11, 14), möglich war, in der Geſtalt eines guten Engels den Menſchen zu erſcheinen. Er erſcheint auch als der böſe Engelfürſt, welcher das Kommen des Antichriſts (ſ. d.) durch ſeine Wirkſamkeit vorbereitet und unterſtützt (2 Theſſ. 2, 9), während er die Apoſtel an ihren dem Evangelium zugute kommenden Unternehmungen hindert (1 Theſſ. 2, 18). Doch ſcheint Paulus den Teufel nicht für den Anſtifter des Sündenfalls gehalten zu haben; denn Röm. 5, 12 fg., wo die nächſte Veranlaſſung geweſen wäre, von dem Urheber des Böſen zu reden, wird der Teufel gar nicht erwähnt, und 2 Kor. 11, 3 iſt textgemäß lediglich die liſtige Schlange als die Verführerin der Eva bezeichnet, obwol die Böſen Satansdiener heißen (2 Kor. 11, 15).

Dagegen erblickte er in ihm einen listigen Widersacher der Christen, der durch seine Tücken Arglose leicht übervortheilen kann (2 Kor. 2, 11); z. B. Unenthaltsamkeit macht empfänglich für die Einwirkungen des „Verführers" (1 Kor. 7, 5; 1 Thess. 3, 5). Ueber das eigenthümliche Verfahren des Apostels, den Blutschänder in der Gemeinde zu Korinth „dem Satan zum Verderben des Fleisches" zu übergeben (1 Kor. 5, 5 fg.), s. Bußzucht, „Bibel-Lexikon", I, 497. Die Darstellung von dem Satan als einem Strafengel, findet sich auch in nicht echt Paulinischen Sendschreiben, z. B. 1 Tim. 1, 20. Auch ärgerliche Zerwürfnisse in der Gemeinde werden vom Apostel aus der Einwirkung des Satans hergeleitet (Röm. 16, 17—20). Zuweilen gedenkt Paulus seiner, als ob er ihn lediglich als ein böses Princip auffaßte (Eph. 2, 2). Unter allen Umständen ist derselbe der göttlichen Allmacht unterworfen, durch sie in seinen Unternehmungen beschränkt. Bei Aufzählung der dem Christen drohenden Gefahren und Feinde Röm. 8, 33 fg. wird er nicht einmal genannt; ob unter den „Engeln" und „Engelmächten" V. 38 auch böse zu verstehen seien, ist streitig, und zuletzt findet er jedenfalls seinen Untergang durch Vernichtung (1 Kor. 15, 24 fg. in Verbindung mit dem Tod). Eine böse Geisterwelt unter der Oberherrschaft des Satans findet sich in spätern Briefen des Apostels, z. B. Eph. 2, 2; 6, 12, erwähnt. Der Dämonen gedenkt Paulus namentlich 1 Kor. 10, 20 unter der Voraussetzung, daß der heidnische Cultus den Dämonen gelte (vgl. auch 1 Tim. 4, 1 fg., wo die Dämonen als Urheber der Irrlehren erscheinen). Die Vorstellung des Hebräerbriefs, daß der Teufel Gewalt über den Tod habe, scheint dem Buch der Weisheit entlehnt (Weish. 2, 24), wonach durch Teufelslist der Tod in die Welt gekommen ist — eine Vorstellung, der sich Paulus (Röm. 5, 12 fg.) nicht angeschlossen hat.

In den johanneischen Sendschreiben findet sich ganz dieselbe Vorstellung vom Satan, die im vierten Evangelium Jesu in den Mund gelegt ist. Der Teufel (ὁ διάβολος, ὁ πονηρός) ist darin der Urheber der Sünde; wer sündigt ist vom Teufel, dieser sündigt von Anfang an (ἀπ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει), d. h. seit überhaupt gesündigt wird, weshalb es keine Sünde und keinen Sünder geben kann, die nicht vom Teufel wären; die Sünden sind Teufelswerke (ἔργα τοῦ διαβόλου, 1 Joh. 3, 8 fg.). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß für den alexandrinisch gebildeten Verfasser der johanneischen Schriften der Teufel lediglich die Bedeutung einer Personification des Bösen, als eines die Welt beherrschenden Princips hat (so schon v. Coelln, „Biblische Theologie" [Leipzig 1836], S. 234), was auch dadurch bestätigt wird, daß „Welt" und „Teufel" dem Verfasser als wesentlich identisch gelten (vgl. 1 Joh. 4, 15 fg.; 5, 4 fg.; auch 5, 19).

Der Satans- und Dämonenglaube in der neutest. Literatur ist daher lediglich der Reflex des mehr oder weniger von Bildungselementen bereits zersetzten jüd. Volksglaubens und nicht ein eigenthümliches Product der christl. Idee. Schon deshalb ist er für die Darstellung des Wesens des Christenthums von nur untergeordnetem Werth. Vgl. noch darüber, außer den angeführten biblisch-theologischen Werken, Roskoff, a. a. O., namentlich I, 175—212. Schenkel.

Sattel. In Palästina ritt man in den Tagen Jesu wie schon zu Abraham's Zeit anstatt auf einem Sattel nur auf einer Decke oder in Ermangelung einer solchen auf einem Kleidungsstück, ohne Steigbügel, das Thier mit dem Zaum, oft auch nur mit dem Halfter leitend (1 Mos. 22, 3; Matth. 21, 7; Spr. 26, 3; Ps. 32, 9). Was wir satteln heißen, nannten die Hebräer ḥabáš, umhüllen, kleiden (vgl. 4 Mos. 22, 21; Richt. 19, 10; 1 Kön. 2, 40; 2 Kön. 4, 24). Selbst für die Reiterei zu Pferde war kein eigentlicher Sattel im Gebrauch; mockáb (3 Mos. 15, 9) bedeutet dem Zusammenhang nach einfach: Unterlage für den Reiter, HL. 3, 10: Lagerdecke in der Sänfte. Die Dedaniter brachten kostbare Reitdecken auf den Markt von Tyrus (Ez. 27, 20). Reisende Frauen ließen sich schon in der Urzeit wie noch heute in der Sänfte (car) vom Kamel tragen, (vgl. Tuch zu 1 Mos. 31, 34; Hitzig zu HL. 3, 7—10). Der Talmud erwähnt einen Packsattel für Esel (vgl. Lewysohn, „Die Zoologie des Talmuds" [Frankfurt a. M. 1858], S. 141). Furrer.

Saturn. Selten mag auch bei den verschiedensten Umbildungen, welche sich die alten Götter gefallen lassen mußten, eine so radicale Verkehrung des Wesens eingetreten sein wie die, welche der altitalische Saturn bei seiner astrologischen Verwendung erlitten hat. Ursprünglich mit der hülfreichen Ops verbunden, zählte er zu den ältesten und populärsten Göttergestalten des alten Italien; Ops war die gütige Mutter Erde, Saturn

ihr Gatte, der männliche Gott der Saaten, alterthümlich Saeturnus, dann Saturnus geheißen. Als ſolcher trägt er eine Sichel (falcifer deus, Ovid, Fasti, I, 234), die andere für ein Winzermeſſer anſahen, da er auch der Pflege der Obſtbäume vorſtand; die Kunſt der Düngung ſoll er oder ſein Sohn Picus, der Specht, ebenfalls erfunden haben, ſodaß dieſer als Sterculus oder Stercutus verehrt wurde. Den Saatengott machte man aber auch zu einem mythiſchen König des Landes, der das Urvolk, aus Klötzen und Eichen geboren, das nicht Sitte und Gottesverehrung beſaß, noch Stiere zu jochen und zuſammenzubinden verſtand, oder das Ererntete zu verwahren, da Zweige und der Ertrag rauher Jagd es ernährten, zuerſt aus ſeinen Bergen ſammelte, mit Geſetzen verſah und erzog. Unter dieſem König war das goldene Zeitalter, da er in gefälligem Frieden die Völker regierte, bis ein böſeres Geſchlecht, die Kriegsfurie und die Habſucht die Welt verdarben (Virgil, Aen., VIII, 315; Tibull, Carmina, I, 3, 35). War aber ſo der alte Gott zum König und dieſer zum Culturbringer geworden, ſo leitete man ihn auch alsbald von da ab, von wo man neben vielem andern auch Religiöſes entlehnt hatte (Mommſen, „Römiſche Geſchichte“ [5. Aufl., Berlin 1868—70], I, 181), von Griechenland, und ließ ihn von dort eingewandert ſein und dem Land den Namen Latium gegeben haben, weil er dort ſichere Zuflucht gefunden habe (his quoniam latuisset tutus in oris, Virgil, Aen., VIII, 323). War ſo der echt ital. Saturn erſt zu einem griech. Einwanderer geworden, ſo identificirte man ihn mit dem alten Kronos, ſichtlich weil beide die Sichel mit ſich führten, beide auch im goldenen Zeitalter herrſchten, Saturn als König, Kronos als Gott (Heſiod, Opera et dies, V. 111), und ließ ihn im Kampf der Götter aus dem Olymp vertrieben vor den ſiegreichen Waffen ſeines Sohnes flüchten (vgl. Preller, „Griechiſche Mythologie“ [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 409).

Hiermit war eine Gleichſtellung gewonnen, bei welcher der ital. Saturn, ein freundliches, Cultur und Genuß mit ſich bringendes Weſen, deſſen Feſt im Winter vom 19. December an das heiterſte des röm. Volkslebens war, da es mit ſeiner ungebundenen Freiheit als eine Wiederbelebung des längſt entſchwundenen ſaturniſchen Zeitalters erſcheint, unzweifelhaft zu kurz gekommen, denn Kronos iſt durchaus kein ſo beglückendes Weſen. Nur inſofern hatte, von der Erntеſichel Saturn's und der Harpe des Kronos abgeſehen, dieſe Identificirung eine Art von Recht, als beide Götter in Bezug zur Ernte ſtanden, wobei es für Saturn auch blieb, während in Kronos' Weſen noch andere Elemente entwickelt wurden.

Der Name Kronos (von κραίνω, vollenden) wie der Name Kronión für den Erntemonat und Krónia für das Erntefeſt zeigen ſchon, was für ein Weſen durch ihn bezeichnet wurde; aber der Begriff geht nicht vom Säen aus wie bei dem Saturn, ſondern vom Vollenden, und darum kommt in ſein Weſen etwas dem Saturn Fremdes; denn während bei den Griechen ſich jedes bedeutſame Motiv raſch zur Geſtaltengruppe, zum Sagen- und Ideenkreis erweitert, ſo bleibt dem Römer der Grundgedanke in ſeiner urſprünglichen Nacktheit ſtehen (Mommſen, a. a. O., I, 167). Kronos wurde ſo aus einem Gott des Vollendens im Sinne des Reifens allgemein ein Zeitiger, ein Repräſentant der alles vollbringenden Zeit, eine Wendung, die ſeinem Weſen namentlich durch die orphiſche Gleichſetzung von Kronos und Chronos (die Zeit) gegeben worden iſt.

So als Zeitiger und Vollender, doch nicht als letzten in der Reihe finden wir den Kronos in der griech. Theogonie, die als heſiodiſch zwar von Heſiod compilirt und bearbeitet iſt, die aber ſtofflich daneben uralt ſein muß (Herodot, II, 53) und die man als einen Niederſchlag älteſter zur Philoſophie und Theologie übergehender Naturbetrachtung und Speculation anzuſehen hat. Denn es iſt auf einer gewiſſen Stufe des geſchichtlichen Lebens dies beides nicht zu trennen; Religion und Wiſſenſchaft, Recht und Sitte liegen, was nicht oft genug geſagt werden kann, in ſolchen Perioden nicht getrennt und oft feindlich nebeneinander, ſondern ineinander (ſ. „Bibel-Lexikon“, I, 323).

Nachdem nämlich aus dem Chaos die Erde, der Tartarus und das bildende und belebende Princip des Eros (Liebe) hervorgegangen iſt, tritt weiter aus ihm das Erebos (das Dunkel) und die Nacht (Nyx) hervor, die dem Erebos den Aether und den Tag gebiert. Die Erde aber gebar als ihren Genoſſen den Himmel, damit er ſie allſeitig umhülle*)

*) Iſt es zufälliges Zuſammentreffen, daß Heſiod, Theogonia, V. 127, ſagt: Γαῖα ... ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ οὐρανὸν ἀστερόεντ' ἵνα μιν περὶ πάντα καλύψῃ, und daß Uranos = ſanskritiſch varuna den Allumhüller bezeichnet? vgl. Böhtlingk-Roth, „Sanskrit-Wörterbuch“ (Petersburg 1853 fg.) u. d. W.

und ein Sitz der Götter werde, und dann nach einer Reihe von kosmiſchen Weſen, wie Pontos, Meer, Okeanos, den erdumſchlingenden Fluß, Hyperion, den Sonnenball, und von ethiſchen Mächten *) wie Themis das Recht und Mnemoſyne, die Erinnerung, der Muſen Mutter, endlich als den jüngſten den Liſten erſinnenden Kronos. Nach ihm werden noch die Cyklopen und die hundertarmigen Rieſen genannt, die dem Uranos ſelbſt zu gewaltig ſind und die er, kaum geboren, wieder in den Schos der Erde hinabſtößt, die von dieſen Gäſten, Bildern der vom Himmel auf die Erde geworfenen Blitze **) ſchwer gedrückt wurde. Sich von der Laſt zu befreien, brachte ſie das Eiſen hervor und machte eine große Sichel, mit der ſie ihre Kinder aufforderte, den Vater für ſeine That zu ſtrafen. Als alle zurückbeben, iſt Kronos bereit:

Mutter, ich will dir dies Werk verſprechen und richtig vollführen,
Denn ich kümmre mich nicht um unſern ſchändlichen Vater,
Hat er doch ſelber zuerſt die ſchmählichen Thaten erſonnen;

die Erde aber verbarg ihn in ihrem Lager, gab ihm die Sichel in die Hand und verdeckte die ganze Zurüſtung, ſodaß, als der Himmel, die Nacht heraufführend, ſich um die Erde legte und Liebe heiſchend ſich über ſie ſtreckte (welch ſprechende Naturſymbolik!), der Knabe Kronos mit der linken Hand die Männlichkeit des Vaters faßte und dieſe mit der Sichel eilig abmähte und hinter ſich warf. So ward die übermäßige Zeugungskraft des Himmels eingeſchränkt, von der Aeſchylus die Aphrodite ſagen läßt:

Die Flur zu ſchwängern ſtrebt der heil'ge Uranos,
Und Liebesſehnen faßt die Gäa nach dem Bund. . .
Da fällt im reichlichen Erguß aus Himmels Höhn
Ein Regen in der Erde Schos, und ſie gebiert
Den Sterblichen Schafweide und der Felder Frucht,
Von der befeuchtenden Umarmung wird der Baumertrag
Auf einmal reif. (Athen., XIII, 74.)

Statt überquellender Fruchtbarkeit, die alles gleich zur Vollendung bringt, wird ſo die langſam reifende Entwickelung Weltgeſetz, und Herrſcher dieſer Periode iſt der Vollender Kronos, der ſittliches und phyſiſches Leben vernünftig regiert und ein goldenes Zeitalter ſchafft.

Die reifende, vollendende Kraft liegt in der Zeit, und ſo wird Kronos als uralt und darum als weiſe und aller Liſten kundig dargeſtellt; doch ewig zu herrſchen iſt ihm nicht vergönnt, Himmel und Erde, ſeine Aeltern, weiſſagen ihm, daß ſeine eigenen Kinder ihn beſeitigen werden, d. h. daß auch das Gereifte ſich wieder auflöſt, und daß Reifes dem Reifern Platz macht. So nicht erſt in der ſpätern Sage bei Apollodor (I, 1, 5), ſondern ſchon bei Heſiod, wo der liſtige, aber nicht allmächtige Gott ſelbſt dafür ſorgt, daß kein anderer bei den Göttern königliche Ehre genieße als er allein, und darum denn alle Kinder verſchlingt, die ihm Rhea, ſeine Gemahlin, eine zweite Perſonification der Erde, gebiert. Dieſe aber verbirgt ihr jüngſtes Kind, den Zeus, in Kreta in den tiefen Höhlen des waldigen Gebirges und gibt dem begierigen Vater einen in Windeln eingewickelten Stein, den er verſchlingt. Der junge Zeus aber entwickelt ſich raſch, und ſobald ein Jahr um iſt, wird, von der Erde (Gäa) überliſtet, Kronos durch des Zeus Kraft gezwungen, ſeine Kinder wieder von ſich zu geben (Heſiod, Theogonia, V. 493). Hier tritt der Sinn des Mythus deutlich zu Tage, der Umlauf des Jahres bringt ſeine eigenen Hervorbringungen, die er im Wechſel der Jahreszeiten wieder in ſich hineingenommen hat, von neuem wieder aus der Erde hervor. Dabei hat auch der Zug Sinn, daß des Kronos unverſchlungener

*) Die gleiche Zuſammenſtellung ſittlicher und kosmiſcher Mächte in eine genealogiſche Reihe findet ſich bei Sanchuniathon, wenn z. B. Miſor (Billigkeit, hebräiſch: mešar) und Sydyk (Gerechtigkeit, hebräiſch: sedeq) von Amynos und Magos, d. h. die ſchützende Zauberkraft, abſtammen (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 323).

**) Dies geht deutlich aus Heſiod, Theogonia, V. 504, hervor, wo ſie, von Zeus befreit, ihm Donner, Blitz und Glanz (Wetterleuchten?) ſchenken, durch die er über Sterbliche und Unſterbliche herrſcht.

jüngſter Sohn ihn zwingt, leicht verſtändlich iſt auch die verſchlungene Nachkommenſchaft. Die uralte Zeit verſchlingt ihre eigenen Kinder, die Jahre, aber das jüngſte Kind, d. h. das letzte Jahr, zwingt die uralte, alles wieder von ſich zu geben, das ſie verſchlungen hat, d. h. den ganzen Jahreslauf zu wiederholen. Sobald nun alle Kinder des Kronos wieder ans Licht getreten ſind, der verſchlungene Stein zuerſt, ſo beginnen ſie einen Krieg gegen Kronos, indem ſie ihn mit Hülfe der wieder aus dem Tartarus befreiten Cyklopen und hundertarmigen Rieſen beſiegen, und auch hier iſt der Sinn deutlich: das neue Jahr mit allen Kräften des alten ausgerüſtet, auch mit der hundertarmigen Werdeluſt der Erde, beſiegt das gealterte Jahr, und ein neues Leben beginnt. Die Titanen, die Genoſſen des Kronos, werden in den Tartarus geſtürzt, wo ſie verhaftet bleiben, nach jüngerer Dichtung aber gelöſt werden, um auf den Inſeln der Seligen unter der Herrſchaft des Kronos zu leben, deſſen Bild ſich nun zu dem eines glückſeligen Alten verklärt, welcher aller Mühe des Weltkampfes entladen mit tiefwallendem Bart unter den Auserleſenen der Vorwelt thront und nur noch die goldene, die ſelige Vorzeit bedeutet. Und das iſt in der That das ſchönſte Ende, das der Mythus vom Vollender und Herrn der Zeit nehmen kann, wie Pindar (Olymp., II, 70; vgl. Pindar's „Siegesgeſänge", überſetzt von Schmidt [Jena 1869]) es beſingt:

Aber wer von Schuld und Fehle
Rein bewahrte ſeine Seele,
Wer zum dritten mal beſtand
Hier und dort im Schattenland,
Wandelt frei auf Jovis Pfade
Nach Saturnus hohem Bau,
Wo um ſelige Geſtade
Koſen Luft und Wellenthau,
Wo der Farbenſchmelz der Dolde
Funkelnd blüht im Blumengolde,
Aus des Baumes ſtolzer Höh'
Sich am Feſtland von den Zweigen
Goldne Blütenkelche neigen,
Blumengold entſprießt der See.

Vgl. Pindar, Pyth., IV, 291; Preller, a. a. O., I, 53; Heſiod, Opera et dies, V. 168.

Schauen wir aber nun auf unſern Ausgang zurück, ſo leuchtet ein, wie wenig im innern Weſen begründet die Gleichſtellung des Saturn mit dem Kronos iſt, obwol beide Erntegötter von Haus aus waren, wie ſtarr und trocken die Figur des Saturn neben der des Kronos erſcheint, die einen erſtaunlichen Reichthum von feinſinnigen Bezügen enthält. Kronos iſt darum nicht volksthümlich, er iſt ein apotheoſirtes Philoſophem, von Saturn gilt aber das Gegentheil, und daher begreift es ſich, warum Kronos im Cultus ſo gut wie keine Stelle einnahm, während dem Saturn das heiterſte und ausgelaſſenſte Feſt des röm. Jahres gewidmet war. Dabei bleibt nun aber in der Figur des Kronos noch einiges übrig, welches nach unſerer bisherigen Betrachtung als ungelöſt erſcheint, und dies führt mit Wahrſcheinlichkeit auf ausländiſche Einflüſſe, welche auf die Bildung des Mythus gewirkt haben.

Es fällt hier zunächſt in die Augen, daß der kretiſche Zeusmythus mit dem Kronosmythus verknüpft iſt; nach Kreta rettet Rhea den jungen Zeus, die Kureten aber, die ihn erziehen, ſind Phrygier nach kret. Ueberlieferung (Strabo, X, 3, 19), und Rhea ſelbſt iſt eine kleinaſiatiſche, weſentlich phryg. Göttin, die ſpecielle Repräſentantin der waldreichen Gebirgsnatur (Preller, a. a. O., I, 503, 515). Gleichzeitig war aber Kreta auch ein Hauptplatz phöniz. Mythen, welche dort mit kleinaſiatiſchen und griechiſchen verſchmolzen wurden (Preller, a. a. O., II, 114); und als ein Zeichen für dieſen phöniz. Einfluß auf unſern Mythus muß es angeſehen werden, daß der von Kronos ausgeſpiene Stein in Delphi zum Angedenken aufgeſtellt ſein ſoll, d. h. daß mit den rein griechiſchen und kleinaſiat. Vorſtellungen ſemitiſcher Steindienſt (Bätyliencultus) in Verbindung getreten iſt (Pauſanias, X, 24, 5, und ſo ſchon Heſiod, Theogonia, V. 498).

Sobald nun eine Identificirung helleniſcher und phöniz. Götter verſucht wurde, ſtach bei Kronos der Zug bedeutſam in die Augen, daß er die Kinder verſchlungen hatte, und dies führte von ſelbſt dahin, daß man ihn mit dem Kinder verſchlingenden, böſen und ſtrengen Weſen zuſammenſtellte, welches wir als Moloch kennen, obwol dies nicht

überall geſchehen iſt, da Heſychius unter Malik meldet, daß die Amathuſier in Cyprus, von wo nach dem phöniz. Berytos nur ein Weg von wenig über 1500 Stadien war (Strabo, XIV, 6, 3), den Herakles, d. h. den Baal Melkarth, mit dem Namen Malika bezeichnet hätten, wenn nicht Malikar verbeſſert wird. Deutlich indeſſen ſtellt ſich jene Identificirung in der ſtraboniſchen Beſchreibung der Stadt Cadiz dar (Strabo, III, 5, 3), wo der Tempel des Kronos weſtlich von der Stadt und der des Herakles öſtlich von der Stadt lag, ſodaß wir hier nothwendig den letztern mit Melkarth, den erſtern mit dem Moloch identificiren müſſen, denn Moloch oder Melek, Malik wurde ſo weit Kanaaniter wohnten verehrt. Wir finden ihn im phöniz. Eigennamen Malikjathon in Cypern wie in Karthago (Levy, „Phöniziſche Studien" [Breslau 1856—70], 3. Heft, S. 4, 54, 56), ja ſogar Milkom oder Malkam in Iſrael (1 Chron. 8, 9) und in Babylon, Abdmelek und Miqnemelek, Beſitz Moloch's (Levy, a. a. O., 2. Heft, S. 31, 32, 41); und auf der andern Seite ſehen wir, wie dem Kronos von dem karthagiſchen Feldherrn Himilkar ein Kinderopfer dargebracht wird *), als nach einer Entweihung der Gräber während der Belagerung von Agrigent im J. 406 v. Chr. eine Peſt im karthagiſchen Lager ausbrach und Geſpenſter in der Nacht geſehen wurden (Diodor, XIII, 85). Und ſo werden wir von Kronos weiter geführt zum kannaanit. Moloch, über den uns derſelbe Schriftſteller (Diodor, XX, 14) die wichtigſte Aufklärung gibt.

Die Karthaginienſer, von Agathokles auf ihrem eigenen Grund und Boden geſchlagen, ſchrieben dies Unheil nicht der Unzuverläſſigkeit ihres Feldherrn Bomilkar und der innern Untüchtigkeit ihrer Heereseinrichtungen zu (Mommſen, a. a. O., I, 509), ſondern dem Zorn der Götter Herakles und Kronos; erſterm hatten ſie mit wachſendem Reichthum ſtets weniger Gaben geſandt, letzterm nicht mehr ihre eigenen kräftigſten Kinder geopfert, ſondern ſtatt derſelben heimlich gekaufte und großgezogene Kinder dargebracht. Als ſie die Lager der Sikuler vor ihren Thoren ſahen, bereuten ſie die Vernachläſſigung der väterlichen Religion und opferten 200 der vornehmſten Kinder, und 300 in übelm Ruf ſtehende Leute (ἐν διαβολαῖς ὄντες) brachten ſich ſelbſt noch freiwillig dar. Für dieſe Opfer hatten ſie eine eherne Bildſäule des Kronos-Moloch, welche die Hände kopfüber auf den Boden ausſtreckte, ſodaß das darauf gelegte Kind herabrollte und in eine mit Feuer gefüllte Höhlung (doch wol im Erdboden, einen unterirdiſchen Ofen) hineinfiel. Eine eherne Figur, die zu erhitzen war, und der man die Kinder auf die Arme legte, ſtellten ſich auch die gelehrten Rabbinen unter dem Moloch vor (Raſchi zu Jer. 7, 31). Aehnliche Bilder werden wir uns auch in Paläſtina zu denken haben, wenn vom Moloch oder in ammonitiſcher Form vom Milkom die Rede iſt (1 Kön. 11, 5. 7. 33, vgl. dazu die LXX und die Peſchito; 2 Kön. 23, 10. 13), zu dem man die Kinder durch das Feuer hindurch gehen ließ, d. h. verbrannte. Denn die mildere Auslegung, nach welcher man annimmt, die Kinder ſeien zur Reinigung über das Feuer hinweggetragen, wie es die Hirten bei den röm. Palilien überſprangen (Preller, „Römiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1865], S. 366; Ovid, Fasti, IV, 721; Grimm, „Deutſche Mythologie" [2. Ausg., Göttingen 1843—44], I, 592), ſcheitert an Stellen wie Ez. 16, 21; 23, 37; 2 Chron. 28, 3 vgl. mit 2 Kön. 16, 3, obwol viele ältere Ueberſetzer ſo gedeutet haben, um die Hebräer von ſo ſchauderhaftem Gottesdienſt frei erſcheinen zu laſſen (Geſenius im Thesaurus, I, 985). Doch iſt dies um ſo weniger der Berückſichtigung werth, als aus Hoſ. 13, 2; 2 Kön. 17, 31; 5 Moſ. 12, 31; Jer. 7, 31; 19, 5 die Sitte des Kinderopfers für Iſraeliten wie Fremde feſtſteht, und wir von den Moabitern, Ammonitern, Karthagern und den heidniſchen Arabern poſitiv wiſſen, daß ſie Menſchenopfer brachten. Für die letztern erzählt es die Chronik des El-azraki (Wüſtenfeld, „Die Chroniken der Stadt Mekka" [Leipzig 1857—61], I, 74) und El-Schahreſtani's „Buch der religiöſen und philoſophiſchen Sekten", arabiſch von Cureton (London 1842—46), II, 435, ſowie ein ſyr. Augenzeuge eines der ʿUzza gebrachten Opfers bei Land, Anecdota syriaca (Leyden 1862 fg.), III, 247, der von dem das Opfer bringenden König Mundir von Hira mit gefangen genommen war.

*) Auch der berüchtigte Stier des Phalaris wird ein Apparat geweſen ſein, um Menſchen zu opfern; er wurde durch Himilko von Agrigent nach Karthago geſchafft und nach der Eroberung dieſer Stadt von Scipio den Agrigentinern zurückerſtattet. Dieſe Sorgſamkeit deutet darauf, daß er ein Götterbild war. Vgl. Diodor, ed. Dindorf (Leipzig 1867—68), IX, 20; XIII, 90; XX, 71; ja XXXII, 25 heißt es direct, der Stier ſei ein Weihgeſchenk geweſen

Mit Ernſt und Strenge wendet ſich das Geſetz gegen ſolchen Greuel (3 Moſ. 18, 21; 20, 2) und ebenſo die Propheten, aber bis zum Ausgang des judäiſchen Königreichs ließ ſich die ſchrecklich irregeleitete Deiſidämonie des Volks nicht bannen; noch Ezechiel (Kap. 16, 21; 23, 37; 20, 31) erwähnt klagend dieſen Gottesdienſt, und eben aus den angeführten Stellen des Geſetzes erſehen wir, daß ſpeciell Moloch der Kinderopfer heiſchende Gott war. Der Name ſelbſt bedeutet einfach König, eine beſondere Namensform Milkom bezeichnet ſpeciell den ammonitiſchen Stammgott, wie Kemoš den moabitiſchen; der Sinn iſt der gleiche, om iſt Ableitungsſilbe, der man nicht gerade mit Geſenius den Sinn eines diminutivum caritativum zu geben braucht. Mag der Milkom nun auch ſeine beſondern Attribute und beſondere Opferſtätten auf dem ſüdlichen Oelberg (mons scandali; 2 Kön. 23, 13) gehabt haben, ſeiner Geſammtnatur nach wird er dennoch nur ein Localmoloch geweſen ſein. Die LXX bieten dafür Moloch, Melchol (aus Milkom) oder überſetzend archon (3 Moſ. 18, 21; 20, 2), die ſyr. Ueberſetzung meiſt malcum, Hieronymus Moloch und Melchom. Die Form mit ſchließendem n (2 Sam. 12, 31) iſt in malben, Ziegelofen, zu verbeſſern.

Fragen wir nun nach der Natur dieſes Gottes, ſo ſagt das A. T. über dieſelbe gar nichts aus, wir ſind auf wenige alte Notizen und die eigene Combination angewieſen. Aus den oben angeführten Stellen erſehen wir, daß ihn die Griechen als Kronos vom Herakles oder Melkarth unterſchieden. War nun Melkarth der beſondere Name des Baal als Gott der Stadt Tyrus und als Hüter der ausziehenden Colonien (Melikertes-Portunus; vgl. Preller, „Römiſche Mythologie", S. 158), ein freundlicher und wohlwollender Gott, und finden wir andererſeits in der Namensform, Baʿalmēlēk, einer cilic. Münze (Geſenius, Scripturae linguaeque phoenic. monumenta [Leipzig 1837], Taf. 37, 3) mit dem Sinn „Baal als Melek" einen Anhaltspunkt dafür, daß Moloch eine Theilform des Baal ſei, in welche dieſer Gott ja vielfach geſpalten wurde („Bibel-Lexikon", I, 325), ſo werden wir eben dieſe Theilform als eine ſpeciell menſchenfeindliche und darum mit den ſchwerſten Opfern zu beruhigende anſehen müſſen (vgl. Diodor, XX, 14). Da nun Baal die Sonne mit ihren Wirkungen abbildet, ſo liegt es nahe im Moloch die verderbliche Glut der heißen Sommermonate zu ſehen, welche den Frühlingsgott Adonis tödtet, und daß dieſem Gott das Feuer eigen ſein mußte, verſteht ſich von ſelbſt; Feuer aber iſt für Bewohner heißer Gegenden und gar für herumziehende Nomaden nicht die wohlthuende, die Familie bindende Flamme des häuslichen Herdes, die Quelle der Geſittung, ſondern die Urſache alles Uebels, das die Dürre in ihrem Gefolge hat. Wie Prometheus den Hellenen der Inbegriff der Klugheit, Menſchenliebe, Standhaftigkeit, Civiliſation iſt, weil er das Feuer brachte, ſo iſt aus dem gleichen Grund Moloch den Kanaanitern furchtbar, Gegenſtand unmenſchlicher Götterfurcht. Dabei iſt aber dieſe kanaanit. Götterfigur ebenſo wenig ſcharf individualiſirt wie die übrigen; die kanaanit. Phantaſie iſt zu ſchwach, um eine mythologiſche Ausgeſtaltung durchzuführen, wie dies die Griechen thaten, und ſo finden wir den Moloch mit dem Baal (ſ. d.) und dann mit dem Melkarth ſelbſt wieder identificirt, denn dem Melikertes als Palämon wurden in Tenedos Kinderopfer dargebracht (Preller, „Griechiſche Mythologie", I, 472). Hieraus wird dann auch Jer. 32, 35; 19, 5 verſtändlich, wo dem Moloch auf Baal's Höhen geopfert wird.

Die Aſche und Knochen dieſer unglücklichen Opfer benutzten die Chaldäer vermuthlich zum Wahrſagen, ſollten ſie doch aus Kindereingeweiden weiſſagen, oder zu Reinigungsgebräuchen (ſ. Aſche [der rothen Kuh]), denn man bewahrte ſie in tragbaren Kapellen auf, die man den Heeren und Flotten mitgab (Pomponius Mela, De situ orbis, III, 6; Philoſtratus, Vita Apollonii, VIII, 10, 12, 13, 15; Clemens, Recogn., II, 13; III, 44; X, 24; Arrian, Anab., II, 24). Der Gebrauch der Opferaſche und der Knochen zum Zaubern ſoll ſich auch bei den Tohungas in Neuſeeland und bei den Jagas in Oſtafrika finden (Schultze, „Der Fetiſchismus" [Leipzig 1871], S. 134), und aus der Taubenlunge weiſſagt der armeniſche und commageniſche Haruſpex (Juvenal, Satyr., VI, 549), der auch der Hühner und Katzen Eingeweide, zuweilen auch die eines Knaben durchwühlt.

Wir ſahen den Moloch als Sonnenglut an, die den Adonis tödtet, der zehn Monate ſpäter wieder erwacht (alſo im April); die Thiere, die den Adonis tödten, werden wir daher als heilige Thiere oder Repräſentanten des Moloch betrachten müſſen. Nach Apollodor (III, 14, 4) tödtet ihn ein Eber, den Artemis oder Ares geſandt haben ſollte, nach Melito von Sardes aber war Adonis auf der Jagd nach wilden Ebern (Cureton, Spicilegium syriacum [London 1855], S. 44, Text 25), aber auch der Löwe

als Bild der Sonnenglut ſcheint dem Moloch eigen, wie auf der cilic. Münze (Geſenius, a. a. O., Taf. 37, 7) und in Bildern der Expédition scientifique de l'Algérie (vgl. Preller, „Griechiſche Mythologie", I, 41, Anm. 1).

Aus dieſem Bezug des Ebers zu Moloch glaube ich die verſchiedene Stellung ableiten zu ſollen, die jenes Thier nicht im hebr. Speiſegeſetz allein, ſondern auch in den Speiſeordnungen anderer Völker einnahm. Für die Hebräer ſpeciell fällt das Schwein unter die Götzenopfer, die ſie meiden mußten, da man durch Genießen dieſer Speiſen auf magiſche Weiſe an dem Weſen des mit ihnen verehrten Gottes theilnahm. So ſpricht die Anſchauung des Alterthums über das Opferfleiſch Origenes (Contra Celsum, VIII, 30) aus: „Das Götzenopfer iſt Dämonen geopfert, und ein Menſch Gottes darf nicht Tiſchgenoſſe der Dämonen ſein", und die clementiniſchen Recognitionen ſagen geradezu: „Die Dämonen vermögen durch die Speiſen und Getränke, welche ihnen geweiht ſind, ſich in die Geiſter und in die Leiber derjenigen einzudrängen, welche davon genießen". Indem wir dies hier andeuten, und dabei die unſchwer zu erhärtende Thatſache ausſprechen, daß dem hebr. Speiſegeſetz keine diätetiſchen, ſondern rein religiöſe Geſichtspunkte zu Grunde liegen, die hier nicht zu erörtern ſind (ſ. Speiſegeſetze), beſchließen wir dieſen Theil und wenden uns zur aſtrologiſchen Bedeutung, die Saturn erhalten hat. Hiermit aber verlaſſen wir den ſpecifiſch phöniz. Boden, denn obwol Strabo (XVI, 2, 644) die Aſtronomie und die Arithmetik bei den Phöniziern entwickelt ſein läßt, die dieſer Wiſſenſchaften bei der Schiffahrt und dem Handel bedurften, wie ähnlich Herodot (II, 109) aus praktiſchen Gründen die Aegypter zu Erfindern der Geometrie macht, ſo finden wir doch keine bedeutendere Spur eines kanaanit. Geſtirndienſtes, der für Moloch auch durch ſeinen beſondern Charakter als Sonnengott ausgeſchloſſen iſt. Hingegen berichten Strabo (XVI, 1, 629) und Diodor (II, 30) übereinſtimmend von der Aſtronomie der Chaldäer, und letzterer bietet genügende Anhaltspunkte, um zu erkennen, daß die Lehre derſelben die Wurzel aller ſpätern Aſtrologie geworden iſt, denn die arab. Himmelskunde (die Wiſſenſchaft der 'anwâ' oder Sternuntergänge) iſt nichts als Wetterbeobachtung und Wetterregel.*) Diodor nun berichtet, die Chaldäer hätten den Planeten große Aufmerkſamkeit geſchenkt, ſie die „Dolmetſcher" genannt, und den Planeten, der die meiſten und bedeutendſten Vorzeichen biete und von den Griechen Kronos genannt werde, El geheißen.**) Neben dieſem haben ſie noch die Planeten Mars, Venus, Mercurius und Jupiter, die ſie ſo wie die griech. Aſtrologen bezeichneten.

Den hier babyloniſch El genannten Planeten finden wir nun durch die Vermittelung des Kronos latiniſirt als Saturn wieder, und ſo wird dieſer, reſpective der ihm entſprechende Moloch, in das aſtrologiſche Syſtem gebracht, ſodaß der Planet El-Moloch oder Kronos-Saturn zum wichtigſten Schickſalbeſtimmer wird, dem unter den Wochentagen der Samstag gewidmet wurde. Die jüd. Aſtrologie nannte den Stern daher ſpäter šabtaj, d. i. den ſabbatlichen Planeten. Doch hat es mit dieſer Beſtimmung der Wochentage eine eigene Bewandniß; jenem Planeten gehört nur die erſte Stunde, die zweite dem Jupiter, die dritte dem Mars, und ſo weiter die je folgende der Sonne, der Venus, dem Mercur und dem Mond. Zählt man nun ſo durch, ſo fällt die jedesmal erſte Stunde des folgenden Tages auf den Planeten, nach dem der Tag benannt iſt, wie dieſe Tafel zeigt:

1. 8. 15. 22. Saturn	2. 9. 16. 23. Jupiter	3. 10. 17. 24. Mars	4. 11. 18. 1. Sonne	5. 12. 19. 2. Venus	6. 13. 20. 3. Mercur	7. 14. 21. 4. u. ſ. w. Mond
I. Samstag	VI. Donnerstag	IV. Dienstag	II. Sonntag	VII. Freitag	V. Mittwoch	III. Montag

* Vgl. Sprenger in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1859, S. 161, ferner Dozy, Le Calendrier de Cordone (Leyden 1873), S. 3 fg. Hierher gehört auch, wenn mit Aufgang des Canopus (Sohail) eine tödtende Peſt über die Erde kommt, wie Mutanabbi (Carmina, ed. Dieterici [Berlin 1858—61], S. 128) ſagt: „Ich bin ein Sohail, ich bringe mit meinem Aufgang den Tod", oder wenn zur ſelben Zeit das Kamelfüllen entwöhnt wird, weil es dann dazu reif zu ſein pflegt (vgl. die Lexika, u. d. W. latîm).

**) Diodor, ed. Dindorf, II, 30: τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον ... καλοῦσιν ἥλιου iſt ohne Sinn, es iſt ἦλον oder ähnlich zu verbeſſern; die Sonne (ἥλιος) hat damit nichts zu ſchaffen (vgl. §. 5). Auch Sanchuniathon (Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 28) nennt Kronos El (Ἦλος) und Damascius (bei Photius, Bibliotheca, ed. Bekker [Berlin 1824—25], I, 343).

Hieraus aber geht unzweifelhaft hervor, daß der El-Kronos-Saturn der erſte und höchſte Planet war, auch ließe ſich hieraus erklären, warum gerade ſein Tag für den jüd. Ruhetag erſehen iſt. Denn wie kommt es, daß der Sabbatstag gerade mit dem des höchſten Planeten zuſammenfällt? Doch Sicheres hierüber aufzuſtellen ſind wir noch nicht in der Lage, da die Aufſtellungen Baur's (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1832, S. 145) und Movers' („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 315) unhaltbar ſind. Vgl. zu dieſer auf Dio Caſſius, XXXVII, 18, ruhenden Berechnung Chwolſohn, „Die Sſabier und der Sſabismus" (Petersburg 1856), II, 173, 676, Anm. 36, und Oehler, „Theologie des alten Teſtaments" (Tübingen 1873), I, 517.

Welche Art von Verehrung der Saturn bei den alten Chaldäern genoſſen hat, wiſſen wir nicht aus unmittelbaren Zeugniſſen der Alten, wir können nur Rückſchlüſſe aus der Lehre der Sabier machen, die aber nicht nur zeitlich weit jünger, ſondern wenigſtens bisjetzt allenthalben auch durch die trübenden Kanäle arab. Ueberſetzungen hindurchgegangen iſt, welche obendrein in den Handſchriften vielfach verdorben ſind (vgl. Kitâb-al-Fihriſt, herausgegeben von Flügel [Leipzig 1872], II, 160). Am Sonnabend, ſagt Dimiſchki, geſt. im J. 1327 (Chwolſohn, a. a. O., II, 384), kamen die Sabier in ſchwarzen Kleidern mit unentblätterten Oelzweigen in den Tempel des Saturn (der Araber nennt ihn zuḥal, d. h. der Zögerer, Abweiſer, von ſeinem Lauf ſo geheißen), wobei ſie Kettchen trugen wie Roſenkränze, die aus aufgezogenen Olivenkernen beſtanden. Als Opfer diente ein alter Stier mit ausgebrochenen Zähnen und (ſo nach einer Conjectur Chwolſohn's) glattgeſchoren, den ſie in ein Haus führten, unter welchem eine Grube ſich befand, die mit Gitterwerk überdeckt war. In dieſes ſteckten ſie die Füße des Stieres und zündeten Feuer darunter an, bis das Thier verbrannt war. Dabei ſprachen ſie ein Gebet folgenden Inhalts: „Geheiligt ſeiſt du, o Gott, deſſen Natur zum Böſen beſtimmt iſt, der das Gute nicht thut, da er das Böſe (der feindliche Aſpect der Sterne, naḥs), der Gegenſatz des Glückes iſt, welcher, tritt er mit dem Guten (günſtigen Geſtirn) in Conjunction, daſſelbe übel macht, und, wenn er zum Glück (Glücksgeſtirn) in Oppoſition tritt, daſſelbe böſe (zum feindlichen Aſpect) macht *), wir bringen dir dar, was dir gleicht, nimm es von uns an, wende dein und deiner Geiſter Unheil, der hinterliſtigen, betrügeriſchen, von uns ab, die da auf Uebel für jeden einzelnen ſinnen." Hiermit meinen ſie, ſetzt der Verfaſſer hinzu, den Saturn. Dieſer hatte einen ſechseckigen **) Tempel aus ſchwarzen Steinen und Vorhängen, worin an einer Wand ein Bild des Saturn, als alten ſchwarzen Mannes, mit einem Beil (Harpe? falx?) in der Hand gezeichnet war. An den vier übrigen Wänden (eine mußte für den Eingang bleiben) war Saturn mit einem Seil in der Hand abgebildet, mit dem er einen Eimer aus dem Brunnen zog ***), ſodann als Mann, der über die alten geheimen Wiſſenſchaften nachſinnt, weiter als Zimmermann und Maurer, endlich als König auf einem Elefanten ſitzend, den Rinder und Büffel umgeben. In der Mitte des Tempels war auf einem neunſtufigen Thron eine Bildſäule aus den Metallen Saturn's, ſchwarzem Blei oder Stein. Eine ähnliche Schilderung findet ſich im Dabiſtan (engliſch von Troyer [London 1843], I, 35). Hier aber zeigt ſich die ſynkretiſtiſche Art dieſer Sabier, die auch den nach Indien gehörigen Elefanten einmiſchen, nachdem ſie neben Chaldäiſchem auch Griechiſches verwendet haben, denn die ſinnende Figur des Kronos iſt claſſiſch (Preller, „Griechiſche Mythologie", I, 46).

Neben der wöchentlichen Feier des Saturn hatten die Sabier auch ein Jahresfeſt, am 20. Niſan wurde ihm ein Zuchtſtier (zebraḥ) geopfert, aber ſonſt tritt ſein Cultus nicht weiter hervor (Chwolſohn, a. a. O., II, 24; Kitâb al-Fihriſt, I, 322). Die Art des Opferns beſchreibt der Fihriſt ſo, daß man auf das Thier Wein goß, und wenn es ſich ſchüttelte, für Gott wohlgefällig erklärte, im andern Fall aber auf den Zorn des Gottes ſchloß. War es dem Gott genehm, ſo wurde ihm der Kopf mit einem Schlag abgehauen, und

---

*) Chwolſohn überſetzt hier nicht den aſtrologiſchen Sinn, das arab. qârana heißt in Conjunction ſtehen, das naḍara in Oppoſition ſtehen; erſteres iſt ſyriſch: 'ettesim ;am, letzteres: sehed (Cureton, Spicilegium syriacum, S. 14, 19).

**) So auch El-Schahreſtani, a. a. O., II, 250; vgl. Schahraſtani's „Religionspartheien und Philoſophen-Schulen", deutſch von Haarbrücker (Halle 1850—51), II, 76.

***) Dies iſt Symbol der Zeitreihe, die immer Neues aus dem Schacht holt. Ich verweiſe dazu übrigens auf Koh. 12, 6.

dann die Bewegung der Augen, der Mund und das Zucken des Cadavers beobachtet, woraus Wahrſagungen und Vorzeichen abgeleitet wurden. Galt es ein größeres Thier lebendig zu verbrennen, ſo hing man es an Haken, die an Ketten befeſtigt waren, und zog es nach allen Seiten hin auseinander, bis es verbrannt war. Dies war das große Opfer für alle Götter zugleich (Chwolſohn, a. a. O., II, 37; Kitâb al-Fihriſt, I, 325).

Als Planeten, und zwar als böſen, kennen auch die arab. Aſtrologen den Saturn unter dem Namen Zuhal, ſie bezeichnen ihn als den großen Unglücksſtern (en-nahs elakbar), während Mars der kleine iſt, und umgekehrt Jupiter als den großen Glücksſtern und Venus als den kleinen (es-sa'd elákbar und es sa'd eláṣgar) mit getreuer Beibehaltung der ältern Lehre, die ſich ſchon bei Pſeudobardeſanus (Cureton, Spicilegium syriacum) findet. (Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1848—49], I, 27; deutſch von Ethé [Leipzig 1868], I, 57; Geſenius, „Ueberſetzung des Propheten Jeſaia mit einem philologiſch-kritiſchen und hiſtoriſchen Commentar" [Leipzig 1820—21], II, 343.*) Dieſe chald. Lehre iſt ja auch zu den claſſiſchen Völkern gedrungen, wie ſie in der Kürze Properz (Eleg., IV, 1, 103) darſtellt: „Der Weg des Himmels iſt zu beobachten und der durch die Sterne ſich windende Querpfad und von den fünf Himmelszonen Sicherheit zu heiſchen, des glücklichen Jupiter Geſtirn**) und des räuberiſchen Mars Geſtirn ſind zu beobachten und das jedem Haupt verhängnißvolle des Saturn" (vgl. Lucanus, Pharsalia, I, 662; Juvenal, Satyr., VI, 569; Macrobius, Saturn., I, 19). Dieſer Ausbreitung nach Weſten entſpricht eine zweite nach Oſten, wo Saturn unter den Perſern als Kaiwan bekannt iſt, die auch ſchon in der Zeit des Zendaveſta Geſtirnmythen hatten, wie die von Tiſtrya, dem Sirius, der Regen bringt, das öſtliche Sternenheer anführt und mit Apaoſha, dem Regen hindernden Dämon, und der Fee (pairika, 'Peri) Duzhyâirya, d. h. Miswachs, kämpft. Der Name mit dem perſ. Kai, groß, königlich, zuſammenhängend, iſt unſemitiſch, aber von den Arabern und Aramäern entlehnt, und die Bekanntſchaft mit dieſem Wort iſt Veranlaſſung für Ibn Ezra geworden, das dunkle Chiun durch Saturn zu verdolmetſchen. Es iſt aber unter Chiun („Bibel-Lexikon", I, 516) ſchon aufgezeigt, daß dieſe Auffaſſung (Am. 5, 26) eine irrige iſt; ſonſt vgl. über dieſe Stelle Graf in dem von mir herausgegebenen „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des Alten Teſtamentes", Bd. 2, Heft 1.

Nach der von mir, a. a. O., gegebenen Auslegung könnte man noch auf den Gedanken kommen, den Moloch mit einem Stern, der daneben genannt iſt, zu identificiren, aber das Nichtvorhandenſein des Parallelismus verbietet es. Amos nennt drei verſchiedene Dinge, das Molochzelt, die Tragbahre der Bildniſſe, den Stern, dieſe ſind verſchieden, und daher Moloch nicht mit dem Stern, den man dann als Saturn faſſen möchte, zu identificiren. So bietet auch dieſe Stelle keine Unterlage für die Annahme, daß die Kanaanäer oder Judäer von alters her ihre Götter auch als ſideriſche Mächte betrachtet haben. Der phöniz. Moloch iſt nicht der Saturn, ſondern eine Phaſe des Sonnenlaufs, die Combination mit dem Saturn iſt das Product eines ſpätern Synkretismus.

Geſchichtlich ſehen wir nur aus jener Amosſtelle, daß der Dienſt des Moloch in Iſrael früh vorkam, daß aber dieſer ſpecielle Cultus nicht ſtark hervorgehoben wird, ſodaß er unter der allgemeinen Bezeichnung „den Baalen dienen" mit inbegriffen war. Salomo baute die Bama des Milkom (1 Kön. 11, 5; 33, 7), die erſt von Joſia zerſtört wurde (2 Kön. 23, 10, 13). Vom Molochcultus des Nordreichs wird nichts Beſonderes erwähnt, im Süden blühte der Cultus unter Achaz (2 Kön. 16, 3; Jeſ. 30, 33), der im Thal Ben Hinnom einen Opferplatz, das Tophet oder Tophte, gründete, was Greuel heißen mag, dann aber von den frommen Juden ſo benannt iſt. Auch Manaſſe diente dem Moloch (2 Kön. 21, 6; Zeph. 1, 5), und ebenſo erhielt ſich der Dienſt nach dem Exil (Ez. 17; 20, 30; 23, 10).

Auch eine weibliche Ergänzung fehlte dem König Moloch oder Molech nicht; Jer. 7, 18; 44, 15 lehrt uns die Königin des Himmels (melĕchet haššamájim) kennen, der die Iſraelitinnen mit Opferkuchen dienten und Trankopfer ſpendeten, und dieſe letztere Stelle iſt auch darum belangreich, weil ſie näher betrachtet zeigt, daß der Molochdienſt vielfach nicht als directer Gegenſatz zum Jahvedienſt aufgefaßt wurde, ſondern daß dieſelben

*) Geſenius bezieht nach Norberg den ſabiſchen Saturncultus fälſchlich auf die heidniſchen Araber.

**) Lies felicisque Jovis ſtatt felicesque.

Menſchen beide Götter anzuerkennen vermochten, was hier nur angedeutet werden kann (vgl. Kuenen, De godienst van Israel [Harlem 1869], I, 251). Dieſe Göttin wird ſich zur Aſtarte verhalten wie Moloch zum Baal, beide, obwol getrennt, gehen wieder ineinander über, denn wirkliche und kräftige Individualität mangelt allen dieſen Geſtaltungen der mythologiſchen Phantaſie bei den Kanaanäern, die durchgehends einen Naturkörper und das Naturleben in Perſonification darſtellen, dem ähnlich ſie bald wohlthuend, bald ſchädigend, bald ſchaffend, bald zerſtörend wirken, und eben darum nie in feſte Formen eingefaßt werden können. Merx.

Satzung. In Angemeſſenheit mit ſeinem etymologiſchen Urſprung aus dem altdeutſchen ſatzen, ſtatt ſetzen, bedeutet das Wort Satzung das, was feſtgeſetzt, verordnet worden iſt. Die Luther'ſche Bibelüberſetzung bedient ſich deſſelben überall zur Bezeichnung der Verordnungen der moſaiſchen Geſetzgebung, wie z. B. 3 Moſ. 18, 4: „Nach meinen Rechten ſollt ihr thun, und meine Satzungen ſollt ihr halten"; 3 Moſ. 20, 21: „So haltet nun alle meine Satzungen und alle meine Rechte und thut danach u. ſ. w." Von Zacharias und Eliſabeth rühmt Lukas (1, 6), daß ſie gewandelt ſeien in allen Geboten und Satzungen des Herrn untadelig; und Paulus gibt ſich ſelbſt das Zeugniß (Gal. 1, 14), daß er einſt eiferte über die maßen über das väterliche Geſetz (eigentlich die väterlichen Satzungen). Uebrigens wird im A. T. das Wort, welches Luther mit Satzung überſetzt, auch von ſolchen Verordnungen gebraucht, unter deren Herrſchaft andere Völker ſtanden, wie 3 Moſ. 20, 23: „Wandelt nicht nach den Satzungen der Heiden, die ich vor euch her werde ausſtoßen." Zur Bezeichnung der phariſäiſchen Traditionen bedient ſich Luther nicht des Wortes Satzung, ſondern des Wortes Aufſätze, wol um damit anzuzeigen, daß ſie von den Schriftgelehrten zu dem eigentlichen altteſt. Geſetz hinzugeſetzt ſind. So z. B. Matth. 15, 2. 6; Mark. 7, 3 u. ſ. w.

Es liegt in dem Worte Satzung der Begriff des Statutariſchen, Poſitiven, Legalen. Ueberall deutet es auf eine Verordnung hin, neben welcher, für den Fall der Uebertretung, die Drohung poſitiver Strafen ſteht. Ein aus bloßen Satzungen beſtehendes Geſetz kann immer nur für ein beſonderes Volk und eine begrenzte Dauer beſtimmt ſein. Schon darum, weil es, wie Paulus ſagt, in Geboten (Satzungen) geſtellt war (Epheſ. 2, 15), konnte das moſaiſche Geſetz neben dem für die geſammte Menſchheit beſtimmten und die Verheißung einer unvergänglichen Dauer in ſich tragenden Chriſtenthum nicht beſtehen. Mit der Einführung des Chriſtenthums in die Welt war auch die Aufhebung von jenem ausgeſprochen.

Das war der große, für die künftigen Geſchicke des Chriſtenthums entſcheidende Gedanke, der ſich zuerſt lichtvoll in dem Geiſte des Apoſtels Paulus entfaltete und welchen er mit der ganzen ihm eigenthümlichen Energie ausſprach und zu realiſiren ſuchte. Darum bezeichnete er das Geſetz als das Vergängliche, und ſtellte das Chriſtenthum als das Bleibende mit ihm in Gegenſatz (2 Kor. 3, 11). Er ſah in jenem nur eine rudimentäre Geſetzgebung („Anfangsgründe", was Luther auch mit dem Worte Satzung überſetzte, Gal. 4, 3. 9), welche keinen andern Zweck hatte, als der von Chriſto zu gründenden Heilsanſtalt zur Vorbereitung zu dienen, oder, wie er ſich ausdrückt, Zuchtmeiſter auf Chriſtum hin zu ſein (Gal. 3, 24, 25). Dies könnten wir nun dahin verſtehen, daß es das jüd. Volk, in deſſen Mitte der verheißene Erlöſer erſcheinen ſollte, durch die in ihm gehandhabte ſtrenge Zucht disciplíniren und das, von Gott ihm anvertraute koſtbare Kleinod der Kenntniß und Verehrung des wahren Gottes bis zur Ankunft Chriſti in ihm erhalten ſollte. Allein Paulus ſetzt die vorbereitende Beſtimmung des Geſetzes vielmehr darein, daß es, weil ſeine vollkommene Erfüllung eine reine Unmöglichkeit war, das iſraelitiſche Volk zu dem tiefen und ſchmerzlichen Bewußtſein ſeiner Sündhaftigkeit bringen, und eben hierdurch das ſehnſüchtige Verlangen nach dem verheißenen Erlöſer in ihm hervorrufen ſollte (Röm. 7, 13; 5, 20).

Von dieſen Ueberzeugungen ausgehend proclamirte Paulus die Freiheit des Chriſten von dem Geſetz. Gewährleiſtet ſchien ihm dieſe durch den Tod Chriſti. Chriſtus habe durch ſeinen Tod die aus Satzungen beſtehende und wider uns zeugende Handſchrift ausgelöſcht und an das Kreuz geheftet (Kol. 2, 14), was, zufolge der von dem Apoſtel (Röm. 7, 1) gegebenen Erklärung dahin zu verſtehen iſt, daß der Chriſt, vermöge der innigen Lebensgemeinſchaft, in der er durch ſeinen Glauben mit Chriſto ſteht, mit Chriſto geſtorben, folglich dem Geſetz abgeſtorben erſcheint. Gerade darum, weil die Chriſten frei ſind von dem Geſetz des Alten Bundes, regte es den Apoſtel ſo gewaltig auf, als er

vernahm, daß die Galater, nachdem sie, von ihm belehrt, dem Grundsatz der Emancipation von dem Gesetz gehuldigt hatten, sich zur Unterwerfung unter dasselbe hatten umstimmen lassen. „Als wir Kinder waren", ruft er ihnen zu (Gal. 4, 3 fg.), „waren wir gefangen unter den äußerlichen Satzungen. Da aber die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste, daß wir die Kindschaft empfingen. „Warum wendet ihr euch denn wieder zu den schwachen und dürftigen Satzungen (Anfangsgründen), welchen ihr von neuem dienen wollt." Auf ähnliche Weise äußert er sich gegen die Kolosser (Kap. 2, 20), die sich durch eine sich den Anschein der Weisheit gebende, im Grunde aber falsche und aus einem trüben Gemisch von orientalischer Theosophie und jüd. Werkheiligkeit bestehende Lehre hatten verführen lassen. Diese von Paulus so laut verkündigte Emancipation der Christen von dem Gesetz des Alten Bundes soll indessen nicht so verstanden werden, als ob sie unter gar keinem Gesetz ständen. Die im N. T. überall vorkommenden Ermahnungen, den Geboten Gottes einen treuen Gehorsam zu leisten, geben genugsam zu erkennen, daß, wenn die Christen frei sind von dem Joch des altteſt. Gesetzes, sie dagegen unter die Herrschaft eines andern nicht weniger heiligen Gesetzes getreten sind. Das ist das Gesetz Christi (Gal. 6, 2). Allein wesentlich verschieden von dem legalen Gesetz des A. T., ist dieses christl. Gesetz ein rein ethisches. Es legt dem Menschen keinen Zwang auf, sondern wendet sich überall an den freien Willen, weshalb es auch von Jakobus (Kap. 1, 25; 2, 12) als das vollkommene Gesetz der Freiheit bezeichnet wird. Es ist das Gesetz der Liebe, welche ja keinen Zwang kennt (Röm. 13, 8. 10; 1 Kor. 13). Eigentlich steht der Christ unter der Herrschaft des Geistes (Gal. 5, 16. 25), wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor. 3, 16). Und in der That wird bei demjenigen, der sich von dem Geist Christi, welcher zugleich der Geist Gottes, und wesentlich ein Geist der Liebe ist, ganz durchdringen und beherrschen läßt, das sittliche Gesetz zur Natur werden und eben hierdurch aufhören sich als eigentliches Gesetz geltend zu machen.

Wenn man die Stellen 2 Thess. 2, 15 und 3, 6 in der Luther'schen Uebersetzung liest, so könnte man versucht sein zu glauben, daß der Apostel Paulus im Widerspruch mit den von ihm selbst so kräftig vertretenen Grundsätzen des Christenthums, den Gläubigen neue Satzungen habe auflegen wollen. Allein das ist nur Schein. Vergleicht man die Luther'sche Uebersetzung mit dem griech. Text, so erkennt man, daß das hier gebrauchte und von Luther mit Satzung wiedergegebene Wort eigentlich jede mündlich oder schriftlich mitgetheilte Lehre bedeutet. S. noch Freiheit. Bruch.

Sauerteig, (hebräisch: seor von sa'ar, aufschwellen, auch hamès von hames, sauer sein, griechisch: Zyme) war schon zu Mose's Zeit bei den Israeliten im Gebrauch (2 Mos. 12, 15). Wie sie denselben bereitet haben, wissen wir nicht, wahrscheinlich nicht durch Zusatz künstlicher Mittel, z. B. Hefen, sondern einfach so, daß man gewöhnlichen Teig durch die Länge der Zeit sauer werden ließ. Ein Stück Teig vom vorhergehenden Tag diente auf solche Weise als Sauerteig für das Brot des folgenden (vgl. 2 Mos. 12, 15; 1 Kor. 5, 7). Man betrachtete infolge dessen den Sauerteig als ein unfrisches, der Zersetzung anheimgefallenes Product (ähnlich dachte das röm. Ritualgesetz, vgl. Knobel zu 3 Mos. 2, 11). Darum durfte kein gesäuertes Brot als Speiseopfer auf den Altar gebracht werden (3 Mos. 2, 11; 7, 12 fg.; 8, 2. 26; 2 Mos. 29, 2. 23; 4 Mos. 6, 15 fg.), während Opfergaben, die menschlicher Mund genoß, mit Sauerteig vermengt sein durften, so die Schaubrote und Pfingstbrote (3 Mos. 23, 17. 20; 24, 9), ferner das gesäuerte Brot, welches beim Dankopfer dem Darbringer des Opfers zufiel (3 Mos. 7, 13). Gegen das Gesetz wurde zu Amos' Zeit Gesäuertes geopfert (Am. 4, 5). Am Eingang des Passahfestes mußte aller Sauerteig aus den Häusern entfernt werden, indem der Israelit während des ganzen Festes nur ungesäuertes Brot essen durfte (2 Mos. 12, 15; 23, 15; 34, 18; 13, 7; 5 Mos. 16, 4); denn alles Frische, vom Gebrauch noch wenig oder nicht Berührte war dem feinen Naturſinn der Israeliten besonders geweiht. Wie jetzt noch bei den Fellah und Beduinen Palästinas wurden von altisraelitischen Bauern und Hirten auch in gewöhnlichen Zeiten häufig ungesäuerte Brotkuchen genossen (1 Mos. 19, 3; Richt. 6, 19; 1 Sam. 28, 24). Im N. T. wird mehrfach bildlich vom Sauerteig im guten und schlimmen Sinn gesprochen (Matth. 13, 33; Luk. 12, 1; 1 Kor. 5, 6 fg.; Gal. 5, 9). Furrer.

Saul, der erſte König Iſraels. Der Uebergang von der reinen Gottherrſchaft zum Königthum (ſ. d.) vollzog ſich in dieſem Volke nicht durch Uſurpation eines Emporkömmlings, ſondern unter dem freien und ordnungsmäßigen Zuſammenwirken aller dabei Betheiligten, und Saul drängte ſich ſo wenig aus eigenem Antrieb zur Macht, daß er vielmehr faſt wider Willen zu derſelben herangezogen werden mußte (1 Sam. 10, 23). Saul hat als der Erwählte Gottes (1 Sam. 10, 23; 2 Sam. 21, 6) die Herrſchaft übernommen, das iſt der eine der beiden Hauptpunkte, um deren Klarſtellung ſich die bibliſche Erzählung ſeiner Geſchichte (1 Sam. 8—14, mit gelegentlichen Nachträgen in der Davidgeſchichte 1 Sam. 15 — 2 Sam. 1) dreht. Der andere iſt, daß Saul ſich als untauglich erwies, das königliche Amt in dem Sinne zu verwalten, wie es in der Theokratie verwaltet werden ſollte, und darum, von Gott wieder verworfen, ſeinem Untergang anheimfiel. Das beides ſcheint ſich zu widerſprechen: es ſcheint undenkbar, daß ein göttlich Erwählter ſich ſoll unbrauchbar zeigen, oder daß ein Unbrauchbarer ſoll göttlich erwählt ſein. In Wahrheit aber wird dadurch ausgedrückt, daß für beides zureichende geſchichtliche Urſachen vorlagen und daß unter den gegebenen Verhältniſſen vorerſt nicht mehr zu erreichen war, als auf dieſe Weiſe erreicht wurde. Nicht immer kann im erſten Anlauf das neue, um das gerungen wird, auch errungen werden, und doch muß ein ſolcher vorangegangen ſein, wenn ein zweiter zum Ziel führen ſoll. Im Licht der geſchichtlichen Geſammtentwickelung betrachtet, erſcheint Saul's Regierung als ein erſter Verſuch, das rechte theokratiſche Königthum herzuſtellen; er mislang in der Hauptſache, aber ohne dieſen Vorverſuch wäre David nie geworden, was er wurde. Saul iſt nur die Vorſtufe für die Höhe, die David erſtieg; darin iſt die Bedeutung des Mannes, auch ſein Lob und ſein Tadel zuſammengefaßt.

Sohn des Kis, aus einem der kleinſten, aber kriegeriſch tüchtigſten Stämme, aus Benjamin, aus einem guten, aber kleinen Geſchlecht deſſelben zu Gibea (ſ. d.), welches nach 1 Chron. 8, 29 fg. und 9, 35 fg., wenn da nicht einfach Gibea mit Gibeon verwechſelt iſt, einſt in Gibeon ſeinen Sitz gehabt haben müßte, hatte Saul von Hauſe aus keinerlei Anſpruch auf hervorragende Stellung (1 Sam. 9, 21; 10, 27). Daß er eine ſchöne, ſtattliche Heldengeſtalt war, „eines Hauptes länger denn alles Volk" (1 Sam. 9, 2; 10, 23), mag zwar, nachdem er erwählt war, ihn bei vielen empfohlen haben, war aber nicht der Grund ſeiner Wahl. Daß gar Samuel ihn nur hervorgezogen habe, weil er ihn als geiſtig unbedeutenden und jeder äußern Machtſtütze entbehrenden Mann leichter beherrſchen zu können hoffte, iſt ein Urtheil, welches beiden Männern das entſchiedenſte Unrecht thut. Vielmehr fiel die Wahl auf ihn, weil er zu ſeiner Zeit als der zum König tauglichſte Mann erſchien. Die Zwingherrſchaft der übermächtigen Philiſter lag damals ſchwer auf dem Land (gegen 1 Sam. 7, 13 vgl. 9, 16; 10, 5; 13, 3. 4. 6. 17—23; 14, 21); bis ins Herz des Landes, bis in die nächſte Nähe von Samuel's und Saul's Heimat reichte ihr Arm, und der heilige Verſammlungsort der Gemeinde mußte damals öſtlich bis Gilgal zurückverlegt werden. Ein Fürſt (nach der einen Urkunde: 1 Sam. 9, 16; 10, 1; 13, 14; 25, 30) oder König (nach der andern: 1 Sam. 8, 5 fg.; 10, 19. 24; 12, 1 fg.), nicht ſowol um zu richten (nur 1 Sam. 8, 5 fg.), als vielmehr das Volk im Kriege zu führen (1 Sam. 9, 16; ſogar 8, 20 und 12, 12), war ein unabweisliches Bedürfniß geworden, und wurde das Verlangen nach einem ſolchen allgemein ausgeſprochen. Selbſt Samuel, obwol er, wenigſtens nach einem Bericht, anfänglich ſich dagegen ſträubte, weil er die aus dem Königthum für die Zwecke der Gottherrſchaft entſtehenden Gefahren durchſchaute, konnte auf die Dauer der Anerkennung dieſer Nothwendigkeit ſich nicht mehr entziehen, und bemühte ſich nun, die Wahl ſo zu treffen, daß ſowol den Zwecken Gottes als dem Bedürfniß des Volkes entſprochen würde. Ueber die Art, wie dieſe Wahl zu Stande kam, liegen zweierlei Berichte vor. Nach dem einen (1 Sam. 9—10, 16; 10, 27^b — 11, 11. 15) erkannte Samuel in Saul, als dieſer ihn beſuchte, um ihn über die verlorenen Eſelinnen ſeines Vaters zu befragen, den von Gott erwählten, tauglichen Mann, behandelte ihn mit höchſter Auszeichnung, eröffnete ihm zu ſeiner größten Ueberraſchung ſeine künftige Beſtimmung, ſalbte ihn zum Fürſten und gab ihm drei Vorzeichen, deren richtiges Eintreffen ihm die noch fehlende innerliche Gewißheit ſeines Berufes verleihen ſollte, überließ es aber im übrigen ihm ſelbſt, bei gegebener Gelegenheit zu thun, was für die Sache nöthig ſei (1 Sam. 10, 7); alles das in der Stille und nur zwiſchen ihnen beiden verhandelt. In Saul zwar kam nach ſolchen Eröffnungen ein neuer, hoher

Geiſt (1 Sam. 10, 9); doch hielt er ſich zu Hauſe, in ſeiner gewöhnlichen Bchäftigung, bis nach etwa einem Monat (1 Sam. 10, 27 nach den LXX) die Nachricht von eir ſchweren, ſchmachvollen Bedrängniß der Stadt Jabes in Gilead durch den Ammoniterkig Nahas eintraf. Da überkam den eben auf dem Felde mit ſeinen Rindern pflügenen Mann ein heiliger Zorn, und der königliche Heldengeiſt brach mit Gewalt in ihm hervr. Durch ein draſtiſches, aber (nach Richt. 19, 29) nicht ganz ungewöhnliches Mittel bot e ſchleunigſt in ſeinem und Samuel's Namen den Heerbann auf, ſchlug mit demſelben e Ammoniter vollſtändig und rettete die bedrängte Stadt. Nach dieſer Rettungsthat (vl. auch 1 Sam. 12, 12) wurde er unter Samuel's Mitwirkung von dem dankbaren Volk zuGilgal unter Opferfeſten feierlich zum König geweiht. Nach dem andern Bericht (1 Sam. 8; 10, 17—27; 11, 12—14; 12) berief Samuel, als damaliges anerkanntes Haupt de Volks, um deſſen Verlangen nach einem König zu befriedigen, eine Gemeindeverſammlug nach Mizpa. Dort wurde unter Anwendung des heiligen Loſes Saul als der von Ett zum König beſtimmte Mann gefunden, hinter dem Gepäck, wo er ſich aus Beſcheidenlit verſteckt hatte, hervorgezogen, dem Volke vorgeſtellt, und von dieſem freudig als Köig ausgerufen; nur wenige bezeigten ſich mit der Wahl unzufrieden. Samuel ſtellte e neue Verfaſſung feſt, verkündigte ſie und machte ſie urkundlich; Saul aber ging, von braven Männern geleitet, heim nach Gibea. Nachdem ihm ſodann der Ammoniterkrieg Gegenheit gegeben, ſich als Helden zu bewähren, wurde auf Samuel's Veranſtaltung zu Gilgl durch wiederholte Huldigung des für ihn begeiſterten Volks ſein Königthum erneuert, je Beſtrafung der bisher mit ihm Unzufriedenen aber von Saul großmüthig abgelehnt. Samuel aber legte nun feierlich ſein Richteramt nieder. Beide Berichte ſind im jetzigen Text in der Art miteinander vereinigt, daß Saul's Beſtimmung zum König zuerſt den Saul allein durch Samuel, dann in Mizpa dem Volk durch das heilige Los kundgegebe, und endlich infolge des Ammoniterkriegs in Gilgal zu wiederholter Anerkennung des Volks gekommen ſei. Aber daß der Verfaſſer von 1 Sam. 11, 1—11 die Erzählung 1Sam. 10, 17—27 nicht vorausſetzte, ergibt ſich mit Sicherheit daraus, daß das Hülfsgeſch der Bürger von Jabes nicht an den erwählten König, ſondern in das ganze Gebiet Iſraels ergeht, und die Botſchaft zwar auch nach Gibea, aber nicht an Saul kommt, ndern Saul erſt mittelbar davon hört (1 Sam. 11, 3—5). Demnach wird die Anerkennung der Doppelheit des Berichts nicht zu umgehen ſein. Es muß darum nicht der eie oder der andere Bericht falſch ſein. Man kann kurz ſagen: Saul bewährte ſich aus Anlaß der der Stadt Jabes gebrachten Kriegshülfe vor ganz Iſrael als einen Mann höher Begeiſterung und tüchtigen Kriegshelden, und wurde dafür unter Leitung Samuel', der ſchon früher in ihm den künftigen Fürſten vorauserkannt und beſtimmt, auch af ihn eingewirkt hatte, auf einer Gemeindeverſammlung in Gilgal feierlich zum König eineſetzt, zumal auch ſchon einmal auf einem Gemeindetag in Mizpa, wo über das Königthum verhandelt wurde, die Augen des Volks in hervorragender Weiſe auf ihn gelenkt waren. Bis dahin ſchien alles, göttliche Wahl und menſchliche Tüchtigkeit, aufs ſchönſte zſammenzutreffen, um gegründete Hoffnung auf eine glückliche Wirkſamkeit des neuen Knigs zu geben.

Daß nun ein auf dieſe Weiſe eingeſetzter König nicht unumſchränkter Selbſtherricher ſein konnte, ſondern in dem, was in dieſem Volk entweder als göttliches Geſetz oder als göttliche Willensäußerung galt, eine Schranke und eine Richtſchnur ſeines Handelns nzuerkennen hatte, verſteht ſich von ſelbſt. Nur unter dieſer Bedingung konnte Samuel (ſ. d.), der Vertreter der Sache Gottes, überhaupt zur Einſetzung eines Königs die Hand bieten, und in dem von ihm feſtgeſtellten Königsrecht (1 Sam. 10, 25) war das ſicherlich auch ausgeſprochen. Saul ſelbſt wußte es zunächſt nicht anders, als daß er jedem an ihn kommenden Gotteswillen Gehorſam ſchuldig ſei, und anfangs wenigſtens ließ er gewiß willig ſich von dem bewährten Propheten leiten. Aber dieſes Verhältniß dauerte nicht lange. Es iſt Thatſache, daß Samuel von dem Geſchöpf ſeiner eigenen Hand ſich bald wieder abwandte, ihm ſogar ſeine Verwerfung vor Gott ausſprach und in aller Stille ſich nach einem tauglichern Fürſten des Volks umſah. Auch dieſe Thatſache iſt doppelt erzählt, einmal 1 Sam. 13, und einmal 1 Sam. 15, und beidemal auf eine Weiſe begründet, daß bei blos oberflächlicher Betrachtung Saul eher als Samuel im Recht zu ſein ſcheint. Auch iſt bekanntlich nichts ſo ſehr ausgebeutet worden, den Charakter Samuel's aufs gehäſſigſte zu verdächtigen, als eben dieſe Erzählungen. Allein wenn man nicht

am bloßen Wortlaut der Erzählungen hängen bleibt und zugleich auf den weitern Gang von Saul's Thätigkeit sieht, wird man ebenso den Tiefblick des Sehers, der sehr bald das Wesen des neuen Königs gründlich durchschaute, als seine Festigkeit in Vertretung der höchsten und letzten Zwecke der Theokratie zu bewundern Gelegenheit haben. Nach der einen Erzählung (1 Sam. 13 und 14, wo Kap. 13, 8—15a als späteres Einschiebsel auszuscheiden kein genügender Grund vorliegt, wenngleich zuzugestehen ist, daß Kap. 10, 8 ursprünglich vielleicht in einem andern Zusammenhang gestanden haben kann) brach Samuel mit Saul schon in dem ersten Befreiungskrieg gegen die Philister, welchen der kühne Königssohn Jonathan durch die Erschlagung des philistäischen Vogtes zu Geba angezettelt hatte. Samuel hatte dem Saul befohlen, wenn er nach Gilgal komme, mit den Opfern dort sieben Tage auf ihn zu warten (1 Sam. 10, 8). Als nun Saul mit Mühe sein Heer dort gesammelt und mit den vor dem Ausrücken nöthigen Weiheopfern sieben Tage vergeblich gewartet hatte, aber endlich, weil die ohnedies zaghaften Mannschaften ungeduldig wurden und sich verliefen, am siebenten Tage noch selbst die Opfer vornahm, kam Samuel an und eröffnete ihm trotz aller seiner Entschuldigungen, daß wegen dieses seines Ungehorsams gegen den göttlichen Befehl sein Königthum keinen Bestand haben und Gott sich einen andern Fürsten seines Volks ersehen werde. Der beabsichtigte Heereszug war durch das lange Warten vereitelt; die Philister hatten Zeit gehabt, ihre Streitkräfte zusammenzuziehen und sich schon in Michmas (s. d.) festgesetzt, und durchstreiften von da aus verheerend die Umgegend. Nur dem unglaublich verwegenen Handstreich Jonathan's gegen die Vorhut des philistäischen Lagers zu Michmas, welcher Verwirrung unter den Philistern, Ermuthigung der israelitischen Kämpfer und Abfall der gezwungen im philistäischen Heere dienenden Israeliten zur Folge hatte, war es zu verdanken, daß dennoch ein großer Sieg errungen und die Philister aus der Mitte des Landes hinausgedrängt wurden. Aber ein unbesonnenes Gebot des Königs an die verfolgenden Krieger, bei Todesstrafe vor abends keine Speise zu sich zu nehmen, brachte nicht nur auf den Sieger des Tags, Jonathan, eine todeswürdige Schuld, von der ihn nicht mehr der König, sondern nur die Dazwischenkunft des Volkes befreien konnte, sondern verhinderte auch die vollständige Ausbeutung des herrlichen Sieges. Nach der andern Erzählung (1 Sam. 15; vgl. 1 Sam. 28, 18) fiel der entscheidende Bruch zwischen beiden Männern aus Anlaß des Amalekiterkriegs, aber ebenfalls in Gilgal vor. Dem Saul war vom Propheten im Namen Gottes gegen die räuberischen Amalekiter der heilige Krieg, in welchem alles Lebendige dem Bann verfallen sein sollte, aufgetragen. Saul schlug zwar glücklich den Feind in der ganzen Ausdehnung seines Gebietes, aber statt den Bann vollständig auszuüben ließ er den feindlichen König Agag leben und führte ihn gefangen mit sich, nahm auch von dem Vieh die besten Thiere mit nach Gilgal, wo er die Siegesdankopfer davon halten wollte. Aber Samuel, dessen inne geworden, stürmte ihm zornig dorthin entgegen, erklärte ihn trotz aller Entschuldigung und Bitte für von Gott verworfen und trennte sich von ihm, anscheinend und vor den Augen des Volks in Frieden, in Wahrheit aber um ihn nie wiederzusehen. Ob nun die förmliche Lossagung Samuel's von Saul bei dem einen oder andern Anlaß vorgefallen sei, schon die Zweiheit der Erzählungen, die man darüber hatte, beweist, daß es nicht sowol auf die einzelne That Saul's, als vielmehr auf den Sinn ankam, der in dieser That sich offenbarte und der dann auch nothwendig in andern Thaten sich zeigen mußte. Ob Samuel das Recht hatte, dem König Befehle und gerade diese Befehle zu geben (er hatte es aber gemäß der theokratischen Verfassung), kommt dabei nicht einmal in Frage; sobald und solange der König in dem Propheten den Sprecher Gottes anerkannte, war er auch seinem Wort, als einem Gotteswort, Gehorsam schuldig. Ungehorsam im einzelnen Fall mochte verzeihlich erscheinen, wie denn im Philisterkrieg wirklich entschuldigende Umstände vorlagen. Wenn aber Samuel als mitlebender Zeuge und scharfsichtiger Beobachter aller seiner Regierungshandlungen an ihm eine Sinnesrichtung wahrnahm, welche es mit der Unterordnung des königlichen Beliebens unter den göttlichen Willen zu leicht nahm, so konnte ein Mann von der unbeugsamen Strenge Samuel's nicht mehr auf die Dauer mit ihm gehen. Ob dann dieser oder jener Anlaß die förmliche Lossagung zur Reife brachte, ist im Grunde gleichgültig.

Saul war ohne Frage in vielen Beziehungen ein trefflicher König für jene Zeit. Er fand ein von seinen sämmtlichen Nachbarn, zumal den Philistern, hartbedrängtes,

eingeſchüchtertes und (nach 1 Sam. 13, 19 fg.) faſt waffenloſes Volk vor, und hat ihm nicht blos wieder kriegeriſchen Muth eingehaucht, ſondern auch demſelben kräftige Hülfe zu ſchaffen verſtanden. Die kurze Ueberſicht über ſeine Thaten (1 Sam. 14, 47. 48) beſagt, daß er außer den Ammonitern, Amalekitern und Philiſtern auch Moab und Edom und die Könige des aramäiſchen Zoba (ſ. d.) bekriegt, und überall, wohin er ſich wandte, ſiegreich war (vgl. auch 2 Sam. 1, 21—24). Gegen die Philiſter, die damals auf der Höhe ihrer Macht ſtanden, hatte er (1 Sam. 14, 52) allerdings ſein ganzes Leben lang zu kämpfen: der ſchon oben erwähnte Michmas-Krieg iſt 1 Sam. 14 ausführlicher erzählt; gelegentlich werden in der David-Geſchichte noch andere Kämpfe zu Saul's Zeit gegen ſie berichtet (1 Sam. 17 und 18; 23, 27), ſowie Saul's letzter und ſchwerſter Kampf gegen ſie, in dem er fiel (1 Sam. 28—31). Sicher iſt, daß er über dieſelben nie völlig obſiegen konnte, ja daß ſie am Ende ſeines Lebens mit erneuter Heftigkeit vordrangen. Gleichwol hat er gethan, was er konnte. Er zog alle, beſonders kriegstüchtige Männer an ſich, und bildete und hielt eine ſtehende Truppe von geübten Kriegern, um immer ſchlagfertig zu ſein und für das Volksaufgebot einen feſten Kern zu haben (1 Sam. 13, 2; 14, 52). Er gründete ſo eine tüchtige Kriegerſchule. Saul ſelbſt, ſein herrlicher Sohn Jonathan, ſowie ſein Vetter und Feldherr Abner gehören zu den größten Helden der iſraelitiſchen Kriegsgeſchichte; der Nachruhm, den ſie von David erhielten (2 Sam. 1, 17—27), iſt ein vollgültiges Zeugniß für ſie. Aber auch an andern Vorzügen gebrach es ihm nicht. Von einem hochherzigen Sinn liegt aus dem Anfang ſeiner Herrſchaft ein ſchönes Beiſpiel in 1 Sam. 11, 12. 13 vor. Daß er die Liebe des Volkes ſich zu erwerben wußte, beweiſt im einzelnen die Liebesthat der Bürger von Jabes an ſeiner und ſeiner Söhne Leiche (1 Sam. 31, 11—13), im ganzen die Anhänglichkeit des größern Theils Iſraels an ſein Haus und ſeinen Sohn Isboſeth (2 Sam. 2, 8 fg.) Und das Königthum ſelbſt iſt durch ihn ſo feſt begründet worden, daß deſſen Fortbeſtand nach ſeinem Tod gar nicht mehr in Frage kam, niemand daran dachte, es wieder aufzuheben. In ſeinen Sitten war und blieb er immer einfach und hielt ſich nicht als Großherrſcher, ſondern als erſter des Volks. Er wohnte fortwährend zu Gibea, und wenigſtens erwähnt wird von ihm nur ein Eheweib (1 Sam. 15, 50) und ein Kebsweib (2 Sam. 3, 7; 21, 8—12). Aber auch in Sachen der Religion war Saul durchaus kein verwerflicher Mann. Daß er ſogar prophetiſcher Begeiſterung fähig war, verbürgt das bekannte Sprichwort: „Iſt Saul auch unter den Propheten?“ über deſſen wirklichen Anlaß man freilich ſpäter keine ganz ſichere Kunde mehr hatte (1 Sam. 10, 11 fg.; 19, 24). In ſeiner guten Zeit vertrieb er mit äußerſter Strenge alle Zauberer und Wahrſager aus dem Land, wie 1 Sam. 28, 3. 9, gelegentlich erwähnt wird, und gewiß war das nicht ſeine einzige That, durch die er im Einverſtändniß mit Samuel auch die Sache der Geſetzesreligion förderte. Ob auch ſein Blutbad unter den zu Joſua's Zeit in Iſraels Schutz aufgenommenen Gibeoniten (2 Sam. 21, 1—6) mit ſolchem geſetzlichen Eifer zuſammenhing, muß dahingeſtellt bleiben. Ohne den Willen der Gottheit zu erkunden, mochte er nichts Bedeutendes unternehmen, und als er den Propheten nicht mehr zur Seite hatte, nahm er zu dieſem Zweck den Orakel gebenden Prieſter mit ſich auf ſeine Heereszüge (1 Sam. 14, 3. 18. 37), und noch vor ſeinem Ende verſuchte er alle Wege, um den Gotteswillen zu erfahren (1 Sam. 28, 6). Die heiligen Bräuche hielt er mit gewiſſenhafter Scheu (1 Sam. 13, 8; 15, 15; 20, 24—26); nach der Schlacht ſuchte er zu verhüten, daß die erſchöpften Krieger blutiges Fleiſch aßen (1 Sam. 14, 34); Verſündigungen ſeiner Unterthanen gegen Gott empfand er ſchwer (1 Sam. 14, 38), und wo es galt, einen Schwur zu halten, war ihm auch ſein Sohn nicht zu theuer (1 Sam. 14, 44). Er baute mehr als einen Altar (1 Sam. 14, 35); auch von Weihgeſchenken, die er dem Heiligthum machte, erzählt wenigſtens die Chronik (1 Chron. 26, 28). Aber Saul war raſch, eilfertig, nicht immer beſonnen genug (1 Sam. 14); es mangelte ihm das ſtarke Gottvertrauen, welches auch da noch ſtandhält, wo nach Menſchenurtheil nichts mehr zu hoffen iſt (1 Sam. 13, 9 fg.), und der glaubensvolle Gehorſam gegen jedes göttliche Wort (1 Sam. 13 und 15). Er fühlte, nachdem er einige Zeit geherrſcht, ſich mehr und mehr als Herrn; er verſtand das Königthum anders als der Prophet und wollte es ſelbſtändiger ſtellen; es war Gefahr da, daß er mit ſeiner königlichen Willkür die ihm durch das Weſen der Theokratie geſetzte Schranke immer weniger achten werde, und weil Samuel das ſah, zog er ſich von ihm zurück und überließ ihn ſich ſelbſt. Saul

aber, der Leitung des bewährten und geistig ihm weit überlegenen Sehers entbehrend, entwickelte nun erst jenen leidenschaftlichen Sinn, der auch das Beste verdirbt. „Der gute Geist wich von ihm und ein böser Geist kam über ihn" (1 Sam. 16, 14), der Geist des Mistrauens und der finstern Eifersucht auf seine königliche Würde und Machtvollkommenheit, die er überall angetastet glaubte. Nicht blos in jenen bekannten Verfolgungen David's, sondern auch in andern schwarzen Thaten gegen solche, die er ihm feindlich wähnte, that sie sich kund, vor allem in der Hinmordung der schuldlosen Priesterschaft zu Nob (1 Sam. 22, 9—23 ob auch in der Tödtung der Gibeoniten 2 Sam. 21, 1—6? ist die Frage). Nur an Samuel vergriff er sich niemals. So wurde er denn, geistig zerrüttet, trotz aller seiner kriegerischen Siege, während seiner spätern Regierungszeit in seinem Handeln unsicherer, verkehrter, unglücklicher. Er mußte es erleben, daß noch zu seinen Lebzeiten viele seiner besten Männer, sogar aus seinem eigenen Stamm, von ihm ab sich dem aufsteigenden Gestirn David zuwandten (1 Chron. 12), und die Erbfeinde des Volks benutzten die zunehmende Schwäche seiner Herrschaft zu einem neuen gewaltigen Vorstoß, dem er nicht mehr gewachsen war (1 Sam. 28—31). Es handelte sich diesmal für sie um die Gewinnung der großen Handelsstraße durch die Ebene Jisreel nach Syrien; mit vereinten Streitkräften drangen ihre Fürsten dort bis gegen den Jordan hin vor. Saul sammelte zwar noch sein Heer und nahm ihnen gegenüber Stellung auf dem Gebirge Gilboa (s. d.). Aber, vielleicht zum ersten mal in seinem Leben, bangend vor der Schlacht, von seinem Gott sich verlassen fühlend und von bösen Vorahnungen gequält, nahm er in seiner Noth sogar noch zu dem heidnischen Aberglauben, den er einst aus Israel verbannt hatte, seine Zuflucht. Die Todtenbeschwörerin von Endor (s. d.) sollte ihm den Geist des todten Samuel, von dem er auch jetzt nicht lassen konnte, heraufbeschwören, aber was er zu hören bekam, war für ihn das Ende vor dem Ende. Doch obwol vor Schrecken bewußtlos geworden, ermannte er sich und ging am folgenden Tage als Held seinem Schicksal entgegen. Seine letzte Schlacht vernichtete das Werk seines Lebens. Die Philister errangen einen Sieg, der das ganze Land bis zum Jordan ihnen in die Hände lieferte; seine besten Krieger und drei seiner Söhne fielen. Er selbst, von den feindlichen Bogenschützen scharf bedrängt, vielleicht schon verwundet, jedenfalls unfähig zu entkommen und fürchtend durch Philisterhand zu fallen, stürzte sich in sein eigenes Schwert und ihm nach sein Waffenträger (1 Sam. 31); nach einem andern Bericht (2 Sam. 1) gab ihm ein Amalekiter, der in seiner Nähe war, auf sein Verlangen den Todesstoß. (Daß dieser zweite Bericht nicht sagen will, den durch den Selbstmord noch nicht ganz Todten habe der Amalekiter vollends getödtet, versteht sich von selbst; aber auch daß der Amalekiter ihn getödtet zu haben blos vorgab, ist durch nichts angedeutet und in sich unwahrscheinlich.) Kopf und Waffen des Königs schickten die Philister als Trophäe nach Philistäa (1 Sam. 31, 9. 10; 1 Chron. 10, 9. 10); seine und seiner Söhne Leichname hängten sie zum Schimpf auf der Mauer (1 Sam. 31, 10—12), nach andern auf dem Marktplatz (2 Sam. 21, 12 fg.) der Stadt Bethsean (s. d.) auf, von wo die Bürger von Jabes sie holten, zur Abwehr weiterer Beschimpfung sie verbrannten und unter der Tamariske in Jabes begruben. Dort blieben sie, bis David bei gegebener Gelegenheit sie abholte und im Erbbegräbniß des Hauses Saul zu Zela, im Stamm Benjamin beisetzen ließ (2 Sam. 21, 14). Ueber das weitere Schicksal seiner Familie s. Isboseth, Mephiboseth, Merab.

So endete, tragisch genug, der erste König, der unter so glücklichen Zeichen begonnen hatte. Weil er, der Anfänger, das wahre Wesen des Königthums in Israel nicht verstehen konnte oder wollte, ging er unter: künftige Könige sollten an diesem am Eingang aufgerichteten Warnungszeichen lernen. Ueber seinem traurigen Ende misachteten die Spätern immer mehr auch seine unleugbaren Verdienste. Schon der Chroniker erzählt nur noch seinen Tod (1 Chron. 10), und der Sirachsohn hat für ihn kein Wort des Gedächtnisses mehr (Sir. 46, 23).

Wie lange er herrschte, wissen wir nicht sicher, da die betreffenden Zahlangaben 1 Sam. 13, 1 schon früh verloren gingen oder verstümmelt wurden. Wenn Paulus (Apg. 13, 21) nach Art der damaligen jüd. Gelehrten 40 Jahre Regierungszeit annahm, so ist diese Zeit entschieden zu hoch gegriffen. Denn Saul hatte schon im Anfang seiner Regierung einen erwachsenen Sohn in Jonathan (1 Sam. 13, 3), muß also damals mindestens 40 Jahre alt gewesen sein, und bei seinem Tod war Saul (1 Sam. 31)

noch kein achtzigjähriger Greis, so wenig als Jonathan David's Busenfreund, ein Sechziger. Josephus („Alterthümer", X, 8, 4) gibt ihm 20 Regierungsjahre, und zwar („Alterthümer", VI, 14, 9 nach der richtigen Lesart, vgl. Clemens von Alexandria, Strom. I, 21) davon zwei nach Samuel's Tod. Wir wissen den Grund dieser Angabe nicht mehr, aber sie hat innere Wahrscheinlichkeit; es stimmt dazu, daß Isboseth bei Saul's Tod 40 Jahre alt war (2 Sam. 2, 10). Saul's Söhne waren nach 1 Chron. 8, 33 vier, nach 1 Sam. 14, 49 drei, aber der hier fehlende Abinadab wird auch 1 Sam. 31, 2 erwähnt. Der Eschbaal der Chronik ist ohne Frage derselbe mit Isboseth, aber wahrscheinlich auch mit dem Jischwi oder (nach den LXX) besser Jischjo des Samuelisbuchs (vgl. Wellhausen, „Der Text der Bücher Samuelis" [Göttingen 1871], S. 95). Dillmann.

Saulus, s. Paulus.

Saum übersetzt Luther Mark. 6, 56; Matth. 9, 20; 14, 36; Luk. 8, 44 das hebr. ṣiṣit, eigentlich das Schimmernde, Blühende, 4 Mos. 15, 38 die Quaste oder Troddel, die an jedem der vier Zipfel des Oberkleides (s. Kleidung) mit einer violettpurpurnen Schnur befestigt war und aus kurzen gedrehten Fäden bestand. Die Israeliten sollten sie als Zierde tragen, um dabei der göttlichen Gebote zu gedenken und dieselben zu befolgen. Sie waren also ein Erinnerungszeichen an die Pflicht des Gesetzesgehorsams. Die Pharisäer machten sie, um ihre Frömmigkeit zur Schau zu tragen, besonders groß (Matth. 23, 5).

Schenkel.

Scepter, das schon im hohen Alterthum Könige und Fürsten als Abzeichen ihrer Machtstellung führten, leitet sich von dem Stab her, den man zur Stütze, als Waffe oder Zierde zu tragen pflegte. Auch die Ausdrücke für Scepter (šebet, šarbit, matté: im N. T. ῥάβδος) bedeuten im allgemeinen jeden Stab zum Schlagen (Jes. 10, 5. 15; 14, 5; Ps. 2, 9; Hiob 9, 34; Spr. 10, 13 u. a.), den Hirtenstab (2 Mos. 27, 32; Mich. 7, 4; Ps. 23, 4), den Lanzenschaft oder Wurfspieß (1 Sam. 14, 27; 18, 10; 22, 6; 2 Sam. 18, 14; Hab. 3, 14), wie auch das Königsscepter (1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Zach. 10, 11; Ps. 2, 9; 45, 7; 110, 2; Esth. 4, 11; 5, 2; 8, 4). Dieses war ein etwa mannshoher Stab von Holz (Ez. 19, 11), wol auch golden (Esth. 4, 11), oder, wie in den Homerischen Gedichten, mit Goldstiftchen beschlagen, auch sonst kunstvoll gearbeitet. Unter assyr. Ueberresten zu Nimrud wurde ein aus Elfenbein geschnitzter Stab ausgegraben, den Layard für ein Stück von einem Scepter hält. In germanischen Gräbern fand man Scepter aus hohlen Metallstäben mit einer Art Steinkitt ausgefüllt, oben mit einem Querstück, das wie eine Axt oder ein Spitzhammer aussieht.

Das Scepter, als Zeichen der Herrscherwürde und höchsten Macht (1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Ps. 45, 7 u. a.), von Königen und Fürsten getragen (Ez. 19, 11; Am. 1, 5; Zach. 10, 11; Jes. 14, 5; Weish. 10, 14. Bar. 6, 13), wurde diesen gelegentlich ins Grab mitgegeben, wie dem Herodes (Josephus „Jüdischer Krieg" I, 33, 9). Scepterträger wird gleichbedeutend mit König, Machthaber (Am. 1, 8), und in diesem Sinn erscheint das Scepter an Götzenbildern (Bar. 6, 13); besonders wird Zeus damit vorgestellt, der es auch Menschen, z. B. dem Pelops, verleiht. Im classischen Alterthum wird das Scepter zum Symbol der öffentlichen Amtshandlung, daher trugen es Richter, Herolde, von denen es der Redner in der Versammlung erhielt. Das elfenbeinerne Scepter mit einem Adler an der Spitze führten die Großen Etruriens schon vor den röm. Imperatoren, die es triumphirend trugen. Die Römer beschenkten auch fremde Könige, Bundesgenossen zur Auszeichnung mit dem Herrscherstab. Der pers. König erwies seine Huld durch Neigen des Scepters, und der es berührte bezeugte hiermit seine Unterthänigkeit (Esth. 4, 11; 5, 2; 8, 4; Hebr. 11, 21). Biblische Schriftsteller pflegen mit dem Ausdruck Scepter, dem Symbol der Oberherrschaft, sowol diese selbst als auch die Regierungsweise zu bezeichnen (1 Mos. 49, 16; 4 Mos. 24, 17; Jes. 10, 24 fg.; Jer. 48, 17; Zach. 10, 11; Ps. 110, 2; 125, 3; Hebr. 1, 8), und so erklären sich die Redensarten: „eisernes" (Ps. 2, 9) „gerades, richtiges Scepter" (Ps. 45, 7; Hebr. 1, 8).

Roskoff.

Schädelstätte, s. Golgatha.

Schafe. Die Heimat Israels ist nicht reich an üppigen Weideplätzen, weshalb niemals die Rindviehzucht daselbst zu großer Entwickelung gelangen konnte. Doch dem genügsamen Kleinvieh, den Schafen und Ziegen, bietet der trockene Kalkboden an aromatischen Gräsern, niedrigem Buschwerk in ausgedehntem Maß erwünschtes Futter. Darum

ſpielen denn auch im Haushalt Iſraels namentlich die Schafe eine große Rolle, wird doch ihr Name in der Bibel etwa fünfhundertmal erwähnt. (Das einzelne Schaf heißt im Hebräiſchen sĕh, das Mutterſchaf rahél, der Widder 'ajjil, das Schaf von ein bis drei Jahren Kĕbĕs, das ſäugende Lamm talʿh, das fette Weidelamm kar; ṣo'n, Name für Kleinvieh, bedeutet Schafe ſchlechthin; 1 Sam. 25, 2). Schon die Patriarchen ſollen große Schafheerden gehalten haben (1 Moſ. 12, 16; 13, 5; 20, 14; 24, 35; 26, 14; 34, 28; 47, 17). Auch in Goſen trieben die Iſraeliten Schafzucht (2 Moſ. 10, 9. 24) und in das Hochgebirge der Sinaihalbinſel leitete Moſe die Schafe ſeines Schwiegervaters (2 Moſ. 2, 16. 19; 3, 1). Das Oſtjordanland war im Alterthum wie in der Neuzeit durch erſtaunlichen Reichthum an Schafheerden ausgezeichnet, ſollen doch die Iſraeliten daſelbſt unter Moſe 650000 Schafe erbeutet haben (4 Moſ. 31, 12). Der König von Moab mußte nach 2 Kön. 3, 4 im 9. Jahrh. den Herrſchern Iſraels jährlich 100000 Lämmer und 100000 Widerfelle zinſen. Das ſüdlich an Moab angrenzende Edom, d. h. die Gebirgslandſchaft öſtlich von Wadi Arabah war jederzeit nur für den Betrieb von Kleinviehzucht geeignet (Jeſ. 16, 1; 34, 6; 60, 7). Vollends begreift ſich, daß die Nomaden in der Hamad, dem Steppenplateau öſtlich von Gilead, nur an Schafen und Kamelen zu größerm Reichthum gelangen konnten (1 Chron. 5, 21; vgl. Ez. 27, 21; 2 Chron. 17, 11).

Dieſſeit des Jordans fanden ſich große Heerdenbeſitzer in der ausgedehnten, aber ſpärlich beflanzten Hügellandſchaft im Süden Hebrons (1 Sam. 25, 2; vgl. Hiob 1, 3; 42, 12). In Gegenden eben dieſes Charakters öſtlich von Bethlehem weidete David ſeines Vaters Schafe (1 Sam. 16, 11; 17, 28 fg.; 2 Sam. 7, 8).

Die verbreitetſte Species unter den Schafen Paläſtinas kennzeichnet ſich durch lange Naſe ähnlich den italien. Schafen, ferner durch einen breiten, dicken, 5—15 Pfund ſchweren Fettſchwanz. Es war dieſe ſchon dem iſraelitiſchen Geſetzgeber bekannt (3 Moſ. 3, 9; 7, 3; 8, 25; 9, 19). Doch hat kein neuerer Beobachter die Behauptung Herodot's (III, 113) beſtätigt, daß dieſe Fettſchwänze zuweilen auf zweiräderigen Wägelchen von den Schafen nachgeſchleppt werden (vgl. Thomſon, The Land and the Book [London 1868], S. 96 fg.) Die Widder ſind gehörnt, die weiblichen Schafe nicht. In den nördlichen Gegenden Paläſtinas kommt eine Art vor, die durchweg gehörnt iſt, aber des Fettſchwanzes entbehrt und am meiſten den Merinoſchafen ſich nähert.

Die Schafe waren beſonders ihrer Wolle wegen geſchätzt, ſodaß die Tage der Schafſchur zu den Hauptfreudentagen des iſraelitiſchen Landmannes gehörten (1 Sam. 25, 4; 2 Sam. 13, 23 fg.; 1 Moſ. 38, 12). Die Erſtlinge der Schafſchur durften die Prieſter beanſpruchen (5 Moſ. 18, 4). Als Sünde wurde angeſehen Wolle und Linnen ineinander zu verweben (5 Moſ. 22, 11). Ganz wollene Kleider waren ebenſo viel im Gebrauch wie linnene, doch den dienſtthuenden Prieſtern verboten (Ez. 44, 17; 34, 2; 3 Moſ. 13, 47; Spr. 27, 26; 31, 13; Hiob 31, 20). Beſonders vorzügliche Wolle lieferte Damaskus auf dem tyriſchen Markt (Ez. 27, 18). Auf die weiße Farbe der Wolle wird von Dichtern und Propheten häufig angeſpielt (Pſ. 147, 16; HL. 6, 5; Jeſ. 1, 18; Dan. 7, 9; Ez. 27, 18; Offb. 1, 14). Schwarze oder gefleckte Schafe ſind ſelten, daher Laban (ſ. d.) ſie gern Jakob als Lohn überließ (1 Moſ. 30, 32).

Hirten und arme Leute kleideten ſich in Schaffelle (vgl. 2 Kön. 1, 8; Zach. 13, 4; Jer. 43, 12; Hebr. 11, 37). Eine der Decken der Stiftshütten beſtand aus röthlichen Widderfellen (2 Moſ. 26, 14). Schaffleiſch war Hauptfleiſchſpeiſe (1 Kön. 4, 23 (5, 2); Neh. 5, 18; Jeſ. 22, 13; Am. 6, 4), mit der man namentlich auch den Gaſtfreund bewirthete (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 12, 4; Tob. 7, 9; 8, 21). Nach 5 Moſ. 32, 14 war neben dem beſonders im Schwanz enthaltenen zarten Fett auch Schafmilch eine beliebte Nahrung. Die großen gewundenen Widderhörner brauchte man zu Oelflaſchen (1 Sam. 16, 1), wol auch zu Trompeten (Joſ. 6, 4).

Bei den Opfern fanden die Schafe mannichfaltige Verwendung. Kein Thier kam ſo häufig auf den Altar wie dieſes zum deutlichen Beweis, daß es im Viehbeſitz Paläſtinas die erſte Stelle einnahm. Aus dieſem Grund wird auch Chriſtus im N. T. ſo gern mit einem Lamm verglichen, und nicht etwa wegen der Charaktereigenſchaften des letztern (Joh. 1, 29; Offb. 5, 6; 6, 1 u. ſ. w.) Beim Tempel Jeruſalems gab es ein Schafthor (Neh. 3, 1. 32; 12, 39; Joh. 5, 2), offenbar weil dort ein Schaf-

markt abgehalten wurde, namentlich zur Zeit, wo die zahlreichen Pilger der Paſſahlämmer (ſ. d.) bedurften.

Die Bilder des Hirtenlebens, die ſo zahlreich in der Bibel vorkommen, beziehen ſich großentheils auf das Weiden des Kleinviehs. Der Hirt ließ am Morgen die Schafe aus der Hürde unter ſeinem Stab herausgehen, ſie genau zählend (3 Moſ. 27, 32; Jer. 33, 13); dann ſchritt er ihnen voran, indem ſie ſeinem wohlbekannten Ruf folgten. Auch in neuerer Zeit hat man beobachtet, daß man in der Levante nicht ſelten den einzelnen Schafen Namen gibt, mit welchen ſie die Schäfer zu ſich heranrufen (Joh. 10, 3). Die Hürden waren nicht von ſchwachen Staketen eingezäunt, ſondern man ſchichtete Steine ohne Mörtel zu Mauern auf (4 Moſ. 32, 16; 2 Chron. 32, 28), von deren loſe aufliegender oberſter Schicht das hereindringende Raubthier leicht einen Stein herunterſtieß (vgl. Neh. 4, 3). Hunde hielten vor der Hürde Wache (Hiob 30, 1); häufiger noch wachten die Hirten ſelbſt, um Schakale, Bären, Löwen oder auch menſchliche Räuber abzuwehren. (Jeſ. 65, 25; 1 Sam. 17, 34; Joh. 10, 1; Luk. 2, 8). Mutterſchafe und zarte Lämmer bedurften langſamer Leitung (1 Moſ. 33, 13; Jeſ. 40, 11). Arme Leute hielten ihr einziges Schaf wie eine Tochter (2 Sam. 12, 3). Wer ein Schaf geſtohlen, mußte es vierfach erſetzen (2 Moſ. 21, 37; 2 Sam. 12, 6). Um die Mittagszeit ſchöpfte man aus tiefen Brunnen Waſſer in die verſchiedenen Heerden gemeinſame Tränkrinne, worauf gewöhnlich zuerſt die Hirten, nachher die Hirtenmädchen tränkten (1 Moſ. 29, 7 fg.; 2 Moſ. 2, 16 fg.); bei den alten arab. Hirten galt es als größte Schmach erſt nach den Hirtinnen tränken zu können (Rückert, „Hamâſa" [Stuttgart 1846], I, 62 fg.). Das Paradies für Hirten und Heerden waren grüne Auen, ſtillfließende kühle Waſſer, wo die Schafe nicht nur getränkt, ſondern auch geſchwemmt werden konnten (Pſ. 23, 2; HL. 6, 5). Solche Weideplätze fanden ſich namentlich bei Rabbath Ammon, wo man heute noch viele Tauſende von Schafen beieinander trifft, wie zur Zeit, da David hier Schafheerden hielt (vgl. Bertheau zu 1 Chron. 27, 31). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 133 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 146—185. Furrer.

Schafthor, ſ. Jeruſalem.

Schakal, im Hebräiſchen bald mit 'ijjim „Heuler", bald mit tannim bezeichnet, den Hunden und Wölfen verwandte Thiere von gelblicher Farbe (daher canes aurei, Goldhunde, genannt), die in größter Zahl die einöden Gegenden Paläſtinas durchſtreifen, den Tag über in Steinbrüchen, Ruinen oder Höhlen ſich verborgen halten, nachts auf Raub ausgehen, in die Nähe der menſchlichen Wohnungen ſchleichen. Weithin vernimmt man oft in ſtiller Nacht ihr klagendes Geheul; aber noch mehr lieben ſie es in ſturmdurchtobter Nacht das Toben des Windes zu übertönen. Einer aus dem Rudel beginnt mit dumpfem langgezogenem Ton zu heulen, ſteigt höher und höher, bis endlich die andern dreinfallen, heulend, bellend, kreiſchend. Ein Rudel antwortet auf dieſe Weiſe dem andern, und oft geſellt ſich dazu noch das Heulen und Bellen herrenloſer Hunde. Welch ein Gegenſatz, drinnen das Hochzeitsmahl im warmen feſtlich erleuchteten Saal, draußen das ſchaurige Dunkel der kalten regneriſchen Winternacht voll Heulen und Zähneklappern (Matth. 8, 11 fg.; 22, 13). Die düſtere Phantaſie der Propheten ſchaut oft die volkreichen glänzenden Städte zu öden Ruinenhaufen umgewandelt als Ruheplatz der Schakale (Jeſ. 13, 22; 34, 13 fg.; 43, 20; Jer. 9, 10; 10, 22; 49, 33; 50, 39; 51, 37) in menſchenleerer Einſamkeit. Das melancholiſche Schakalgeheul wird in den zertrümmerten Paläſten ertönen, wo einſt zum Harfenſpiel frohe Geſänge erklungen (Jeſ. 13, 22; Mich. 1, 8; Hiob 30, 29). Zu Hunderten ſchwärmen ſie jetzt noch in der Gegend von Jamnia und Bethſemes wie einſt in den Tagen Simſon's (Richt. 15, 4). Dort haben wir auch den „Ort der Schakale" zu ſuchen, bei welchem jüd. Krieger einſt eine Niederlage erlitten (vgl. Hitzig zu Pſ. 44, 20). Wie die Hyänen ſtürzen die Schakale begierig auf das Aas und halten auf Schlachtfeldern grauſe Mahlzeit (Pſ. 63, 11). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 85, 110; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 55; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 93 fg., 552 fg. Furrer.

Schalen oder dieſen ähnliche Gefäße finden ſich ſowol beim Opferdienſt als auch in der Hauswirthſchaft der Hebräer. Der bibliſche Grundtext hat verſchiedene Namen

dafür, bei deren Ueberſetzung die Ausleger ſchwanken, da ſich weder Geſtalt noch Umfang des Geſchirrs immer genau erkennen läßt. Es iſt daher zu entſchuldigen, wenn Luther den hebr. Ausdruck Kesaot bald durch „Kannen" (2 Moſ. 25, 29), bald durch „Schalen" (2 Moſ. 37, 16) überſetzt und ähnlich mit dem Worte Menakit verfährt (vgl. 2 Moſ. 25, 9 mit 2 Moſ. 37, 16). Die ſchon a. a. O. angeführten ſchalenartigen Gefäße (ſ. Geräthe) ergänzen wir durch folgende: Menakit (2 Moſ. 25, 29; 37, 16; 4 Moſ. 4, 7; Jer. 52, 19), ein Gefäß zur Libation oder Blutſprengung, Opferſchale; Mizraká (2 Moſ. 37, 3; 4 Moſ. 7, 84; 1 Kön. 7, 50; 2 Kön. 12, 14; 25, 15; daſſelbe was Mizrak), eine Schale zum Blutſprengen, kommt aber auch als profanes Trinkgefäß vor (Am. 6, 6); Selaha (2 Chr. 35, 13), eine große Schale, Schüſſel, oder Sdohit (2 Kön. 2, 20), worin auch gebraten werden konnte; Kephór (Eſra 1, 10; 8, 27; 1 Chr. 28, 17) eine, wahrſcheinlich mit einem Deckel verſehene Schale oder ein Krug. Roskoff.

Schalk, der Wortbedeutung nach urſprünglich ſo viel wie leibeigener Knecht, iſt in der Bibelüberſetzung Luther's, wo es auch in Zuſammenſetzungen wie Schalkheit, Schalksauge, Schalksknecht, vorkommt, die Ueberſetzung hebräiſcher und griech. Ausdrücke, welche in unſerer heutigen Sprache verſtändlicher mit: hinterliſtig, boshaft, ſchlecht, böſe, wiederzugeben ſind. An einer Stelle (Matth. 6, 23) hat Luther, wol infolge falſcher Auffaſſung, es auch für krank (ſchlecht im phyſiſchen Sinne) geſetzt („wenn aber dein Auge ein Schalk", ſtatt: wenn es krank iſt). Wittichen.

Schall, ſ. Muſik.

Schallum, ſ. Sallum.

Scham, Schamhaftigkeit, das von ſinnlicher Erregung begleitete Gefühl einer in der Regel ſelbſtverſchuldeten Entwerthung der perſönlichen Ehre. Daſſelbe wurzelt vorzugsweiſe in den Beziehungen der Perſönlichkeit zum Geſchlechtsleben, wie denn die Bibel ſeit dem Sündenfall (ſ. Sünde) die Geſchlechtsverrichtungen als ſolche betrachtet, deren der Menſch ſich zu ſchämen hat, die er daher mit dem Schleier des Geheimniſſes bedeckt, was bei dem Thier nicht der Fall iſt. Nach 1 Moſ. 2, 25; 3, 7 fg. 21, erwachte nämlich das Schamgefühl erſt mit der Erkenntniß des ſittlichen Unterſchieds, d. h. mit dem ſittlichen Bewußtſein, und ſeine erſte Aeußerung war, daß der Zuſtand der Nacktheit als ein der perſönlichen Würde des Menſchen ungehöriger erkannt und die Geſchlechtstheile mit Schamſchürzen bedeckt wurden. Die Schamloſigkeit iſt daher ein Zeichen ſittlicher Roheit und Verkommenheit, wie auch das Beiſpiel Ham's (1 Moſ. 9, 22) beweiſt, die Schamhaftigkeit dagegen (vgl. das Beiſpiel Sem's und Japhet's 1 Moſ. 9, 23) ein Zeichen ſittlicher Einſicht und Bildung. Sofern die Sünde, nach bibliſcher Anſchauung, ihren Sitz im Fleiſch (ſ. d.), d. h. in dem ſinnlichen Triebe, hat, iſt das über jede Sünde empfundene Schamgefühl oder die ſittliche Beſchämung der Anfang der Beſſerung (Ez. 36, 32; 43, 10 fg.; Dan. 9, 7), während umgekehrt das Verſchwinden des Schamgefühls bei den Sündern, namentlich von den Propheten, als der Anfang der ſittlichen Verſtockung betrachtet wird (Jer. 3, 3; 6, 15; 8, 12; Zeph. 3, 5). Die ſpätern Sittenlehrer der Juden, insbeſondere Jeſus Sirach, kennen auch eine falſche Scham. Aus falſcher Scham wird bisweilen das rechte Wort nicht zu rechter Zeit geredet (Sir. 4, 23 fg.). Niemals darf aus falſcher Scham der Wahrheit widerſprochen werden; dagegen möge man des Bildungsmangels ſich ſchämen, der oft ein Beweggrund der Wahrheitsverſchweigung iſt. Inſonderheit ſoll man ſich des Bekenntniſſes (Eingeſtändniſſes) ſeiner Sünden nicht ſchämen (Sir. 4, 28 fg.). Ueber die wahre und die falſche Scham findet ſich bei Sirach (Kap. 41, 14 fg.) eine bereits ausgebildete Weisheitslehre. Die Scham, bemerkt er (V. 16), ſei nicht überall gut angebracht. Deshalb wird zunächſt eine Reihe von Punkten, wegen welcher man ſich wirklich zu ſchämen habe, aufgeführt, worunter namentlich gewiſſe Geſchlechtsſünden, in Kap. 42, 1 fg. aber eine Reihe von Punkten, deren man ſich nicht ſchämen ſolle; insbeſondere ſolle man ſich auch nicht ſchämen, die Kinder gehörig zu züchtigen und die ſchlechten Sklaven blutig zu ſchlagen (Sir. 42, 5). In der an der letztern Stelle empfohlenen Härte zeigt ſich dieſe Weisheitslehre freilich noch nicht auf einer höhern Stufe ſittlich-menſchlicher Entwickelung.

Das N. T. kennt vorzugsweiſe eine falſche Scham hinſichtlich der religiöſen Charaktertreue, des Zeugenmuthes. Jeſus will nichts von denen wiſſen, die ſich ſeiner Perſon oder Lehren ſchämen, die ihn aus falſcher Scham verleugnen (Mark. 8, 38; Luk. 12, 9), was z. B. Petrus that, als die letzte Kataſtrophe über Jeſus hereinbrach (Mark. 14, 66 fg.).

Nach dem Hebräerbrief hat ſich Jeſus auch ſeiner Bekenner nicht geſchämt, was ſchon daraus hervorgeht, daß er ſie als ſeine „Brüder" bezeichnete (Hebr. 2, 11 fg.). Die falſche Scham wird auch als ein „Aergerniß nehmen" ausgedrückt, wie denn das Aergerniß des Kreuzes (1 Kor. 1, 23) hauptſächlich als eine Folge der falſchen Scham zu betrachten iſt, zu dieſem verachteten Symbol des Chriſtenthums ſich zu bekennen. Gegen dieſe falſche Scham iſt die Erklärung des Apoſtels Paulus an die röm. Gemeinde (Röm. 1, 16) gerichtet, daß er ſich des Evangeliums nicht ſchäme, wie er denn wiederholt verſichert, auf das ſtolz zu ſein, deſſen die Menſchen ſich gewöhnlich am meiſten ſchämen, auf die Leiden der Verfolgung um des Evangeliums willen (Röm. 5, 3; Gal. 6, 14). Darum ermahnt auch der erſte Petrusbrief 4, 16, es möge niemand ſich der Leiden, die er als Chriſt zu tragen habe, ſchämen.

Die Tugend der Schamhaftigkeit, als der zarten Scheu in Bewahrung geſchlechtlicher Reinheit, vorzugsweiſe beim weiblichen Geſchlecht, iſt im N. T. ſehr hoch geſtellt. Darum ſind Kol. 3, 8; Eph. 5, 4 auch das Schamgefühl verletzende Reden ſtreng unterſagt, und 1 Tim. 2, 9 wird den Frauen beſonders in Haltung und Kleidung Schamhaftigkeit anbefohlen, zunächſt allerdings mit Beziehung auf ihr Verhalten in den gottesdienſtlichen Verſammlungen, in denen, zur Zeit der Entſtehung der Paſtoralbriefe (ſ. d.), die Frauen durch Verletzung des Anſtandes bereits gegründeten Anſtoß gegeben zu haben ſcheinen.

Schenkel.

Schande. Der altteſt. Fromme iſt gegen das Uebel der Schande ſehr empfindlich (Pſ. 42, 11) und dieſelbe nimmt in ſeinem Denken und Fühlen eine wichtige Stelle ein. Das hängt mit dem altteſt. Vergeltungsglauben aufs engſte zuſammen. Der Gerechte erwartet, daß die Huld des gerechten Gottes ſich an ihm in dem zugetheilten Lebensglück erzeigen werde (Pſ. 1). Dieſes erſcheint daher als ein vor der Welt ausgeſtelltes göttliches Zeugniß über den Gerechten. Wie natürlich, daß bei dieſem Glauben das Unglück als eine tiefbeugende Schmach empfunden wird (Jeſ. 25, 8). Daher die ſo häufig wiederkehrende Bitte, daß Gott die Gerechten nicht der Schande im Unglück anheimfallen laſſe, vielmehr dieſelbe auf das Haupt der höhnenden Feinde wende (Pſ. 25, 2. 3; 31, 18), die zugleich Feinde und Schmäher Gottes ſind (Pſ. 73, 10. 18). Als man ſich an den Gedanken gewöhnt hatte, daß es dem Gerechten wol begegnen könne, ein Leben führen zu müſſen, welches ihm Schande einbringt (Jeſ. 53, 3; Weish. 5, 4), lernte man die göttliche Ausgleichung über das Grab hinüber verlegen (Dan. 12, 2). Das Chriſtenthum führt den Menſchen durch ſeinen ganzen Charakter zur Erhebung über die äußern Geſchicke; insbeſondere wirkt im A. T. die nahe Erwartung einer neuen Weltgeſtalt mit, in welcher die Gerechten zu ihrem Recht kommen ſollen. Damit tritt die Schande in ein ganz neues Licht. Sie iſt für die, welche das Zukünftige ſuchen (Hebr. 13, 14), inmitten einer ungöttlichen Welt etwas Unvermeidliches, daher ein gutes Zeichen für ſie; man kann ſie nicht blos gleichmüthig hinnehmen (2 Kor. 6, 8), ſondern ſich ihrer ſogar freuen (Matth. 5, 11. 12).

Späth.

Schaphir, ſ. Samir.

Scharlach, ſ. Purpur.

Schatten, im A. T. öfters ein Bild menſchlicher Vergänglichkeit und Nichtigkeit. Zunächſt wird das menſchliche Leben mit ſeinem raſchen Verlauf dem flüchtigen Schatten verglichen (Hiob 8, 9; 14, 2; Pſ. 102, 12; 109, 23; 144, 4; Koh. 6, 12; 8, 13; Weish. 2, 5; 5, 9). Doch findet ſich der Ausdruck noch öfter als ein Bild des Schutzes gebraucht, z. B. 1 Moſ. 19, 8: „Schatten des Hauſes", Richt. 9, 5, wo der Dornbuſch von den Bäumen fordert, daß ſie ſeinem Schatten vertrauen. Auch von dem Schatten der Großmächte Aegypten (Jeſ. 30, 2) und Aſſyrien (Ez. 31, 6) iſt die Rede, mit Rückſicht auf das Verderben, das von der ſengenden Hitze im Morgenland ausgeht. Iſrael deckt mit ſeinem Schatten die Berge (Pſ. 80, 11). Zu wiederholten malen bezeichnet in poetiſcher Darſtellung der „Schatten der Flügel Jahve's" (z. B. Pſ. 17, 8; 57, 2; 63, 8) oder überhaupt der „Schatten Jahve's" (Pſ. 91, 1; Jeſ. 49, 2; 51, 16) den göttlichen Schirm, was nicht hindert, daß der göttliche Schutz auch wieder der Sonne verglichen wird (Pſ. 84, 12).

Im N. T. vergleicht der Apoſtel Paulus das Cermonialgeſetz mit ſeinen Speiſegeſetzen und Cultuseinrichtungen, wozu er auch den Sabbat zählt, dem Schatten, der

als Sinnbild des in Christus erschienenen Wesens eine allerdings nur vorläufige Bedeutung hatte (σκιὰ τῶν μελλόντων, Kol. 2, 16 fg.). Auch dem Verfasser des Hebräerbriefs erscheint das theokratische Gesetz als ein bloßes Schattenbild der himmlischen durch Christus geoffenbarten Güter (σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, Hebr. 8, 5; 10, 1).

Der Ausdruck „Schatten des Todes" (Jes. 9, 2 in den LXX; Matth. 4, 16) bedeutet mit Beziehung auf das messianische Volk das große Ungemach, unter welchem dasselbe (im A. T. während des Exils, im N. T. vor der Erlösung durch Christus) daniederlag (s. Finsterniß und Licht). Schenkel.

Schatz, Schatzhaus, Schatzmeister. In seinem ursprünglichen Sinn ist Schatz die Bezeichnung einer Sammlung von edelm Metall, geprägtem Geld oder sonstigen Kostbarkeiten, sei es, daß dieselbe sich im Besitz eines Privaten, eines Fürsten oder öffentlichen Gemeinwesens befindet; da das Alterthum unser heutiges Geldwesen nicht kannte, so waren solche Schätze auch bei Privaten häufig. So ist von den Schätzen der Moabiter (Jer. 48, 7; 49, 4), der Babylonier (Jer. 50, 37), der Aegypter (Hebr. 11, 26) und Israeliten (Jer. 15, 13; 5 Mos. 33, 19: Schätze des Sandes, d. h. Glases, welches im Alterthum einen hohen Werth besaß), von dem Besitzen, Erwerben und Sammeln von Schätzen (Spr. 15, 16; 21, 6; Matth. 6, 19), sowie von Schätzen, welche zur Sicherung vergraben werden (Sir. 20, 32; Matth. 13, 44), die Rede. Die Könige besaßen mitunter besondere Schatzhäuser zur Aufbewahrung von Geld, Kostbarkeiten, Urkunden oder Vorräthen überhaupt. So z. B. Hiskia (Jes. 39, 2; vgl. 2 Kön. 20, 13), die persischen Könige (Esra 5, 17; 6, 1; 7, 20—22) und Antiochus (1 Makk. 2, 28 fg.) An einem solchen Hause war dann ein Schatzmeister angestellt (Jes. 22, 15; Esra 1, 8; 7, 21).

Im übertragenen Sinn wird eine Sammlung von Gegenständen überhaupt, insbesondere von werthvollen, als Schatz bezeichnet. Als Schatz erscheint daher der nach der populären Ansicht des Alterthums in Vorrathskammern im Himmel aufbewahrte fruchtbringende Regen (5 Mos. 28, 12; vgl. Hiob 28, 22; Ps. 135, 7); einen Schatz bilden die Sätze der Weisheit (Sir. 1, 29) und der Vorrath an Gleichnissen, den ein christlicher Lehrer, welcher für den Dienst des Reichs Gottes unterwiesen ist, besitzt (Matth. 13, 12); Schätze der Weisheit und Erkenntniß liegen verborgen in dem Erlösungsrathschluß Gottes (Kol. 2, 3); ein Schatz in irdenen Gefäßen (letzteres mit Rücksicht auf die Hinfälligkeit des menschlichen Leibes als Wohnung des Geistes) ist die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes (2 Kor. 4, 7). Ein Schatz sind die guten und bösen Gedanken des Herzens, die sich in der menschlichen Rede nach außen kundgeben (Matth. 12, 35); einen Schatz im Himmel erwirbt sich der Fromme durch seine guten Handlungen (Matth. 6, 20; Mark. 10, 21; vgl. 5 Mos. 32, 34; Sir. 29, 14; 1 Tim. 6, 18), wobei wir zur Erläuterung an die Vorstellung von Tafeln oder Büchern, auf denen Gott die Werke der Menschen verzeichnet, denken können (vgl. Dan. 7, 10; Mal. 3, 16; Offb. 20, 12). Einen Schatz von Unrecht und Gewaltthaten häufen die Bewohner Samariens auf in ihren Palästen, weil sie fremdes Gut an sich bringen (Am. 3, 10). Daneben bezeichnet Schatz auch das für werthvoll Gehaltene überhaupt, besonders auf sittlichem Gebiet, das Gegenstand des Strebens ist, sei es nun dessen würdig oder nicht. „Die Furcht Jahve's" ist der Schatz Zion's (Jes. 33, 6); das Halten des Gesetzes ist der Schatz des Frommen (Ps. 119, 55 fg.); wer sich einen Freund erwirbt, hat einen Schatz gefunden (Sir. 6, 14); die versteckte Weisheit ist einem vergrabenen und daher unnützen Schatz gleich zu achten (Sir. 20, 30); wer sich die Weisheit erwirbt, hat einen guten Schatz (Sir. 51, 28). Das Reich Gottes (die Theilnahme an demselben) ist gleich einem verborgenen Schatz im Acker, den zu erwerben man sich alles andern entäußert (Matth. 13, 44); wo der Schatz des Menschen ist, da weilen auch die Gedanken und Wünsche des Herzens (Matth. 6, 21).

Wie der Besitz und Erwerb von Reichthum überhaupt, so ist auch der von Schätzen bei den Schriftstellern des Alten und Neuen Testaments häufig Gegenstand sittlicher Beurtheilung. So wenig auch der Hebraismus zu einer, auf dualistischer Vorstellung von Geist und Materie beruhenden, Verachtung des materiellen Besitzes neigt, vielmehr nicht selten eine eudämonistische Lebensansicht zeigt, so hat er doch niemals die sittlichen Güter den materiellen grundsätzlich untergeordnet, sondern hebt ihren bedingten Werth mitunter streng genug hervor. Die, welche sich auf ihre Schätze verlassend, Jahve widerstreben, wird das göttliche Gericht treffen (Jer. 48, 7; 49, 4 fg. u. s. w.); Schätze, erworben mit falscher Zunge, sind ein verfliegender Hauch, suchen den Tod auf (bringen den Unter-

gang, Spr. 21, 6); beſſer iſt, wenig mit der Furcht Jahve's, als ein großer Schatz und Unruhe dabei (Spr. 15, 16); Silber und Gold und Reichthum von Königen und Landſchaften ſammelte ſich der Prediger, aber ſiehe da, es war alles eitel und windiges Streben (Koh. 2, 8. 11); ſich mit ſeiner Arbeit nähren und ſich genügen laſſen, heißt einen guten Schatz finden (Sir. 41, 18). Wie das Chriſtenthum die ethiſchen Grundſätze des Hebraismus überhaupt verſchärft, ſo auch in dieſer Beziehung. Nicht Schätze, welche die Motten und der Roſt freſſen (koſtbare Stoffe oder Kleider und edles Metall), ſollen ſich die Jünger Jeſu ſammeln, ſondern den Schatz guter Handlungen (Matth. 6, 19 fg.); einen Mann, der ſein Schüler werden will, fordert Jeſus auf, Hab und Gut zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, um ſo einen Schatz im Himmel zu gewinnen (Mark. 10, 21); wer Schätze ſammelt für ſich ſelbſt und iſt nicht reich in Bezug auf Gott (durch den Schatz guter Handlungen, den er ſich bei ihm ſammelt), der beſitzt überhaupt nichts Bleibendes (Matth. 12, 21); mit dem Mammon ſoll man ſich durch ſittlichen Gebrauch deſſelben die Himmliſchen zu Freunden machen, um dereinſt von ihnen in die ewigen Wohnungen aufgenommen zu werden (Luk. 16, 9). Die zuletzt angeführten Stellen und der Umſtand, daß Jeſus lediglich die ſittliche Gerechtigkeit als höchſtes Princip proclamirt, zeigen zugleich, daß jene Anforderungen Jeſu nicht auf einer mönchiſch-aſcetiſchen, eine ſpiritualiſtiſche Weltanſchauung vorausſetzenden Lebensanſicht, ſondern auf einer ausgeprägten Ethik, welche dem Beſitz nur den untergeordneten Werth von Mitteln für ſittliche Zwecke zuerkennt, beruhen (vgl. meine Schrift, „Die Idee des Menſchen" [Göttingen 1868], S. 188 fg.) Hat auch das Chriſtenthum ſpäter mitunter eine einſeitig ſpiritualiſtiſche Richtung genommen, ſo doch nicht das älteſte. Wenn Jakobus (Kap. 5, 1 und 3) den Reichen zuruft: „Weinet und heulet über euer Elend, das bevorſteht; ihr habt Schätze geſammelt in den letzten Tagen", ſo zeigt doch das Folgende, welche Art von Reichen er meint, und es iſt der Ausdruck einer geſunden Ethik, wenn 1 Tim. 6, 17 ermahnt wird: „Den Reichen dieſer Welt gebiete, daß ſie nicht hoffen auf den ungewiſſen Reichthum, ſondern auf Gott, der uns alles reichlich zum Genuſſe darbietet, daß ſie Gutes thun, reich werden an guten Werken, gern geben und mittheilen, womit ſie Schätze ſammeln als gute Grundlage für die Zukunft, um das wahre Leben zu ergreifen."

Wittichen.

Schatzung, ſ. Quirinius und Steuern.

Schaubrote, Schaubrottiſch. Schaubrote, im Grundtext „Brot des Angeſichts" (2 Moſ. 25, 30; 35, 13; 39, 36; 1 Sam. 21, 7; 1 Kön. 7, 48; 2 Chron. 4, 19), weil vor Jahve's Angeſicht (2 Moſ. 25, 30; 40, 23; 3 Moſ. 24, 6) aufgeſtellt, auch „Brot der Aufſtellung" (3 Moſ. 24, 6; 1 Chron. 9, 32; 23, 29; 2 Chron. 29, 18; Neh. 10, 34; Matth. 12, 4; Luk. 6, 4; Hebr. 9, 2), oder „heiliges" (1 Sam. 21, 5) „hochheiliges" (3 Moſ. 24, 9), und, weil es ſtets vorhanden ſein ſollte, „das ſtändige, immerwährende Brot", (bei Luther: „das tägliche Brot", 2 Moſ. 25, 30; 4 Moſ. 4, 7) genannt, die zwölf, nach der Stämmezahl Iſraels, im Heiligen der Stiftshütte, ſpäter des Tempels, nächſt dem Vorhang des Allerheiligſten auf einem Tiſch in zwei Schichten zu je ſechs aufgelegten Brotfladen aus feinſtem Weizenmehl, nach dem Talmud durch elf Siebe geſichtet, jedes Stück aus 2 Omer, ungefähr dem Gewicht nach 1⅛ Kilogramm. Ueber die Form ſchweigt die Bibel, nach der jüd. Tradition war ſie viereckig. Nach der Miſchna war im zweiten Tempel jeder Brotkuchen 10 Handbreiten lang, 5 breit und der fingerdicke Rand an zwei entgegengeſetzten Seiten 7 Finger hoch umgebogen. Ihre Bereitung am Vorſabbat war einer Familie der Kahathiten anvertraut (1 Chron. 9, 32); während des zweiten Tempels, wo ſich, nach dem Talmud, zu dieſem Zweck ein beſonderes Gemach an der Mitternachtſeite des Prieſterhofs befand, war die Familie Garmo dazu beſtimmt, die ſie als Geheimniß bewahrte. Daß die Brote ungeſäuert waren, wird nach der einſtimmigen Tradition von den meiſten Bibelforſchern angenommen. Auf (ſal, 3 Moſ. 24, 7; nach einigen Rabbinen: „neben") jede Brotſchicht wurde reiner Weihrauch, nach Joſephus und dem Talmud in zwei goldenen Schalen, gelegt, der zur Feuerung diente und nach der Abnahme der Brote ſofort in den Altarbrand kam. Nebſt dieſem erwähnen die LXX zu 3 Moſ. 24, 7 und Philo auch noch Salz, wahrſcheinlich als Beigabe zum Weihrauch. Die Schaubrote aufzulegen, die während der Woche gelegenen abzunehmen und gegen friſche auszuwechſeln, war die erſte Verrichtung der Prieſter beim Sabbatanbruch (3 Moſ. 24, 3—9; 1 Sam. 21, 7 [6]). Die abgenommenen Brote wurden an

heiliger Stätte, im zweiten Tempel, nach den Rabbinen, in einer an der Nordſeite des innern Vorhofs befindlichen Halle, vom Hohenprieſter und den reinen, männlichen Gliedern des Prieſterſtandes (als Hochheiliges) gegeſſen (3 Moſ. 24, 9). Eine Ausnahme findet ſich in einer Zeit, wo die Noth das Cultusgeſetz durchbrach (1 Sam. 21, 7 [6]; vgl. Matth. 12, 4; Luk. 6, 4).

Der Schaubrottiſch, im Text: „Tiſch des Angeſichts" (4 Moſ. 4, 7), „reiner Tiſch" (3 Moſ. 24, 6; bei Luther „feiner Tiſch"), „Tiſch der Aufſtellung" (1 Chron. 28, 16; 2 Chron. 29, 18), der, mit den Broten belegt, auf der Mitternachtſeite des Heiligen (2 Moſ. 26, 25; 46, 22) nächſt dem Vorhang des Allerheiligſten ſtand, war in der Stiftshütte (2 Moſ. 25, 23 fg.; 37, 10 fg.) aus Akazienholz (bei Luther: „Förenholtz"), 2 hebr. Ellen lang, 1 Elle breit und $1\frac{1}{2}$ Ellen hoch, mit Gold überzogen. Um die Platte lief ein goldener Kranz und unterhalb derſelben verband die vier Füße eine handbreite Verſchlußleiſte, ebenfalls mit einem goldenen Kranz verziert, wo die Füße mit jener zuſammenſtießen waren vier goldene Ringe für die Tragſtangen, wenn das heilige Gezelt und ſomit der Tiſch fortbewegt werden ſollte, der mit Decken verhüllt wurde.

Bei dem Tiſch wurden dazu gehörige goldene Gefäße aufbewahrt, als Kẹzarot, Schüſſeln für die Brote (vgl. Matth. 26, 23; Mark. 14, 20), Kappot, Schalen für den Weihrauch, Kẹsajot, Kannen zur Weinſpende; Menạkot, Schalen zu demſelben Zweck (2 Moſ. 25, 29; 37, 16; 4 Moſ. 4, 7; 7, 13).

Die Weinſpende, welche mit der Verbrennung des Weihrauchs am Brandopferaltar ſtattgefunden zu haben ſcheint, wird zwar (2 Moſ. 25, 30; 3 Moſ. 24, 5 fg.) nicht beſonders erwähnt, durch die Anführung der Gefäße jedoch vorausgeſetzt, und durch die LXX zu Ez. 25, 28, Joſephus und Philo beſtätigt.

Der Schaubrottiſch im Salomoniſchen Tempel wird 1 Kön. 7, 48; 2 Chron. 13, 11; 29, 18 nur kurz erwähnt, wogegen nach 2 Chron. 4, 8 Salomo zehn Tiſche, theils von Gold, theils von Silber anfertigen läßt und auch 1 Chron. 28, 16 von mehrern Tiſchen geſprochen wird. Dieſe abweichenden Angaben glaubt man nach dem Vorgang des Joſephus ſo vereinigen zu können, daß man einen Tiſch von Gold für die Schaubrote, die übrigen von Silber für die Gefäße annimmt. Wahrſcheinlich waren dieſe Tiſche nach dem Muſter des Tiſches der Stiftshütte gemacht.

Im Serubabel'ſchen Tempel ſtand nur ein Schaubrottiſch, der, mit den andern heiligen Geräthen von Antiochus Epiphanes geraubt (1 Makk. 1, 21 fg.), bei der Wiedereinrichtung des Tempels durch einen neuen erſetzt (1 Makk. 4, 49) wurde. Nach Joſephus ſoll der Tiſch von Ptolemäus Philadelphus geſchenkt worden und außerordentlich koſtbar geweſen ſein.

Der Schaubrottiſch aus dem Herodianiſchen Tempel iſt auf dem Triumphbogen des Titus abgebildet. Ob es der von Ptolemäus Philadelphus in den zweiten Tempel geſchenkte Schaubrottiſch iſt, bleibt fraglich.

Bei der Deutung der Schaubrote und des Schaubrottiſches haben ſich, nach dem Vorgang Philo's und einiger Kirchenväter, die ältern Bibelausleger in den Irrgängen der Typik und Allegorie verloren, und auch manche der neuern irren noch in den Windungen der Symbolik herum. Für den unbefangenen Bibelleſer hat der Tiſch keine andere Bedeutung, als die Schaubrote nebſt der dazu gehörigen Spende von Weihrauch und Wein zu tragen, wie auch der Triumphbogen des Titus auf dem Tiſch zwei Gefäße zeigt. Die Schaubrote ſind, ihrer allgemeinen Bedeutung nach, ein unblutiges Beſitzopfer, womit der Hebräer ſeine ehrfurchtsvolle Anerkennung des göttlichen Weſens ausdrückt und die Vereinigung mit ihm anſtrebt. Solche Brotopfer finden wir auch anderwärts. Die Parſen hatten kleine, ungeſäuerte Brote, Darunsbrote, welche bei der Darunsfeier nebſt einem mit Homſaft gefüllten Becher gebraucht wurden. Bei den Indern finden wir außer Blumen-, Frucht-, auch Kuchenopfer. Auf den Opferaltären der alten Aegypter ſieht man, außer Früchten, Blumen, einzelnen Fleiſchſtücken, meiſtens Brote von verſchiedener Form bildlich dargeſtellt. Ariſtoteles erzählt, zu Delos habe man den Apollo durch Opfergaben von Weizen, Gerſte und Kuchen verehrt und Pythagoras habe nur an dieſen unblutigen Altären geopfert. Auch beim Apollodienſt zu Delphi iſt von Kuchen und Weihrauch die Rede. Alexander Polyhiſtor weiß von Kuchen zu Patara, dem älteſten Sitz des Apolliniſchen Cultus, die man in Geſtalt von Leier, Bogen und Pfeilen zum

Opfer brachte. Aehnliche Opfer weihten die Athener an gewiſſen Frühlings- und Herbſtfeſten ihrem Apollo. Kuchen in Hörnergeſtalt legte man auf die Altäre des Apollo, der Artemis, Demeter, Hekate, der Luna; letzterer weihte man auch mondförmige Kuchen. Pauſanias verſichert, Kekrops habe nur gewiſſe landesübliche Kuchen (πελανοὶ) dargebracht. Beim Gottesdienſt des Numa wurden beſonders viele Kuchen (Liba) von mannichfacher Form gebraucht, und unter dem Prieſterperſonal gab es einzelne Kuchenbäcker (fictores). Bei den am 17. März in Rom gefeierten Liberalien beſtand die gewöhnliche Opfergabe aus Kuchen von Far, Honig und Oel, die an dieſem Tag durch die ganze Stadt von betagten Prieſterinnen feilgeboten und auch ſonſt dem Liber dargebracht wurden. Bei den hebr. Schaubroten erinnert man gewöhnlich an die Lectiſternien der Römer, die auch den Griechen nicht unbekannt waren, eine Art Göttergaſtmähler, die bei Spielen oder an gewiſſen im Kalender bezeichneten Tagen als diurna oder bei ungewöhnlichen freudigen Gelegenheiten, z. B. nach einem Sieg, auch bei bevorſtehender großer Gefahr, angeordnet wurden. Bei dieſer eigenthümlichen Art religiöſer Feier bereitete man den Göttern, wie zu einem Mahl, Kiſſen (lectos) und ſetzte ihnen Speiſe vor. Auch die Bibel erwähnt ähnlicher, in morgenländiſchen Religionen häufig vorkommender Lectiſternien, wozu auch Iſraeliten ſich verleiten ließen (Jeſ. 65, 11; Jer. 7, 18; 44, 17; Ez. 16, 18; 23, 4; Bar. 6, 26; Bel. z. Bab. 10; 12; 17). Das iſraelitiſche Tiſchopfer iſt ſeinem Gegenſtand nach dem hebr. Alterthum nichts Eigenthümliches. Das geſammte Volk nach der Zwölfzahl ſeiner Stämme bringt das Brot als Inbegriff der Bedingungen ſeines Daſeins der Gottheit zum Opfer dar in der Abſicht, ihr wohlgefällig zu ſein und das Gefühl der Einheit mit ihr zu gewinnen. Wie beim Dankopfer das Moment der Befriedigung durch das Opfermahl ausgedrückt wird, ſo beim Tiſchopfer durch das Eſſen der Schaubrote, während das Moment der Vernichtung, welches im Begriff des Opfers liegt, auf den Weihrauch fällt, der dem Brandopferaltar übergeben wird. Daß die Schaubrote nur von den Prieſtern als ihre Gebühr (3 Moſ. 24, 9; Matth. 12, 4) gegeſſen werden durften, hat ſeinen Grund im hebr. Prieſterbegriff. Der Prieſter ſoll Jahve zunächſt ſtehen (2 Moſ. 19, 22; 4 Moſ. 16, 19; 18, 2), er iſt deſſen vertrauter Diener und hat als Mittelsperſon zwiſchen Jahve und ſeinem Volk das Vorrecht ſich jenem zu nahen. Die Prieſter verzehrten die Schaubrote als Repräſentanten und im Namen des Volks, von dem die Opfergabe dargebracht war. Die Schaubrote erhalten ihr jahviſtiſches Gepräge durch ihre Beziehung auf den Bund, deſſen Zeichen ſie ſein ſollen (3 Moſ. 24, 8). Als ſtändige Gabe (3 Moſ. 24, 7) ſollen ſie das ſpecifiſche Verhältniß, in welchem ſich die religiöſe Anſchauung der Hebräer zur Gottheit wußte, die enge Verbindung des Volks Iſrael mit Jahve, unabläſſig vergegenwärtigen. Roskoff.

Schaufeln, (Jzaim, 2 Moſ. 24, 3; 38, 3; 4 Moſ. 4, 14; 1 Kön. 7, 49; 2 Kön. 25, 14; 1 Chron. 4, 11; Jer. 52, 18) gehörten zu den Nebengeräthen des im Vorhof der Stiftshütte, des Tempels befindlichen Brandopferaltars, um die Aſche, und was ſich beim Verbrennen der Opfer mit ihr vermiſcht hatte, wegzuräumen. Nach der Beſchreibung des Salomo bei Buxtorf waren ſie mit langen Stielen verſehen, um die Aſche bequem auffaſſen zu können. Joſephus läßt die Geräthe dieſes Altars von Gold ſein; nach den bibliſchen Nachrichten (2 Moſ. 27, 3; 2 Kön. 25, 14) waren ſie, in der Stiftshütte wie auch im Tempel von Erz, womit die Rabbinen übereinſtimmen. Zum Profangebrauch wird 5 Moſ. 23, 13 Jated erwähnt, was ſonſt Nagel, Pflock bedeutet, hier aber ein Werkzeug zum Eingraben in den Boden, einen Spaten (bei Luther „Schäuflein"), mittels deſſen das hebr. Lager, in welchem Jahve gegenwärtig gedacht wurde, von Unreinheit frei erhalten werden ſollte (5 Moſ. 23, 14). Roskoff.

Schauſpiele, ſ. Spiele.

Scheba, (zu unterſcheiden von Seba ſ. d.) wird 1 Moſ. 10, 7 neben Dedan als Sohn Raema's, eines Sohnes des Kuſch, 1 Moſ. 10, 28 als Sohn Joktan's, und noch einmal (1 Moſ. 25, 3) als Sohn Jokſchan's, eines Sohnes Abraham's und der Ketura angeführt. Unter dem Volk, über deſſen Abſtammung und Wohnſitz jene Genealogien Aufſchluß geben wollen, haben wir alſo zunächſt (1 Moſ. 10, 28. 7) ein Volk Südarabiens zu denken und zwar ohne Zweifel daſſelbe, welches die Griechen und Römer unter dem Namen der Sabäer kannten, als wohnend im Glücklichen Arabien, zwiſchen den Minäern und Katabanen, und von da aus weitreichenden Handel mit den köſtlichen Erzeugniſſen ihres Landes, vornehmlich mit Weihrauch, Balſam, Myrrhen u. dgl. treibend (Ez.

27, 22; 38, 13; Hiob 6, 19). Die Sabäer gelten den Alten als eins der reichsten Völker der Erde, wie wir aus den überschwenglichen, freilich nur auf Hörensagen beruhenden und daher vielfach übertreibenden Schilderungen bei Agatharchides (in Hudson's Geographi graeci minores (Oxford 1698—1712), I, 61 fg.); Strabo, XVI, 777 fg., und Diodor, III, 46 fg., sehen. In ähnlichem Ruf standen sie auch bei den Hebräern (Jes. 60, 6; Ps. 72, 10. 15). Der Besuch einer Königin von Saba und die von ihr der Weisheit und dem glänzenden Hofstaat Salomo's gezollte Bewunderung (1 Kön. 10) war daher in den Augen der Israeliten eine der größten Auszeichnungen, die dem Hause David's zutheil werden konnte. (Nach der arab. Legende, die im Anschluß an das 27. Kapitel des Korans sich dieses Gegenstands mit üppiger Phantasie bemächtigte, hieß jene Königin Balkis, nach der äthiop. Tradition Makurda, und wurde von Salomo als Gemahlin in seinen Harem aufgenommen). Die Herrlichkeit Sabas wurde, wie uns die arab. Sage erzählt, durch eine infolge eines Dammdurchbruchs eintretende Ueberschwemmung (Sail al Arim) mit einem mal vollständig zerstört; immerhin hat sich ihr Name erhalten. Jacut („Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 27) führt Saba als ein Land in Jemen an, mit der Hauptstadt Marib, d. i. Mariaba der Alten.

Was schließlich noch die Erwähnung Schebas unter den Nachkommen Abraham's, d. i. unter den nördlichen Arabern, betrifft, so erklärt sich dieselbe wol am besten durch die Annahme, daß die Sabäer auf ihren Karavanenzügen, die sie bis nach Tyrus führten (Ez. 27, 22), da und dort auf der Arabischen Halbinsel auch seßhafte Ansiedler, denen andere nachfolgen mochten, zurückließen, so besonders an dem für Handelsverbindungen so wichtigen Persischen Meerbusen, wohin uns ihre Zusammenstellung mit Dedan (1 Mos. 25, 3) zunächst verweist, und wo sich auch in dem Vorgebirge der Asaber eine Spur ihres Namens erkennen läßt. Von da zogen sie sich dann auch weiter nördlich in die Arabische Wüste. Strabo (XVI, 779) nennt sie mit den Nabatäern zusammen; Plinius (VI, 31) kennt nomadisirende Sabäer (Scenitae Sabaei), und auf solche ist auch die Stelle Hiob 1, 15 zu beziehen. Steiner.

Scheffel. Mit diesem Wort übersetzt Luther das hebr. Epha, aber auch Sea, und das griech. Modius (Medimnus). Das Scheffelgefäß ist von Jesus in seiner Bergrede (Matth. 5, 15; Mark. 4, 21; Luk. 11, 33) in einer sich selbst erklärenden sprichwörtlichen Redensart, die ohne Zweifel auf ein ägypt. Wortspiel (s. die koptischen Uebersetzer zu Mark. 4, 21) zurückgeht, erwähnt worden (s. Maße und Gewichte). Kneucker.

Scheidebrief, s. Ehe.

Schellen. Der untere Saum des hohenpriesterlichen Oberkleides war mit goldenen Schellen oder Glöckchen, abwechselnd mit künstlichen, aus dunkeln und rothen Purpur- und Karmoisinfäden gemachten Granatäpfeln, behängt (2 Mos. 28, 33 fg.; 39, 25 fg.). Das beim Ein- und Ausgehen des Hohenpriesters verursachte Geklingel sollte Beginn und Schluß der heiligen Handlung anmelden (2 Mos. 28, 35; Sir. 45, 11). Die deutsche Bibel bedient sich der „Schellen" (2 Sam. 6, 5) für das hebr. Wort Me̥na;ane;im, worunter das Sistrum zu verstehen ist, wie die Vulgata richtig überträgt. Dieses altägypt. Instrument wurde durch Schütteln (hebräisch: nu;a) tönend gemacht, wobei die in den Löchern des halbrundgebogenen Metallreifens lose liegenden Metallstäbe sich rasselnd bewegten. Manche Bibelausleger übersetzen Me̥sillot, Zach. 14, 20, durch Schellen, welche noch heute im Orient und in Europa Pferden umgehängt werden; jener Ausdruck bezeichnet aber bloße Blechscheibchen, die beim Zusammenschlagen klingen und auch gegenwärtig als Pferdeschmuck dienen. Roskoff.

Scheltworte (griechisch: λοιδορία) sind Schimpfreden, durch welche des Nebenmenschen sittlich-religiöser Charakter angetastet oder ihm gar abgesprochen wird (s. Racha). Sie sind insofern verwandt mit den Verleumdungen, nur daß jene mehr öffentlich, ins Angesicht hinein, diese mehr heimlich, hinter dem Rücken des Gegners sich geltend machen. Sagt schon der alte Sirach (Kap. 27, 21 [23]): „Für Scheltwort gibt es Wiederaussöhnung", so werden vollends die Christen auf das Vorbild Christi hingewiesen (1 Petr. 2, 23) und ermahnt (1 Petr. 3, 9): „Vergeltet nicht Scheltwort mit Scheltwort, sondern im Gegentheil: segnet!" (Matth. 5, 44 fg.; Luk. 23, 34; s. Gerechtigkeit, Gnade, Segen.) Kneucker.

Schemel (Pſ. 110, 1; Matth. 5, 35; 22, 44; Mark. 12, 36; Luk. 24, 43; Apg. 2, 35; Hebr. 1, 13; 10, 13), bei Luther auch „Fußſchemel" (Pſ. 99, 5; 132, 7; KL. 2, 1; 1 Chron. 29, 21), „Fußbank" (Jeſ. 66, 1) iſt nach bibliſchem Sprachgebrauch ſinnbildliche Bezeichnung des Unterthanſeins. Die Beziehung auf die Sitte des Siegers, dem Beſiegten auf den Nacken zu treten (Jeſ. 10, 24), woran gewöhnlich erinnert wird, iſt hier ganz müßig. Ein Fußſchemel im eigentlichen Sinn wird am Throne Salomo's erwähnt (2 Chron. 9, 18). Nach der Beſchreibung dieſes prächtigen Thronſeſſels war der Schemel von Gold, gewiß auch verziert, vielleicht in ähnlicher Weiſe, wie der auf aſſyr. Monumenten dargeſtellte, deſſen Ornament im Stil des Salomoniſchen Throns gehalten iſt.

Roskoff.

Scherf, Scherflein wird oft bildlich gebraucht zur Bezeichnung des geringſten Werthes. Abgeſehen von Jeſ. 40, 15 (vgl. V. 17), wo Luther das hebr. šaḥaḳ d. i. „Stäublein" durch „Scherflein" wiedergibt, erſcheint das Scherflein (λεπτόν) im N. T. = $\frac{1}{2}$ röm. Quadrans (Luther: „Heller") = $\frac{1}{8}$ As in Kupfer (Mark. 12, 42; Luk. 21, 2), einmal auch = 1 ganzer Quadrans (vgl. Matth. 5, 26 mit Luk. 12, 59; ſ. Geld).

Kneucker.

Schermeſſer, ſ. Bart.

Schibboleth, (bedeutet „Strom" und „Aehre") war das nach Richt. 12, 6 von den Gileaditen zur Erkennung ihrer damaligen Feinde, der Ephraimiten, verwendete Wort. Die Gileaditen hatten die Furt des Jordans, welche die von Jephta (ſ. d.) geſchlagenen Ephraimiten paſſiren mußten, um zur Heimat zu gelangen, beſetzt. Kam nun ein als Flüchtling verdächtiger und wollte ſie übergehen, ſo ließ man ihn jenes Wort ausſprechen. War er aus Ephraim, ſo ſprach er gewiß ſtatt „Schibboleth" „Sibboleth", da es den Ephraimiten ſchwer geworden zu ſein ſcheint, den verdickten S-Laut hervorzubringen. Man konnte ſomit Freund und Feind an dieſem Wort unterſcheiden, und nennt daher noch heute ein charakteriſtiſches Unterſcheidungsmerkmal (eine Lehre u. dgl.) irgendeiner Partei deren Schibboleth.

J. R. Hanne.

Schiffe, Schiffahrt der Hebräer. Schiffe im allgemeinen werden im A. und N. T. ziemlich häufig, aber meiſtens als etwas Fremdartiges erwähnt; kleine Fluß- und Ruderſchiffe (hebräiſch: ŏni šajit), größere Meer- und Segelſchiffe (ṣî, ṣî 'addîr, auch aramäiſch: sẹphina); und zwar erſcheinen ſolche ihrem Zweck nach bald als Kriegsſchiffe (4 Moſ. 24, 24), welche im Alterthum gewöhnlich Ruderſchiffe waren (Jeſ. 33, 21), z. B. ſogenannte „Dreiruderer" (2 Makk. 4, 20) mit drei auf jeder Längenſeite übereinander angebrachten Reihen von Ruderbänken, bald als Handelsſchiffe (ŏnijjot soḥer, Spr. 31, 14; die Stelle Jeſ. 43, 14 iſt unrichtig vocaliſirt und redet nicht von Schiffen), unter denen namentlich die Tharſisſchiffe mit Auszeichnung genannt werden, d. h. beſonders große und ſtarke Kauffahrteiſchiffe, welche für die Fahrten nach dem fernen Tharſis (ſ. d.) in Spanien gebaut zu werden pflegten (Jeſ. 23, 1), aber auch andere bedeutende Handelsplätze beſuchen mochten, wie denn in mehrern Stellen (1 Kön. 9, 27. 28; 10, 11. 22; 22, 49 und auch 2 Chron. 9, 21; 20, 36; vgl. Tuch gegen Keil in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1835, Nr. 80, S. 13 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" [Berlin 1846], XIV, 355 fg.) klar von Tharſisſchiffen die Rede iſt, welche von Eziongeber nach Ophir (ſ. d.) gehen.

Die im allgemeinen dem Landbau und dem Nomadenleben zugewendete Geiſtesrichtung des iſraelitiſchen Volks, welche kein lebhaftes Intereſſe für Handelsunternehmungen aufkommen ließ, wirkte ebenſo ungünſtig auf die Schiffahrt und überwand nicht einmal den Mangel an guten Häfen. Obgleich das Land der Iſraeliten an der Küſte des Mittelmeeres gelegen, ſo machte dieſes Volk dennoch ein Jahrtauſend hindurch keinen Verſuch, ſich in den Beſitz der nahen Hafenſtädte zu ſetzen und die Vortheile, welche das die Küſte beſpülende Meer darbot, zu benutzen. Die Häfen am Meere, bei Gaza, Askalon, Jamnia, Joppe, Dor, Akko, Tyrus, waren und blieben faſt ohne Ausnahme in den Händen der Philiſtäer (ſ. d.) und Phönizier (ſ. d.).

Ob und wie weit die Stämme Sebulon, Dan und Aſſer, ſelbſtändig oder in Abhängigkeit von den Phöniziern, ſich an Handel und Schiffahrt in den ältern Zeiten betheiligt haben, läßt ſich aus Stellen wie 1 Moſ. 49, 13; 5 Moſ. 33, 19; Richt. 5, 17 nicht ſicher ſchließen. David führte Kriege mit den Philiſtäern, aber er benutzte den Sieg nicht, um ſich der philiſtäiſchen Häfen, vor allem der Hafenſtadt Joppe zu bemächtigen. Erſt

in der Makkabäerzeit machte Fürſt Simon Joppe zu einem jüd. Seehafen (1 Makk. 14, 5), und ein anderer Hafen zu Cäſarea (ſ. d.) verdankt Herodes dem Großen ſeine Entſtehung (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 5 fg.; „Alterthümer", XVII, 5, 1; XV, 9, 6), derſelbe, in welchem der Apoſtel Paulus mehrmals aus- und einfuhr (Apg. 9, 30; 18, 22; 27, 2). Eine Küſtenſchiffahrt mit Flößen, welche einmal erwähnt wird (2 Chron. 2, 15. 16; vgl. 1 Kön. 5, 23 und Euſebius, Praep. evang., XV, 24), ſcheint ſich blos auf Salomo's Regierungszeit beſchränkt zu haben. Die Neigung des Volks blieb größern Handelsunternehmungen im ganzen fremd, und nur als eine vereinzelte Thatſache iſt die Ausrüſtung von Schiffen in Eziongeber (ſ. d.) zu betrachten, welches David mit dem Gebiet der Edomiter erobert, aber auch nicht zu benutzen gedacht hatte. Erſt Salomo unternahm in Gemeinſchaft mit Hiram und in einer gewiſſen Abhängigkeit von dem Tyrerkönig eine eigene Handelsſchiffahrt von Eziongeber und Elath (ſ. d.) aus nach Ophir; phöniz. Schiffer bildeten dabei den vorzüglichſten Theil der Bemannung, und wahrſcheinlich iſt die ganze Idee von Hiram ausgegangen, der auch ſeinen Vortheil bei dem Unternehmen wahrnahm (1 Kön. 9, 26. 27; 10, 22). Eine ſelbſtändige Unternehmung der Art beabſichtigte Joſaphat von Juda; nach Wiedereroberung des abgefallenen Edomiterlandes rüſtete er gleichfalls, wie es ſcheint ohne phöniz. Unterſtützung, im Hafen Eziongeber zehn Tharſisſchiffe aus; dieſe aber wurden, noch ehe ſie ausgelaufen waren, durch Stürme zertrümmert, was ihn dermaßen von allen derartigen Unternehmungen abſchreckte, daß er auf Ahasja's von Iſrael Anerbieten, mit ihm auf gemeinſchaftliche Koſten eine neue Handelsflotte auszurüſten, nicht einging (1 Kön. 22, 49; 2 Chron. 20, 35 fg.). Inwieweit die Juden von dem ſpätern Beſitz der Häfen Joppe und Cäſarea Nutzen zogen und ſich an der Schiffahrt betheiligten, iſt nicht erſichtlich. Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 9, 1) erzählt nur einmal von jüd. Seeräubern, welche zu Joppe zu ihrem Zweck Schiffe ausrüſteten. Weitere Seereiſen mochten bei den Juden überhaupt ſelten vorkommen, obwol ſich Jonas einmal leicht entſchließt, nach Tharſis zu gehen (Jon. 1, 3), und auch jene lebendige Schilderung eines Seeſturms, welche uns der Pſalmiſt (Pſ. 107, 23 fg.) in anſchaulich poetiſcher Weiſe gibt, auf eigene Erfahrung ſchließen läßt (doch vgl. Hitzig zu der Stelle). Von Schiffahrt auf dem See Genezareth erfahren wir im N. T., welches uns erzählt, wie Jeſus bald aus einem der dort weilenden Fiſchernachen, die zum Theil ſeiner Jünger Eigenthum waren, zu dem am Ufer ſtehenden Volk ſpricht (Matth. 4, 21; 13, 2; Joh. 21, 3; Luk. 5, 3 u. a.), bald auf dem See hinüber- und herüberfährt (Matth. 8, 23 fg.; 9, 1; 14, 13 fg.; Joh. 6, 17). Vermuthlich wurde dieſer See ſchon in früherer Zeit von Fiſcherbarken befahren. Auch hatten nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", III, 10, 1. 9) die Einwohner von Tarichea viele Schiffe auf demſelben ausgerüſtet, um gegen die Römer, welche die Stadt angriffen, zu ſtreiten, ſodaß letztere gleichfalls gezwungen waren, eine kleine Flotille zu bauen; und derſelbe Schriftſteller bezeugt ausdrücklich (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 21, 8), daß in der letzten Periode der jüd. Geſchichte 230 Schiffe mit je 4 Mann auf dem romantiſchen See Galiläas gingen. Doch erſt nach dem Untergang der politiſchen Selbſtändigkeit konnte im Volk der Juden der Handelsgeiſt entſtehen, der ſie über die Meere trieb.

Die bibliſchen Notizen über den Schiffbau und den Stand der Schiffahrt bei den Alten finden ſich im A. T. hauptſächlich bei Ez. 27 und im N. T. in Apg. 27; 28 (vgl. die Literatur in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIII, 554; Saalſchütz, „Archäologie der Hebräer" [Königsberg 1855—56], I, 167 fg.; Uhlemann, „Handbuch der geſammten ägyptiſchen Alterthumskunde" [Leipzig 1857—58], II, 128 fg.).

Die tyriſchen Schiffe gehörten zu den ſtattlichſten und am beſten ausgerüſteten, daher konnte Ez. 27 die Stadt Tyrus ſelbſt mit einem herrlichen Meerſchiff verglichen werden. Das Täfelwerk beſtand in Cypreſſenholz vom Großen Hermon (ſ. d.), die Cedern Libanons lieferten Maſtbäume (hebräiſch: tōren, auch einmal ḥibbel, Spr. 23, 34). Die Ruder, aus Eichenholz von Baſan, wurden von Ruderknechten geſchlagen; Segelwerk und Flaggen (nes) hingen am Maſtbaum und waren aus ägypt. Linnen mit bunten Stickereien gefertigt. Ueber dem Verdeck (ḳēreš, Ez. 27, 6), aus Elfenbein gemacht, das in Holz eingelegt oder damit eingefaßt wurde (vgl. Virgil, Aen., X, 137), und den Ruderbänken ſpannte man zum Schutz gegen die Sonne ein Zelt aus, welches auf Prachtſchiffen aus Teppichen von blauem und rothem Purpur zuſammengeſetzt wurde. Ueber die Pracht der ägypt. Schiffe vgl. Diodor, I, 57. Die ägypt. Rohrſchiffchen, welche Jeſaja (Kap. 18) erwähnt, genannt Baris (koptiſch: bari), waren leichte Kähne, welche, vermuthlich mit

hölzernem Kiel, aus Papyrus und andern Schilfarten angefertigt wurden (Theophraſt, De historia plant., IV, 9; Plinius, XIII, 22; Lucanus, Pharsalia, IV, 36); ſie ſegelten ſehr raſch — ein Bild der Schnelligkeit (Hiob 9, 26) — wurden nur auf dem Nil und etwa auf den Sümpfen angewendet und waren ſo klein, daß ſie nur für eine, höchſtens zwei bis drei Perſonen mit Noth ausreichten (Plinius, VII, 57; Achilles Tatius, Erot., IV, 248; Heliodor, Aethiop., X, 460), aber auch bei den häufigen Waſſerfällen und ſeichten Stellen des Nil auf den Schultern leicht weiter getragen, dann wieder ins Waſſer geſetzt werden konnten (Plinius, XIII, 11; Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 18). Selbſt mit gebranntem Thon und Leder erſetzte man den Mangel des Bauholzes (Strabo, XVII, 1, 4, 50; Juvenal, Satyr., XV, 127), und vermuthlich hatten nicht nur dieſe irdenen Schiffchen, ſondern auch die Rohrkähne ihre Segel (Geſenius, „Ueberſetzung des Propheten Jeſaia, mit einem philologiſch-kritiſchen und hiſtoriſchen Commentar" [Leipzig 1820—21], I, 577 fg.). Anderer Art ſind die Laſtſchiffe im Nil, welche Herodot (II, 96) ebenfalls unter dem Namen Baris beſchreibt. Dieſe waren ganz von Holz, eine Art von Fähren mit Segeln von Papyrus, wo die Zwiſchenräume des Holzes mit Papyrus geſtopft waren. Und gleichfalls verſchieden waren die ind. Flußkähne von Rohr (Diodor, II, 17; Herodot, III, 98), die aus einem einzigen gehöhlten Stamm des ind. Rohrs beſtanden. Zur Schiffsmannſchaft (mallaḥim, Ez. 27, 9. 26. 29; Jon. 1, 5) gehörten die Ruderer und die Steuerleute (ḥobelim, Ez. 27, 27. 29), deren Haupt, der Steuermann (rab ḥaḥobēl, Jon. 1, 6), vom Schiffsherrn (Kapitän) nicht immer verſchieden war (Apg. 27, 11; vgl. Cicero, In Verrem, II, 51). Von der Größe eines Frachtſchiffes gibt uns jenes adramyttiſche Transportſchiff, auf welchem Paulus nach Rom geführt wurde (Apg. 27, 28), einen Begriff: daſſelbe trug außer der nicht unbedeutenden Ladung auch noch 276 Mann. Solche Kauffahrteiſchiffe waren runder und tiefer als die mehr länglich geſtreckten Kriegsſchiffe und zum Theil außerordentlich geräumig (Cäſar, Commentarii de bello gallico, IV, 22, 25; Cicero, Ad familiares, XII, 15; vgl. auch Plinius, VI, 36); ſie wurden gewöhnlich durch Segel getrieben, hatten häufig auch Steuerruder (Jak. 3, 4; Apg. 27, 40), in der Regel zwei am Hintertheil zu beiden Seiten, zuweilen auch vier, zwei vorn und zwei hinten (Aelian, Var. hist., IX, 40; Tacitus, Annal., II, 6). Man regierte ſie mit Stricken, die man losließ, wenn man das Schiff ſeinem Lauf überlaſſen wollte. Das Artemon- oder Bramſegel zu oberſt am Maſtbaum wurde ausgeſpannt, um die Gewalt des Windes zu mäßigen (Apg. 27, 40). Das Schiffszeichen oder Schiffswappen, nach welchem das Schiff benannt wurde (Apg. 28, 11; Tacitus, Annal., VI, 34; Ovid, Trist., I, 10, 1 fg.), war das Bild einer Gottheit, eines Thieres oder irgendeines andern gewählten Gegenſtandes, welcher am ſpitz auslaufenden Vordertheil des Schiffs gemalt oder als Sculpturgebilde befindlich war (Herodot, III, 37 fg.; Ovid, Metamorph., III, 617). Das Bild der ſchützenden Gottheit ſtand auf dem Hintertheil (Virgil, Aen., X, 156 fg.; Euripides, Iphig. in Aul., 240 fg.; vgl. auch „die Gebilde der Anmuth" Jeſ. 2, 16 und 1 Makk. 13, 29).

Außerdem gehörten zur vollen Ausrüſtung eines Seeſchiffs mehrere Anker, in ältern Zeiten wenigſtens Steine, an Tauen befeſtigt (Apg. 27, 29. 40; vgl. Cäſar, De bello civili, I, 25), das Senkblei zum Meſſen der Meerestiefe (Apg. 27, 28) und Rettungsboote (Apg. 27, 16. 30. 32). Im Alterthum pflegte man ſelbſt mit größern Schiffen nur an den Küſten zu fahren; ſeitdem man es wagte in die hohe See zu ſteuern, dienten den Schiffern als Compaß die Geſtirne, beſonders die Plejaden, der Orion, der Große und Kleine Bär, die Zwillinge u. a. Zu den Zwillingen oder Dioskuren riefen die griechiſchen und röm. Seeleute um Rettung aus Gefahren, daher auch manche Schiffe, wie z. B. jenes alexandriniſche, welches Paulus von Malta nach Puteoli brachte (Apg. 28, 11 fg.), ihr Bild als Schiffszeichen trugen; ja ſchon bei dem Ausſtechen in See pflegte man ſolche Schutzgottheiten um glückliche Fahrt anzuflehen (Weish. 14, 1). Während der Winterſtürme, zwiſchen den beiden Aequinoctien, wurde das Meer nicht befahren, und Schiffe, welche von den Herbſtſtürmen überfallen wurden, ſuchten dann einen ſichern Hafen zu gewinnen, um da zu überwintern (Apg. 27, 9 fg.; ſ. Winde). Die Rettungsverſuche, welche Seeleute in Gefahren und beim Schiffbruch machten, ſind Apg. 27 ſehr anſchaulich geſchildert. Man unterband (gürtete) den Kiel mittels Ketten, großer Taue und Balken, damit das Schiff auf Klippen und Riffe oder Sandbänke aufſtoßend nicht berſte; man erleichterte das Schiff durch Ueberbordwerfen des Gepäcks und des zur Noth ent-

behrlichen Schiffsgeräths (Jon. 1, 5) und durch Verſenken der Schiffsladung, und zuletzt, wenn man das Schiff rettungslos verloren ſah, verſuchte man mittels des Rettungsbootes ans Land zu kommen und, war das Schiff zertrümmert, auf Bretern und andern Schiffstrümmern ſich ans Ufer zu retten. So ſcheint Paulus (2 Kor. 11, 25) bei einem Schiffbruch, deren er drei erleiden mußte, einen Tag und eine Nacht lang auf den Trümmern eines Schiffes hin- und hergetrieben worden zu ſein. Zur Ergänzung ſ. Phönizien, Philiſtäer, Cyprus, Kreta. Kneucker.

Schild, ſ. Waffen.

Schildlein, ſ. Prieſter und Urim und Thummim.

Schilf, im Hebräiſchen am häufigſten kaneh genannt (griechiſch: kalamos), daneben erſcheinen die Ausdrücke gómē', 'áhu, suph, 'ēbēh, ágmón, die entweder ebenfalls allgemein Waſſerpflanzen bezeichnen oder auf beſondere Species hindeuten. Schilf wächſt in dichten Maſſen und verſchiedenen Arten an allen perennirenden Waſſern Paläſtinas. Auch die Ufer des Nil waren und ſind zum Theil heute noch ſchilfbedeckt (1 Moſ. 41, 2. 18; 2 Moſ. 2, 3; Matth. 11, 7). Im Schutze des Röhrichts ruht das Nilpferd (Pſ. 68, 31; Hiob 40, 21). Leicht werden beſonders die hohen ſchlanken Halme der Arundo donax vom Winde bewegt (1 Kön. 14, 15; Matth. 11, 7; Luk. 7, 24). Wo die Waſſer vertrocknen, da geht auch das Schilf bald zu Grunde (Jeſ. 19, 6; 35, 7; Hiob 8, 11; Sir. 40, 16); aber bei der Waſſerfülle der idealen Zukunft werden Schilf und Rohr ſelbſt die dürre Steppe verdrängen (Jeſ. 35, 7).

Einzelne Schilfarten verarbeitete man auch zu Reiſeſtöcken, die freilich nicht den feſten Halt boten wie ſolche von Holz (Jeſ. 36, 6). Rohrſtäbe brauchte man auch als Meßinſtrumente (Offb. 11, 1; 21, 15. 16); doch nur zu grauſamem Spott als Scepter (Matth. 27, 29; Mark. 15, 19). Kleine mit dem Federmeſſer (Jer. 36, 23) zugeſpitzte Rohre dienten zum ſchreiben (3 Joh. 13; 3 Makk. 4, 20). Das geknickte Rohr, der den buſchigen Schweif neigende Schilf waren dem Propheten am Euphratgeſtade Bilder des tiefſtraurigen, verzagten Gemüthes (Jeſ. 42, 3; 58, 5). Das Röhricht z. B. am Jordan wird 10—15 Fuß hoch; aber gegenüber den 80 Fuß hohen „Palmen am Geſtade" (Sir. 24, 15) konnte der Prophet es doch treffend anwenden als das Bild der ärmſten Klaſſe des Volks (Jeſ. 9, 13; 19, 15). Aus jungen zähen Sumpfpflanzen ('agmón) flocht man Seile (Hiob 40, 26).

Der Ausdruck gómē' wird ſpeciell auf den Papyrusſchilf bezogen, ebenſo 'ēbēh. Jeſ. 18, 2 und Hiob 9, 26 werden nämlich Schiffe von dieſen Species erwähnt, und Theophraſt (De historia plant., IV, 9) wie Plinius (XIII, 22) berichten, daß man in Aegypten Kähne von Papyrus gefertigt habe. Der Papyrus zeichnet ſich aus durch große fleiſchige Wurzel, feſten, dreikantigen Stamm von 10—16 Fuß Höhe, der eine vielſtreifige, buſchige Dolde trägt. Die kurzen ährenartigen Blütchen der Dolde entfalten ſich erſt gegen Herbſt. In Aegypten iſt der Papyrusſchilf verſchwunden und kommt erſt wieder am Weißen Nil vor 7° nördl. Br.; hingegen trifft man ihn reichlich in den Sümpfen der Huleh und am Nordoſtende der Ebene Genezareth. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 433 fg.; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 259 fg.; Lindlay, The vegetable Kingdom illustrated (2 Ausg., London 1847), S. 118 fg. Furrer.

Schilfmeer, ſ. Meer (Rothes).

Schirjon, ſ. Hermon.

Schlacht, ſ. Krieg.

Schlachten. In der Erhebung des endlichen Weſens zum Unendlichen, um ſich mit dieſem in Einheit zu ſetzen, erfüllt ſich im allgemeinen der Begriff des Cultus, der im Opfer (ſ. d.) ſeinen beſondern ſymboliſchen Ausdruck findet. Das Moment der Endlichkeit, das am Menſchen haftet und von Gott trennt, ſoll für jenen aufgehoben, durch die Hingebung an dieſen das Gefühl der Verſöhnung gewonnen werden. In dieſer Abſicht vernichtet der Opfernde ſein Thier, einen Theil ſeines Beſitzthums, das mit ſeiner Perſönlichkeit verwachſen iſt, und findet durch deſſen Hingebung an das göttliche Weſen das Gefühl der Befriedigung in der Gemeinſchaft mit jenem. Ein Weſenstheil des Opfers iſt daher das Vernichten, welches im Schlachten des Opferthieres, wobei etwas Lebendiges vernichtet wird, beſonders deutlich hervortritt. Dies iſt zum Theil ein Grund, daß die

Schlachtopfer im allgemeinen dem Alterthum bedeutſamer erſcheinen als die unblutigen Opfergaben.

Das moſaiſche Schlachtopfer war weſentlich aus dem Beſitz und Hausſtand des Hebräers, beſtand aus Groß- und Kleinvieh (3 Moſ. 1, 2; 22, 21; 4 Moſ. 15, 3; 22, 40) beiderlei Geſchlechts (3 Moſ. 3, 1. 6), bei gewiſſen Reinigungsopfern oder armuthshalber aus Geflügel, namentlich Tauben (3 Moſ. 5, 7; 12, 8; 14, 4). Das Opferthier wurde vom Opfernden vor Jahve in den Vorhof, wo der Opferaltar ſtand, gebracht (3 Moſ. 1, 3; 3, 1. 7. 12; 4, 4; 9, 2. 4. 5). Hier legte er ſeine Hand auf den Kopf des Thiers (3 Moſ. 1, 4; 3, 2; 4, 4. 15. 24; 8, 18), d. h. er übertrug ſymboliſch auf das Thier ſeine Willensrichtung (vgl. 3 Moſ. 16, 21). Hierauf erfolgte ſofort das Schlachten des Opferthiers (Schita, 2 Chron. 30, 17) durch den Opfernden ſelbſt, der es für ſeine Perſon darbrachte (3 Moſ. 1, 5; 3, 2; 4, 4. 15. 24. 29; 8, 15. 19). Auch das Paſſahlamm ſchlachtete jeder Iſraelit ſelbſt (2 Moſ. 12, 6). Das Schlachten bei den ſtändigen gottesdienſtlichen Brandopfern, bei Feſtopfern für das ganze Volk, bei der Reinheitserklärung eines Ausſätzigen geſchah durch die Prieſter (3 Moſ. 14, 13. 25; 2 Chron. 29, 22. 24. 25), als die Volksvermittler, was ſich von ſelbſt erklärt, ſowie daß der Hoheprieſter den als Sündopfer für ſich und ſein Haus darzubringenden Stier und den für das Volk zum Sündopfer beſtimmten Ziegenbock ſelbſt ſchlachtete (3 Moſ. 4, 4; 9, 8. 12; 16, 11. 15). Beim Schlachten durch die Prieſter hatten die Leviten zu helfen, beſonders beim Enthäuten (2 Chron. 29, 34), durch Darreichen des Bluts zum Sprengen (2 Chron. 30, 16; 35, 11), welches letztere in verſchiedener Weiſe nach den verſchiedenen Opferarten durch die Prieſter zu geſchehen hatte (2 Moſ. 29, 12; 3 Moſ. 1, 5; 4, 6 fg. 25; 5, 9). Die Leviten ſchlachteten gelegentlich die Paſſahlämmer für diejenigen aus dem Volk, die ſich verunreinigt hatten (2 Chron. 30, 17; 35, 6. 11; Eſra 6, 20).

Als Ort des Schlachtens bei Ganz- und Sündopfern, als den wichtigſten, wird die Nordſeite des Altars angegeben (3 Moſ. 1, 11; 4, 24. 29; 6, 18; 14, 13), entſprechend der Seite des Heiligthums, auf welcher der Schaubrottiſch ſtand. Bei den übrigen Opfern fehlt dieſe Beſtimmung, entweder, weil man ſie, als ſelbſtverſtändlich, auch auf jene bezog, oder weil bei weniger wichtigen Opfern auch an andern Punkten des Vorhofs geſchlachtet werden mochte.

Die Weiſe zu ſchlachten wird nur bei den Tauben angegeben und verordnet: daß ihnen der Prieſter den Kopf nicht ganz vom Rumpfe trenne, ſondern beim Genick mit den Fingernägeln nur ſo weit abkneipe, daß ſie getödtet werden und das Blut ausfließen könne (3 Moſ. 1, 15). Warum dieſe Art zu ſchlachten vom Prieſter und nicht vom Darbringer des Opfers geſchehen ſollte, erklärt ſich wol aus der Kleinheit des Thieres, deſſen ausſtrömendes Blut zu wenig war, um mit einem Gefäß aufgefangen zu werden, daher ſogleich nach abgekneiptem Kopf an die Altarwand geſprengt werden mußte. Ueber die Art die vierfüßigen Opferthiere zu ſchlachten gibt die jüd. Tradition genauere Beſtimmungen, welche, im allgemeinen, dahin gehen: daß das Thier möglichſt ſchnell getödtet werde mit einem großen, ſcharfen Meſſer, und zwar durch einen Schnitt durch die Speiſe- und Luftröhre, und daß das Blut vollſtändig ausfließe. Weder dem Geflügel noch dem Vierfüßler ſollte beim Schlachten der Kopf vom Rumpfe getrennt werden, und beide angegebenen Schlachtweiſen ſtimmen dem Zweck nach überein. Nach dem Talmud gab es im weiten Tempel mancherlei das Schlachten erleichternde Vorrichtungen, als: 24 am Pflaſter befeſtigte Ringe, um die Köpfe der zu ſchlachtenden Thiere an den Boden zu ſpannen, acht niedrige Säulen mit Querbalken, die mit drei Reihen eiſerner Haken verſehen waren, um die Thierleiber beim Enthäuten aufzuhängen, zwiſchen den Säulen ebenſo viele Marmortiſche, um die abzuwaſchenden Eingeweide daraufzulegen u. dgl. m. Nachdem das Thier geſchlachtet und mit ſeinem Blut geſprengt, es abgehäutet und zerſtückt worden war (3 Moſ. 1, 6; 8, 20), erfolgte die Verbrennung des ganzen oder nur gewiſſer Theile des Opferthieres auf dem Brandopferaltar. Roskoff.

Schlaf, ſchon im A. T. ein Bild des geiſtigen und ſittlichen Stumpfſinns und der daraus entſpringenden fleiſchlichen Sicherheit (Jeſ. 29, 10; Spr. 23, 34 fg.), noch öfter im N. A., insbeſondere beim Apoſtel Paulus (vgl. 1 Theſſ. 5, 6; Röm. 13, 11; Eph. 5, 11), aber auch in der Parabel Jeſu vom Weizen und Unkraut (Matth. 13, 25). Daher die häufig vorkommende Ermahnung zu „wachen" an die Chriſten, und zu „erwachen" an die noch nicht Bekehrten (ſ. Wachſamkeit). Im uneigentlichem Sinn heißt es auch von

Jahve, er ſchlafe (ſofern er ſeinem Volk nicht hilft, Eſ. 44, 24 fg.), oder er erwache (ſofern er nach langem Säumen ſeinem Volk wieder zu Hülfe kommt, Pſ. 18, 66 fg.; in der Stelle Jer. 31, 26 iſt der Prophet und nicht Jahve Subject). Die Verſicherung des Pſalmſängers, daß der Hüter Iſraels „nicht ſchlummre und nicht ſchlafe" (Pſ. 121, 3 fg.), ſoll den tröſtlichen Gedanken ausdrücken, daß Jahve ſeinem Volk ſeine Hülfe in Wirklichkeit nie entzieht. Euphemiſtiſch wird in der Bibel der Ausdruck Schlaf auch für den Tod gebraucht (Dan. 12, 2; Matth. 27, 52; 1 Theſſ. 4, 13; 1 Kor. 11, 30; 15, 20), eine Vorſtellung, die aus der Auferſtehungshoffnung entſprungen iſt (ſ. Auferſtehung der Todten).

Schenkel.

Schlangen. Neben dem Gattungsnamen naḥáš bietet die hebr. Sprache im A. T. noch ſieben Ausdrücke für einzelne Schlangenarten. Der griech. Gemeinname iſt ophis, während mit echidna ſtets der Begriff einer Giftſchlange ſich verbindet. An verſchiedenen Stellen des A. T., z. B. 2 Moſ. 7, 9; 10, 12, bezeichnet tannín, das ſonſt gefürchtete Reptile überhaupt bedeutet, ſpeciell Schlangen.

Man hat in Paläſtina mehr als zwanzig verſchiedene Schlangenarten aufgefunden, darunter fünf giftige. Einzelne Landestheile, wie z. B. die Gegend von Safed, ſind von Schlangen in großer Zahl heimgeſucht, und aus den vielen Andeutungen der Bibel zu ſchließen war die Schlangenbrut auch in der Vorzeit eine Landplage Paläſtinas. So zahlreiche Spuren die Schlangen im Sand hinterlaſſen, ſo ſpurlos ihr Weg auf dem Felſen (Spr. 30, 19). Auch der Prophet hatte beobachtet, wie ſie in ruhigem Zuſtand geringelt daliegen und wie ſchnell ſie auffahren (vgl. Knobel zu Jeſ. 27, 1). Sie lieben den Aufenthalt in Ritzen und Löchern baufälliger Mauern oder in verödeten Trümmerſtätten (Jeſ. 34, 15). Wer eine ſolche Mauer einreißt oder unvorſichtig ſeine Hand daranlehnt, kann leicht von einem Schlangenbiß getroffen werden (Am. 5, 19; Koh. 10, 8). Das Volk glaubte, die Schlangen fräßen Staub (1 Moſ. 3, 14; Mich. 7, 17), weil ſie über den Boden gleitend das Zünglein, das ihnen nicht als Geſchmacks-, ſondern nur als Taſtorgan dient, beſtändig herausſtrecken und ſehr lange Zeit ohne Nahrung leben können. Daß die Schlangen Raubthiere ſind, wußte der Prophet, der ihnen daher erſt für die ideale Zukunft Staub als Nahrung zuweiſt (Jeſ. 65, 25). Man betrachtete ſie allgemein mit Furcht und Abſcheu als von Gott verfluchte Thiere, Geſchöpfe ſeines Zorns, mit denen der Menſch in ewiger Feindſchaft lebt (Sir. 21, 2; 39, 15; 1 Moſ. 3, 14 fg.); daher „Schlangen- und Natterngezüchte" das Härteſte, was man dem verachteten Feind zurufen konnte (Matth. 3, 7; 12, 34; 23, 33; Luk. 3, 7). Der Schlangen Klugheit war ſprichwörtlich berühmt (1 Moſ. 3, 1; Sir. 25, 21; Matth. 10, 16). Nicht daß ſie für den wiſſenſchaftlichen Beobachter durch einen hohen Grad von Intelligenz ſich auszeichnen; aber das Volk ſah ihr Ducken im Sand und Lauern in Löchern, ihren gewöhnlich ſehr leiſen Gang, ihren Wechſel von Ruhe und pfeilſchneller Bewegung, ihre Geſchicklichkeit überall durchzuſchlüpfen und einzudringen als Zeichen der Klugheit an. Begreiflich wurden ſie zu den unreinen Thieren gerechnet (3 Moſ. 11, 10. 41 fg.).

Von den ungiftigen Schlangen erwähnt die Bibel ſpeciell nur die Kippós, die Pfeilſchlange (anguis jaculus), welche zwei Fuß lang wird bei Fingerdicke, oben gelblichgrau marmorirt, unten auf weißlichem Grund mit ſchwärzlichen Flecken beſäet iſt, ſich gern unter Steine verkriecht, gereizt ſehr heftig und äußerſt ſchnell um ſich beißt. Man trifft ſie in Paläſtina nicht ſelten, nach Jeſ. 34, 15 ſoll ſie einſt im Schutz der Ruinenhaufen Edoms ihre Eier ausbrüten. Die Jungen ſchlüpfen indeß gleich nachdem die Eier gelegt ſind durch die zarte Umhüllung.

Begreiflich, daß beſonders die giftigen Schlangen die Phantaſie aufregten; gleichwol war die Beobachtung ſo ungenau, daß man wähnte, die Schlangen ſtechen und vergiften mit der Zunge (Hiob 20, 16; Pſ. 140, 4; Jer. 18, 18). Das Gift, ein waſſerheller Speichel, kommt durch den Stich des zur feinen Nadel zugeſpitzten oft zollangen Giftzahns in die Wunde und ruft damit die Symptome einer acuten fauligen Blutzerſetzung hervor, bald mehr mit comatöſem Verlauf, bald mehr fieberigen, krampfhaften Charakters. Mit Recht galt es als fürchterlichſtes Gift (Hiob 20, 14).

Die einzelnen hebr. Namen für Giftſchlangen wiſſenſchaftlich zu beſtimmen hält ſehr ſchwer, indem aller Wahrſcheinlichkeit nach für dieſelbe Species mehrere Namen gebraucht und umgekehrt verſchiedene Arten unter Einen Namen befaßt wurden.

Péten heißt eine Schlange, an welcher die Pſyllen (Schlangenbeſchwörer) ihre Kunſt

bewieſen (Pſ. 58, 5. 6). In Aegypten treiben die Pſyllen ihre Gaukeleien hauptſächlich mit der Brillenſchlange (coluber haje), werden aber auch herbeigerufen, um mit ihren Künſten die Rauhotter (echis arenicola) aus den Häuſern zu vertreiben. Mit Flötenblaſen oder mit bald lautem, bald leiſem Ziſchen locken ſie die Schlangen hervor, legen gefangene, ſelbſt ohne deren Giftzähne ausgebrochen zu haben, unter Murmeln von Zauberſprüchen, an die Bruſt oder um den Hals, eine Kühnheit, die etwa einem Pſyllen das Leben koſtet. Die Schlangenbeſchwörung war in Iſrael zwar als heidniſcher Greuel verabſcheut (2 Kön. 21, 6; 2 Chron. 33, 6), wurde aber doch geübt (Jeſ. 3, 3; Jer. 8, 17; Jak. 3, 7), zuweilen ohne Erfolg, wenn die „Schlange ihr Ohr verſtopfte" (Pſ. 58, 5. 6), zuweilen mit unglücklichem Ausgang für den Pſyllen ſelbſt (Sir. 12, 13; vgl. Koh. 10, 11). Einzelne Gaukler verſtehen es durch Druck auf das Genick die Cobra (Brillenſchlange) zu magnetiſiren und damit ſteif zu machen. Dieſes Kunſtſtück war ſchon zu Moſe's Zeit bekannt (2 Moſ. 7, 9. 12; vgl. 4, 3). Das Gift der pĕtĕn galt als ſehr ſtark, vielleicht waren deſſen Wirkungen auch am meiſten bekannt (Pſ. 91, 13; 5 Moſ. 32, 33; Hiob 20, 14 fg.). Cobra und Rauhotter kommen beide in Paläſtina vor, letztere beſonders häufig im ſüdlichen Jordanthal. Einſt wird der argloſe Säugling unbeſchadet am Loch der pĕtĕn ſpielen können, und ohne Gefahr der Fromme auf dieſelbe treten (Pſ. 91, 13; vgl. Luk. 10, 19).

Die ägypt. Cobra beſitzt ausgewachſen eine Größe von 5—7 Fuß, ſieht auf der Oberſeite meiſtens gleichmäßig ſtrohgelb, auf der untern lichtgelb aus, doch gibt es mit Bezug auf die Schattirungen ſehr viele Spielarten. Gereizt kann ſie den Hals ſehr ſtark ausdehnen und ſieht mit hochaufgerichtetem Vorderleib dem Feind entgegen. In dieſer majeſtätiſchen Stellung iſt ſie auf ägypt. Denkmalen oft abgebildet. Sie ſpeit in der Wuth ihr Gift auch aus einer gewiſſen Entfernung auf den Feind; daher ſie in Südafrika als Speiſchlange bezeichnet wird. Unter pĕtĕn haben wir jedenfalls vorzugsweiſe die Cobra zu verſtehen.

Die Rauhotter nämlich iſt mit der 'ĕph'ĕh identiſch, die in Aegypten heute noch als epha bezeichnet wird. Sie kommt in ſandigen Einöden vor, ſchleicht aber auch gern in die Häuſer. Auf ſandgelbem Grund trägt ſie oben unregelmäßige dunkelbraune Zeichnung, unten iſt ſie einfach lichtgelb gefärbt. Sie wird nur $1\frac{3}{4}$ Fuß lang. Nach Jeſ. 30, 6 machte ſie einſt das Reiſen in der Wüſte zwiſchen Aegypten und Paläſtina gefährlich. Raſch ſchlüpfen die Jungen aus der ſchwachen Eierumhüllung. Wie mochte es den Wandersmann erſchrecken, wenn er unverſehens auf ein ſolches Ei trat und eine Otter herausfuhr (Jeſ. 59, 5).

Sephiphón, Sinnbild Dan's, bedeutet den Ceraſt (ſ. d.; 1 Moſ. 49, 17).

ṣakšub erklärt Hitzig (Pſ. 140, 4) als Synonym zu ĕphṣĕh. Nach den LXX müſſen wir eher an die pĕtĕn, d. h. die Cobra denken, da ſie beide Ausdrücke mit aspis deuten (vgl. auch Röm. 3, 13). Vielleicht mag auch die Viper darunter verſtanden ſein, von der in Paläſtina zwei Arten, vipera euphratica und ammodytes, vorkommen.

Die ṣĕpha; oder ṣiphṣoní ſpritzt ihr Gift aus (Spr. 23, 32), wohnt in Löchern (Jeſ. 11, 8), iſt weit gefährlicher als eine gewöhnliche Schlange (Jeſ. 14, 29), legt Eier, die nicht ſofort aufzubrechen ſcheinen (Jeſ. 59, 5) und läßt ſich nicht beſchwören (Jer. 8, 17). Mit der pĕtĕn kann ſie nicht identiſch ſein, da ſie Jeſ. 11, 8 neben derſelben erwähnt wird. Die Vulgata gibt ihr den Namen regulus. Wir haben ſie „Bibel-Lexikon", I, S. 505 (unter Ceraſt) mit der von Seetzen baḥáḥ genannten Schlange identificirt. Es iſt dies die Katzenſchlange (ailiurophis vivax; vgl. Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben" [Hildburghauſen 1863—70], V, 249, mit Seetzen's „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" [Berlin 1854—59], III, 473 fg.), ausgezeichnet durch braune Flecken auf den Kopfſchildern, ſtarke hervorſtehende, glotzende Augen mit ſenkrechtem Stern, eine dunkle Binde vom Auge zum Mundwinkel und eine Länge von $1\frac{1}{2}$—3 Fuß. Felswände, mit Geſtein bedeckte Gehänge, altes Gemäuer bilden ihren Aufenthalt. Sie iſt ſehr lebhaft und biſſig, wird aber mit Unrecht für giftig angeſehen. In Paläſtina und Aegypten kommt ſie häufig vor und man glaubt dort, ſie ſpeie ihrem Feind Gift entgegen; ṣĕpha und baḥaḥ bedeuten beide die ſtark hauchende, blaſende Schlange. Die Katzenſchlange bewegt ſich lebhafter als die Viper und flößt bei ihrer Biſſigkeit dem unkundigen Bauer der Levante heute noch mehr Furcht ein als eine der trägern Giftſchlangen. Aber das harmloſe Kind mochte gern ſein Händchen ausſtrecken nach den leuchtenden großen, glotzenden Augen dieſer Schlange

(Jeſ. 11, 8). Die meiſten Erklärer halten die ṣ̈epha; für den Ceraſt, der aber 1 Moſ. 49, 17 deutlich als ṣephiphón bezeichnet wird. Sonſt ſpräche manches für ſeine Identität mit der ṣ̈epha; ſein ſtarkes Gift, ſein heimtückiſcher blitzſchneller Angriff, ſein Legen von Eiern, die erſt einige Zeit nachher aufgehen, ſein auffallendes Geräuſch, das er beim Gehen verurſacht. Der Ceraſt iſt eine echte Wüſtenſchlange und in der ſüdlichen Steppe von Judäa wohlbekannt. Triſtram deutet die ṣ̈epha als Daboja (Daboia xanthina, nächſte Verwandte zur ſüdafrikan. Puffotter, echidna arietans), eine Schlange von 3—5 Fuß Länge, mehrern Zoll Dicke, überaus ſchöner Färbung und ſehr ſtarkem Gift. Auch Paläſtina herbergt dieſes furchtbare Thier, über deſſen Lebensweiſe jedoch noch keine eingehenden Beobachtungen vorliegen.

In der Wüſte zwiſchen Paläſtina und dem Sinai wurden die Iſraeliten von vielen Schlangen geplagt (4 Moſ. 21, 6), welche in der Ueberlieferung den Namen seraphím, d. i. Schlangen mit brennendem Biß, tragen (5 Moſ. 8, 15; Jeſ. 14, 29; 30, 6). Es hauſen in jenen Gegenden der Ceraſt, die Cobra, die Daboja neben verſchiedenen ungiftigen Schlangen. Wenn dieſe seraphím (Jeſ. 14, 29; 30, 6) als geflügelt bezeichnet werden, ſo iſt dies eine Uebertreibung der Volksphantaſie, geſtützt auf das ſchnelle Aufſchießen der Wüſtenſchlangen. Fliegende Schlangen gibt es nicht. Der ſogenannte draco volans iſt eine ganz unſchädliche, fußlange grüne Baumeidechſe mit bräunlichem Fallſchirm, die in den Wäldern Javas ſich aufhält, aber keine Heimat hat in den baumloſen Gegenden ſüdlich von Paläſtina.

Apg. 28, 3 wird eine Aspis erwähnt, die dem Paulus auf Malta an die Hand fuhr, worauf die Zuſchauer erwarteten, er werde aufſchwellen oder plötzlich todt niederfallen. Bei langſamem Verlauf der Blutzerſetzung ſchwillt nämlich das gebiſſene Glied zu einer unförmlichen Maſſe an, während bei raſchem tödlichen Ausgang nur unbedeutend. Auf Malta finden ſich heutzutage keine giftigen Schlangen, hingegen kommt auf Cypern die braune Eckſchlange (Cophias) vor, die daſelbſt jetzt noch aspis heißt, neugriechiſch auch kufi (taub). Ihr Biß verurſacht unbezwinglichen Schlaf, der unfehlbar mit Tod endigt. Das zwei Fuß lange Thier zeigt auf ſeinem Rücken vier Reihen Flecken. Möglich, daß dieſe Schlange einſt auch auf Malta vorkam, möglich aber auch, daß die furchtſamen Malteſer eine ungiftige Schlange von einer giftigen nicht unterſcheiden konnten.

Giftige Waſſerſchlangen hat man bei der Küſte in Paläſtina keine getroffen, wol aber kommt die Ringelnatter (tropidonatus natrix) ziemlich häufig in Seen vor. (Giftſchlangen halten ſich überhaupt höchſt ſelten in Süßwaſſer auf; vgl. Schlegel, Essai sur la physionomie des serpents [Amſterdam 1837], I, 127.) Auch die Bibel nimmt 3 Moſ. 11, 9 und Matth. 7, 10; Luk. 11, 11 auf Waſſerſchlangen Bezug. Das Sternbild des Drachen wird Hiob 26, 13 als flüchtige Schlange bezeichnet, und an Sternbilder denkt Hitzig auch bei der flüchtigen und geringelten Schlange Jeſ. 27, 1. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 268—280; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 540—557; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" (Stuttgart 1833—41), VI, 513—581; Brehm, a. a. O., V, 172—350; Haſſelquiſt, „Reiſe nach Paläſtina", deutſch von Gadebuſch (Roſtock 1762), S. 363—371; Seetzen, a. a. O., III, 442—486; Schlegel, a. a. O., I, 126 fg. Furrer.

Schlange (des Paradieſes und eherne). I. Die Schlange des Paradieſes. Zur Erklärung der Schlange des Paradieſes iſt es vielfach beliebt anzunehmen, daß die Schlange im ganzen Alterthum Symbol der Liſt, Bosheit und Verführung ſei (Tuch zu 1 Moſ. 3, 1). Sehen wir indeſſen dieſe Behauptung näher an, ſo wird ſich herausſtellen, daß ſie in dieſer Allgemeinheit vollkommen irrig, ja daß es begründeten Zweifeln unterworfen iſt, ob die Schlange überhaupt in irgendeiner Volksreligion dieſe Bedeutung gehabt hat. Zunächſt die claſſiſchen Völker verwenden die Schlange als Sinnbild oder Verkörperung des traulichen ſchützenden Ortsgenius, der ſeinen Sitz allerdings auch vertheidigt, aber durchaus nicht bösartig gedacht wird. So tritt die Schlange in Beziehung zu den chthoniſchen Göttern und bezeichnet vermöge ihres Aufenthalts in Höhlungen und Schlupfwinkeln die ſchützende Anweſenheit dieſer Götter und die Autochthonie, das uralte Heimiſchſein an einem Orte. Deutlich liegt dies auf helleniſchem Boden vor in der Sage von Erichtonius, dem ſchlangengleichen Kind des Hephäſtus und der Ge (der Erde), der, von der Athene erzogen, ihren Tempel, das Erechtheum, mit ihr theilt; er iſt Symbol der menſchlichen Landesjugend wie des gedeihlichen Landbaues, die Schlangenbildung deutet wie bei Kekrops urſprünglich nur das Entſtehen aus dem

heimiſchen Erdboden und dem alljährlich ſich erneuernden Erdſegen an. Im Cultus war er Schlange (Herodot, VIII, 41; Preller, „Griechiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 159, 621; II, 136 fg.). Ebenſo deutlich tritt dieſer Sinn im guten Schutzgeiſt, dem Agathodämon, und in der Beziehung hervor, daß die Schlange die Flußgötter ſymboliſirt, nicht wegen der Schlangenlinie der Flüſſe, ſondern weil ſie der Tiefe der Erde entquellen (Gerhard, „Ueber Agathodämon und Bona Dea" [Berlin 1849]). Daneben erſcheint die Schlange wegen ihrer jährlichen Häutung als Sinnbild der Verjüngung und neuen Kräftigung, und darum eignet ſie dem Sabos oder Sabazios, einer dem Dionys verwandten Gottheit (Preller, a. a. O., I, 549), und dem heilenden Gott Asklepios; auch weiß ſie Mittel ſelbſt gegen den Tod, vornehmlich aber gegen Augenkrankheiten (Plinius, XX, 254; Apollodor, III, 3, 1 fg.). Weiter ſind zwei vereinte Schlangen Bild der Vereinigung und Liebe (Gerhard, a. a. O.), und hierauf iſt nach der Andeutung des Plinius, XXIX, 54, die Verwendung der Schlangen in der jüngern Form des Hermesſtabes bezogen. Im italiſchen Religionskreis iſt die Schlange ebenſo deutlich wie bei den Griechen Bild und Verkörperung des Localgottes und des Ortsgenius. Sie repräſentirt die Juno Lanuvina, der eine reine Jungfrau alljährlich ein Opfer in ihre Höhle bringen mußte, welches, von der Schlange verzehrt, die Reinheit der Jungfrau und die Fruchtbarkeit des Jahres gewiß machte, umgekehrt aber die Unreinheit der Jungfrau bezeugte; der gute Feld- und Waldgeiſt Faunus, Weiſſager und Befruchter, wohnt ſeiner Gattin Fauna in Geſtalt einer Schlange bei, die ein Bild der Verjüngung und Erneuerung des Jahres ſowie des ſchaffenden Genius iſt (Preller, „Römiſche Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1865], S. 340, 352); und endlich die Genien des Hauſes werden als Schlangen gedacht, und dieſe Thiere darum in den Häuſern gehegt und gepflegt*) (Preller, „Römiſche Mythologie", S. 566; Plinius, XXIX, 72). Nur in der Kunſtſymbolik dienen Schlangen zum Ausdruck des Schrecklichen, wie wenn Erinnyen und Gorgonen Schlangen ſtatt der Haare haben, oder in der jüngern Darſtellung die Giganten mit Schlangenleibern gebildet werden, hier aber haben wir es nicht mit einer volksmäßigen Vorſtellung zu thun. Uebrigens ſind die giftigen Schlangen Libyens aus den Blutstropfen der Meduſa entſprungen, die herabfielen, als Perſeus mit ihrem Haupt über dem Land flog (Ovid, Metamorph., IV, 617; Luc., IX, 619). Selbſt in das Märchenhafte geht ſchon im Alterthum die Schätzung der Schlange über, wie in den Erzählungen von Melampus und von Kaſſandra, denen Schlangen die Ohren ausleckten, worauf ſie die Sprache der Vögel verſtehen, und in dem von Tireſias, der Schlangen bei der Begattung mishandelt und zur Strafe in ein Mädchen verwandelt wird (Preller, „Griechiſche Mythologie", II, 474, 481). Dies aber führt uns zu den Germanen, die die Schlange gleichfalls verehrten, wovon die Reſte noch in unſern Märchen zu erkennen ſind (Grimm, „Deutſche Mythologie" [2. Ausg., Göttingen 1844], II, 648). Unſere heidniſchen Vorfahren verehrten gütige und wohlthätige Schlangen, während in der chriſtl. Anſicht der Begriff böſer und teufliſcher Schlangen vorwaltet. Nach den Volksſagen kommen Schlangen zu einſamen Kindern, ſaufen mit ihnen Milch aus einer Schüſſel, tragen Goldkronen, die ſie auch abnehmen und vergeſſen, ſie behüten die Kinder und zeigen den größern Schätze; ſie zu tödten bringt Unglück. In einigen Gegenden heißt es, in jedem Hauſe lebe ein Schlangenpaar, das ſich nicht zeige, außer wenn der Hausvater oder die Hausmutter ſtirbt, worauf ſie ſelbſt auch dem Tod verfallen. Es iſt das deutlich daſſelbe wie die italiſchen Hausgenien, die Genien der Gatten (genii maritorum), denen zu Ehren bei der Hochzeit das Genienbett (genialis lectus; Festi quae supersunt cum Pauli Opitome, ed. C. O. Müller [Leipzig 1839], S. 94) ausgebreitet wurde (Preller, „Römiſche Mythologie", S. 69). Und ebenſo entſpricht dem Heilgott Aesculap mit ſeiner Schlange der Glaube an eine Jungfrau mit einer weißen Schlange oder an weiße Schlangen, die den Heilquellen ihre Kraft verleihen (Grimm, a. a. O., I, 554). Auch die alten Preußen, Celten und Littauer ehrten Schlangen und brachten ihnen Opfer, namentlich Milch.

*) Servius zu Virgil, Aen., V, 85: Nullus locus sine genio, qui per anguem plerumque ostenditur. In der angeführten Stelle verzehrt eine Schlange das Todtenopfer für Anchiſes, Aeneas aber ſchwankt, ob es genius loci oder famulus paternus iſt.

Wir dürfen ſonach als erwieſen anſehen, daß der weſtliche Kreis der Indogermanen, denn auch eines celtiſchen Schlangencultus gedenkt Plinius (XXIX, 52), von einem böſen oder ſchädlichen Weſen der Schlangen nichts weiß, und daſſelbe gilt für die Inder, welche Schlangengötter und einen Schlangenkönig (Nala 14) kennen. Aus einer buddhiſtiſchen Legende geht hervor, daß auch in Indien der Schlangenkönig als Schutzgeiſt gedacht wird, der ein ausgeſetztes Kind vom Tode errettet; aus Plutarch (De fluviis, ed. Hercher [Leipzig 1851], S. 2) und andern Stellen ergibt ſich, daß den Schlangen ein Opfer gebracht iſt. Strabo, XV, 1; XXVIII, 595, berichtet, der König Abiſares habe zwei große Schlangen unterhalten. Dieſer Schlangencultus war volksthümlich und vorbrahmaniſch; er erhielt ſich neben dem Brahmanenthum, obwol das letztere ihn dadurch zu verdrängen ſuchte, daß es den Schlangengöttern eine untergeordnete Stelle in ſeiner Mythologie anwies. So nach Laſſen, „Indiſche Alterthumskunde“ (1. Ausg., Leipzig 1844—63), I, 706; II, 467.

Von den in Frage kommenden indogermaniſchen Völkern bleiben nur noch die Eranier übrig, deren Mythologemen in neueſter Zeit ein bedeutender Einfluß auf die Erzählung 1 Moſ. 2—3 zugeſchrieben wird, wie denn auch Knobel darauf verweiſt, daß das böſe Weſen Angramainyus (Ahriman), der voll Tod iſt, eine Oppoſition gegen das Airyana vaêja der guten Schöpfung ſchuf, nämlich eine große Schlange (azhim rooidhitem) und den Winter; ſpäter ſetzt er den guten Schöpfungen das Ahura-mazda entgegen: 1) eine Weſpe, die voll Tod iſt für Rinder und Felder, 2) üble Nachrede, 3) freſſende Thiere, 4) den Zweifel, 5) Trägheit und Armuth, 6) die Pairika (Peri), welche man anbetet *), 7) Verunreinigung u. ſ. w. Daneben wird Dahâka (Zohak, richtig ed-ḍaḥḥâk, der Spötter in arab. Umdeutung) als kräftigſte von Angra-mainyus hervorgebrachte Druj (Dämon) genannt, die der Held Thraetaona erſchlug, und auch die grüne Giftſchlange Çruvara, d. h. die gehörnte, die Kereçâçpa erſchlug, iſt ein Geſchöpf der Böſen; aber daß Angra-mainyus ſelbſt ſchon im Zendaveſta unter Schlangenſtalt vorgeſtellt werde wie ſpäter im „Bundeheſch“ (III, 15), das iſt ein Schein, der bei richtigerer Ueberſetzung verſchwindet **) (vgl. „Vendidad“, I, 7 fg.; „Yaçna“, IX, 25, 93). Dennoch könnte man hiernach geneigt ſein, die Schlange als ein Geſchöpf des böſen Weſens anzuſehen, wenn nicht weitere Nachrichten der claſſiſchen Schriftſteller der Frage eine andere Wendung gäben; denn die Schlange iſt weitaus nicht das einzige Thier des Angra-mainyus, auch Mäuſe, Waſſerigel, Ameiſen und andere kriechende und geflügelte Thiere ſind Geſchöpfe des böſen Weſens und werden heftig von den Mazdayaçniern verfolgt (Herodot, I, 140; Plutarch, De Iside, et Osiride, Kap. 46; De invidia et odio; Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium, ed. Assemani [Rom 1748], I, 203; Agathias, II, 24; Rapp in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XX, 52). Da nun die Schlange in keinem nähern Verhältniß zum Angramainyus ſteht als ſeine andern pflanzlichen und thieriſchen Geſchöpfe, ſo würde die Wahl gerade dieſes Thieres ſtatt eines möglichen andern zur Verführung der Eva ſich aus eraniſchen Vorausſetzungen nicht erklären, ganz abgeſehen von der Frage, ob aus dem dualiſtiſchen Syſtem der Eranier etwas in das moniſtiſche der Hebräer vor dem 8. Jahrh. entlehnt ſei, denn vor oder in das 1. Jahrh. glaube ich 1 Moſ. 3 als echt jahviſtiſch ſetzen zu müſſen ***) (vgl. Kuenen, De Godsdienst van Israël [Harlem 1869], I, 254; II, 251).

---

*) So Juſti, „Handbuch der Zendſprache“ (Leipzig 1864), u. d. W. khnāt; Spiegel faßt es als Eigennamen die Pairika Khnanthaiti.

**) Spiegel überſetzt („Vendidad“, XXII, 5, 6, 24) die Worte: mām mairyô âkaçât und dann mairyô aŋro-mainyus die Schlange und die Schlange Angra-mainyus; nach Juſti iſt aber mairya nicht von mâra, Schlange, ſondern von mar, ſterben, im Sinne von todbringend, verderblich, zu deuten und zu überſetzen: „Da ſah mich der verderbliche, und der verderbliche Angra-mainyus.“

***) Die Stellen vom „Quell des Lebens“, reſp. mit gleichem Recht vom „lebendigen Quell“ (Spr. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; Pſ. 36, 10) erſcheinen mir nicht beweiskräftig, ſie erklären ſich ohne Annahme einer Entlehnung nach HL. 4, 12. 15; die Stellen vom „Baum des Lebens“, reſp. vom „lebendigen Baum“ (Spr. 11, 30; 13, 12; 15, 4) handeln nicht von Unſterblichkeit, höchſtens von Verlängerung des Lebens (Delitzſch zur Stelle), obwol auch dies nicht nöthig iſt anzunehmen, und ſie ſind auf rein hebr. Boden klar aus Pſ. 1, 3; Jer. 17, 8; Jeſ. 65, 22; ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 50.

So iſt denn auch von dem großen Kenner altiraniſcher Verhältniſſe, von Spiegel, der das Verhältniß von 1 Moſ. 2 fg. zum zoroaſtiſchen Syſtem unterſucht, gerade über die Schlange des Paradieſes nichts beigebracht, was ihren Zuſammenhang mit Angra-mainyus bewieſe: er ſagt nur („Eraniſche Alterthumskunde" [Leipzig 1871—73], I, 468, 464 fg.): „Das Weſen dieſer Schlange und die Gründe, welche ſie veranlaſſen, den Menſchen zum Böſen zu verführen, ſind in unſerer Erzählung nicht angedeutet; wir wiſſen daher auch nicht, wie ſich der Verfaſſer der Urkunde das Verhältniß der Schlange zum Menſchen gedacht hat".*)

Wir glauben, die vorſtehenden Nachweiſungen werden genügen, um darzuthun, daß in den Vorſtellungen der Griechen, Römer, Deutſchen und Inder ſich nichts findet, was die Schlange als beſonders böſe oder liſtig erſcheinen ließe, und daß die Herbeiziehung der eraniſchen Vorſtellung, weil nach ihr die Schlange nicht das einzige oder vornehmſte Geſchöpf des Angra-mainyus iſt, ſondern ihr noch viele andere beigeordnet ſind, die Hauptſache der moſaiſchen Erzählung, die Wahl gerade der Schlange zur Verführerin, unerklärt läßt. Während wir alſo den Baum des Lebens, die Paradiesgeographie, und die Cherubim mit den neuern Erklärern für fremdländiſch erachten, können wir dies für die Schlange nicht annehmen, ſondern es müſſen, da der Begriff der Verführung nicht auf eraniſchem Boden heimiſch ſcheint (vgl. Spiegel, a. a. O., I, 530), mindeſtens Momente in den Vorſtellungen der Semiten vorhanden geweſen ſein, um derentwillen ſie gerade die Schlange mit der Verführerrolle betrauten. Daß die Schlange der Satan ſelbſt geweſen ſei, wird kaum mehr angenommen, nur als ſein Werkzeug wird ſie angeſehen. Hier nun werden wir zunächſt zu berückſichtigen haben, was Nöldeke im Anſchluß an den Koran (Sura, XXVII, 10; XXVIII, 31; vgl. XV, 27; LV, 14; LVI, 74) als Volksglauben der Araber nachgewieſen hat, daß die Schlange als Dſchinn oder Genius galt, dem ich noch beifüge, daß ſie auch dort als Schatzhüterin angeſehen wurde**); das Wort g'ânn bedeutet eine weiße, unſchädliche Schlange, die ſich häufig in den Häuſern aufhält, daneben hat es aber auch den Sinn Dämon und Vater der Dämonen. Weiter zurück finden wir bei Euſebius (Sanchuniathon, Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 47) aus Sanchuniathon (?) angeführt: die Natur des Drachen und die der Schlangen hat Taaut ſelbſt für göttlich erklärt und nach ihm die Phönizier und Aegypter, indem von ihm überliefert wurde, daß dies Thier von allen kriechenden Weſen das geiſtigſte (πνευματικώτατον) ſei und mit feuriger Natur begabt (πυρώδες). Das Thier bewege ſich ohne Füße, krümme ſich in wunderbarer Weiſe und ſchnelle ſich überaus raſch, erneuere ſich und erreiche ein hohes Alter, bis es ſich ſchließlich in ſich ſelbſt auflöſe. Darum werde es in Tempeln und Myſterien angewendet. Halten wir nun dieſe Bezeichnung der Schlange als geiſtigſtes und feuriges Thier zuſammen mit der uralten und bisjetzt dauernden morgenländiſchen Schlangenbeſchwörung (Sir. 12, 13; vgl. Bochart, a. a. O., II, 387; Knobel zu 2 Moſ. 7, 11 und Lane, „Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter", deutſch von Zenker [2. Ausg., Leipzig 1856], S. 221; III, 75), ſo werden wir es nicht wunderbar finden, daß auch bei den Hebräern die Schlange als geiſtiges und kluges Thier angeſehen wurde. Genau dies beſagt denn auch 1 Moſ. 3, 1: „Die Schlange war klüger als alle Thiere des Feldes", und angeſichts dieſes Textes wird man die Schlangenklugheit Matth. 10, 16 als im althebr. Volksglauben begründet nicht beſtreiten können. Und nun betrachte man 1 Moſ. 2—3: die Verderbniß

---

*) Es wäre gut geweſen, wenn bei dieſer Unterſuchung Spiegel die Aufſtellung Böhmer's (Liber Genesis [Halle 1860]) zu 1 Moſ. 2, 9; 3, 22 und deſſelben Bemerkung in ſeinem Commentar („Das erſte Buch der Thora" [Halle 1862], S. 125) nicht entgangen wäre. Es ſcheint mir unzweifelhaft, daß die Stelle vom Lebensbaum unhebräiſch (ebenſo 1 Moſ. 3, 22), und daß ſie eraniſch iſt, aber was für dieſen Baum gilt, iſt nicht ohne weiteres auf den Baum der Erkenntniß anzuwenden. Gerade daß die fremdländiſche Vorſtellung vom Lebensbaum ſich ſo reinlich von der andern über den Baum der Erkenntniß ablöſt, beſtärkt mich in der Anſicht, daß letztere und die damit zuſammenhängende Erzählung von der Schlange nicht ausländiſchen Urſprungs, ſondern in Wahrheit entweder ſpeciell hebräiſch oder doch ſemitiſch iſt. Spiegel (a. a. O.) redet thatſächlich nur vom Lebensbaum.

**) Nöldeke in Lazarus-Steinthal, „Zeitſchrift für Völkerpſychologie und Sprachwiſſenſchaft", I, 412; letzteres bei Azraki in Wüſtenfeld's „Chroniken der Stadt Mekka" (Leipzig 1857—61).

der Welt ſoll erklärt werden aus dem Ungehorſam des erſten Paares, vom Satan als Verführer erwähnt der Erzähler nichts; mit dem Menſchen ſind nur Thiere auf Erden, wo gäbe es ein lebendiges Weſen, das die Verführung übernimmt, als in der Thierwelt? Und welches Thier wäre geeigneter als das nach dem Volksglauben geiſtigſte und klügſte Thier? So erklärt ſich die Wahl der Schlange nach ſemitiſchen Vorausſetzungen, wir haben nicht nöthig, eine Entlehnung aus Eran anzunehmen. Der Baum des Lebens iſt eraniſch, vielleicht urſprünglich eraniſch *), jedenfalls indeſſen in der vorliegenden Geſtalt hebräiſch gemodelt iſt die Geographie des Paradieſes; echt hebräiſch aber iſt der Gedanke der Verführung und die Einſetzung der Schlange als verführende Macht. Wer wie Delitzſch die Mythologeme der Völker als Entſtellungen einer Uroffenbarung betrachtet, wird mit ihm ſagen können, der Parſismus ſei dem Urſinn der bibliſchen Ueberlieferung am treueſten geblieben; von andern Vorausſetzungen aus werden wir die Eigenartigkeit der letztern zu vertheidigen ſuchen und nicht geneigt ſein anzunehmen, daß ſchon in ſo früher Zeit die iſraelitiſche Religionsentwickelung gerade durch eraniſche Einwirkungen beeinflußt ſei.

Die pſychologiſche Feinheit der bibliſchen Geſchichte vom Fall, in der ihre ewige Wahrheit beſteht, indem ſie für jede Sünde, die ſich entwickelt, den Typus abgibt, haben wir hier nicht zu entwickeln, ſo anziehend dieſe Entwickelung wäre; ebenſo wenig haben wir hier davon zu handeln, wie ſich die Lehre vom Teufel mit der Geſchichte der Schlange verknüpft hat. Nur kurz ſei angeführt, daß die Alexandriner (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie) zuerſt in der Schlange den Teufel ſahen (Weish. 2, 23), daß dann dieſe Lehre in der chriſtl. Entwickelung aufgenommen wurde (Joh. 8, 44; 2 Kor. 11, 3. 14; Röm. 16, 20 und Offb. 12, 9; 20, 2). Ebenſo ſah das paläſtinenſ. Judenthum in der alten Schlange (hannaḥâš hakkadmón) ſchon früh den Teufel ſelbſt, und im Targum Jonathan 1 Moſ. 3, 6 wird die Schlange als Sammael bezeichnet, d. i. der Todesengel.

II. Die eherne Schlange. Es wird 4 Moſ. 21, 5 berichtet, wie das Volk auf dem Zug vom Gebirge Hor zum Aelanitiſchen Meerbuſen über die Mühen und den Mangel bei ſeiner Wanderung klagt, und wie dann Jahve Saraphſchlangen ſandte, deren Biß jeden Getroffenen tödtete. Als Moſe Fürbitte leiſtete, wurde er angewieſen, einen Saraph zu machen, ihn auf einer Stange zu befeſtigen, damit die Gebiſſenen durch Anſchauen des Bildes geheilt würden, was auch eintrat. Dies eherne Bild der Schlange ſoll dann Gegenſtand der Anbetung geweſen ſein, es wurden ihm Rauchopfer gebracht, bis Hiskia daſſelbe vernichtete (2 Kön. 18, 6). Man nannte das Bild Nehuštan, die LXX Neestan.

Dies das Factiſche, welches berichtet wird, reichlich aber hat ſich daran die Kunſt der Erklärung verſucht, über die ich nach Winer berichte. Das Auffallende, daß durch ein bloßes Anſchauen eines Erzbildes Heilung erfolgt, wird zuerſt gemindert, indem Weish. 16, 5 fg. auseinandergeſetzt wird, es ſei Gott ſelbſt und ſein heilendes Wort wirkſam geweſen, nicht jenes Bildwerk, wie auch die paläſtinenſ. Juden lehrten. In dem Targum Jonathan's wird die Heilung von der Richtung des Herzens auf Gott abhängig gemacht, und daſſelbe geſchieht in dem jeruſalemiſchen Targum. Daneben taucht auch die Meinung auf, das Schlangenbild ſei ein Zauberbild, unter dem Einfluß guter Geſtirne gemacht, das der aſtrologiſch kundige Moſe verfertigt habe (Deyling, Observationes sacrae [3. Ausg., Leipzig 1739], II, 213.**) Den ältern chriſtl. Auslegern war die Bahn durch Joh. 3, 14 vorgezeichnet, ſie betrachteten die Schlange als Typus des erhöhten Chriſtus, und zwar näher, wie Deyling es ausdrückt, ſo, daß die heilige Handlung mit der ehernen Schlange den Meſſias abbilde, der zum Heil aller derer, die von der alten Schlange, dem Teufel, gebiſſen ſeien, an das Kreuz geſchlagen iſt. Aufgenommen iſt dieſe alte Lehre von Olshauſen zu Joh. 3 und Menken („Ueber die eherne Schlange" [Bremen 1812]). Dabei

---

*) Man kann aus ſolchen Aehnlichkeiten wie die Schöpfung des guten Landes Airyana vaêja und die des Paradieſes nicht viel ſchließen; ſolcher Art Beſchreibungen ſind ſich nothwendig immer ähnlich, und ſpontan nothwendige Aehnlichkeiten beweiſen nichts für eine Entlehnung (Spiegel, a. a. O., I, 462). Aehnlich dem Garten im Lande Eden wäre des Jem Garten (vara), den man aber ſonſt mit Noah's Arche verglichen hat (Spiegel, a. a. O., I, 479, 528). Anders ſteht es mit dem Baum des Lebens und den Cherubim in der Geneſis, dieſe aber ſind nur obenhin zugeſetzt, ſie gehören nicht zum Grundſtock der Erzählung.

**) So von Deyling angeführt aus R. Samuel Sarſa oder Sirſa, einem Mann verdächtiger Rechtgläubigkeit (vgl. Wolf, Bibliotheca hebraica [Hamburg und Leipzig 1715], I, 1113; III, 1117). Er lebte erſt im 15. Jahrh., aber aus Ibn Ezra's Commentar geht hervor, daß dieſe Theorie älter iſt.

hat ſich aber ſchon früh eine Differenz in der Auffaſſung eingeſtellt, da es anſtößig ſchien, die Schlange, ſonſt ein teufliſches Weſen nach der Meinung jener ältern Theologen, hier zum Sinnbild des Meſſias gemacht zu ſehen. Letztere Anſchauung war die verbreitetere, ſie wurde aber von Burmann und Vitringa verworfen, welche behaupteten, die Aehnlichkeit dürfe nicht ſo weit gedehnt werden, daß Chriſtus der Schlange gleiche, ſie beſtehe vielmehr nur in dem Erhöhtwerden. Später noch hat Hut in dem Programm: Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago (Erlangen 1758), die Schlange ſogar für ein Bild des Satans erklärt. In der verbreiteten Anſicht iſt aber der einfache Sinn der johanneiſchen Stelle nicht richtig erkannt. Der eigentliche Vergleichungspunkt liegt, wie die zweite Anſicht ausſagt, wirklich in dem Wort „erhöht werden", was, von Jeſus ausgeſagt, auf die Erhöhung am Kreuz geht; die Erhöhung am Kreuz aber iſt der Aufrichtung des Schlangenzeichens inſofern ähnlich, als beide Erhöhungen zur Heilung, hier von Krankheit, dort von Sünde, dienen. Die Erhöhung Jeſu iſt das Hingeben in den erlöſenden Tod.

Die Polemik Deyling's, dem Vorſtehendes entnommen iſt, richtet ſich beſonders gegen Marſham, der im Canon chronicus aegypt., ebraic., graec. (Leipzig 1676), S. 149, die Errichtung der Schlange durch Moſe darum vorgenommen ſein läßt, damit hierdurch das Gift der Schlangen getilgt und ihre Biſſe durch die Heilkunſt unſchädlich gemacht würden. Zugleich deutet er auf die Kunſt der ägypt. Schlangenbändiger hin. In anderer Art iſt auch in neueſter Zeit die Erzählung vom Nehuſtan, der ehernen Schlange, aus dem religiöſen Leben der Aegypter abgeleitet durch Büdinger („Egyptiſche Einwirkungen auf hebräiſche Culte" [Wien 1873]). Er geht von 2 Kön. 18, 5 aus und ſpricht nach den LXX nicht nehuštan (als nach bloßer Klangähnlichkeit von nehóšet, Erz, abgeleitet), ſondern Neesthán aus, was hieroglyphiſch umſchrieben nehi, beſchützen, und seten, Königskrone, laute und den Sinn Kronſchutz ergebe. Solcher Kronſchutz oder Schmuck war aber der Uräus oder Baſilisk, der hieroglyphiſch auch Göttin bedeutet. Die Schlange ſei nun aber den Aegyptern Bild der Ewigkeit und Welt (Horapollo, Hieroglyphica, ed. de Pauw [Utrecht 1727], I, 3, 5), und auch im Namen Jahve liege der Sinn: was iſt und ſein wird, den Jahvecultus und Namen habe aber Moſe perſönlich eingeführt.*) So werde man ſagen können, die eherne Schlange drücke eine ſchützende Gewalt, unbeſtimmt ob der Könige oder von Göttern, aus; „indem Moſe das Sinnbild der Schlange aufrichtete — losgelöſt von Götterdarſtellung nur als Kronſchutz bezeichnet und einem ausgedrückten Volkswunſch entſprechend (wo wünſcht das Volk?) — ſo blieb doch das Weſen des neuen Gottes der Ewigkeit und Weltherren, Jahve, unſichtbar und undarſtellbar". Der Erzähler in 4 Moſ. 21 habe nun den Widerſpruch der Bildloſigkeit des Jahvedienſtes mit der Ueberlieferung von dieſem Schlangenbild leiblich auszugleichen geſucht; ſo Büdinger.**).

---

*) Einen Beleg für den Bezug zwiſchen Moſe und dem Schlangencultus findet Büdinger auch in dem Namen Thermutis, der nach Wilkinſon (The manners and customs of the ancient Egyptians [London 1841], II, 239) die Natter bezeichnete und zugleich der Eigenname der Moſe erziehenden Prinzeſſin war (Joſephus, „Alterthümer", II, 9, 5).

**) Die weitern Ausführungen über Sicuth und Chiun (Am. 5, 27), die durch die Götter Sevak und Chonſu gedeutet werden, vermögen mir wenigſtens meine unter Chiun und Saturn gegebene Darſtellung noch nicht zu erſchüttern. Die oben excerpirte Auseinanderſetzung über den Nehuſtan leidet ſichtlich an Sprüngen im Beweis, aber ſie hat mit Recht ihren Ausgangspunkt in 2 Kön. 18 genommen, wonach er ein Götterbild war, deſſen Verehrung zu erklären die Erzählung 4 Moſ. 21 nicht im Stande iſt. Indeſſen auch dabei bleiben noch viele Räthſel. Wie ſoll der Theokrat Moſe den Kronſchutz zum Symbol nehmen? Wie kommt es, daß vom Schlangendienſt ſonſt keine Spur vorkommt, der Kalbsdienſt aber lebendig in der Erinnerung haftet, z. B. 1 Kön. 12, 28? Und andererſeits iſt die Schlange, die, ſich in den Schwanz beißend, die Ewigkeit darſtellt, und die ὄφις heißt, wirklich ein Uräus, der den Kronſchutz und die Göttin bedeutet? Endlich iſt, da die Bilder des Cherubs von Büdinger mit Unrecht herbeigezogen ſind, das iſraelitiſche Grundgeſetz: „Du ſollſt dir kein Bildniß machen", nicht moſaiſch? Es liegen hier viele Fragen nahe, die die angegebene Abhandlung nicht löſt. — Wird weiter die Erzählung 4 Moſ. 21 als harmoniſtiſcher Verſuch angeſehen, um den thatſächlichen Bilderdienſt zu bemänteln, ſo iſt doch andererſeits die Möglichkeit eines etymologiſchen Mythus nicht abzuweiſen, nach welchem man vom nehuštan auf nahaš, Schlange, kam, und erſtern als Mittel gegen letztere anſah, wobei die urſprüngliche Namensform immerhin nehuštan im Sinn von Erzbild geweſen ſein kann, ohne daß man auf ägypt. Cultus zurückzugehen genöthigt iſt.

Nicht in Vergleich zu ſtellen mit dieſem Verſuch einer hiſtoriſchen Erklärung der ehernen Schlange ſind die ſogenannten natürlichen Erklärungen, wonach der Glaube (Bauer, „Handbuch der Geſchichte der hebräiſchen Nation" [Nürnberg 1800—1804], II, 320) nebſt Medicamenten („Ausführliche Erklärung der ſämmtlichen Wundergeſchichten des A. T." [Berlin 1800—1805], I, 228) die Heilung bewirkte, oder aber, wonach das Schlangenbild dazu diente, alles Volk mit dem beißenden Thier bekannt zu machen, damit man ſich hütete (Paulus, „Philoſophiſch-kritiſcher und hiſtoriſcher Commentar über das N. T." [Lübeck 1804—5], IV, 1, 198), um der tollen Idee zu geſchweigen, es ſei das Schild des iſraelitiſchen Feldlazareths geweſen (Hofmann in Scherer's „Der Schriftforſcher zur Bildung eines gründlichen Bibelſtudiums" [Weimar 1803], I, 576). Unter den neuern Exegeten redet Ewald um die Sache herum, Knobel aber rationaliſirt, wenn er an die Beziehung der Schlange zur Heilkunſt erinnert und dann ſagt: „Bei ſolchen, die vom Schlangenbiß geneſen ſollten, lag das Symbol beſonders nahe — die Gebiſſenen ſollten beim Hinblick auf daſſelbe Glauben und Vertrauen zu dem göttlichen Helfer faſſen" u. ſ. w.

Bei dem Streben, für den Nehuštan eine hiſtoriſche Anknüpfung in Aegypten zu finden, wie man verſucht, die Paradiesſchlange aus Eran abzuleiten, kann ich mich des Bedenkens nicht entſchlagen, daß in der Zurückführung iſraelitiſcher Inſtitute auf fremde Quellen zu viel auf ſolche Gebräuche und Ideen gegeben wird, die recht wohl ſpontan an verſchiedenen Orten entſtehen können, und in Beziehung auf unſere Schlange glaube ich anführen zu ſollen, daß auf Fernando Po, wenn anſteckende Kinderkrankheiten ausbrechen, in der Mitte des Marktes eine Schlangenhaut auf einen Pfahl geſteckt wird, welche die Mütter ihre Säuglinge berühren laſſen. Ja im Dorf Iſſapoo war die Erneuerung der aufgeſteckten Schlangenhaut zu einem jährlichen Feſt geworden, es wurde die Haut von allen in demſelben Jahre geborenen Kindern zum voraus berührt (Schultze, „Der Fetiſchismus" [Leipzig 1871], S. 103). Merx.

Schlauch, iſt die einem Hausthier unaufgeſchlitzt abgezogene Haut, an der alle Oeffnungen, außer einer, waſſerdicht verſchloſſen ſind, um als Behältniß für Waſſer, Milch, Wein, Oel zu dienen. Wie vor alters, ſo ſind im heutigen Orient ſolche Schläuche gebräuchlich, die handlich zum Tragen, wenn beſchädigt, leicht wiederherzuſtellen ſind und nach der Verſicherung orientaliſcher Reiſender das von Karavanen mitzuführende Getränk gut erhalten ſollen. Auch in der Bibel finden wir Schläuche als Gefäße, um Flüſſigkeiten aufzubewahren (Richt. 4, 19; Matth. 9, 17; Mark. 2, 22; Luk. 5, 37) oder zu transportiren (1 Moſ. 21, 14; Joſ. 9, 4. [5] 13; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Judith 10, 5). Der hebr. Text bedient ſich verſchiedener Ausdrücke ('Ob, Ḥemet, Neʾod, Nebel), deren Unterſchied nicht mehr anzugeben iſt. Luther, der bisweilen das Wort „Schlauch" dafür ſetzt (Joſ. 9, 5. 13; Hiob 38, 37), gebraucht an mehrern Stellen die Namen einheimiſcher Gefäße, als: Flaſche (1 Moſ. 21, 14. 15. 19; 1 Sam. 1, 24; 10, 3), Topf (Richt. 4, 19), Faß (Hiob 32, 19), Sack (Pſ. 56, 9), Lägel (1 Sam. 16, 20; 25, 18; 2 Sam. 16, 1; Jer. 13, 12; 48, 12). Dagegen überſetzt er Pſ. 33, 7 das hebr. Ned, was eigentlich einen Haufen bedeutet, durch „Schlauch", als ob Neʾod ſtünde, worin ihm einige Ausleger folgen.

Wie die Alten ihre Schläuche bereiteten, iſt nicht bekannt. Pſ. 119, 83, wo mit dem „Schlauch" (bei Luther „Haut") im „Rauch" die verderbliche Lage angedeutet wird, berechtigt nicht zu der Annahme, daß man die Schläuche räucherte, oder am Feuer trocknete, um ſie mit Wein zu füllen, noch daß der Dichter auf die röm. Sitte anſpiele, den Rauch in die apotheca, wo die ſchon umgefüllten Weine lagen, hineinzuleiten, um dieſe früher alt und mild zu machen (daher vina fumea). Da in der angeführten Stelle der Schlauch in Betracht kommt, der im Rauch hängend einſchrumpft, ſo kann auch nicht ein „durch Leiden mürbe gemachter und gereifter Menſch" gemeint ſein. Nach griechiſchen und lat. Schriftſtellern waren die Schläuche vor alters gewöhnlich aus Ziegenhaut, aber auch aus Eſels- und Kamelhaut. Im heutigen Orient macht man die großen meiſtens aus Rindshaut, die kleinern aus Bock-, Ziegen-, Schafhaut, deren Haarſeite nach innen oder nach außen gekehrt iſt. Roskoff.

Schlecht, ſ. Böſe.

Schleier iſt ein Stück weiblicher Kopftracht, gewöhnlich aus feinem Stoff, um Geſicht und andere Körpertheile zu verhüllen. Das weibliche Geſchlecht vieler Völker des Alterthums trug Schleier, über deren nähere Beſchaffenheit jedoch die Nachrichten

nicht immer eine bestimmte Vorstellung geben. Die griech. Frauen verhüllten mit dem Putzstück den Oberkopf bis an die Augen und ließen es an den Wangen auf die Schultern und den Rücken herabwallen. Die griech. Jungfrau verdeckte mit dem Kalyptron das Gesicht vor fremden Männern und die Braut ließ erst am dritten Tag der Hochzeitsfeier sich unverschleiert sehen. Die röm. Vitta, zunächst eine Binde, um Haare, Blumen, Kränze zu befestigen, erscheint bei den Vestalinnen als eine Art Schleier über Haupt und Schultern, aber auch als Kopftracht sittsamer Frauen und Jungfrauen, wobei jedoch der Unterschied zwischen Kopfbinde und Schleier aus den Nachrichten nicht ersichtlich ist. Aus altdeutscher Zeit hören wir von dem Gebrauch langer, weißer Schleier, welche schon von gothischen Frauen getragen wurden. Im Orient ist das Tragen der Schleier von alters her üblich. Anständige Mosleminnen sollen nach dem Koran vor fremden Männern nicht einmal im Hause, geschweige denn öffentlich unverhüllt gehen. Das mosaische Gesetz schweigt in dieser Hinsicht und die Hebräerinnen waren überhaupt niemals von der Haremssitte so beschränkt wie die heutigen Orientalinnen. Im patriarchalischen Zeitalter finden wir hebr. Mädchen und Frauen namentlich bei häuslichen Verrichtungen unverschleiert (1 Mos. 24, 15 fg.; 12, 14). Wenn sich die Verlobte vor ihrem Bräutigam verhüllt (1 Mos. 24, 65), so deutet dies allerdings auf eine Regel des Anstandes; Thamar thut es aber, um von ihrem Schwiegervater nicht erkannt zu werden (1 Mos. 38, 15). Es erhellt hieraus, daß schon damals das Schleiertragen üblich war. In spätern Zeiten war der Schleier ein wesentliches Stück des hebr. Frauenputzes (Jes. 3, 22; HL. 5, 7), dessen nur Sklavinnen und gemeine Weiber ermangeln (Jes. 47, 2), wie im heutigen Orient. Der biblische Text enthält mehrere Ausdrücke, worunter Schleier verstanden werden, deren nähere Beschaffenheit aber unbekannt ist. Es sind folgende Namen:

Redidim (Jes. 3, 23, bei Luther: „Kittel"; HL. 5, 7 radid bei Luther: „Schleier"), Schleierumwürfe, wahrscheinlich mannichfacher Art, wie sie auch heute von morgenländischen Frauen über den ganzen Anzug getragen werden. Saziph (1 Mos. 24, 65; 38, 14. 19) scheint ein Schleier ähnlicher Art gewesen zu sein, indem er vom Hinterhaupt über den Nacken hinabhängend dem ganzen Leib zur Verhüllung dienen konnte. Das Targum des Jonathan gebraucht dafür redida und die LXX übersetzen beide Wörter durch „Sommerkleid". Razal (Jes. 3, 19) ist wahrscheinlich ein vom Kopf an den Schläfen herabwallender Schleier. Samma (HL. 4, 1. 3; 6, 7; Jes. 47, 2), ein Schleier, der die Büste bis an die Nase verhüllte, nur die Augen freiließ, wie er in Aegypten und Syrien jetzt noch getragen wird und schon an den persepolitanischen Ruinen vorkommt. Roskoff.

Schleife steht in der deutschen Bibel (2 Sam. 24, 22) für das hebr. Morag (1 Chron. 21, 23, bei Luther „Geschirr"), ein Landbaugeräth zum Entkörnen der Getreidegarben, welches aus einer schweren, unten mit spitzen Steinen oder scharfen Eisen besetzten Bohle bestand, daher Morag haruş (Jes. 28, 27, bei Luther: „Eggen"; Hiob 41, 22, bei Luther V. 26: „scharfer Felsen"), poetisch bazal phiphijot (Jes. 41, 15, bei Luther: „der Zacken hat") genannt. Dieser Dreschschlitten, worauf der Treiber des vorgespannten Zugviehs bisweilen Platz nahm, um das Gewicht zu vergrößern, wurde über die auf der Tenne kreisförmig ausgebreiteten Garben herumgeschleift, bis die Körner aus den Aehren waren. Zu demselben Zweck und in derselben Weise bediente man sich auch eines niedern Wagens (Jes. 28, 27; Spr. 20, 26), der mit scharfen, zackigen Walzen versehen war. Die Bibel erwähnt beide Arten ohne Berücksichtigung des Unterschieds (2 Sam. 24, 22; Hiob 41, 22). Aehnliche Dreschmaschinen waren auch im classischen Alterthum (trahea, plaustrum punicum, tribulum der Römer) und sind noch heute in Aegypten, Arabien, Persien, Syrien und anderwärts gebräuchlich. Da bei der Anwendung dieser Werkzeuge die darunter liegenden Halme ganz zerquetsch und zerstückt wurden, ist in der Prophetensprache das Dreschen öfter Sinnbild gewaltsamer, gänzlicher Vernichtung (Jes. 21, 16; 41, 15; Jer. 51, 33). Mittels dieser Dreschmaschinen wurden bisweilen auch Kriegsgefangene grausamerweise getödtet (1 Sam. 12, 31; Am. 1, 3, bei Luther: „Zacken"). Andere Arten zu dreschen s. Ackerbau. Roskoff.

Schlender ist eine Waffe aus Leder oder einem aus Wolle, Binsen, Haaren u. dgl. gemachten Gewebe, das in der Mitte breit, um das Geschoß, gewöhnlich einen Stein, aufzunehmen, nach beiden Seiten in schmale Enden ausläuft. Diese werden zusammengefaßt und mit dem Stein im Kreise geschwungen, sodaß dieser nach Loslassung des einen

Endes centrifugalkräftig fortgeſchleudert wird, um ein Schußobject zu treffen. Die Schleuder, nach Plinius eine urſprünglich phöniz. Waffe, findet ſich faſt bei allen Völkern des Alterthums. Auf den aſſyr. Basreliefs von Kujundſchik ſind unter den Truppen häufig Schleuderer mit einem zweiten Stein in der Linken und einem Steinhaufen zu Füßen abgebildet. Nach Darſtellungen in Benihaſſan und Theben waren die ägypt. Schleuderer mit einer kleinen Taſche für die Steine verſehen. Die perſ. Schleuderer, welche ziemlich große Steine über den Bereich der feindlichen Wurfſpieße zu ſchleudern verſtanden, waren nach Xenophon gefürchtete Truppen. In Griechenland galten Akarnaner, Achäer und Aetoler für geſchickte Schleuderer. Bei den Römern, wo in ſpätern Zeiten namentlich die Balearen als funditores dienten, wurden außer Kieſelſteinen auch eichelförmige Bleiſtücke (glandes) erfolgreich geſchleudert. Die alten Germanen gebrauchten die Schleuder meiſt im Beginn des Gefechts oder aus dem Hinterhalt. Die Chineſen bedienten ſich in alter Zeit ebenfalls der Schleuder als Kriegswaffe. Noch heute iſt ſie die Nationalwaffe bei den Bertatnegern, bei den Südſeeinſulanern, die ſie aus Cocosnußfaſern und einer andern Pflanze ſehr dauerhaft flechten, bei den Peſcherähs, deren Schleuder aus einem Stück Fell mit zwei Bändern aus Fiſchdärmen beſteht, u. a. m. Auch die Hebräer gebrauchten die Schleuder, deren Mittelſtück, 'kaph genannt (1 Sam. 25, 29) ſie mit Steinen (1 Sam. 17, 19; Zach. 9, 15; Hiob 41, 19 [20]) beluden. Sie führte nicht nur der Hirt (1 Sam. 17, 40), wie noch jetzt im Orient, zum Schutz der Heerde vor Raubthieren, ſondern auch der Krieger als Waffe, in deren Handhabung die Benjaminiten als Meiſter berühmt waren (Richt. 20, 16; 1 Chron. 12 [13], 2). Wie bei den Griechen und Römern, ſo war auch bei den Hebräern das leichte Fußvolk mit Schleudern bewaffnet (2 Chron. 26, 14), womit bei Belagerung von Städten zweckmäßig operirt wurde (2 Kön. 3, 25). Noch im letzten römiſch-jüd. Krieg ſtanden nach Joſephus auf beiden Seiten Schleuderer, auf römiſcher namentlich ſyriſche. Roskoff.

Schlöſſer, ſ. Thür.

Schlüſſel, ſ. Thür.

Schmähung, Schmach. Wir reden von dieſen Begriffen nur nach ihrer Beziehung zur Sache Gottes, d. h. nach ihrer religiöſen Bedeutung. Da iſt nun zwiſchen dem A. und dem N. T. ein bemerkenswerther Unterſchied. Denn dem iſraelitiſchen Bewußtſein mußte Schmach tragen um Gottes willen etwas ſeinen geſetzlichen Erwartungen Widerſtrebendes, faſt etwas Abnormes ſein; und erſt die Lehre der Geſchichte und Erfahrung nöthigte den gereiftern Geiſt des Volks, an die Nothwendigkeit des Ganges durch Schmach und Leiden für den „Knecht Jahve's", d. h. für den frommen Kern Iſraels, zu glauben, und ſich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß der Gerechte viel erleiden müſſe (Pſ. 34, 20). Das zwar konnte man ſich von jeher in Iſrael zurechtlegen, daß Gott um der Sünde willen ſein Volk den Nachbarn zeitweiſe zur Schmach macht (Pſ. 44, 14; 31, 12; 79, 4); beruhte doch dies auf dem Grundſatz gerechter Vergeltung. Aber wie kann Jahve es dulden, daß ſeine treuen Bekenner mit Schmach ſollen überhäuft werden um ſeinetwillen (Pſ. 69, 8)? wie vollends, daß er ſelbſt täglich geſchmäht wird (Pſ. 71, 22)? Während für treuen Geſetzesgehorſam entſprechender Segen, auch Ehre verheißen iſt (5 Moſ. 28, beſ. V. 10 und 13), fallen die Schmähungen der Schmäher Gottes auch auf ſeine treuen Knechte (Pſ. 69, 50). Da muß der Glaube beruhigen, daß Gott die Schmach ſeines Volks weiß (Pſ. 69, 20) und auch von ihr hilft (Pſ. 57, 4), daß er ſelbſt ſie aufheben wird (Jeſ. 25, 8), ja Zweifältiges zum Erſatz gibt (Jeſ. 61, 7). Dieſer Glaube wird bald als Hoffnung, bald als Bitte ausgeſprochen. Auch die ihm ſelbſt angethane Schmach wird Jahve rächen an ſeinen Feinden (Jeſ. 47, 3). Anders ſtellt ſich das neuteſt. Bewußtſein zum Schmachtragen. Geſchmäht werden erſcheint ihm als etwas, das völlig in der Ordnung iſt. Die Art der Welt und die gegneriſche Stellung der Kinder Gottes zu ihr läßt es nicht anders erwarten. So ſtellt der Bringer des Himmelreichs den Seinen ſelbſt Schmach in Ausſicht als eine für Diener Gottes unvermeidliche Sache (Matth. 5, 11. 12), aber auch einen großen Lohn im Himmel. Als man nun in Jeſu Pſ. 69, 10 förmlich erfüllt ſah (Röm. 15, 3) und auch das Schmachtragen als ein weſentliches Stück des wahren Chriſtus erkannte (Luk. 8, 32), ſo war mit dieſem Vorgang die Nothwendigkeit der Nachfolge fertig (Matth. 10, 24. 25; Hebr. 13, 13). Wird man über den Namen Chriſti geläſtert (1 Petr. 1, 14), ſo kann man nicht nur dabei guten Muths ſein (2 Kor. 12, 10), ſondern ſich freuen, einer beſondern Gnade gewürdigt zu

ſein (Apg. 5, 41). Freilich muß die Schmähung eine grundloſe ſein (Matth. 5, 11; 1 Petr. 4, 14—16). Auch ziemt es dem Frommen nicht, ſelbſt zu ſchmähen (Pſ. 15, 3), nicht einmal, wenn er geſchmäht wird (1 Petr. 3, 9; 2, 23). Es iſt dieſer neueſt. Auffaſſung eine hohe ſittliche Bedeutung beizumeſſen. Im Nichtachten der Schmach emancipirt ſich der Menſch von der Tyrannei menſchlicher Vorurtheile und von Menſchenfurcht, und indem er die Hinnahme der erlittenen Kränkung als ein freiwilliges Opfer für Gottes und Chriſti Sache anſehen lernt, wird er an der empfindlichſten Stelle unverwundbar.

Späth.

Schmelzen, d. h. Metalle mittels Hitze flüſſig zu machen, war den Hebräern bekannt, und die Bibel erwähnt darauf bezügliche Kunſtausdrücke, dazu dienende Mittel und Werkzeuge, ſie gebraucht auch häufig ſpeciell dieſer Operation entnommene Bilder. Der Gold- und Silberarbeiter heißt hebräiſch geradezu ṣoreph (Richt. 17, 4; Jeſ. 40, 19; 41, 17), meṣareph (Mal. 3, 3 [2]), eigentlich „Schmelzer". Die hebr. Metallarbeiter verſtanden zu löthen (Jeſ. 41, 7), vielleicht auch zu verzinnen; ſie ſchmolzen Kupfer oder Erz zum Guß für größere Geräthe, architektoniſche Verzierungen (2 Moſ. 25, 12; 26, 37; 1 Kön. 7, 23. 46; Hiob 27, 18) und Bildwerke (2 Chron. 4, 3; Jeſ. 40, 19; 44, 10); Eiſengießerei hatten die Hebräer keine. Durch das Schmelzen bezweckten ſie auch die Scheidung des edeln Metalls vom beigemengten unedeln Mineral (Sig, Spr. 25, 4; Jeſ. 1, 22; Ez. 22, 18. 20), des Silbererzes vom Bleierz (Jeſ. 1, 25; Bedit), und verwendeten zur Entſchlackung außer Blei (Jer. 6, 29) reinigendes Laugenſalz (Bor, Jeſ. 1, 25). Dieſem Verfahren entlehnte metallurgiſche Ausdrücke (ṣaraph, zaḳaḳ) werden im A. T. öfter für reinigen, prüfen u. dgl. im moraliſchen Sinn gebraucht (Pſ. 12, 7; 18, 31; 66, 10; Jer. 9, 6; Zach. 13, 9; Mal. 3, 3). Das Schmelzen und die Läuterung der Metalle geſchah im Schmelztiegel (Spr. 17, 3; 27, 21) oder im Schmelzofen (Spr. 17, 3; Ez. 22, 18. 20), wobei man das Feuer mit dem Blaſebalg (Jer. 6, 29) anfachte. Der „eiſerne Schmelzofen" (5 Moſ. 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jer. 11, 4) iſt Sinnbild ſchwerer Prüfungsdrangſale.

Roskoff.

Schmerz. Unter Schmerz verſtehen wir die Empfindung des Uebels, welche, je nachdem das letztere leiblicher oder ſeeliſcher Natur iſt, durch die Nerven oder das Bewußtſein vermittelt iſt. Von leiblichen Schmerzen wird beſonders der Schmerz der Gebärenden (1 Moſ. 3, 16; Jeſ. 13, 8; Pſ. 48, 7; 1 Theſſ. 5, 3) und der Ausſätzigen (Hiob 2, 13; 9, 28; 16, 6) genannt. Der ſeeliſche Schmerz iſt die Rückwirkung oder Begleitung bald von Schrecken und Angſt (Pſ. 48, 7; Jeſ. 13, 8; 17, 11), bald von Kummer und Betrübniß (Jer. 30, 15; Pſ. 39, 3; Röm. 9, 2), bald von Gewiſſensbiſſen (Pſ. 31, 10 fg.; 1 Tim. 6, 10), bald von Ingrimm und Verzweiflung (Offb. 16, 10 fg.). Den anhaltenden Schmerz beſchreibt ein Dichter (Pſ. 38, 18) mit den Worten: „Mein Schmerz ſteht immer vor mir." In der Schilderung des Schmerzes ſind die hebr. Dichter unübertrefflich. Vgl. beſonders KL. 1, 12, wo es unter anderm heißt: „Ja euch alle meine ich, die ihr des Wegs vorübergehet, blicket her und ſehet, ob irgendein Schmerz ſei wie mein Schmerz, der mich getroffen hat"; ferner das Buch Hiob und die Klagepſalmen.

Wie das Uebel nach althebr. Anſicht die Folge der Sünde iſt, ſo auch der Schmerz (1 Moſ. 3, 16; Jeſ. 53, 4; Hiob 33, 19). Nachdem dieſe Anſicht bereits im A. T., insbeſondere im Buch Hiob, mehrfach angefochten worden war, mußte ſie im N. T. der Einſicht weichen, daß es für den Frommen eine unverkennbare Gemeinſchaft mit Gott gebe, für welche das Uebel und der Schmerz wol ein zeitliches Mittel der Prüfung und Läuterung, nicht aber eine Wirkung des göttlichen Zornes ſei (vgl. meine Schrift: „Die Idee des Menſchen" [Göttingen 1868], S. 132 fg.). Doch ſtimmt das N. T. mit dem A. T. darin überein, daß beide zu den Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Welt gehören, welche bei dem Eintritt der Vollendung der Schöpfung aufhören ſollen (Iſ. 35, 10; Offb. 21, 1 fg.).

Wittichen.

Schmiede, Handwerker, die mit Hülfe des Feuers und mit dem Hammer Metalle bearbeiten, ſondern ſich, theils nach der Beſchaffenheit ihrer Arbeit, theils nach dem Stoff in Grob-, Klein-, Kupfer-, Eiſen-, Goldſchmiede u. ſ. w. Eine ähnliche Theilung findet ſich ſchon in der Bibel, wo die Kenntniß Kupfer und Eiſen zu bearbeiten zwar von Tubalkain (ſ. d.) abgeleitet wird (1 Moſ. 4, 22), aber die Eiſenſchmiede (2 Chron. 24, 12; Jeſ. 44, 12), die Masgerim (2 Kön. 24, 14. 16; Jer. 24, 1; 29, 2), worunter vermuthlich Kleinſchmiede zu verſtehen ſind, die Erz- oder Kupferſchmiede (1 Kön. 7, 14) gewöhnlich

beſonders bezeichnet, die Goldſchmiede ausdrücklich (als „Schmelzer") unterſchieden werden (Richt. 17, 4; Jeſ. 40, 19; 41, 17; Jer. 10, 14; Mal. 3, 3 [2]). Eigentliche Schmiedewerkzeuge ſind: Hammer und Amboß (Jeſ. 44, 12; 41, 7; Sir. 38, 29), die Zange (Jeſ. 6, 6); der Blaſebalg (Jer. 6, 29), Schmelztiegel (Spr. 17, 3), zu größern Gußwerken der Schmelzofen (Ez. 22, 18 fg.), werden bei Erz-, Gold- und Silberſchmieden erwähnt, welche Bildwerke goſſen (Mal. 3, 2. 3; 1 Kön. 7, 46) und auch den Meißel gebrauchten (2 Moſ. 32, 4). Wie noch heute zuweilen Schmiede und Schloſſer, ſo begegnen ſich die hebr. Erz- und Eiſenſchmiede in manchen Arbeiten, daher Waffen-, Rüſtungs- und andere Stücke bald von Erz, bald von Eiſen erwähnt werden. Die Eiſenſchmiede machten Waffen (1 Sam. 13, 19; Richt. 5, 8) Ackerbau- und andere Geräthe und Werkzeuge (4 Moſ. 35, 16; 4 Moſ. 19, 5; 27, 5; Jeſ. 44, 12; Pſ. 107, 16), Feſſeln (Pſ. 149, 8); die Kupferſchmiede verfertigten auch Waffen und Rüſtungsſtücke (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 21, 16; 2 Makk. 6, 35; Hiob 20, 24), allerlei Gefäße (2 Moſ. 6, 28; 4 Moſ. 16, 39; Jer. 52, 18), Spiegel (2 Moſ. 38, 8), Feſſeln (Richt. 16, 21) u. a. (Jeſ. 45, 2). Man löthete (Jeſ. 4, 7), polirte (1 Kön. 7, 45), hämmerte Blech (4 Moſ. 17, 3 fg.), überzog mit Gold-, Silber-, Kupferblech (2 Moſ. 25, 11. 13; 1 Kön. 6, 20 fg.; 2 Chron. 3, 5 fg.; Jeſ. 40, 19), machte Goldfäden (2 Moſ. 39, 3) zum Verarbeiten (2 Moſ. 28, 5. 15). Roskoff.

Schminke. Naturvölker auf der niedrigſten Bildungsſtufe bemalen ſich den größten Theil des Leibes mit verſchiedenen Farben. Culturvölker des Alterthums beſchränken den Gebrauch der Schminke auf gewiſſe Körpertheile. An den ägypt. Wandgemälden erſcheinen Frauen und Männer mit geſchminkten Augenbrauen und Augenlidern. Die aſſyr. Sculpturen zeigen Spuren von dicken ſchwarzen und weißen Farbenpigmenten an den Augen, Augenbrauen und Haaren. Aus dem Orient, wo bekanntlich noch heute das weibliche Geſchlecht ſeine Schönheit durch Färben der Augen und des Geſichts zu erhöhen meint, war das Schminken auf einen großen Theil Griechenlands übergegangen. Die Augenbrauen wurden ſchwarz gefärbt, ebenſo die Augen untermalt (ὑπογράφειν, ὑπολείφειν), die Wangen mit Mennig oder Pflanzenfarben rothgeſchminkt, die Weiße der Haut durch Bleiweiß erhöht. Noch mehr erweitert war die Kosmetik in Rom, wo man die Adern an den Schläfen durch zartes Blau nachzuahmen ſuchte und die ſogenannten Schönpfläſterchen gebrauchte. Selbſt den Götzen wurden an Feſttagen die Wangen roth geſchminkt, worauf Weish. 13, 14 anſpielt.

Im Hinblick auf die weitverbreitete Sitte der Morgenländerinnen, das Geſicht zu ſchminken, wird ſie gewöhnlich auch bei den Hebräerinnen vorausgeſetzt; allein die Bibel erwähnt erſt von der Königsperiode an nur einer Schminke für die Augen, Puk (2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30), von den alten Ueberſetzungen durch στίμμι, στίβε, stibium gedeutet, als Spießglanzerz oder Schwefelantimon erkannt, welches gebrannt, pulveriſirt und mit einer Flüſſigkeit zu einer Salbe angemacht, auch von den modernen Orientalinnen als Augenſchminke gebraucht wird. Wenn es von Iſebel heißt: „Da belegte ſie ihre Augen mit Puk" (2 Kön. 9, 30); bei Luther: „ſchminkte ſie ihr Angeſicht", ſo iſt das Verfahren, wie es noch heute üblich iſt, angedeutet. Die ſchwarzglänzende Schminke wird mit einem Stäbchen oder Pinſel zwiſchen den geſchloſſenen Wimpern hindurchgeſtrichen, wobei die Augenlider einen ſchwarzen Rand bekommen. Dadurch ſoll das Auge glänzender, größer erſcheinen, daher die hebr. Redensart: „Die Augen durch Puk aufreißen", d. h. weiter machen (Jer. 4, 30; bei Luther: „Das Angeſicht ſchminken"). Im hebr. Text ſteht für ſchminken auch kahal (Ez. 23, 40), eigentlich dunkelmachen, ſchwärzen, und kohol heißt die ſchwarze Augenſchminke auch bei den Arabern. Dieſe Schminke wurde in einem Horn oder ähnlich geſtaltetem Büchschen aufbewahrt; keren happuk, Schminkhorn, kommt auch als weiblicher Name vor (Hiob 42, 14). In der Schilderung des neuen Jeruſalem (Jeſ. 54, 11) ſoll Puk als verſchönerndes Bindemittel der Edelſteine im Mauerwerk dienen, und 1 Chron. 29, 2 erwähnt unter allerlei Koſtbarkeiten auch 'abné puk, worunter wahrſcheinlich dunkelglänzende Steine gemeint ſind. Roskoff.

Schmuck. Der Orient führt die Erfindung des Schmucks auf Naʿama zurück, die „liebliche" Schweſter Tubalkain's, des Erfinders der Metallwerkzeuge, von deſſen einem Halbbruder Jabal, nach der bibliſchen Tradition (1 Moſ. 4, 19 fg.) das Hirtenleben, vom andern, Jubal, die muſikaliſchen Inſtrumente herrühren. Es iſt dies ein ſinniger Zug der Sage, denn in der That äußert der Menſch den Trieb ſich zu ſchmücken bei den

allererſten Culturanfängen, ein Beweis, daß dieſer Trieb in ſeiner Natur liegen muß. Die roheſten Naturſtämme, die ohne Kleidung gehen, haben ihren Schmuck, wogegen nie ein Thier, welches ſich ſchmückte, betroffen worden iſt. Da die Weiſe den Körper zu ſchmücken von der Geſchmacksbildung abhängt, ſo iſt jene ein Gradmeſſer für dieſe und der Schmuck, womit der uncivilisirte Menſch ſich zu verſchönern meint, kann dem civiliſirten als ſcheußliche Entſtellung erſcheinen. Uns misfällt es wenn z. B. der Botokude Unterlippe, Naſenwand und Ohren durchbohrt und Holzpflöckchen, bunte Knöpfe, Knochen, Muſcheln u. dgl. in die Löcher ſteckt; wenn der nordamerik. Indianer die Ränder ſeiner Ohren ablöſt und dieſe mit Metalldraht umwindet; wenn der Auſtralier Gedärme um Hals und Arme gewunden und an der Luft zu harten Ringen ausgedörrt als Schmuck trägt u. ſ. f. In der ganzen Welt und zu allen Zeiten gab es Schmuck, die Orientalen liebten ihn von alters her, wir finden ihn auch bei den Hebräern ſowol in der Kleidung, als auch in andern Dingen, wodurch ſie ihren Leib zu verſchönern ſuchten. Betreffs der Kleidung war von ihnen der Schritt vom Unentbehrlichen zum Schmuck, ſowol dem Stoff als auch der Form und der Menge nach, ſchon frühzeitig geſchehen und die Bibel erwähnt, nebſt dem einfachen Gewand, bunte, purpurne Kleider von Wolle, Leinen, Baumwolle (Richt. 5, 30; 8, 26; 2 Sam. 1, 24; Eſth. 8, 15; Jer. 4, 30; Ez. 23, 6; Jon. 3, 6; Nah. 2, 4; Dan. 5, 7; 16, 29; 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43; Luk. 16, 19), goldgeſtickte Zeuge (Ez. 16, 10; Koh. 9, 8), Seide (Offb. 18, 12), Ueberwürfe aus koſtbaren Fellen (Jon. 3, 6); ſ. Purpur, Carmeſin, Pelz. Das urſprünglich ärmelloſe Unterkleid wurde mit Aermeln verſehen zu einem faltenreichen Gewand bis an die Fußknöchel verlängert (1 Moſ. 37, 3) und durch das feingewobene Sadin (Jeſ. 3, 23; Spr. 31, 24) vermehrt. Das Meʿil, zunächſt das Oberkleid von Vornehmen (1 Sam. 18, 4; 1 Chron. 15, 27; Ez. 26, 16), iſt ſpäter ein weitverbreitetes Putzkleid (Matth. 10, 10; Luk. 3, 11; 9, 3). Bei den Frauen wurden Oberkleider, Ueberwürfe, Schleier, Gürtel, Kopfbedeckung, Fußbekleidung zu Putzartikeln (ſ. Kleidung, Gürtel, Schleier, Schuhe), als Schmuck diente ihnen künſtliches Flechten und Kräuſeln des Haares, den Männern der mit Sorgfalt gepflegte Bart (ſ. Haar, Bart). Außerdem gab es noch mancherlei Schmuckſachen, die wir unter dem Ausdruck Geſchmeide begreifen (Jeſ. 3, 18 fg.; Ez. 16, 11 fg.). Die hebr. Männer trugen, gleich den Aegyptern und Babyloniern, nebſt dem Stab mit zierlich gearbeitetem, werthvollem Knopf das Siegel (1 Moſ. 38, 18; HL. 8, 6; Jer. 22, 24; Hag. 2, 23; Sir. 17, 22), entweder wie noch heute in Perſien an einer Schnur auf der Bruſt (1 Moſ. 38, 18), oder als Fingerring wie die Aegypter und Perſer an der rechten Hand (1 Moſ. 41, 42; Eſth. 3, 10; 8, 2; Jer. 22, 24), mit eingeſtochenem Namen, welcher, noch im heutigen Orient in Tuſche getaucht und aufgedrückt als rechtskräftige Unterſchrift gilt. Vielfältiger war der Schmuck der hebr. Frauen, dieſe trugen, außer den Fingerringen (Jeſ. 3, 21) auch Naſenringe (Nezem haʾaph, 1 Moſ. 24, 47; Jeſ. 3, 21; Ez. 16, 12; Spr. 11, 22) in dem durchbohrten Knorpel der Scheidewand oder des Naſenflügels. Sie waren gleich den Fingerringen von edelm Metall, wie bei den heutigen Orientalinnen vielleicht auch mit Edelſteinen verziert, oder auch nur von Elfenbein, Horn und unedelm Metall. Das hebr. Wort Hah, welches 2 Kön. 19, 28; Jeſ. 37, 27; Ez. 19, 4; Hiob 40, 24 einen Ring oder Haken bezeichnet, den man widerſpenſtigen Thieren zur Bändigung durch die Naſe zog, 2 Moſ. 35, 22 aber unter Schmuckſachen vorkommt, wird gewöhnlich für einen Naſenring der Frauen erklärt. Hah kann aber nach dem Vorgang Kimchi's füglich eine Spange, Schnalle (fibula) bedeuten, um das weibliche Obergewand zuſammenzuhalten, wie die heutigen Perſerinnen zur Befeſtigung des Schleiers ſolcher Spangen ſich bedienen. Ob aus Hiob 42, 11 gefolgert werden darf, daß auch die Männer Naſenringe trugen, iſt zweifelhaft, da der Ausdruck Nezem auch für den Ohrring gebraucht wird (1 Moſ. 35, 4; 2 Moſ. 32, 2; Richt. 8, 24 fg.), und dieſer unter den Orientalen noch gegenwärtig viel mehr gebräuchlich iſt als der Naſenring. Ohrringe (auch zagil, Ez. 16, 12; 4 Moſ. 31, 50; ἐνώτια, Judith 10, 4) waren, nach den Ruinenbildern von Ninive, Khorſabad und den Zeugniſſen der Claſſiker vor alters ein weitverbreiteter männlicher Schmuck, wie noch heute in Turkiſtan, Meſopotamien, Indien, Perſien u. a. Ob ihn auch die hebr. Männer gleich den Midjanitern (Richt. 8, 24) getragen, erwähnt die Bibel nicht ausdrücklich, außer Hiob 42, 11, falls Nezem für Ohrring genommen wird, wol iſt aber bei Kindern beiderlei Geſchlechts davon die Rede (2 Moſ. 32, 2). Die Ohrringe wurden mit Tröpfchen, Glöckchen, Perlen und anderm Zierath ausgeſtattet (Richt. 8, 26; Jeſ. 3, 19) und

waren wie noch jetzt, aus edelm Metall oder aus anderm Stoff. Der Halsſchmuck, hebräiſch Rabid (1 Moſ. 41, 42; Ez. 16, 11), ʒanak (Spr. 1, 9; HL. 4, 9; auch an Kamelen Richt. 8, 26), beſtand wie bei andern Völkern aus Metall, Edelſteinen, Perlen, Korallen, Schnüren (haruzim, HL. 1, 10) u. dgl. (ſ. Halsbänder). Der chaldäiſche Name für Halsſchmuck iſt Menika (Dan. 5, 7; 16, 29), ihn verliehen die perſ. Könige als Ehrenzeichen. Hali (Spr. 25, 21; HL. 7, 2; Halja, HL. 2, 15) gewöhnlich für Halsſchmuck erklärt, kann auch Geſchmeide überhaupt bedeuten und bei Annahme der Grundbedeutung des Stammworts „glatt" (ſchön) machen, gibt dieſe in der Schilderung HL. 7, 2 einen paſſendern Vergleichungspunkt als ein Halsband. Auch Kumaz, 2 Moſ. 35, 2, als Schmuck der Iſraeliten, 4 Moſ. 31, 50 der Midjaniten neben anderm Geſchmeide erwähnt, wird für einen Halsſchmuck gehalten, der in angereihten kleinen Goldkugeln beſtanden haben ſoll. Das Wort ſcheint aber etwas ſchließendes (von Kamas) anzudeuten, eine Klammerſpange, etwa mit einer agraffenartigen Verzierung, womit der Ueberwurf am Hals oder auf der Bruſt befeſtigt wurde. Eine derartige Klammerſpange iſt auch πόρπη (1 Makk. 10, 89; 4, 44) zur Feſtigung des männlichen Obergewands an der Schulter oder Bruſt, welcher Schmuck, gleich Halsketten, auch als Ehrenzeichen verliehen wurde. Die hebr. Frauen bereicherten ihren Halsſchmuck mit verſchiedenen Anhängſeln, die zugleich als Amulete galten und bis an den Gürtel herabhingen, als goldene Sonnchen, Mondchen u. a. m. (Jeſ. 3, 18), auch Riechbüchschen (Jeſ. 3, 20), welche bei den heutigen Orientalinnen von Gold, etwa eine Hand breit und mit einer Miſchung von Muskus und Ambra gefüllt ſind. Ueber Armbänder, Fußringe ſ. d.; außerdem ſ. Edelſteine, Korallen, Perlen. Mit ſolchen Schmuckſachen putzte ſich die hebr. Frau und Jungfrau, namentlich die Braut (2 Sam. 1, 24; Jeſ. 3, 17 fg.; 61, 10; Jer. 3, 32; Pſ. 45, 10; Eſth. 2, 12), überhaupt das Frauenzimmer, welches gefallen und reizen wollte (Judith 10, 4; Bar. 6, 8), alſo auch die Buhlerin (Offb. 17, 4). Zur Zeit der Trauer wurde jeglicher Schmuck abgelegt (2 Moſ. 33, 4 fg.; 2 Sam. 1, 24; Jeſ. 3, 17. 24; Ez. 24, 17). Roskoff.

Schnecke, hebräiſch šablúl, „die als Zerfließung dahingeht" (Pſ. 58, 9), d. h. die im Gehen fort und fort Schleim abſondernd immer kleiner wird und zuletzt ganz ſich auflöſt, als ob ihre Körpermaſſe nur zäher, bei Bewegung ſich auflöſender Schleim wäre. Dieſe ſonderbare Anſicht findet ſich nicht nur in Pſ. 58, 9, ſondern auch im Talmud angedeutet. (Vgl. Lewyſohn, „Die Zoologie des Talmuds" [Frankfurt a. M. 1858], S. 279, wo indeß mit Unrecht šablúl nur als Nacktſchnecke gedeutet iſt). Man findet in Paläſtina zahlloſe Schneckengehäuſe, welche an Felsſpalten ankleben, deren Bewohner aber infolge der Hitze zu einem ganz geringen Klümpchen zuſammengeſchrumpft ſind. Dieſe Thatſache mochte jenen Volksglauben veranlaßt haben. Triſtram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 296) hat in Paläſtina mehr als 140 Arten von Molukken gefunden. Furrer.

Schnee (šeleg), am häufigſten erwähnt im dichteriſchen Vergleich zur Bezeichnung der glänzendweißen Farbe (KL. 4, 7; Pſ. 51, 9; Hiob 9, 30; Jeſ. 1, 18; Dan. 7, 9; Sir. 43, 20; Matth. 28, 3; Mark. 9, 3; Offb. 1, 14). Wie Wolle, Vögel oder Heuſchrecken fallen die Schneeflocken zur Erde (Pſ. 147, 16; Sir. 43, 19) aus unerreichbar hohen Vorrathskammern (Hiob 38, 22; Jeſ. 55, 10) auf Gottes Befehl (Sir. 43, 14; Pſ. 148, 8; Hiob 37, 6; Geb. Aſ. V. 47). Wie der Schnee plötzlich das ganze Gefilde bedeckt, ſo oft der Ausſatz den menſchlichen Körper (2 Moſ. 4, 6; 4 Moſ. 12, 10; 2 Kön. 5, 27). „Ehre zum Narren" reimt ſich ſo wenig wie Schnee zum Sommer (Spr. 26, 1); aber von den höchſten Klüften des Libanon brachte man an heißen Tagen als willkommenes Erfriſchungsmittel doch Schnee auf den Markt (Spr. 25, 13; vgl. Hieronymus im Onomasticon). Wenn er länger auf den flachen Dächern liegen bleibt, fangen dieſe an zu traufen, mögen ſie auch noch ſo gut gegen den Regen ſchützen; aber jene weiſe Hausfrau „fürchtete ſich auch vor dem Schnee nicht ihres Hauſes halber; denn ihr ganzes Haus war in Carmeſin gekleidet" (Spr. 31, 21).

Schnee fällt in Paläſtina oft fußhoch, bleibt aber nicht lange (Hiob 6, 16 fg.; 21, 19) und dringt nie bis ins Jordanthal hinab (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 3). Durch plötzl chen großen Schneefall war in den Makkabäerkriegen Tryphon einſt gehindert der ſyr. Beſatzung in Jeruſalem Hülfe zu bringen (1 Makk. 13, 22), während Herodes durch großen Schnee an der Belagerung von Sephoris ſich nicht abhalten ließ (Joſephus

„Jüdiſcher Krieg", I, 16, 2). Benaja, einer der Helden David's, erlegt einen Löwen, den die trügeriſche Schneedecke in eine Grube hatte ſtürzen laſſen (2 Sam. 23, 20).

Ewiger Schnee findet ſich nur in einzelnen der höchſten Schrunden des Libanon und Hermon. In Jeruſalem geht der Winter oft ohne Schnee vorüber, aber es kam auch vor, daß er dort mehrere Wochen liegen blieb. Das Hochland von Gilead zeigt ſich nicht ſelten noch Anfang März mit ſtarkem Schnee bedeckt. Vgl. Tobler, „Denkblätter aus Jeruſalem" (1 Ausg., St.-Gallen 1852—53), S. 25 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1060, 1067, 1112, 1161; Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 288; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" (Gotha 1859), S. 210 fg.

Furrer.

Schnitter, ſ. Ernte.

Schönheit. Die Entwickelung des Schönheitsſinnes in einem Volk geht Hand in Hand und in Wechſelwirkung mit der Entfaltung der Künſte. Vieles trug dazu bei, dieſe im jüd. Volk zu hemmen; vor allen die politiſchen Verhältniſſe: das Nomadenleben in der Wüſte, dann in der Zeit der Richter das Fehlen einer königlichen Herrſchaft, welche wie in Aegypten und Aſſyrien über die Mittel gebot, in Bauten und Denkmälern ihre Größe zu verherrlichen. Nach der kurzen Zeit politiſchen Glanzes unter David-Salomo, wo wir ſofort künſtleriſche Beſtrebungen im Tempelbau erwachſen ſehen, wird die Kraft des zweigetheilten Volks aufgerieben in den beſtändigen Kämpfen mit den Nachbarreichen, und mit dem Verluſt der nationalen Unabhängigkeit auch den Anfängen künſtleriſchen Schaffens ein Ende gemacht. Dazu kommen die religiöſen Verhältniſſe. Das dem Hang zum Götzendienſt entgegentretende Gebot: „Du ſollſt dir kein Bildniß noch irgendein Gleichniß machen", mußte, wenn es auch in ſeinem ganzen Umfang nicht ausgeführt ward, doch hemmend wirken; die Vorſtellung von dem über alles Endliche erhabenen Gott konnte nicht wie die griech. Götterwelt zu Nachbildungen reizen; auch die Centraliſation des ganzen Cultus auf ein Heiligthum verhinderte eine reichere Entfaltung künſtleriſchen Schaffens; nicht minder wirkte in gleicher Richtung das energiſche Auftreten der Propheten gegen den Glanz und die Pracht der Reichen, die ihren Reichthum der Ausſaugung der Armen verdankten. Unter dieſen Umſtänden erklärt es ſich, daß von einer eigentlichen Pflege des Schönen im jüd. Volk keine Rede war.

Dürfen wir aber deshalb bei demſelben nicht den geläuterten Schönheitsſinn der griech. Kunſt vorausſetzen, ſo wäre es doch zu weit gegangen, ihm jeden Sinn für Schönheit abzuſprechen. Nicht blos in dem populären Sprachgebrauch, nach welchem man dasjenige ſchön nennt, was die Organe der ſinnlichen Wahrnehmung oder die Seele wohlgefällig berührt, ſondern auch in dem wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch der Aeſthetik, nach welchem die Schönheit denjenigen Gegenſtänden zugeſprochen wird, in welchen die ſinnliche Form und Erſcheinung durchweg bedingt und beſtimmt iſt durch die ihr zu Grunde liegende geiſtige Idee, kann man ein gewiſſes Streben nach Schönheit bei dem jüd. Volk nicht verkennen, nur daß derartige Beſtrebungen nach dem Schönen hin mehr den Charakter unbewußten Naturtriebes als ſelbſtbewußten Schaffens haben. Auch darf nicht verlangt werden, daß das den Juden als ſchön Erſcheinende unſern Begriffen von Schönheit entſpreche.

Mit Wohlgefallen rühmen die Sagen und Geſchichten des Volks die Schönheit der Nationalhelden und -Heldinnen, des Joſeph, Moſe, Saul, David, Jonathan, Abſalom, vor allem der Frauen, der Sarah, Rebekka, Rahel, Ruth. Aber nähere Schilderungen, worin ihre Schönheit beſtanden habe, werden uns kaum gegeben. Von Rahel wird gerühmt, daß ſie ſchön von Geſtalt und Anſehen war, im Gegenſatz gegen Lea, welche matte Augen hatte (1 Moſ. 29, 17). An Saul wird geprieſen, daß er um eines Hauptes Länge alles Volk überragte (1 Sam. 9, 2), an David, daß er roth von Haaren war (אַדְמוֹנִי, 1 Sam. 16, 12; 17, 42), an Abſalom das üppige Haar (2 Sam. 14, 25). Ausführlichere Schilderungen männlicher und weiblicher Schönheit bietet das Hohelied in dem lebhaften Colorit des Orients und in dichteriſchen, aber uns oft unverſtändlichen Bildern. Da rühmt Sulamith von ihrem Geliebten: „Mein Freund iſt weiß und roth, hervorglänzend vor Tauſenden, ſein Haupt iſt feinſtes Gold (ſo röthlichbraun der Teint?), ſeine Locken Traubengehänge, ſchwarz wie die Raben, ſeine Augen wie Tauben an Waſſerbächen baden ſich in Milch (in dem Weißen des Auges?), ſeine Wangen ſind Balſam-

beete, die üppig laſſen Gewürzkräuter ſproſſen, ſeine Lippen Lilien, träufelnd von flüſſiger Myrrhe, ſeine Hände goldene Reife, beſetzt mit Chryſolit (mit glänzenden Fingerſpitzen, deren Nägel man zu färben gepflegt?), ſein Leib ein Kunſtwerk von Elfenbein, bedeckt mit Saphiren (von bläulichen Adern durchdrungen?), ſeine Schenkel Marmorſäulen, ruhend auf Geſtellen von Gold, ſeine Geſtalt wie der Libanon, ein Jüngling wie Cedern" (HL. 5, 10 fg.). Die weibliche Schönheit Sulamith's dagegen wird folgendermaßen geprieſen: „Deine Augen gleichen Tauben; dein (nach HL. 1, 5 ſchwarzes) Haar iſt wie eine Heerde von Ziegen, die ſich lagern am Berg Gilead; deine Zähne wie eine Heerde geſchorener Schafe, die aus der Schwemme aufſteigen, die allzumal Zwillingsmütter ſind, und kinderlos iſt keines unter ihnen (ſie ſind von blendender Weiße, in lückenloſer doppelter Reihe?). Roth wie eine Purpurſchnur ſind deine Lippen; dein Mund iſt lieblich; wie eines Granatapfels Hälfte deine Wange hinter deinem Schleier; wie David's Thurm iſt dein Hals, erbaut für Waffen, tauſend Schilde hangen daran, allerlei Waffen der Helden (ſo hoch und glänzend geſchmückt iſt er). Dein Buſenpaar iſt gleich einem Paar junger Rehe, Zwillingen der Hindin, die unter Lilien weiden" (HL. 4, 1 fg.). An einer andern Stelle (HL. 7, 2 fg.) heißt es: „Wie ſchön ſind deine Tritte in den Schuhen, wohlgerundet deine Hüften gleich Geſchmeiden, dein Schos wie ein runder Becher, dein Leib ein Weizenhaufen, umſteckt mit Lilien; dein Hals iſt wie der Thurm von Elfenbein, deine Augen gleich den Bächen zu Hesbon am Thor Bathrabbim, deine Naſe wie der Thurm des Libanon, der nach Damaskus hinſchaut; dein Haupt auf dir iſt wie der Karmel, dein Haupthaar wallend wie Königspurpur. Dein Wuchs gleicht einem Palmbaum und deine Brüſte den Datteltrauben." In allen dieſen Schilderungen wird in Beziehung auf die menſchliche Erſcheinung die Schönheit hauptſächlich gefunden in der üppigen Fülle der Glieder, nicht aber in dem Ebenmaß und dem Verhältniß der einzelnen Theile zueinander; auch wird auf den geiſtigen Ausdruck in der ſinnlichen Form kein Werth gelegt. Sehen wir ab von dieſen die höchſte Erregung der ſinnlichen Triebe athmenden Liebesliedern, ſo begegnen wir nicht ausgebildetern Vorſtellungen über das Schöne an der menſchlichen Erſcheinung; und es hat dies wol ſeinen Grund darin, daß der Größe des ewigen Gottes gegenüber der Menſch vor allem von der Seite ſeiner Nichtigkeit und Gebrechlichkeit betrachtet wurde. Dazu kommt, daß in dem jüd. Bewußtſein das Individuum völlig zurücktrat gegen das Ganze des Volks. Aber jenes Gefühl der Nichtigkeit trat nicht blos dem Menſchen, ſondern allem Endlichen gegenüber hervor und beeinflußte deshalb überhaupt die Empfänglichkeit für das Schöne in der Natur. Wol fehlt dem Volk nicht der Sinn für landſchaftliche Schönheit, für die Majeſtät der Berge, für die Lieblichkeit fruchtbarer Auen; das Auge freut ſich an der Schönheit der Lilie, an dem äſtereichen, mit ſchattigem Laubdach geſchmückten, mit Früchten beladenem Baum, aber es fehlt das liebevolle Sichverſenken in die einzelne in der Natur entgegentretende Erſcheinung und damit das Beſtreben, das Ideelle in der Einzelerſcheinung ſich zum Bewußtſein und zum Ausdruck zu bringen. Vielmehr findet man Wohlgefallen an Darſtellungen, welche über die natürliche Größe und Beſchaffenheit hinausgehen. Wir machen dieſelbe Beobachtung auf jedem noch in der Kindheit befindlichen Culturſtandpunkt, wo das Ungewöhnliche und Auffallende ſchon deshalb als ſchön erſcheint. So wird auch bei dem jüd. Volk ſowol in Bezug auf die menſchliche Schönheit als in Bezug auf das künſtleriſche Darſtellen überhaupt die das gewöhnliche Maß überſchreitende Größe und Stattlichkeit und der Wechſel ſcharf ausgeprägter Farben geliebt, wie dies auch die mitgetheilten Stellen aus dem Hohenlied zeigen. So gilt auch das Prächtige und Koſtbare darum ſofort als ſchön. Der bunte Rock Joſeph's hat den Neid der Brüder erregt; bunte Teppiche ſind der ſchönſte Schmuck des Lagers (Spr. 7, 16); aus Goldwirkerei beſteht das Kleid der Königin, in bunten Gewändern wird ſie dem König zugeführt (Pſ. 45, 14 fg.).

Jener erwähnte Hang, das Schöne in dem die Natur Ueberbietenden zu ſuchen, fand bei dem jüd. Volk noch eine beſondere Nahrung. Bei allen orientaliſchen Völkern finden wir eine entſchiedene Richtung auf das Erhabene. Dieſe Richtung zu beſtärken, dazu wirkt bei dem jüd. Volk vieles zuſammen. Auf die Erinnerungen an Aegypten mit ſeinen koloſſalen Bauten und Denkmälern dürfte weniger Werth zu legen ſein, wol aber darauf, daß der beſonders ernſte und nüchterne Charakter des Volks den Sinn für das Anmuthige als Gegengewicht der auf das Erhabene gehenden Richtung nicht aufkommen ließ; vor allem aber war wol entſcheidend die religiöſe Anſchauung. Die Vorſtellung von

der Gottheit mußte ja unwillkürlich Einfluß ausüben auf die Anſchauung vom Schönen. Das dem Weſen der Gottheit als dem in der Seele getragenen Ideal möglichſt Nahekommende mußte als das Schöne erſcheinen. Gilt das mehr oder weniger von allen Völkern des Alterthums, wie viel mehr von dem vom religiöſen Bewußtſein ſo tief durchdrungenen jüd. Volk. Sein Gott aber war der über alles endliche Weſen unendlich erhabene Jahve, den aller Himmel Himmel nicht faſſen kann, für den der Himmel nur der Thron, die Erde nur der Fußſchemel iſt. War damit die Gottheit ſelbſt jeder andern Möglichkeit der Darſtellung als der in Symbolen entrückt, ſo mußte doch das zu ihrer Ehre Dienende den Charakter des Erhabenen vorwiegend an ſich tragen und ebenſo die Symbole, welche auf ſie hinwieſen. Dieſes Gepräge trägt in hohem Maß die Dichtkunſt der Hebräer ſowol dem Inhalt nach in ihren Gleichniſſen und Bildern, als auch ihrer Form nach in dem der Darſtellung das Gepräge des Schweren und Gewichtigen gebenden Parallelismus der Versglieder; dieſes Gepräge zeigen die Viſionen, in welchen die Propheten die Herrlichkeit Gottes ſehen, z. B. Jeſaja (Kap. 6), Ezechiel (Kap. 1; 10 u. ſ. w.) bis hin zur Offenbarung Johannis. Dies Gepräge tragen die Schilderungen der Seraphim und Cherubim und ihre Darſtellungen, z. B. an dem Vorhang vor dem Allerheiligſten und über der Bundeslade. Darum liebt man möglichſt koloſſale Dimenſionen. So ſehr das Wanderleben in der Wüſte Einſchränkungen gebot, ſo erhielt doch ſchon die Stiftshütte (ſ. d.) weit über den Raum gewöhnlicher Zelte hinausgehende Dimenſionen. Hier wie bei dem Tempel (ſ. d.) ſind die Proportionen derart, daß ſie den Charakter des Maſſigen hervorbringen. Man vermuthet wol nicht mit Unrecht, daß jene Säulen vor dem Heiligthum mit ihrem reichen Schmuck von Granatäpfeln, ihrem großen Capitäl von Lilienzweigen wol eine in das Große gehende Nachbildung des Baumes als Symbol des Lebens und der Kraft ſein ſollen. Iſt es ſo, ſo erkennt man auch hier das Eigenthümliche des jüd. Geſchmacks. Während der helleniſche Schönheitsſinn die Natur ſo nachgebildet verlangt, daß in dem Kunſtwerk, das einen Gegenſtand der Natur nachbildet, zwar nicht der rohe Abklatſch, ſondern das Ideal deſſelben, aber doch in Naturtreue hergeſtellt erſcheint, verlangt der jüd. Geſchmack auch hier eine über die Wirklichkeit der Natur hinausgehende Darſtellung, um die unendliche Fülle der Kraft und des Lebens zur Anſchauung zu bringen.

Damit war allerdings der Spielraum zu einem reichen, phantaſievollen Schaffen vor allem auf dem Gebiet der Allegorie gegeben. Aber wenn auch in den erwähnten Erſcheinungen Keime origineller Geſtaltungskraft lagen, ſo fehlte doch die günſtige Sonne, die ſie zur fruchtbaren Entwickelung und Vollendung brachte; es blieb auf dem Gebiet des Schönen bei Anſätzen, die keine Ausgeſtaltung erfuhren (vgl. Lübke, „Grundriß der Kunſtgeſchichte“ [4. Aufl., Stuttgart 1868]; ſ. Künſte). Hoßbach.

Schonung. Von Gott wird der Ausdruck im A. T. gebraucht (im N. T. kommt er nicht vor, wol aber die Sache, z. B. Matth. 7, 2; Röm. 2, 8. 9; Hebr. 12, 29; 10, 29; Jak. 2, 13) in zweifacher Weiſe: er ſchont und ſchont auch nicht. Daß der heilige und eifrige Gott die Uebertretung und Sünde ſeines Volks nicht ſchonen, alſo ſein volles vergeltendes Gericht über das Abtrünnige verhängen werde, das wird dem Bundesvolk von den Propheten gedroht (Jer. 24, 19; 13, 14; Ez. 5, 11; 24, 14). Noch mehr gilt das Gleiche von den fremden Völkern, welche ſich in ihrem Uebermuth an Iſrael verſchulden (Am. 1, 3. 11). Allein Jahve hält auch Maß in ſeinen Gerichten (Jeſ. 28, 24—28), und das Erbarmen gewinnt die Oberhand und behält das letzte Wort (Hoſ. 6, 1—6). Mit ſeinen Gottesfürchtigen geht er als mit ſeinem Eigenthum väterlich ſchonend um (Mal. 3, 17). Da Iſrael nach der ſpätern prophetiſchen Anſchauungsweiſe Jahve's Strafgerichte über die Heiden zu vollziehen hat (Jeſ. 41, 15), und ſein Beruf iſt, ſich heilig und rein zu halten von heidniſchen Greueln (Jeſ. 66, 17. 20), ſoll es keine Schonung walten laſſen im Kampf mit den Völkern (5 Moſ. 7, 16). Im N. T. finden wir denſelben Gedanken im Geiſt Jeſu Chriſti verklärt, indem unter Umſtänden ſchonungsloſe Strenge gegen die eingedrungene Unreinigkeit in der Gemeinde in Ausſicht geſtellt wird (2 Kor. 13, 2). Es iſt jedoch die ſehr weſentliche Beſchränkung 2 Kor. 2, 10. 11 nicht zu überſehen. Der Jünger Jeſu, welcher von ſchonender Milde gegen ſeine Mitbrüder ſein ſoll (Röm. 14, 1; 15, 1; Gal. 6, 1), darf ſeiner ſelbſt nicht ſchonen, d. h. ſich ſelbſt nicht weich ſein. Das iſt ein Gedanke, von welchem die erſte Gemeinſchaft die deutliche Erinnerung gehabt zu haben ſcheint, daß er im Lehrvortrag ihres Herrn oft wiederkehrte und eine ſehr wichtige Stellung einnahm (Matth. 10, 38. 39; 16, 25; Mark. 8, 36; Luk. 14, 27; 17, 33;

Joh. 12, 25). Das Wort des Petrus (Matth. 16, 22): „ſchone deiner ſelbſt", welches beſonders hierher zu gehören ſcheint, ſammt der Antwort Jeſu, gehört nach ſeiner Tendenz zwar wirklich hierher, iſt jedoch genauer zu überſetzen: „davor behüte dich Gott!" Späth.

Schöpfung, ſ. Welt.

Schos, ſ. Abraham's Schos.

Schoß, ſ. Abgaben.

Schreiber, ſ. Schreibkunſt.

Schreiber, Schreibkunſt. Wir beſprechen nicht die allgemeinen Fragen nach Urſprung und Verbreitung der Schreibkunſt, jener unentbehrlichen Gehülfin menſchlicher Cultur und der wahren Mutter und Hüterin der Geſchichte, wir beſchränken uns allein auf die Fragen, zu denen die altteſt. Literatur Veranlaſſung gibt. Veranlaßt ſind dieſe Fragen vornehmlich bei der Unterſuchung des Pentateuchs durch den Umſtand, daß über die Fähigkeit des Moſe zu ſchreiben Zweifel erhoben wurden.

F. A. Wolf hatte in ſeinen Prolegomena ad Homerum (Halle 1795), S. XLIX, eine Unterſuchung darüber angeſtellt, ob Homer geſchrieben habe, als deren Ergebniß ſich herausſtellte, daß weder die Helden der Ilias und Odyſſee zu ſchreiben verſtanden, auch Ilias, VI, 168, nicht, noch Homer ſelbſt geſchrieben habe, wiewol ihm in abstracto die Kenntniß der Schriftzeichen nicht abgeſprochen wird, ſofern eine weite Kluft beſteht zwiſchen der Kenntniß der Zeichen und deren geläufiger Handhabung zum Zweck einer großen ſchriftſtelleriſchen Arbeit. Dieſe Forſchungen konnten auch den Gebrauch der Schreibkunſt in moſaiſcher Zeit zweifelhaft machen, und ſo beginnt Vater („Commentar über den Pentateuch" [Halle 1802—5], III, 505) im Anſchluß an Wolf das Vorhandenſein der Schreibkunſt im moſaiſchen Zeitalter zu unterſuchen. Der Möglichkeit ſteht nach ſeiner Ausſage nichts entgegen, aber der Annahme eines gewöhnlichen Gebrauchs und einer Verbreitung derſelben unter vielen Mitgliedern der hebr. Nation ſtehen ſehr erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Inbeſondere liegen dieſe in der Beſchaffenheit unſers Pentateuchs, der mit ſeinen Wiederholungen und Unordnungen in keinem Fall ſo, wie er überliefert iſt, von einem einzelnen Schriftſteller ſein könne, alſo auch nicht von Moſe herrühre. Nach dieſem Urtheil iſt aber die Frage nach der Schreibkunſt im moſaiſchen Zeitalter für die Pentateuchkritik bedeutungslos geworden, da einerſeits die Möglichkeit, daß Moſe geſchrieben habe, nicht geleugnet wird, andererſeits jedoch die Behauptung auftritt, die Beſchaffenheit unſers Pentateuchs zwinge zur Annahme allmählicher Entſtehung und mehrerer Verfaſſer; denn wenn dies richtig iſt, übrigens aber Moſe's Schreibfähigkeit nicht beſtritten wird, ſo wird es zur Sache der beſondern Unterſuchung, ob und was an eigenhändigen Aufzeichnungen des Moſe vorliegt. Die Frage nach dem Alter des Pentateuchs iſt ganz unabhängig von den Unterſuchungen über die Schriftgeſchichte. Unter dieſen Umſtänden löſen wir die Verbindung, in der die beiden Gegenſtände urſprünglich behandelt ſind, und behandeln die Schriftgeſchichte erſtens nach den Monumenten und zweitens nach den literariſchen Angaben des A. T.; ein kurzer Bericht über die Entzifferungen bilde den Schluß.

Wir beſitzen in der Inſchrift des Königs Meſa (ſ. d.) ein unanfechtbar echtes Monument aus der erſten Hälfte des 9. vorchriſtl. Jahrh., daneben bisjetzt 20 Siegelſteine aus dem 8. oder 7. Jahrh. mit hebr. Namen und einem Schriftductus von eigenthümlichem Charakter, der ſie von verwandten Monumenten unterſcheidet. Dieſe Steine liefern ein faſt vollſtändiges Alphabet, und wir ſind danach im Stande, uns eine Vorſtellung davon zu machen, wie die hebr. Bücher jener Zeit ausſahen. Gegenüber den allerdings wol etwas jüngern Formen phöniz. Schrift haben dieſe alten Alphabete einige beſondere Formen, namentlich das Samech, Waw und Zain, doch ſind auch zwiſchen ihnen Differenzen, die ſich durch zeitliche und räumliche Verſchiedenheit erklären mögen. Das Aleph der Meſainſchrift hat nach links einen ſpitzen Winkel, das der Steine iſt links nicht geſchloſſen; der Schaft des Beth bei Meſa gebogen, bei den Steinen rechtwinkelig gebrochen; das Daleth bei Meſa rechts ganz ohne Schaft gleich dem altgriech. Delta; das He bei Meſa nach links geneigt, auf den Gemmen ſenkrecht u. ſ. w. Im ganzen aber ſind dieſe Formen mit dem archaiſch-phöniz. Alphabet der Mutter des griechiſchen, etruskiſchen und lateiniſchen identiſch, in dem ſemitiſche Inſchriften in den weiten Strecken von Aſſyrien bis zum Mittelmeer verfaßt wurden. In den folgenden Jahrhunderten hat ſich dies Alphabet örtlich differentiirt in eine öſtliche und weſtliche Gruppe, welche eine ganz ver-

ſchiedene Entwickelung nahmen, in beiden Formen jedoch zur Aufzeichnung hebr. Texte verwendet ſind.

Die weſtliche Gruppe bildet die im Gegenſatz zu der erwähnten archaiſchen jüngere phöniziſche und die davon ſtammende neupuniſche Schrift, in welcher zahlreiche Monumente von allen Küſten des Mittelmeeres vorliegen (vgl. Schröder, „Die phöniziſche Sprache" [Halle 1869], S. 47, und Euting, „Puniſche Steine" in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg [St.-Petersburg 1871], XVII, 3), die wir aber hier nicht zu beſprechen haben, und neben ihr die als ſpecifiſch paläſtinenſiſch zu bezeichnende Abart, die uns hier angeht. Jene ältere archaiſch-ſemitiſche Schrift nämlich blieb auch nach dem Exil der Juden in Paläſtina bis zum heutigen Tag in Gebrauch, denn ihr jüngſtes Tochteralphabet iſt das noch jetzt geſchriebene, obwol leicht veränderte ſamaritan. Alphabet. Dieſe Schrift liegt vor in den ältern Sekeln, deren Zeitalter zwiſchen dem 4. und 2. vorchriſtl. Jahrh. ſchwankt, da ſie von de Saulcy dem Hohenprieſter Jaddus (im 4. Jahrh.), von andern dem Makkabäer Simon (im J. 140) zugeſchrieben werden (Levy, „Geſchichte der jüdiſchen Münzen" [Breslau 1862], S. 113). Die Form der Schriftzeichen ſteht der der archaiſchen geſchnittenen Steine noch ſehr nahe, nur das Mem, Zade und die Rundung des Schin verrathen eine jüngere Zeit. Der hier vorliegende Typus der Münzſchrift blieb mit Ausnahme von drei Zeichen (Zain, Kaph, Nun, wovon ſpäter) auch noch in den nachchriſtlichen jüd. Revolutionsmünzen aus der Zeit des Nero und Hadrian (in den J. 66—135 n. Chr.), da er ſchon auf den vorchriſtl. Makkabäermünzen (in den J. 106—37 v. Chr.) keine bedeutendere Veränderung außer im He und Waw erlitten hatte. Daß Verſtändniß und Gebrauch dieſer Schriftgattung in Paläſtina auch dann nicht ausſtarb, ergibt ſich aus der Schrift der Samaritaner ſowie aus Talmudſtellen (Babylon. Sanhedrin, f. 21[b]; Hierosol. Megilla, f. 71[a]), in denen dieſe Schriftgattung von Rabbinen in unzweideutiger Weiſe ſo angeführt wird, daß man ſieht, ſie haben dieſelbe gekannt. Auch ergibt ſich leicht der Grund für die lange Erhaltung dieſer Schrift auf den Münzen, ohne daß wir uns auf die nicht nur vage, ſondern in dieſem Fall ſogar höchſt unwahrſcheinliche Annahme ſtützen müßten, daß die Makkabäer und Revolutionshäupter eine etwas romantiſche Vorliebe für die alte nationaljüd. Schrift gehabt hätten. Der Grund wird vielmehr der geweſen ſein, daß dieſer Schriftductus zu jener Zeit in Phönizien und den weſtlichen Ländern vollkommen deutlich war und die Circulation der Münzen erleichterte, während die andere jüd. Schrift der Periode, von der unten die Rede iſt, dort ſicher nicht gleich geläufig war.

Während nun dieſe Schriftgattung auf paläſtinenſ. Boden vom 9. Jahrh. v. Chr. bis heute eine ununterbrochene Entwickelung gehabt hat, waren die Juden durch ihre Verpflanzung nach Babylon im fortgehenden Gebrauch derſelben unterbrochen, und dies führt uns zurück zu der öſtlichen Gruppe von Alphabeten, die ſich dort aus dem archaiſchen, gemeinſemitiſchen Alphabet entwickelt hat.

Die älteſten Formen liefern Siegelſteine der aſſyr. Periode, einer unter einem geflügelten Stier des Königs Sargon (ſ. d.) gefunden, alſo dem 8. Jahrh. angehörig; die Züge ſind dem archaiſch-ſemitiſchen Alphabet faſt völlig gleich, nur das He weicht ab und nähert ſich jüngern Formen, und Cheth zeigt einen Querſtrich weniger. Nächſt dieſen Documenten ſtehen perſiſche mit aramäiſchen Legenden verſehene Münzen und Siegel aus dem 6. bis 4. Jahrh., auf denen die Köpfe der Buchſtaben b, d, r oben aufgelöſt ſind und Cheth nur noch einen Querſtrich hat; He erſcheint in doppelter, älterer und jüngerer, Form; Schin hat nicht mehr zwei Zacken (W) unten, ſondern nur einen (V) und einen ſchrägen Strich im Dreieck; endlich Tau verliert die Kreuzform und biegt den rechten Arm oben um, alt ┼ wird neu ┣.

Im Vergleich mit dem ältern Alphabet zeigt dies Alphabet ſchon bedeutende Veränderungen, welche in dieſem Typus der Schrift die eigentliche Grundlage der jüngern aramäiſchen Schriftformen und damit der auf ſie zurückzuführenden hebr. Quadratſchrift erkennen laſſen. Die hier eingeſchlagene Bahn der Auflöſung der Spitzen an den Köpfen und der Verminderung der Striche (letztere in Cheth und Schin) verfolgt die Schrift weiter, und ſo finden wir auf den cilic. Münzen des 4. Jahrh. das Ajin (O) mit offener Spitze (ᴗ) und daneben das Zain (Z) in eine Linie (|) und das Jod (Z) in zwei Linien (┤) zuſammengezogen, das ſpäter zum kleinſten Buchſtaben (Matth. 5, 18)

wird, was es in den ältern Formen durchaus nicht war. Endlich das Samech zieht ſeine zwei nach rechts ſtehenden Spitzen in einen Bogen mit einem Querſtrich zuſammen und vereinfacht ſich dadurch in verticaler Richtung ebenſo wie das Schin in horizontaler.

Mit dem 3. Jahrh. werden die Denkmäler zahlreicher, und wir vermögen ſie nach ihren Abfaſſungsorten in mehrere Gruppen geographiſch zu ſondern. Es ſind die von in Aegypten eingewanderten Aramäern aramäiſch geſchriebenen Papyrus aus Aegypten (im 3. bis 1. Jahrh.), welche ein Bild der Buchſchrift geben, da hier ſtatt Meißel und Stein die Rohrfeder und die Tinte angewendet wurden. Beſonders charakteriſtiſch ſind die Zeichen für He, deſſen alte Form verſchwunden iſt, Zain, Cheth, Jod, Mem, Samech, Ajin, Schin und Tau. Jünger, aber untereinander faſt gleichzeitig ſind dann die palmyreniſchen (die älteſte, im J. 9 v. Chr.), die hauraniſchen (etwa von dem J. 50 v. Chr. an) und nabatäiſchen (im J. 47 n. Chr.) Inſchriften, deren Nachkommen in der ſyr. Evangelienſchrift (Estrangelo) und im älteſten noch nicht kufiſch verkünſtelten arab. Alphabet zu erkennen ſind, wie es die Ommajadenmünzen und Papyrus erhalten haben (Stickel, „Handbuch der morgenländiſchen Münzkunde“ [Leipzig 1845—70]; de Sacy in den Mémoires de l'Institut [Paris 1831], IX, 66). In dieſen Schriftgattungen haben die einzelnen Buchſtaben aber ſchon eine Form angenommen, die jünger iſt als diejenige, von der die hebr. Quadratſchrift abſtammt, und die wir daher hier nicht zu berückſichtigen haben. Die Quadratſchrift ſteht ja, wie der Augenſchein lehrt, in nächſter Verwandtſchaft mit der palmyreniſchen Schrift, nur daß dieſe eine hervorſtechende Neigung hat, die Linien geſchwungen zu zeichnen, was ihr ein eigenes buntes Ausſehen gibt, während die Quadratſchrift die Linien gerade erhält und darum ſteif erſcheint.

Da nun die palmyreniſche Schrift um Chriſti Geburt ihren ausgeprägten Typus hat ebenſo wie die Quadratſchrift, wie wir unten zeigen werden, ſo muß die Entwickelung der letztern aus den ältern aramäiſchen Formen etwa vom 4. vorchriſtl. Jahrh. ab geſetzt werden. Dieſer Betrachtung entſpricht auch das Alphabet der wenigen hebr. Inſchriften aus vorchriſtl. Zeit vollkommen, das ſich als Mittelglied zwiſchen die Schriftform der ägypt. Papyrus und der palmyreniſchen Inſchriften, alſo zwiſchen das 3. und 1. vorchriſtl. Jahrh. einordnet, und, obwol noch nicht völlig Quadratſchrift (auch der Ligaturen wegen), doch als nächſte Vorſtufe derſelben erſcheint. Die Grabſchrift von Jeruſalem, um die es ſich hier handelt, iſt leider nicht datirt, doch daß ſie in die bezeichneten Zeitgrenzen fällt, darüber iſt kein Streit; Graf de Vogué ſetzt ſie in das erſte, de Saulcy in das 3. vorchriſtl. Jahrh., und letztere Anſicht dünkt mich wahrſcheinlicher; das 1. Jahrh. iſt etwas zu ſpät, auch wegen Matth. 5, 18, denn das Jod iſt hier kein kleines Zeichen, ſondern dem Waw gleich, nur nach links geneigt.

So gelangen wir denn endlich zu den erſten Documenten wirklich abgeſchloſſener, durch ihre Finalbuchſtaben markirter Quadratſchrift auf den Grabſteinen der Krim, die durch Chwolſon („Achtzehn hebräiſche Grabſchriften aus der Krim“ in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg [St.-Petersburg 1865], IX, 7) veröffentlicht ſind. Die älteſten derſelben gehören nach dem Herausgeber ins J. 6 und 30 n. Chr., ſollte aber ſeine Beſtimmung der Aera der Gefangenſchaft nicht ſtichhalten, was wir hier nicht erörtern können, ſo fielen die Inſchriften ins J. 157 und 181 n. Chr. Lange vor dieſen Inſchriften muß die von Vogué zuerſt erklärte jeruſalemiſche Inſchrift abgefaßt ſein, und demnach wird ihr Alter beſtimmt werden müſſen, je nachdem man mit Chwolſon die Kriminſchriften vom J. 6 n. Chr. an datirt oder vom J. 157 an.

Wir ſtellen in der Tafel zur Veranſchaulichung des Proceſſes der Schriftentwickelung das archaiſche Alphabet in die Mitte und verfolgen nach rechts ſeine Entwickelung durch hebr. Denkmäler bis zur Ausbildung des heutigen curſiven ſamaritan. Ductus, nach links hin die ſich vom archaiſchen abzweigende aramäiſche Entwickelung bis zur Fixirung der Quadratſchrift. In der aramäiſchen Gruppe ſind die hauraniſchen und nabatäiſchen Alphabete übergangen, um die Tafel nicht zu überladen, und ſtatt derſelben einige ſpätere Inſchriften in Quadratſchrift eingeſtellt, um deren Entwickelung zu zeigen. Die Tafel ſtellt ſo den Stammbaum des hebräiſchen und ſamaritan. Alphabets dar, dieſe feindlichen Parteien ſtehen an den äußerſten Flanken, die gemeinſame Mutter beider in der Mitte. Die Tafel iſt größtentheils nach de Vogué's trefflichen Zuſammenſtellungen gezeichnet, der die

Schriftgeschichte der Quadratschrift in seinen Mélanges d'archéologie orientale (Paris 1868) zuerst völlig klar entworfen hat.

Die jüd. Handschriften nun, in denen uns die Bibeltexte bewahrt sind, zerfallen in zwei Gruppen: 1) die officiellen oder Synagogenrollen, die aber nur den Pentateuch begreifen und nach sehr genauen Vorschriften gefertigt sein müssen, aus Pergament bestehen, das besonders qualificirt sein muß, und genau collationirt werden; 2) die Privathandschriften in allen Formaten und Stoffen, die ganze Bibel oder Theile umspannend, in den poetischen Büchern oft stichisch geschrieben. Häufig sind sie mit den chaldäischen oder einer arab. Uebersetzung versehen und enthalten die Masora, die nur leider häufig arabeskenartig geschrieben oder in Bilder von Thieren und Pflanzen hineingekünstelt wird. Ihr eigentlicher Platz ist aber der obere und untere Rand, während der äußere für rabbinische Commentare, Scholien, Haphtaren und Paraschenangabe u. s. w., der innere für die kleine Masora bestimmt ist.

Man unterscheidet in der Quadratschrift die Tamschrift mit spitzen Ecken und senkrechten Verzierungen (Krönlein, tâgin) bei den deutschen und polnischen, und die welsche Schrift mit runden Zügen und Verzierungen bei den spanischen und morgenländischen Juden. Andere scheiden einen spanischen, viereckigen starken, einen deutschen, liegenden gedrückten, feinen, und einen französisch-italienischen Ductus, der die Mitte hält. Von der Tamschrift wird fälschlich behauptet, sie sei von Rabbi Tam, dem Enkel Raschi's, erfunden. Das Alter der Handschriften zu bestimmen, gibt es kein Mittel als die Data der Unterschriften (vgl. darüber Zunz, „Zur Geschichte und Literatur" [Berlin 1845], S. 214), denn für die heilige Schrift ist auch der Schriftductus fest geworden. Die wahrscheinlich älteste Handschrift ist vom J. 916 n. Chr. (enthaltend Jesaja, Jeremia, Ezechiel, die kleinen Propheten), die dann folgende des ganzen A. T. datirt vom J. 1010 n. Chr.

Während nun die Quadratschrift in den heiligen Büchern fast durchaus fest war, gewann sie im Gebrauch der Wissenschaft und des Handels einen cursiven Charakter, sie wurde zur rabbinischen Schrift und diese zuletzt zur modern jüd. Currentschrift, was außerhalb unserer Sphäre liegt. Vgl. über dies alles die Quellenliteratur, die de Wette-Schrader, „Die Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), S. 228, anführt, und Eichhorn, „Einleitung in das Alte Testament" (4. Ausg., Göttingen 1820—24), II, 456.

Nach vorstehenden Auseinandersetzungen ist die Geschichte der hebr. Schrift diese, daß das ursprüngliche gemeinschaftliche Alphabet, dessen Ursprung wir hier nicht zu untersuchen haben, in der vorexilischen Zeit (wahrscheinlich schon mit localen Modificationen) auch in Palästina herrschte und dort später von den Samaritanern bewahrt wurde, die es noch heute in seiner Umgestaltung handhaben. Mit der Rückkehr aus dem Exil macht sich daneben ein anderer ursprünglich gleichfalls vom alten Alphabet stammender Ductus, der aramäische geltend, der eine eigene Entwickelung nahm. Aus diesem entwickelte sich vom 3. Jahrh. abwärts durch verschiedene Mittelstufen hindurch bei den Juden die Quadratschrift, die um die Zeit von Christi Geburt in ihren Hauptzügen abgeschlossen war, aber die alte Schrift, die bei den Samaritanern geblieben war, noch nicht völlig verdrängt hatte, wie die Münzen aus den Revolutionskriegen beweisen. Wir haben so zu scheiden: 1) die Periode der alten Schrift bis zum Exil, dann 2) die Periode des Ueberganges und des Schwankens bis ins 2. Jahrh. v. Chr., 3) die Zeit der sich entwickelnden und fixirenden Quadratschrift. Die jüd. Bücher müssen diesen Geschicken der Schriftzeichen gefolgt sein; das vorexilische Schriftwerk in alten Zeichen abgefaßt, erhielt nach dem Exil die Buchstaben des aramäischen Ductus, der sich von Abschrift zu Abschrift mit der Zeit wandelte, bis die Quadratschrift alles beherrschte. Es erweist sich hiermit als Sage, wenn Esra derjenige gewesen sein soll, der die neuen Buchstaben einführte (Abulfathi Annales samaritani, ed. Vilmar [Gotha 1865], S. 74; Talmud, Hierosol. Megilla, f. 71[a]; vgl. mein „Gedicht von Hiob" [Jena 1871], S. LXIII); aber in dieser Sage ist die Erinnerung enthalten, daß mit der Rückkehr der Exulanten oder genauer mit ihrer Herstellung einer Verfassung und eines Cultus auch die Einführung des neuen Ductus stattfand. Ob der Priester Manasse, der zu den Samaritanern überging und ihren Cultus in der Zeit Alexander's des Großen regelte, auch einen Pentateuch mitbrachte, steht dahin, es ist wol möglich; dies Exemplar hätte dann schwerlich

ſchon eine der Quadratſchrift nahe ſtehende Form gehabt, es wäre vielmehr dem althebräiſchen gleich geweſen.

Nach dieſer Skizze der jüd. Schriftgeſchichte ſehen wir uns nun danach um, was das A. T. über die Schreibkunſt berichtet. Von Schreibkunſt iſt im Patriarchenalter nicht die Rede, erſt von Moſe wird geſagt, er habe geſchrieben (2 Moſ. 17, 14; 24, 4; 4 Moſ. 33, 2), was nicht zu bezweifeln iſt; von dieſer Zeit an iſt es denn aber ſehr lehrreich, die Statiſtik des Wortes ſchreiben durch die einzelnen Perioden der hebr. Literatur hindurch aufzunehmen.

Zunächſt die Geſetzbücher 2 Moſ. bis 4 Moſ., von 1 Moſ. ganz abgeſehen, wo Schreibkunſt nicht erwähnt wird, ſetzen nicht voraus, daß die Schreibkunſt eine nennenswerthe Verbreitung hatte; die Vorſchrift gibt ſich ſelbſt durch die ſtehende Formel: „Der Herr ſprach zu Moſe: Sage den Kindern Iſrael", als eine mündliche Unterweiſung, die mündlich fortgepflanzt wurde, und dies Anweiſen iſt der eigentliche Sinn des Wortes tora, das wir gewohnt ſind als Geſetz zu faſſen. Wo ſonſt Schreibkunſt erwähnt iſt, da ſchreiben Prieſter oder Moſe ſelbſt (4 Moſ. 5, 23; 17, 17) oder beſondere Künſtler (2 Moſ. 39, 30), hingegen bleibt 4 Moſ. 11, 26 räthſelhaft, da an eine ſchriftliche Einladung doch ſchwerlich gedacht werden kann. Abgeſehen von dieſen Stellen ſchreibt nur der Finger Gottes 2 Moſ. 31, 18; 32, 16. 32; 34, 1 im Gegenſatz zu 2 Moſ. 34, 27—28, wo Moſe ſchreibt, vgl. 5 Moſ. 10, 2. 4.

Ganz anders ſteht die Sache im fünften Buch Moſe; dort ſchreibt der König eine Copie des Königsrechts (denn der Ausdruck: dies Geſetz, geht nur auf 5 Moſ. 17, 14—22) auf ein Buch unter prieſterlicher Autorität (milliphnè hakkohanîm), das er bei ſich haben und leſen ſoll; dort ſoll jeder Iſraelit das Bekenntniß zu Jahve, dem alleinigen Gott, auf die Pfoſten des Hauſes und die Thüren ſchreiben, wie noch heute arabiſche Häuſer die Thüren mit Namen und Eigenſchaften Allah's beſchrieben haben (5 Moſ. 6, 9; 11, 20), letztere Stelle auch darum merkwürdig, weil das Auswendiglernen noch vor dem Schreiben vorhergeht. Weiter kommt 5 Moſ. 24, 1. 3 der geſchriebene Scheidebrief als gerichtliches Document vor, ſonſt ſchreibt Moſe 5 Moſ. 27, 3. 8, und von einem Buch des geſchriebenen Geſetzes iſt die Rede 5 Moſ. 28, 58. 61; 29, 19. 26; 30, 10; 31, 9. 24, vom Aufſchreiben des Liedes Moſe 5 Moſ. 31, 22; V. 19 iſt der Plural des Verbs undeutlich.

Der Zuſammenhang, in dem dieſe Beobachtung mit der Pentateuchkritik ſteht, iſt ſehr greifbar; der echte Deuteronomiker gehört einer Zeit an, in der die Schreibkunſt verbreitet war, die auch ſchon ſchriftliches Gerichtsverfahren kannte, wie wir Verbreitung der Kunſt zu leſen Jeſ. 8, 1, den Gebrauch ſchriftſtelleriſcher Belehrung Spr. 22, 20 und ſchriftliches Gerichtsverfahren gleichzeitig bei Hiob 31, 35; 13, 26, dann bei Jer. 32, 10 erwähnt finden; das Buch gehört in die jeremianiſche Periode, das andere Geſetz macht von der Schreibkunſt keinen Gebrauch, nur Prieſter und Moſe ſelbſt ſchreiben, wiewol eine Tätowirung als abgöttiſches Zeichen 3 Moſ. 19, 28 vorkommt. Vornehmlich zu beachten iſt, daß dies Geſetz nichts von ſeiner ſchriftlichen Abfaſſung ausſagt, die nur von 2 Moſ. 21—23 behauptet wird, welche Kapitel wieder eine Schrift für ſich bilden, der ein hohes Alter zukommt (2 Moſ. 24, 4). Daß in der Nichterwähnung der Schrift in der leviti-ſchen Geſetzgebung kein Gegengrund für deren ſpäte Abfaſſung liegt, die ich mit Graf u. a. behaupte, iſt im Vorbeigehen anzudeuten.

Springen wir nun von der Zeit des Deuteronomikers und des Jeremia, bei dem vielfach, beſonders Kap. 36, vom Schreiben die Rede iſt, in die jüngſte Literatur, ſo iſt im Buch Daniel, Eſther, Eſra, Nehemia, Chronika, Ezechiel, Habakuk die Schreibgewandtheit ſehr vielfältig bezeugt und nach Koh. 12, 12 des Büchermachens kein Ende; ja ſchon viel früher redet Jeſaja (Kap. 10, 19) davon, daß kleine Knaben ſchreiben, was ſelbſt ſchon Richt. 8, 14 vorkommt. Endlich in den hiſtoriſchen Büchern weiß Joſua, freilich ſpät concipirt und voll von hiſtoriſchen Widerſprüchen, ſodaß auf ſeine Nachrichten wenig zu geben iſt, viel von ſchriftlichen Aufzeichnungen, ja Joſ. 18, 6 wird eine topographiſche Beſchreibung des Landes gefertigt und Joſ. 1, 8; 8, 34 gar ſchon ein ſchriftliches Geſetz angenommen; wichtiger indeſſen iſt, daß Samuel 1 Sam. 10, 25 geſchrieben haben ſoll, und ſonſt für die ältere Königszeit der Schriftgebrauch für Briefe und Depeſchen ſicher, aber nicht reichlich bezeugt iſt (2 Sam. 11, 14; 2 Kön. 10, 1; 1 Kön. 21, 8. 11).

Nach dieſer Ueberſicht über die Erwähnung des Schriftgebrauchs ergibt ſich, daß bis in die älteſten Zeiten hinein die Schreibkunſt als bekannt vorausgeſetzt wird, was zu be-

zweifeln angeſichts des Meſadenkmals und der ägypt. Vielſchreiberei höchſt vermeſſen wäre, zumal die Anwendung des ſemitiſchen Alphabets, nachdem es einmal fixirt war, was ſehr früh geſchehen ſein muß, bei der Uebergehung der Vocale in der Schrift relativ leicht iſt. Andererſeits iſt aber der Schriftgebrauch in der ältern Geſchichte ein beſchränkter, und gerade hervorragende Propheten der erſten Periode, wie Eli, Elia, Eliſa, ſchrieben nicht, ſodaß höchſt charakteriſtiſch erſt die Chronik, dieſe aber auch jeden einzelnen der geringern Propheten ſchriftſtellern läßt, während die ältern Geſchichtswerke davon nichts wiſſen (Nathan, Iddo und Ahia 2 Chron. 9, 29; Semaja 2 Chron. 12, 15. 22; 13, 22; Obed 2 Chron. 15, 8; Jehu 2 Chron. 20, 34). Hieraus iſt ſowol für den Charakter der Chroniſten eine leichte Folgerung zu ziehen wie für den Gebrauch oder genauer Nichtgebrauch der Schreibkunſt bei den ältern Propheten, die eben Männer des Wortes waren.

Trotzdem gab es aber ſchon im 9. Jahrh. eine Literatur, nur beſtand ſie nicht aus Prophetien, ſondern aus hiſtoriſchen Aufzeichnungen und Liedern neben (jedenfalls kurzen) Geſetz- und Ritualtafeln. Dies folgt aus Hoſ. 8, 12: „Mag ich ihm meine Lehren zu Zehntauſenden ſchreiben, ſie werden geachtet wie die eines Fremden", jenes aus 2 Sam. 1, 18; Joſ. 10, 13, wonach das Heldenbuch (sepher hajjašâr, Knobel freilich Rechtsbuch) Poeſien enthielt, erſteres aus der Erwähnung des Buchs der Kriege Jahve's (4 Moſ. 21, 14), in dem Hiſtoriſches und Poetiſches vereinigt waren. Es iſt demnach innerlich glaubwürdig, daß David einen Hiſtoriographen (mazkir), Joſaphat ben Ahilud, und einen Secretär oder Verwaltungsbeamten (sopher, Schreiber) Seraja (?) beſaß (2 Sam. 8, 16; 20, 25; in einer der Stellen iſt hier ein Fehler). Ebenſo hatte Salomo zwei Schreiber, Elihoreph und Ahia ſowie denſelben Joſaphat, den ſein Vater hatte, als Hiſtoriographen. Von dieſen königlichen Geſchichtſchreibern müſſen wir das Weſentliche der Chroniken ableiten, aus denen unſere Königsbücher (ſ. Bücher Samuel und der Könige) unter Verweiſung auf die Quellen Auszüge enthalten (1 Kön. 11, 41; 14, 19. 29; 15, 7. 23; 16, 5 u. ſ. w.).

Daß daneben das gemeine Volk nicht durchgehends ſchrieb, iſt von ſelbſt einleuchtend, wenn man moderne Verhältniſſe vergleicht, doch pflegten die Juden der ſpätern Zeit und des Mittelalters viel für Schulbildung der Kinder zu thun (ſ. Erziehung), und die hebr. Schrift iſt leicht, ſodaß man nicht zu ängſtlich die Schreibkunſt auf wenige Leute einzuſchränken braucht. Wozu eine Inſchrift wie die Meſa's, wie Jeſ. 8, 1; 30, 8; Hab. 2, 2, wenn ſie niemand leſen konnte? Die Schreiber, die im A. T. erwähnt werden, ſind in älterer Zeit faſt ausſchließlich Beamte des Königs (vgl. außer den obigen Stellen 2 Kön. 19, 2; Jeſ. 37, 2; 2 Kön. 22, 3; 25, 19; Jer. 36, 12); Eſra (Kap. 7, 11) heißt Schreiber als Aufzeichner der Worte des Geſetzes und der Gebote Jahve's über Iſrael. In früherer Zeit iſt der Schreiber wol auch der Ordner, der einen Stab führt (Richt. 5, 14), was (2 Moſ. 5, 14; 6, 10) bei Aegyptern und Hebräern šoṭer heißt; von dem ägypt. šoṭer iſt Schreibfertigkeit gewiß durchſchnittlich anzunehmen, von den hebräiſchen, die von den ägypt. Fronvögten eingeſetzt waren (2 Moſ. 5, 14), mag es zweifelhaft ſein. Dieſe Ordner, häufig auch als Schreiber aufgefaßt, weil saṭara arabiſch ſchreiben und šeṭâra ſyriſch Schrift bedeutet, läßt 5 Moſ. 1, 15; 16, 18; 20, 5 fg.; 29, 9; 31, 28 und Joſ. 1, 10; 8, 23 ſtändige Beamte weiter fungiren, wovon der Chroniſt ſpäter Gebrauch macht (1 Chron. 23, 4; 26, 29; 2 Chron. 19, 11; 34, 13).

Das Schreibmaterial war dem Zweck der Schrift angepaßt, hat aber mit dem Zeitalter wenig zu ſchaffen, Leder hatte man zu jeder Zeit ſo gut wie Steine. Steinſchrift erwähnt 5 Moſ. 27, 8; Joſ. 8, 22; Erztafeln 1 Makk. 8, 22; vermuthlich Holztafeln Jeſ. 8, 1; aber Ez. 37, 16 in beſonderm Zuſammenhang. Auf Leder oder Papyrus führt der Ausdruck Buchrolle (megillat séphër) ſeit der Zeit des Jeremia (Jer. 36, 14 fg.) Ez. 3, 1; Pſ. 40, 8, denn Papyrus iſt in Aegypten ſeit der Urzeit in Gebrauch, die Papyrusrolle eine häufig verwendete Hieroglyphe, und Plinius (XIII, 68) irrt, wenn er nach Varro berichtet, erſt zu Alexander's Zeiten ſei Papyruspapier erfunden, vorher habe man Baumblätter benutzt, was für Aegypten und Paläſtina zu keiner Zeit nachweisbar iſt. Aus der Abſtimmungsweiſe durch Oelbaumblätter ſtatt einer andern Marke (ἐκφυλλοφορεῖν) läßt ſich nichts folgern für eine Bücherſchrift, ſchon Herodot (V, 58) kennt Häute ſogar als ein Erſatzmittel für Papyrus, wenn man dieſen nicht zur Hand hatte, ſodaß er älter als Herodot iſt, und Häute zu ſeiner Zeit bereits veraltet waren, wie deutlich daraus hervorgeht, daß er beifügt: „Selbſt bis auf meine Zeit gebrauchen viele der Barbaren die Felle." Kteſias benutzte am perſ. Hof die königlichen Fellbücher (Diodor, II, 32, 4),

wie auch Eſra (4, 15) weit zurückreichende perſ. Annalen kennt. Leinwandbücher, wie die libri lintei der Römer, ſind in Paläſtina ebenfalls denkbar, aber nicht nachgewieſen, byssus (bûṣ) erſcheint nur als Kleiderſtoff.

Von den Fellen iſt das Pergament zu unterſcheiden, nach Plinius (XIII, 68) unter Eumenes zu Pergamum erfunden, weil Ptolemäus die Ausfuhr des Papyrus verhinderte, um jenem die Sammlung einer Bibliothek zu erſchweren, und bei den Juden häufig gebraucht. Sie unterſchieden das ganze von Haaren gereinigte, mit Salz, Mehl und Galläpfeln behandelte Fell in ſeiner natürlichen Dicke, gewîl, von den auseinandergeriſſenen halbirten Stücken, die in gleicher Weiſe zubereitet wurden. Die Hälfte, auf der die Haare ſaßen, die dünnere, heißt kĕlĕph, die nach der Fleiſchſeite hin duksustus (δυξεστός?); Gebetsriemen ſchrieb man auf kĕlĕph, die Meſuſen (Copie von 2 Moſ. 6, 7 an den Thürpfoſten) auf duksustus. Die Wahl der Häute für die heiligen Bücher unterliegt gewiſſen Vorſchriften im Tractat Sopherim und im Talmud Schabbath, f. 79, 2; Menachoth, f. 32. In neuteſt. Zeit gebraucht man Pergament (membrana) 2 Tim. 4, 13 wie Papier (2 Joſ. 12; 3 Joh. 13), letzteres aramäiſch najjâr genannt.

Der Farbeſtoff heißt im N. T. einfach mélan, die Schwärze, im A. T. dejó (Jer. 36, 18), Römer und Griechen bereiteten ihn aus Ruß, von den Hebräern wiſſen wir nicht, wie ſie ihn machten. Dejó iſt aramäiſch dejûta, perſiſch dawât, dawît, im Sinn von Schreibzeug, und darum aus dejôt gekürzt, das in voller Form als Verbum dájjet, mit Tinte ſchwärzen, vorliegt. Das Wort, auch bei Arabern als dawât, Schreibzeug, vorhanden, iſt ſchwerlich ſemitiſch, echt arabiſch iſt Tinte, ḥibr, das Schreibzeug, miḥbarat oder maḥbarat, äthiopiſch heißt ſie mâja ḥemat, d. i. Rußwaſſer.

Das Schreibinſtrument für hartes Material iſt ḥĕrĕt, Stift zum Eingraben (Jeſ. 8, 1; 2 Moſ. 32, 4), ſonſt der ʒêṭ, allgemein Griffel, gewiß auch Rohrfeder (Pſ. 45, 2; Jer. 8, 8), da ein raſcher Schreiber nicht in Stein eingräbt, und ſonſt beſonders Eiſengriffel (ʒêṭ barzél) geſagt wird (Hiob 19, 24; Jer. 17, 1), wie auch wir von einer ehernen Feder reden könnten. Der Gebrauch der Rohrfedern, an ſich ſelbſtverſtändlich, wird im A. T. nicht, erſt im Talmud erwähnt, wo man (Pesachim, f. 57) ſieht, daß dieſe calami (rabbiniſch: ḳolmos) aus Sumpfrohr genommen wurden. Wo dieſe Verwendung des Rohres zuerſt erfunden iſt, läßt ſich nicht ſagen, da ſolche Rohrarten in Meſopotamien, im Nil, in Kleinaſien und in Italien vorkommen (Plinius, XVI, 157). Der Name calamus, κάλαμος, arabiſch, perſiſch, türkiſch ḳalam, ſanskritiſch kalama, nach allen Seiten verbreitet, iſt indogermaniſch, deutſch Halm; auffallenderweiſe iſt im Aramäiſchen ḳalam nicht gewöhnlich, ſondern das allgemeine Wort für Rohr ḳánja, ḳĕne im Gebrauch.

Das Schreibzeug davon rabbiniſch ḳalmarin, ḳalmarion genannt, iſt althebräiſch kĕ̈set, das der Schreiber wie noch heute am Gürtel trug (Ez. 9, 2) und in dem im Tintenfaß der Rohrfeder wegen Wolle oder Baumwolle liegen mußte, da man Kalams nicht eintauchen darf, ſondern nur innerlich anfeuchtet; vgl. Hariri, „Makâmât", 5.

Zum Schluß nenne ich einige Hauptquellen für den behandelten Gegenſtand. Nachdem von Hengſtenberg („Authentie des Pentateuches" [Berlin 1836—39], I, 415) das Alter der Schreibkunſt erwieſen, aber auch übertrieben war, da er die Patriarchen ſchreiben läßt, wobei er die frühern Verhandlungen über den Gegenſtand regiſtrirt, erhielt die Forſchung urkundliches Material leicht zugänglich in Geſenius' Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta (Leipzig 1837), III, 1—9, wo auch Bericht über die voraufgehenden Entzifferungen abgeſtattet iſt. Durch den Fund der Opfertafel von Marſeille im J. 1845 und der ſidoniſchen Königsinſchrift im J. 1855 wurde das Studium der phöniz. Paläographie weſentlich gefördert, und die Mehrzahl der neuern Orientaliſten hat ſich daran betheiligt. Wir nennen Movers, Rödiger, Ewald, Meier, Levy, Schlottmann, Dietrich, Hitzig, Blau, Bourgade, Bargès, de Vogué, den Herzog von Luynes, Judas, de Saulcy, Davis, Nöldeke, Euting. Der Ertrag dieſer Arbeiten (zugleich mit einer hiſtoriſchen Ueberſicht über die Vorgänger) wurde eingeſammelt und noch vermehrt durch Schrader, a. a. O.

Schon in Geſenius' Monumenten befand ſich aber eine Reihe von nicht phöniziſchen, ſondern der Sprache nach aramäiſchen Inſchriften, und mit der Vermehrung des Materials in des Herzogs von Luynes Essai sur la numismatique des satrapies et de la Phénicie (2 Bde., Paris 1846) und in de Vogué's Prachtwerk, der Syrie centrale (Paris 1868), das alles Frühere überbot, zweigte ſich eine eigene aramäiſche Paläographie ab, deren Reſultate unſere Schrifttafel

in ihrer linken Hälfte bietet. Hebr. Siegel und Gemmen (vgl. Levy, „Siegel und Gemmen" [Breslau 1869]) sowie die Inschriften von Jerusalem (in der Revue archéologique, Jahrg. 1864, S. 200) von Kefr Berein und Aden, vornehmlich aber die Kriminschriften, die Firkowicz gefunden und Chwolson edirt hat, machten sodann eine Paläographie der Quadratschrift möglich.

Die erste in sich geschlossene Zusammenstellung des geschichtlichen Ertrags für das hebr. Alphabet lieferte endlich Graf de Vogué in seinen Mélanges d'archéologie orientale (Paris 1868), dem obige Darstellung folgt.

Die Geschichte des hebr. Textes zu verfolgen würde uns darauf führen, auch für die Entwickelung der Vocalschrift eine historische Aufstellung zu geben. Doch unterlassen wir dies als nicht hierher gehörig und verweisen auf Hupfeld in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1830, S. 281 fg.; Fürst in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft". Allgemein über Geschichte der Schrift handelt Wuttke, „Geschichte der Schrift und des Schriftthums" (1 Bd., Leipzig 1872); L. Geiger in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1868, S. 159. Merx.

Schrift (Heilige), s. Bibel.

Schriftgelehrte. Mit diesem Wort übersetzt Luther im A. T. das hebräische (chaldäische) Sopher, im N. T. die griechischen: Grammateus, Nomikos, Nomodidaskalos. Am bekanntesten sind die Schriftgelehrten aus den synoptischen Evangelien, wo sie theils für sich, am öftersten in der Verbindung mit den Pharisäern oder mit den Hohenpriestern und Aeltesten als Hauptpersonen des dramatischen Verlaufes des Lebens Jesu genannt werden, während ihrer im vierten Evangelium keine namentliche Erwähnung geschieht. Im A. T. ist es Esra (s. d.), der den stehenden Beinamen „der Sopher" führt und als der Sopher kat exochen anzusehen ist (Esra 7, 6. 11. 12. 21; Neh. 8, 4. 9. 13; 12, 26. 36). In der vorexilischen Periode war das Schreiben fast ausschließlich Sache der Leviten; namentlich fiel ihnen das Abschreiben der Tora und sonstiger heiliger Schriften zu. Indessen wurden in dieser Zeit später kanonisch gewordene Bücher nur in sehr beschränktem Maße durch Schrift vervielfältigt. Je lebhafter sich in der Drangsalszeit des Exils das Verlangen geltend machte, Jahve in seinem heiligen Wort reden zu hören, desto mehr mußte sich das Bedürfniß herausstellen, für die zum Zweck der Vorlesung göttlicher Schriften abgehaltenen Versammlungen (die Vorläufer des spätern Synagogendienstes) jene Vorlesebücher durch Abschriften zu vermehren. Allein das bloße Abschreiben und Vorlesen der heiligen Gesetzesurkunde genügte natürlich nicht, sondern in dem Maße, als diese aus alter Zeit stammende Literatur dem gegenwärtigen Geschlecht fremd und unverständlich geworden war, erwuchs für die Schreiber die Nothwendigkeit, durch ein eingehenderes Studium sich mit dem Sinn derselben vertraut zu machen und diesen durch mündliche Deutung ans Licht zu bringen, mittels Erläuterungen und Ermahnungen auf die gegenwärtigen Verhältnisse praktisch anzuwenden und ihm für die veränderten Bedürfnisse Geltung zu verschaffen. So wurden die Sopherim, deren ursprüngliches Geschäft nur gewesen war, die heiligen Urkunden genau und sorgfältig abzuschreiben, zu Schriftgelehrten; und in diesem Sinn eines solchen, „dessen Herz fest darauf gerichtet war, das Gesetz Jahve's zu suchen und zu thun, und zu lehren in Israel Satzung und Recht" (Esra 7, 10), führt Esra, „der zweite" Mose, der Neubegründer des neujüd. Gemeinwesens, jenen ihn charakteristisch auszeichnenden Titel.

Der Stand der Schriftgelehrten gewann in der Folgezeit um so größere Ausdehnung und Bedeutung, als durch verschiedene Umstände für den erneuerten theokratischen Staat die Gesetzeskunde das Hauptmoment, die eigentliche Grundlage seiner Fortentwickelung und seines Bestehens wurde. Der Abfall von Jahve und seinem heiligen Gesetz hatte das vernichtende Strafgericht über das Volk, seine Austreibung aus dem Lande der Verheißung herbeigeführt. Nur durch den festesten, engsten und unbedingtesten Anschluß an jenes vergessene und misachtete göttliche Wort durfte man hoffen, Gottes Gnade wiederzuerlangen, nur auf Grundlage dieses einen neuen dauerhaften, alle Stürme überdauernden Bau wieder aufzurichten. Hierbei fragte sich nun aber, in welchem Sinn und Geist sollte der Wiederanschluß an das Alte geschehen? Es waren zwei Wege möglich: entweder man entwickelte die idealen, durch die großen Propheten, namentlich durch den zweiten Jesaja, verzeichneten Grundzüge der Theokratie zu einer geistigen Neuschöpfung, oder

man knüpfte an die levitiſch-ſtatutariſchen Elemente des alten Gottesſtaats an, und gelangte durch deren Sammlung, Sichtung, Erweiterung, Umbildung und conſequente praktiſche Durchführung zu einer Reſtitution. Der in dem Druck der Zeiten verkümmerte Geiſt der Nation ließ das letztere erwählen. Eſra und ſeine Nachfolger, die Männer der „Großen Verſammlung“ (ſ. Synagoge) rückten, nachdem der Heilige Geiſt von Iſrael hinweggenommen war (vgl. Tractat, Schabbath, XXX, 6; 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41) in die leer gewordene Stelle der Propheten, und die Schriftgelehrten wurden mehr und mehr die Hauptautoritäten des zweiten Tempels.

Ihre Aufgabe und Thätigkeit iſt am bezeichnendſten in einem der älteſten Beſtandtheile der Miſchna, der Pirke Aboth, I, 1, ausgeſprochen, wo erzählt wird, die Männer der Großen Verſammlung, denen von den Propheten die Lehre überliefert ſei, hätten drei Worte geredet: „Seid bedächtig im Rechtſprechen, ſtellet viele Schüler auf und machet einen Zaun um das Geſetz.“ Nach dieſem Programm erſcheinen die Sopherim als Richter, Lehrer und Geſetzgeber des Volks. Betrachten wir zunächſt die letztgenannte Function, ſo war es mit der durch Eſra vorgenommenen ſchließlichen Redaction des Pentateuchs nicht abgethan, ſondern es galt eine Rechtsordnung ins Leben einzuführen, die den veränderten Bedürfniſſen des neuen Gemeinweſens dadurch Genüge that, daß ſie daſſelbe nach allen ſeinen vielverſchlungenen Seiten und Richtungen hin möglichſt genau umfaßte und auf das kräftigſte zuſammenhielt. Zu dieſem Zweck genügte nicht die einfache Anwendung des geſchriebenen Geſetzes, denn daſſelbe ſtellte ſich für die neuen Anforderungen der Zeit vielfach als lückenhaft, mehrdeutig, widerſprechend und undurchführbar heraus. Andererſeits war gerade ein Zurückgehen auf ſeinen Buchſtaben, auf die pünktlichſte, wortgemäße Deutung und Durchführung die ſchlechthinnige Vorausſetzung, unter welcher die nationale Reſtitution überhaupt vor ſich gehen konnte. Die mündliche Tradition wurde die authentiſche Erklärerin der heiligen Schriftſatzung und zugleich die Trägerin der neuen Grundſätze. Man wollte wiſſen, daß Moſe die Lehre dem Joſua, Joſua ſie den Aelteſten, dieſe ſie den Propheten, die Propheten dieſelbe den Stämmen der Großen Verſammlung überliefert hätten (Pirke Aboth, I, 1). So entſtand neben dem geſchriebenen Geſetz ein mündlich fortgepflanztes (Halacha, Paradosis, Mischna, Deuterosis), das man Jahrhunderte hindurch freilich ſich nicht getraute durch die Schrift zu fixiren, da man auch den Schein vermeiden wollte, als ſolle dem einen göttlich offenbarten Geſetz ein zweites gleichberechtigt zur Seite geſtellt werden. Trotzdem aber, daß die mündliche Ueberlieferung bei allem ſcheinbar ängſtlichen und peinlich buchſtäblichen Anſchluß an das geſchriebene Geſetz das letztere in mannichfacher Weiſe ergänzte, gewaltſam umdeutete, ja einzelne Beſtandtheile durch die künſtlichſten Manipulationen eliminirte, wurde durchaus die Fiction aufrecht erhalten, daß die Worte der Schriftgelehrten (Dibre Sopherim) nur die treueſte Wiedergabe des urſprünglichen Sinnes des Geſetzes enthielten. Mit dem Bedürfniß, in dieſer Weiſe das Geſetz überall mit einem Zaun zu umgeben, um jenes für die immer neu ſich geſtaltenden Verhältniſſe praktiſch verwendbar zu machen, wuchs auch die Bedeutung und Autorität der Schriftgelehrten. Denn nicht bei dem alten, für die Menge immer mehr zu einer unverſtändlichen Antiquität werdenden, geſchriebenen Geſetz, ſondern bei ſeinen gegenwärtigen Interpreten war das lebendige Wort Gottes die endgültig entſcheidende Stimme für das, was Jahve für recht und unrecht, für rein und unrein, für geboten und erlaubt erklärt hatte. So konnte es im Laufe der Zeit geſchehen, daß das Geſetz ſelbſt durch den immer enger und dichter werdenden Zaun, den die Sopherim zogen, in die zweite Linie zurückgedrängt wurde, und die Ueberlieferung den Primat behauptete, daß folgerecht die Uebertretung der letztern für ſtrafwürdiger als die des erſtern galt, und daß die Träger dieſer Tradition, die Schriftgelehrten, zu einer nicht blos das Prieſterthum, ſondern ſelbſt die Propheten und den Moſe überragenden Autorität ſich emporhoben. Ehe es jedoch zu dieſem Aeußerſten kam, hatte das Schriftgelehrtenthum noch verſchiedene Stadien ſeiner Entwickelung zu durchlaufen.

Wie es ſich auch immerhin mit der Großen Synagoge (ſ. d.), welche als die erſte Epoche der Wirkſamkeit der Schriftgelehrten angegeben wird, verhalten haben mag: ſo viel ſcheint als ſicher angenommen werden zu dürfen, daß die Ausdeutung und Durchführung des Geſetzes nicht der Thätigkeit einzelner, vollkommen ſelbſtändig handelnder Sopherim überlaſſen blieb, ſondern nach einem mehr oder weniger einheitlichen, von einem Mittelpunkt

aus geleiteten und überwachten Plan erfolgte, und daß dies nur von Jerusalem aus geschehen sein kann, wo schon in dieser Zeit ein Collegium von theokratisch gesinnten und beamteten Männern, unter denen die Schriftgelehrten eine gewichtige Rolle spielten und dessen Majoritätsbeschlüsse als endgültige und allgemein verbindliche Entscheidungen angesehen wurden, bestanden haben muß. Hervorragende Namen sind uns freilich aus dieser vormakkabäischen Zeit nach Esra und Zadok (Neh. 13, 13) bis auf Simon den Gerechten nicht bekannt geworden. Indessen daß schon in dieser Epoche die von Esra inaugurirte und von seinen Nachfolgern weiter gebildete Schriftgelehrsamkeit im Volke kräftige Wurzeln geschlagen haben muß, beweist, abgesehen vom Talmud, in welchem eine Anzahl von Satzungen auf die Große Versammlung zurückgeführt wird, die Energie des Widerstandes, welche das dem äußern politischen Druck der Seleucidenherrschaft und dem immer so ungemein verführerischen Einfluß hellenischer Bildung ausgesetzte Judenthum diesen fremden, dasselbe mit Auflösung und Zersetzung bedrohenden Mächten entgegenzustellen vermochte. Freilich bildete sich von diesen Drangsalszeiten an der Keim einer lange fortdauernden Spaltung in dem jüd. Volk, vor allem in dessen schriftgelehrten Kreisen, aus welchen in der Folge die Parteien der Sadducäer und Pharisäer (s. d.) hervorgingen. Allein die in den Spuren der ursprünglich eingeleiteten Tradition fortschreitenden Sopherim, deren energischste Repräsentanten in der Verfolgung den Kern der die Befreiung erkämpfenden Strenggläubigen (Chassidim) gebildet hatte (1 Makk. 1, 62; 2, 29 fg.; 7, 12 fg.; 2 Makk. 14, 6), gingen aus jener mit neuerstarkten Kräften, freilich auch mit einer Gesinnung hervor, die von nur zu großem Eifer beseelt war, das Judenthum gegen alles fremdländische heidnische Wesen vollkommen abzuschließen. Die Fortleitung der strengern traditionellen sopheristischen Richtung nach Antigonus von Socho, dem Schüler Simon's des Gerechten, knüpft sich zunächst an die Namen Jose ben Joezer und Jose ben Jochanan. Diese beiden Schriftgelehrten, von denen der erstere unter dem Hohenpriester Alkimus den Märtyrertod erlitt, bildete das erste der fünf aufeinander folgenden Synedrialpaare, auf welche sich die spätere jüd. Tradition als auf die Hauptträger der orthodoxen Schriftgelehrsamkeit in der hasmonäisch-idumäischen Zeitperiode beruft. Von den beiden Jose wird berichtet, daß sie nicht nur strenge Verordnungen über die Begriffe „rein" und „unrein" aufgestellt, sondern denselben auch vermittels eines Bundes, dessen Gefährten (Chaberim) sich zur strengsten Beobachtung der levitisch-nasiräischen Reinheitsgesetze und sonstiger der Gesetzestradition gemäßer Obliegenheiten verpflichteten, praktischen Eingang zu verschaffen sich bemüht hätten. Der dem Jose ben Joezer zugeschriebene Spruch: „Dein Haus sei eine Versammlung der Weisen, bestaube dich mit dem Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte" (Pirke Aboth, I, 4), läßt am besten den Geist der propagandistischen, nach allbeherrschendem Einfluß strebenden Schriftgelehrsamkeit dieser Zeit erkennen. Aus den letzten Zeiten Hyrkan's (den J. 140—110) tritt uns das zweite Schriftgelehrtenpaar: Josua ben Perachjah und Nithai (Matthäus), hervor. Wenn der erstere von beiden den Ausspruch thut: „Setze dir einen Stab, erwirb dir einen Chaber, beurtheile jeden nach der Schale des bessern Strebens" (Pirke Aboth, I, 6), so ist hier einmal die Continuität der mündlichen Tradition gegenüber dem sadducäischen Scriptuarismus auf das angelegentlichste gewahrt, wie andererseits sich die bekannte mildere Gerichtspraxis der pharisäischen Sopherim im Gegensatz zu der Härte der den tödtenden Buchstaben zur Anwendung bringenden sadducäischen einen bedeutsamen Ausdruck gegeben hat. Unter Alexander Jannai und Salome Alexandra entfaltet Simon ben Schetach, dem sich später Juda ben Tabbai zugesellt, eine den unter dem erstgenannten Herrscher grausam verfolgten Pharisäismus restaurirende mächtige Wirksamkeit, die sich selbst von fanatisch-terroristischen Maßregeln nicht frei erhält. Als ihr Hauptverdienst wird die Reorganisation des Synedriums und des ganzen Gerichtswesens (speciell die genauere Regelung des Zeugenverhörs) und die Erweiterung des Unterrichtswesens namhaft gemacht. In der Zeit der letzten Hasmonäer und der ersten idumäischen Herrscher sind die Hauptrepräsentanten des Schriftgelehrtenthums Schemajah und Abtollion (Josephus, „Alterthümer", XIV, 9, 4), die beiden Größen ihrer Zeit, deren überlieferte Aussprüche schon der nächsten Generation als unbedingte Autorität galten (Pesachim, f. 66ª). Wenn von dem erstern das Dictum berichtet wird: „Liebe das Handwerk, fliehe das Herrschen und befreunde dich nicht mit der weltlichen Macht" (Pirke Aboth, I, 10), so sieht man, wie die Schriftgelehrsamkeit dieser Zeit mit richtigem Takt herausfühlt, welche Gefahr ihr aus der Verflechtung in die politischen

Händel drohe, und wie ſehr das von dem lauten Lärm des Tages ſich in die Stätte der Familie und des Lehrhauſes zurückziehende Studium des Geſetzes das Element ſei, in welchem dem Rabbinismus eine geſicherte Zukunft und ein wirkſamer Einfluß auf das Volksleben beſchieden ſei. Freilich fand Schemajah für ſeine Perſon, noch als der einzige in dem eingeſchüchterten Synedrium, den heroiſchen Muth, den Spruch des Richters auch gegenüber dem damals als Statthalter von Galiläa wegen ſeiner Grauſamkeit und Willkür verklagten Herodes nicht ſtillzuſtellen (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 9, 4). Wenn der fürſtliche Verbrecher ſich durch die Flucht der Verurtheilung entzog, ſo hatte das phariſäiſche Schriftgelehrtenthum den Haß des alsbald zum Thron gelangten Herodes nur um ſo härter zu empfinden, ſodaß ſeine von einheimiſchen Geſetzesbefliſſenen faſt entvölkerten Schulen größtentheils nur von Fremden, nicht ohne Sicherheitsmaßregeln, welche die drohende Gefahr eingaben, beſucht werden konnten. Trotz der Ungunſt der Zeiten ſollte die vorchriſtl. Schriftgelehrſamkeit noch die höchſte Stufe ihrer Entwickelung, welche zugleich den Anfang einer neuen Epoche bildet, erreichen in dem letzten großen Synedrialpaar: Hillel und Schammai. Iſt in dem erſtern, dem Wiederherſteller des Geſetzes ſeit Eſra, in ſeiner ganz der logiſch-ſyſtematiſchen Lehrthätigkeit dahingegebenen Richtung ſchon im voraus der ſpätere Talmudismus des ſeines ſtaatlichen Leibes beraubten Judenthums präformirt, ließ den Hillel ſeine milde, verſöhnliche, geduldige Humanität ſich fern halten von den immer brennender werdenden Fragen der großen Politik, ſo ſollten aus der Schule des ſtrengen, düſterer, ſchroffer geſinnten Schammai die zelotiſchen Scharen hervorgehen, welche die Conſequenz rigoroſer Geſetzesgelehrſamkeit den Kampf mit der rieſigen Weltmacht aufnehmen hieß, in welchem das jüd. Volk für immer der Auflöſung und Zertrennung entgegengeführt wurde. Im Zeitalter Jeſu war das orthodoxe Judenthum in zwei durch die genannten großen Schriftgelehrten beſtimmte Richtungen geſpalten, und im N. T. treten uns mehrfach controverſe Fälle (z. B. Eheſcheidung, Eid, Sabbatfeier, vornehmſtes Gebot, Berechtigung zum Lehramt) entgegen, in denen wir erkennen, wie das Haus Schammai's daſſelbe „band", was das Haus Hillel's „löſte" (ſ. Binden und Löſen). Wie maſſenhaft ſchon jetzt der Stoff traditioneller Satzungen angewachſen war, ſehen wir daraus, daß Hillel das bisher unter 613 Titeln behandelte Geſetz in 18 zuſammenfaßte, und ſich genöthigt fand, gewiſſe logiſch-hermeneutiſche Regeln aufzuſtellen, durch welche die rabbiniſche Lehre methodiſch deducirt und geordnet, und ſo nicht mehr blos dem Gedächtniß übergeben, ſondern zugleich dem nach einheitlicher Ueberſicht und Klarheit verlangenden Verſtand vermittelt wurde. Sind die unmittelbaren Schüler Hillel's und Schammai's weniger hervorragend, ſo tritt uns im apoſtoliſchen Zeitalter in dem Enkel des erſtern, Gamaliel (ſ. d.), ein Schriftgelehrter berühmtern Namens entgegen, der zuerſt den ſeine Lehrthätigkeit kennzeichnenden Titel eines Rabban (im N. T. Nomodidaskalos) geführt zu haben ſcheint. Nach der Zerſtörung des Tempels und der Auflöſung des Staats fand die zuletzt noch in dem blutig unterdrückten Aufſtand des Barchochba ſo krampfhaft angeſpannte politiſche Thätigkeit der Schriftgelehrten ihr Ende, und in dem mehrere Generationen hindurch unter Oberhäuptern (mit dem Titel Naſſi) aus der Familie des Hillel ſtehenden paläſtinenſ. Judenthum begann ſeitens der Schriftgelehrten, die jetzt den Namen Thanaim führen, jene geräuſchloſe Wirkſamkeit, durch welche ſie nach Beſeitigung des Prieſterthums und Zurückdrängung ſadducäiſcher Elemente zur einzigen und allbeherrſchenden Macht des Judenthums geworden, es übernahmen, die bisher mündlich fortgepflanzte Tradition in der Miſchna zu einem zweiten ſchriftlichen Geſetz zu fixiren (um das J. 220 n. Chr.). Doch hatte ſelbſt in dieſem umfangreichen Corpus juris die angeſchwollene Maſſe überlieferter Satzungen, Forſchungen, ſagenhaft-hiſtoriſcher Gebilde noch lange nicht genügend Platz gefunden. Die Schriftgelehrten der nachfolgenden Zeit, denen als Amoraim das Studium und die Begründung der miſchnitiſchen Beſtimmungen oblag, hatten noch eine ſo reiche Ernte einzutragen, daß ſie die Miſchna, wiederum mit einer Beſprechung (Gemara) verſehen, zum jeruſalemiſchen (im 4. Jahrh.) und endlich (das Werk der babyloniſchen Schriftgelehrten) zum babyloniſchen Talmud abſchloſſen (im J. 430—521).

Wenn im N. T. die Schriftgelehrten mit verſchiedenen Namen bezeichnet werden, ſo iſt deshalb nicht etwa unter den Grammateis eine andere Klaſſe von ſolchen als unter den Nomikoi zu ſuchen. Vielmehr da das Geſetz griechiſch ſowol mit nomos als auch mit gramma wiedergegeben wird, und deſſen Studium, Deutung und Anwendung immer die Hauptbeſchäftigung der jüd. Schriftgelehrten bildete, ſo konnten dieſelben ohne Unter-

ſchied des Sinnes ebenſowol mit dem einen als mit dem andern jener beiden Namen bezeichnet werden. Nur bedient ſich Lukas mit Vorliebe der Bezeichnung Nomikoi, während dieſe bei Matthäus (Kap. 22, 35) nur einmal, bei Markus gar nicht vorkommt (und ſonſt im N. T. nur noch vom Verfaſſer des Titusbriefs [Kap. 3, 13], von einem zum Chriſtenthum übergetretenen Geſetzeslehrer, gebraucht wird). Anders verhält es ſich dagegen wol mit dem ſelten vorkommenden Namen Nomodidaskalos, der, wie ſchon oben bemerkt, den Gamaliel als den Vorſtand einer Rabbinenſchule kennzeichnet (Apg. 5, 34), während er (Luk. 5, 17 vgl. mit 5, 21; Mark. 2, 6; Matth. 9, 3) in keinem andern Sinn als Nomikos oder Grammateus gebraucht iſt (1 Tim. 1, 7 iſt er auf chriſtl. Geſetzeslehrer angewendet). Laſſen ſich nun gleich auf Grund dieſer verſchiedenen Bezeichnungen die Schriftgelehrten nicht nach verſchiedenen Berufsklaſſen voneinander unterſcheiden, ſo lag es doch in der Natur der Sache, daß jene ſich, ſei es für immer, ſei es für eine Zeit, eine ihrer individuellen Neigung und ihrer Fähigkeiten entſprechende beſondere Sphäre der Thätigkeit ſuchten und ſich in ihr vorzugsweiſe bewegten. Und ſo treten uns denn allerdings die Schriftgelehrten im N. T. in einer verſchiedenen Berufspraxis entgegen. Ein Hauptſchauplatz ihrer Thätigkeit waren die Synagogen. In dieſen Mittelpunkten eines geiſtigern Gottesdienſtes war den Schriftgelehrten die beſte Gelegenheit gegeben, der Weiſung nachzukommen, viele Schüler aufzuſtellen und das allgemeine Prieſterthum Iſraels in ihrem Sinn, dadurch, daß alle mit der gleichen Satzung durchdrungen wurden, herbeizuführen. Auch in dieſem Punkt war Eſra mit ſeinem Beiſpiel vorangegangen (Neh. 8, 4 fg.), und die Schriftgelehrten wurden als Vorbeter, Schriftvorleſer und Erklärer ſeine Nachfolger. Je mehr die althebr. Sprache dem Volk unverſtändlich und für daſſelbe eine Uebertragung der in jener verfaßten Heiligen Schrift in die aramäiſche (das Targum) nothwendig wurde, je mehr alſo ſowol jene Paraphraſe als auch die ſachliche Deutung und die praktiſche erbauliche Anwendung (Midraſch) der vorgeleſenen Schriftabſchnitte ein eingehenderes, berufsmäßiges, linguiſtiſches und theologiſch-juriſtiſches Studium erforderlich machte, fiel naturgemäß die einflußreichſte Thätigkeit in den Synagogen den Schriftgelehrten zu, und letztere gewannen allmählich auch hier den Prieſtern und Leviten den Rang ab, indem dieſe auf den ihnen allein zuſtehenden Tempel- und Opfercultus beſchränkt wurden. Zur neuteſt. Zeit finden wir die Schriftgelehrten nicht blos in Jeruſalem, wo zahlreiche Synagogen, vor allem die große Tempelſynagoge, ihnen Gelegenheit bot, ihre gelehrten Kenntniſſe und ihre Tendenzen zur Geltung zu bringen, ſondern auch überall zerſtreut in der Provinz, in Judäa, Galiläa und in der Diaſpora, wo jede namhaftere Stadt mit einer Synagoge verſehen war (Luk. 5, 17; 14, 1 fg.; Mark. 3, 22 und öfter). In dieſen treibt ſie der Ehrgeiz, die Sitze der erſten Reihe vor dem Rednergerüſt einzunehmen, um, wenn der Vorſteher der Synagoge ſie aufrief, jenes behufs der Vorleſung und Deutung der Schrift betreten zu können (Matth. 23, 1; Mark. 12, 39; Luk. 4, 17). Reſte der paraphraſirenden Thätigkeit der Schriftgelehrten haben wir noch erhalten in den Targumim des Rabbi Onkelos und R. Jonathan. Eine Anſchauung von der ſich mehr an das Gemüth und die Phantaſie der Zuhörer richtenden erbaulichen, ſich in kurze gnomenartige Sittenſprüche, Gleichniſſe, Allegorien, märchenhafte, die heilige Geſchichte erweiternde Gebilde kleidenden Redeweiſe (Midraſch) gewinnen wir theils aus manchen Beſtandtheilen der Apokryphen des A. T. (z. B. dem Buch Sirach), theils aus pſeudepigraphiſchen Schriften (wie dem Buch der Jubiläen, Henoch), theils aus Philo und Joſephus; ſowie andererſeits eine Menge dieſer Midraſchim in der Gemara eine Aufnahme fand, oder nach Abſchluß des Talmud als ſelbſtändige Gloſſen zur Heiligen Schrift geſammelt und niedergeſchrieben wurde. Die Erfolge, welche dieſe ſynagogale Thätigkeit der Schriftgelehrten erzielte, waren, wenn man auf den Umfang der äußern Geſetzeskunſt und die feſte Eingewöhnung des jüd. Volks in die traditionellen Satzungen ſieht, bewundernswürdige. Und Joſephus darf nicht ohne große Selbſtgefälligkeit ſeinen heidniſchen Leſern unter die Augen rücken, welchen Vorzug ſeine Nation durch die in demſelben alle Stände, Geſchlechter und Altersſtufen durchdringende Kenntniß des Geſetzes und durch die mittels jener bewirkte, einzig daſtehende Uebereinſtimmung in Sitte und Lebensart vor allen übrigen Völkern voraushabe. „Bei den übrigen Völkern ſind die Menſchen über ihre Geſetze in der größten Unkenntniß. Wenn ſie ein Geſetz übertreten haben, ſo erfahren ſie es gewöhnlich erſt von andern. Dieſe Unkenntniß geſtehen deren Fürſten und Obrigkeiten ſelbſt ein, indem ſie als Richter ſolche einſetzen, die in Geſchäftsſachen eine

gewiſſe Erfahrung zu haben beanſpruchen. Von den Unſerigen dagegen, wen man auch nach den Geſetzen fragen mag, ſo wird er alles (auf ſie Bezügliche) leichter nennen als ſeinen eigenen Namen. Denn indem wir ſie von unſerm früheſten Bewußtſein an lernen, haben wir ſie gewiſſermaßen in unſere Seelen eingegraben; und ſelten findet ſich ein Uebertreter derſelben, unmöglich aber iſt ein Losbitten von der Strafe. Und dies vor allem bewirkte uns jene bewundernswürdige Uebereinſtimmung. Denn der Umſtand, daß man ein und dieſelbe Vorſtellung von Gott hat, daß man in der Lebensart und Sitte in nichts ſich voneinander unterſcheidet, bringt die ſchönſte Uebereinſtimmung in den Sitten der Menſchen hervor. Bei uns allein nämlich wird niemand einander widerſtreitende Reden über Gott hören, was bei den übrigen oftmals vorkommt .., noch wird er in den Lebensgewohnheiten einen Unterſchied bemerken, ſo gemeinſchaftlich ſind die Verrichtungen aller bei uns, Eine mit dem Geſetz übereinſtimmende Rede über Gott, von dem bekannt iſt, daß er über alles die Aufſicht habe. Und was die Ordnungen des Lebens anlangt, ſo kann jemand von Weibern und Sklaven hören, daß alles andere ſeinen Zweck in der Gottſeligkeit findet" (Joſephus, Contra Apion., II, 18, 19).

So viel von der Thätigkeit der Schriftgelehrten in den Synagogen; über das Genauere ſ. Synagoge. (Ueber die Verdienſte der Schriftgelehrten um den Abſchluß und die Sammlung des altteſt. Bibelkanons ſ. Kanon des A. T.; um die Fortpflanzung des Textes ſ. Bibel.)

Lieferte der Unterricht, den die Schriftgelehrten in den Synagogen ertheilten, zunächſt nur eine elementare und populäre Unterweiſung im Geſetz, ſo ſtellte ſich daneben natürlich das Bedürfniß heraus, junge Leute, die ſich zu Schriftgelehrten heranzubilden wünſchten, zu dieſem Behuf fachgemäß vorzubereiten. Dies, wozu Eſra ebenfalls das Vorbild gegeben hatte (Neh. 8, 13), geſchah anfangs wol mehr gelegentlich, indem hervorragende Sopherim in ihren Häuſern Schüler um ſich verſammelten. Unter Herodes dem Großen erwähnt Joſephus („Alterthümer", XVII, 6, 2) zwei Männer, Judas, Sohn des Sariphäus, und Matthias, Sohn des Margalothus, als ſehr beredte und angeſehene Ausleger der väterlichen Geſetze, deren Schulen von zahlreichen lernbegierigen Jünglingen beſucht wurden; dieſelben werden („Jüdiſcher Krieg", I, 33, 2) von ihm Sophiſten genannt. Auch in Rom treffen wir ſolche Geſetzeslehrer an (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 5).

Die Hauptrabbinenſchule wurde im Tempel zu Jeruſalem abgehalten, wo die ſogenannte Quaderhalle und einige andere Zimmer der Tempelhöfe zu dieſem Zweck benutzt wurden (Sanhedrin, II, 2; Luk. 2, 46). Der Lehrer ſaß auf einem erhöhten Sitz, die Schüler im Halbkreis auf der Erde zu jenes Füßen (Apg. 22, 3). Der Eintritt in eine ſolche Gelehrtenſchule geſchah gewöhnlich im angehenden Jünglingsalter (Apg. 7, 58), nachdem ſchon durch mütterliche Unterweiſung (Suſ. u. Dan. 3; 2 Tim. 3, 15) oder in Knabenſchulen, die es aber erſt ſeit Jeſus, Sohn Gamaliel des Aeltern, gab (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 5; Gemara, Taanith, XXI), durch frühzeitige Theilnahme am Tempel- und Synagogendienſt (Luk. 2, 42) eine Grundlage im Studium des Geſetzes gelegt war. Doch traten öfter auch ſchon verheirathete Männer, wie z. B. Hillel, noch als Schüler in die Rabbinenlehranſtalt ein. Da der Lehrſtoff der Hauptſache nach feſtſtehende Ueberlieferung war, ſo handelte es ſich bei den Schülern vorzugsweiſe um gedächtnißmäßige Aufnahme des Vorgetragenen (Joſephus, „Leben", Kap. 2; Pirke Aboth, III, 8). Trotzdem jedoch war die Lehrmethode, welche die Schriftgelehrten, die ein Beth-Hamidraſch abhielten, nicht blos akroamatiſch, ſondern daneben auch katechetiſch-disputatoriſch, auch in der Art, daß die Schüler dem Lehrer Fragen zur Beantwortung vorlegten (Luk. 2, 46). Außerdem wurde den Schülern Gelegenheit gegeben, Disputationen, die die Rabbinen unter ſich hielten, beizuwohnen, ſowie durch paſſive Theilnahme an den Synedrialſitzungen als Auscultanten ihre Geſetzeskenntniß zu erweitern (Sanhedrin, IV, 4). Hatte der Schüler ein gewiſſes Maß von theoretiſchen und praktiſchen Kenntniſſen erlangt, ſo wurde er vom Lehrer zu deſſen Genoſſen (Chaber) angenommen, womit er die Erlaubniß erhielt, als Repetent in der Schule des Rabbi lehrend das Wort zu ergreifen, aber zugleich auch für ſein ganzes Leben die Verpflichtung übernahm, nichts anderes zu lehren, als was er aus dem Munde des Lehrers gehört hatte (Pirke Aboth, III, 8). Um ſelbſtſtändig einer Schule vorſtehen, in der Synagoge und im Synedrium eine amtliche Stellung einnehmen zu können, mußte der Chaber durch eine Art von Promotion oder

Ordination (Semicha) die Würde eines Rabbi erlangt haben. Er wurde zu dem Zweck auf das Lehrgerüſt geſtellt, ihm ein Schlüſſel als Symbol der Schrifterklärung übergeben und die Hand aufs Haupt gelegt (nach Vorbildern 5 Moſ. 34, 9). Ob freilich dieſer Gebrauch, auf den man Matth. 23, 2. 13; Luk. 11, 52 eine Hindeutung findet, zur Zeit Jeſu ſchon in dieſer Form ausgebildet war, ſteht nicht unbedingt feſt. Der jüd. Tradition zufolge ſoll in früherer Zeit jeder Rabbi die Befugniß gehabt haben, die Semicha zu ertheilen, allein nach der Zerſtörung Jeruſalems dieſes wichtige Recht dem Naſſi vorbehalten worden ſein, und dieſer daſſelbe entweder in Perſon oder durch Stellvertreter ausgeübt haben (Gfrörer, „Geſchichte des Urchriſtenthums" [Stuttgart 1838], I, 172). Aus dem N. T. erſehen wir, daß ſeitens derer, die als Geſetzeslehrer auftreten, ein ehrgeiziges Haſchen nach dem Titel eines Rab, der urſprünglich nur den großen Schulhäuptern von den Syrerkriegen bis Hillel beigelegt wurde, ſtattfand (Matth. 23, 7. 8), und daß Jeſus ſowol mit Rabbi als auch Rabbuni angeredet wird, ohne daß natürlich bei ihm an eine rituelle Erwerbung der entſprechenden Würde in dem oben angegebenen Sinn gedacht werden darf (ſ. Rabbi). In jedem Fall waren mit dem Aufkommen des Rabbititels die Schriftgelehrten, die ſich ſchon früher dem Volk (Amhaarez) und dem Prieſterthum gegenüber zu einem ſelbſtändigen Stand entwickelt hatten (Sir. 38, 34), nunmehr zu einer abgeſchloſſenen Corporation und Kaſte geworden, deren Hauptgeſchäft das Geſetzesſtudium bildete, die aber trotzdem für gewöhnlich irgendein Handwerk nebenher betrieben, von dem ſie ihren Unterhalt bezogen (Apg. 18, 3 und zahlreiche talmudiſche Beiſpiele bei Gfrörer, a. a. O., I, 161). Hierdurch wurden ſie in den Stand geſetzt, ihr Gelehrtenamt unentgeltlich zu verwalten, wozu ſie wenigſtens dem Princip nach verpflichtet waren. „Mache das Geſetz nicht zu einer Krone, damit zu prangen, mache es auch nicht zu einer Haue, damit zu graben, ſonſt vergreifſt du dich an der Heiligkeit des Geſetzes", ſchärft Rabbi Zadok (Pirke Aboth, IV, 5) ein; ebenſo Hillel (Pirke Aboth, I, 13): „Wer einen Genuß hat von den Worten des Geſetzes, deſſen Leben wird aus der Welt genommen." Hierbei war jedoch nicht ausgeſchloſſen, daß die Rabbinen (wenigſtens in ſpäterer Zeit) kleine Entſchädigungen für gewiſſe ceremonielle Dienſtleiſtungen annehmen durften, wenngleich nicht für den Unterricht im Talmud (Belege bei Gfrörer, a. a. O., I, 157 fg.). Wie indeſſen von dieſen ſpätern Rabbinen bezeugt iſt, daß ſie durch Theilnahme an Handelsgeſchäften und durch reiche Heirathen ſich unſchwer eine recht wohlhäbige Exiſtenz zu verſchaffen wußten (Gfrörer, a. a. O., I, 160 fg.), ſo ſcheint auch in der neuteſt. Zeit wenigſtens die Praxis des unentgeltlichen Unterrichtens bei den Schriftgelehrten nicht durchgreifend geweſen zu ſein. Denn nicht nur macht Jeſus dieſen den Vorwurf der Habſucht (Matth. 23, 14. 25; Mark. 12, 40), ſondern auch der Apoſtel Paulus, der für ſeine Perſon auf Lebensunterhalt ſeitens ſeiner Gemeinden verzichtet, deutet doch die Annahme ſolcher Unterſtützungen von Petrus an, ja macht die Befugniß, ein Gleiches thun zu dürfen, auf Grund von 5 Moſ. 25, 4 unbedenklich für ſich geltend (1 Kor. 9, 4 fg.), was er ſchwerlich hätte thun können, wenn dies der rabbiniſchen Sitte der damaligen Zeit durchaus zuwidergelaufen wäre. Mag nun aber auch im praktiſchen Leben das Princip des unentgeltlichen Unterrichts theils gemildert, theils in greller Weiſe verleugnet (vgl. 2 Kor. 11, 20. 23) worden ſein, immerhin konnte die gewohnheitsmäße Erwerbung der Subſiſtenzmittel durch Betreibung eines Handwerks das Anſehen der Schriftgelehrten beim Volk nicht mindern, ſondern nur erhöhen, denn ſie blieben hierdurch mit dem Kern deſſelben aufs engſte verbunden.

Verlieh ſchon das Lehramt den jüd. Schriftgelehrten einen unberechenbaren Einfluß, ſo wurde dieſer noch dadurch vermehrt, daß auch das richterliche Amt zum großen Theil in die Hand derſelben überging. Wo eine Religionslehre vorzugsweiſe den Charakter einer Satzung trägt, da muß auch deren Uebertretung nöthigenfalls durch Gewalt erzwungen werden können. „Und ein jeglicher, der nicht thun wird das Geſetz deines Gottes, an dem ſoll mit Fleiß Recht geübt werden, es ſei zum Tode oder zur Verbannung oder zur Buße am Vermögen oder zum Gefängniß", heißt es in der königlichen Vollmacht, durch welche Eſra unter anderm zur Beſtellung von Rechtspflegern und Richtern ermächtigt wird (Eſra 7, 25. 26). Wird ſchon in der Strafgerichtsbarkeit, welche die Vorſtände der Synagogen ausübten (ſ. Bann und Synagoge), die Stimme der Schriftgelehrten als experter Rechtsverſtändiger nicht ohne Gewicht geweſen ſein, ſo gewannen dieſelben auch in den Localſynedrien und im Hohen Rath zu Jeruſalem neben den Aelteſten und Leviten

um ſo mehr Platz und Bedeutſamkeit, als ſie vermöge ihres berufsmäßigen Geſetzesſtudiums als die lebendigen Träger der Rechtstradition erſcheinen mußten (ſ. Gericht und Synedrium). Wenn im N. T. bei der Aufzählung der Kategorien, aus denen das Synedrium zuſammengeſetzt war, die Schriftgelehrten meiſtens an letzter Stelle genannt werden (Matth. 16, 21; Mark. 8, 31; 14, 53; 15, 1; Luk. 20, 1; Apg. 4, 5; 6, 12), ſo ſtellt uns dieſe Reihenfolge die hiſtoriſche Geneſis dieſes großen Gerichtshofes vor Augen, läßt dagegen ſehr wohl zu, daß die gelehrten Rabbinen den bedeutendſten Einfluß in demſelben werden geltend gemacht haben. Nach Sanhedrin, IV, 3, ergänzte der Hohe Rath ſich ſelbſt durch Cooptation und ernannte auch die niedern Synedrien. Ebendaſelbſt werden auch gewiſſe körperliche, moraliſche und ſociale Eigenſchaften als Requiſite der Mitgliedſchaft namhaft gemacht. Zum Richten über Criminalangelegenheiten ſeien nur befähigt Prieſter, Leviten und ſolche Iſraeliten, deren Töchter Prieſter heirathen dürfen (Sanhedrin, IV, 2). Daß unter den letztern die Schriftgelehrten gemeint ſind, folgt aus der Form, wie der Hohe Rath ſich ſelbſt ergänzt. War nämlich das aus 71 Mitgliedern beſtehende Collegium unvollzählig geworden, ſo nahm man aus der vorderſten Reihe der in drei Halbkreiſen den Richtern gegenüberſitzenden Schüler der Weiſen (Chaberim) einen heraus, der dann durch die Naſſi mittels der Semicha zum ſtimmberechtigten Mitglied des Synedriums ernannt wurde (Sanhedrin, IV, 4). So war denn auch durch dieſe Einrichtung, von der dahingeſtellt bleiben muß, ob wir ſie ohne weiteres auf die neuteſt. Zeit übertragen dürfen, dafür geſorgt, daß nicht der Geburtsadel, ſondern die Schriftgelehrſamkeit der Schwerpunkt des höchſten Gerichtshofs wurde.

Neben der bisher in Betracht gezogenen officiellen Wirkſamkeit der Schriftgelehrten in den Synagogen, Lehrſchulen und Synedrien wußten jene auch den privaten und familiären Lebensverkehr zu benutzen, um den von ihnen vertretenen Tendenzen Eingang zu verſchaffen. Dahin gehört, wenn ſie in vornehmen Familien die erſten Sitze bei Gaſtmählern einnahmen, und ihren Geſprächen eine auf Fragen aus dem Geſetz gerichtete Wendung (Matth. 23, 6; Mark. 12, 39; Luk. 20, 46; 14, 7; 11, 43), oder wenn ſie bei privaten Rechtsſtreitigkeiten ihre ſchiedsrichterliche Entſcheidung gaben (Luk. 12, 13. 14).

Wenn die Schriftgelehrten in den ſynoptiſchen Evangelien den Phariſäern ſo nahe gerückt, ja in Parallelſtellen die einen öfter anſtatt der andern genannt werden (z. B. Mark. 3, 6; Matth. 12, 12), ſo iſt dadurch doch nicht die Berechtigung gegeben, die erſtern mit den letztern ohne weiteres zu identificiren. Die Schriftgelehrten bilden einen Stand, eine gelehrte Corporation, die Phariſäer vertreten eine politiſch-religiöſe Richtung oder Partei. Somit waren weder alle Schriftgelehrte Phariſäer, noch alle Phariſäer Schriftgelehrte. Vielmehr hatten ſowol die Phariſäer wie die Sadducäer (und Eſſäer) ihre Schriftgelehrten; ſowie umgekehrt die Schriftgelehrten ſich wol meiſtens, obgleich nicht gerade immer, einer der vorhandenen Parteien anſchloſſen (Luk. 11, 39 fg. vgl. mit 11, 45; Apg. 23, 9). Allein ſo unverkennbar dieſe citirten Stellen gegen eine Identification von Schriftgelehrten und Phariſäern Proteſt einlegen, ſo iſt doch zuzugeſtehen, daß wol bei weitem die meiſten Schriftgelehrten im Zeitalter Jeſu der großen und mächtigen, von Joſephus unter Herodes auf 6000 Mitglieder angegebenen Phariſäerpartei angehörten, ſodaß die geläufige Zuſammenſtellung und die Subſtitution der einen für die andern im N. T. begreiflich genug iſt, zumal da der Natur der Sache nach Jeſus vorzugsweiſe den Kampf mit dem der phariſäiſchen Richtung huldigenden Schriftgelehrtenthum zu beſtehen hatte. Wie unvermeidlich dieſer war, ergibt ſich ſchon daraus, daß Jeſus, an die prophetiſch-ideale Seite des A. T. anknüpfend und überall die allgemein menſchlich-ſittliche Bedeutung des Geſetzes hervorkehrend, die heftigſte Oppoſition derer hervorrufen mußte, die ſich eigenmächtig auf Moſe's Stuhl geſetzt (Matth. 23, 2), ihre geſetzgeberiſche Thätigkeit ſo überwiegend in den Dienſt eines äußerlichen, kleinlichen, den wahren urſprünglichen Sinn des Geſetzes illuſoriſch machenden Buchſtabenweſens geſtellt (Matth. 15, 1 fg. 23; Mark. 7, 1 fg.; Luk. 11, 37 fg.), und damit dem Volk ein unerträgliches Joch auferlegt (Matth. 23, 4; Luk. 11, 46; Apg. 15, 10), den Schlüſſel der Erkenntniß weggenommen (Luk. 11, 52) und das Himmelreich ſich und andern verſchloſſen hatten (Matth. 23, 13), welches nicht in äußerlich wahrnehmbarer Erſcheinung (Luk. 17, 20), Waſchungen (Matth. 15, 2; Mark. 7, 1—4), Reinigungen (Matth. 23, 25; Mark. 7, 4), engherziger Abſonderung von andern Völkern (Mark. 2, 16; Luk. 5, 30; 15, 2), ängſtlicher Sabbatobſervanz (Luk.

6, 7; 14, 3 fg.), peinlich-genauer Zehntenabgabe (Matth. 23, 23) beſteht, noch weniger durch breite Gebetsriemen, große Quaſten (Matth. 23, 13), Einherſtolziren in langen Gewändern (Mark. 12, 38), gedehnte heuchleriſche Gebete (Mark. 12, 40), ehrgeizige Titelſucht (Matth. 23, 7 fg.; Mark. 12, 38), Habſucht (Matth. 23, 14. 25; Mark. 12, 40), Unenthaltſamkeit (Matth. 23, 25), was alles Jeſus den Schriftgelehrten zur Laſt legt, herbeigeführt werden kann. Wenn die Schriftgelehrten von dem Meſſias nichts anderes wußten, als daß er aus David's Geſchlecht hervorgehen (Mark. 12, 35), in Bethlehem geboren werden (Matth. 2, 4) und Elias ihm vorangehen ſolle (Matth. 17, 10; Mark. 9, 11), ſo waren auch dieſe Externa ihrer Zukunftstheologie, ſammt leerer Schauwunderſucht (Matth. 12, 38), nicht ausreichend, in Jeſus den Gründer und König des Himmelreichs zu erkennen. Bei ihrer blos theoretiſchen und widerwilligen Anerkennung des Prophetismus (Matth. 23, 29; Luk. 11, 47) mußten die Schriftgelehrten ihrer ganzen Herkunft, Entwickelung und damaligen Richtung nach (einige ehrenwerthe Ausnahmen abgerechnet, vgl. Matth. 8, 19; Mark. 12, 32 fg.) ihren Vätern darin gleichen, daß ſie den reinſten, tiefſten und gewaltigſten Träger des prophetiſchen Geiſtes verfolgten und ſchließlich dem Tode zuführten. Wenn Jeſus den Namen eines Schriftgelehrten in ſeiner Perſon wieder zu Ehren brachte und ihn auf ſich ſelbſt anwendet (vgl. Matth. 13, 52), ſo ſetzt er die Aufgabe eines ſolchen nicht darin, gleich Rabbi Hillel, den Wuſt überkommener Satzungen überſichtlich zu gruppiren und Vorbereitungen zu treffen, ihn bis ins Endloſe zu vermehren; auch nicht darin, dieſelben mit einigen wohlmeinenden, aber mattherzigen Sentenzen zu verbrämen und genießbar zu machen, ſondern darin, daß er aus dem unverſiegbaren Schatz ſeiner religiöſen Genialität Neues und Altes hervorholte und dieſem jene unvergleichliche Form verlieh, in welcher der geiſtig-univerſale Weſensgehalt des A. T., neugeboren und verklärt, allein Gemeingut des Menſchengeſchlechts werden konnte. Und wenn unverbildete Galiläer von der Predigt Jeſu den Eindruck empfingen, daß er rede „wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" (Mark. 1, 22; Matth. 7, 29), ſo hat ſich dieſe Volksſtimme richtiger als Gottesſtimme bewährt, als jene Bath Kol, welche zu Jabne vom Himmel herab ſich für die Halacha nach dem Hauſe Hillel's erklärte (Tractat, Erubin, XV, b). Hätte Eſra, ſo meint ein neuerer gelehrter jüd. Schriftſteller (Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iisrael" [Nordhauſen 1854—56], II, 34 fg.), ſeine Lehre aus dem innerſten Geiſt des Judenthums heraus, nicht mit zähem Widerſtreben und erbarmungslos feilſchend, den neuen Zeiten und Verhältniſſen gemäß geſtaltet, ſo wäre der Judenheit das Chriſtenthum erſpart worden. Mit noch weit mehr Recht wird man ſagen dürfen: hätten die Schriftgelehrten zur Zeit Jeſu in deſſen Schriftgelehrſamkeit den „innerſten Geiſt" des Judenthums erkannt, ſo wäre die Welt mit dem Talmudismus verſchont geblieben, dem allem nach ſeine heutigen profeſſionellen Träger nicht allzu viel Nahrungsſtoff mehr abgewinnen zu können ſcheinen. Vgl. Gfrörer, a. a. O., I; die Geſchichtswerke von Ewald, Joſt, Herzfeld, Graetz, Hitzig; Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques (Paris 1867); Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" (1. Thl., 2. Aufl., Heidelberg 1873); vgl. auch Schriftgelehrte und Rabbinismus in Herzog's „Real-Encyklopädie". Klöpper.

Schuhe überſetzt Luther die im Text ſtehenden Ausdrücke für Fußbekleidung. Das hebr. Naʿal (1 Moſ. 14, 23; 5 Moſ. 25, 9; Joſ. 5, 15; 1 Kön. 2, 5; Jeſ. 5, 27; 20, 2) bedeutet eigentlich Verſchließung, Beſchirmung des Fußes, zunächſt der Sohle durch daruntergebundenes Leder, daher griechiſch ὑπόδημα (Matth. 3, 11; 10, 10; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16; 10, 4; 15, 22; 22, 35; Apg. 7, 33; 13, 25), eigentlich das Daruntergebundene, oder σανδάλιον (Mark. 6, 9; Apg. 12, 8; Judith 10, 4; 16, 9), Sohle. Letztere Namen werden von den LXX und Joſephus unterſchiedslos gebraucht. Dieſe Fußbekleidung, im ganzen Alterthum gebräuchlich, findet ſich an den perſepolitaniſchen Figuren, im weſentlichen bei Aegyptern, Griechen, Römern und zum Theil noch im heutigen Orient, wo Sandalen von Holz, aus unzubereiteter Haut, namentlich vom Hals des Kamels oder von gegerbtem Leder getragen werden. Die Sohlen wurden mit Riemen (1 Moſ. 24, 23; Jeſ. 5, 27; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16), wovon einer zwiſchen der großen und nächſten Zehe hindurch, ein anderer um die Ferſe herumging, an den Fuß geſchnürt. Beim Betreten des Zimmers oder eines heiligen Orts wurden die Sandalen, an die ſich die Vorſtellung von Unreinheit knüpfte, abgelegt (2 Moſ. 3, 5; Joſ. 5, 15), und nach der jüd. Tradition verrichteten die Prieſter ihren heiligen Dienſt ohne Fußbekleidung. In Perſien, wo die

Kaefsch vor dem Eingang ins Zimmer aus ähnlichem Grunde abgeſtreift werden, bedurfte es eines eigenen Artikels in dem perſiſch-ruſſ. Friedenstractat zu Turkomanſchai (im J. 1828), der den europ. Miniſtern am perſ. Hof in Schuhen zu erſcheinen erlaubt. Vornehmere Iſraeliten ließen ſich die Sohlen, die man beim Ausgehen anlegte (2 Moſ. 12, 11; Apg. 12, 8), von Dienern an- und losbinden, auch nachtragen (Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Joh. 1, 27; Apg. 13, 25), und nach dem Talmud betrachteten es die Schüler als eine Ehre, letzteres ihren Lehrern zu thun. Trauernde gingen barfuß (2 Sam. 15, 30; Jeſ. 20, 2; Ez. 24, 17) und ſo wol auch die größere Menge des Volks wie noch heute im Orient. Bei den Griechen finden wir ſchon im heroiſchen Zeitalter die Sitte, beim Ausgehen Sohlen anzulegen, doch gingen viele ſtets barfuß, nicht nur die Jungen in Sparta der Abhärtung wegen, auch in Athen, namentlich die ſogenannten Bartphiloſophen. Indeſſen muß die Fußbekleidung doch große Verbreitung und Verſchiedenheit gewonnen haben, da Pollux gegen ſechzig Arten angibt, deren Beſchaffenheit aber nicht bekannt iſt. An den meiſten ältern griech. Kunſtwerken fehlt die Fußbekleidung ganz oder iſt nur angedeutet; Bilder aus ſpäterer Zeit zeigen Männer mit bis zur Wade reichenden Schnürſtiefeln, auch auf aſſyr. Denkmälern, und Frauen mit einer Fußbekleidung, die mit Seiten- und Ferſenleder verſehen über den Fußrücken geſchnürt unſern Schuhen nahe kommt. Von römiſcher mannichfacher Fußbekleidung werden solea, welche nur die Sohle bedeckte, und calceus, der den Fuß zum Theil einſchloß, als die zwei Hauptarten angegeben. Die röm. Frauen trugen häufig weißes und buntes Fußzeug letzter Art. Aegypt. Schuhe aus grünem Leder, die man aufgefunden, leitet man aus der griech. Zeit her.

Abraham nennt zur Bezeichnung des Werthloſen den Sohlenriemen (1 Moſ. 14, 23), und wird die Fußbekleidung überhaupt gering angeſchlagen (Am. 2, 6; 8, 6), ſie wurde aber ſpäter vom weiblichen Geſchlecht zum Putzartikel erhoben (HL. 7, 1; Judith 10, 4; 16, 9). Die Schnürſohlen von Tahas (Ez. 16, 10), dem Stoff nach verſchieden erklärt (ſ. Kleidung), ſollen jedenfalls eine koſtbare Fußbekleidung andeuten. Daß elegante Hebräerinnen Schuhe hatten, welche, wie die unſerigen, über den Fußrücken gingen, iſt eine zweifelhafte Vermuthung. Wie im übrigen Alterthum der Luxus des Fußzeugs am Stoff, in der Farbe, der Art der Verſchlingung der Riemen, Oeſen, Metallknöpfen u. dgl. beſtand, ſo mochte auch der entzückende Reiz der Schnürſohlen Judith's (Kap. 16, 9) in der zierlichen Verſchönerung und dem dabei angebrachten koſtbaren Schmuck beſtehen.

Ueber die ſymboliſche Handlung der Verzichtleiſtung auf den Beſitz durch Uebergabe der Sandale ſ. Barfuß. Daraus erklärt ſich auch die Redensart: „Die Sandale auf etwas werfen" (Pſ. 60, 10; 108, 10), für als Eigenthum erklären, Beſitz ergreifen.

Roskoff.

Schuld, Verſchuldung. Der Begriff der Schuld oder Verſchuldung in der moraliſchen Bedeutung des Wortes ſteht in der Bibel im genauen Zuſammenhange mit den Begriffen der göttlichen Gerechtigkeit (ſ. d.) und des Geſetzes (ſ. d.). Dadurch, daß das Verhältniß des Menſchen zu Gott, insbeſondere des Iſraeliten zu Jahve, als ein Vertrags- oder Bundesverhältniß vorgeſtellt war, wonach beide Paciſcenten ſich gegenſeitig zu beſtimmten Leiſtungen verpflichtet hatten, mußte derjenige von beiden, welcher den von ihm übernommenen Pflichten nicht nachkam, wie ein Schuldiger oder Schuldner im Verhältniß zu dem andern als ſeinem Gläubiger erſcheinen. Darüber nun, daß der Menſch, und insbeſondere der Iſraelit, infolge fortgeſetzter Sünden und unaufhörlichen Ungehorſams Gott gegenüber bundesbrüchig war, und daß jede Sünde als Rechtsverletzung und Geſetzesübertretung eine Schuld des Sündigenden vor Gott begründete, waltet in der Bibel im A. und N. T. kein Zweifel, ebenſo wenig als darüber, daß, wenn dieſe Schuld nicht in irgendeiner Weiſe getilgt wird (durch Vergebung von ſeiten Gottes, Sühnung von ſeiten des Menſchen), ſie nothwendig eine entſprechende Beſtrafung des Schuldigen zur Folge haben müſſe. Im allgemeinen begründet die Sünde (ſ. d.) nach altteſt. Anſchauung eine Schuld, durch welche, wenn ſie mit Vorſatz geſchieht, das Leben des Sünders ſelbſt verwirkt iſt (3 Moſ. 19, 8; 20, 10 fg.; 4 Moſ. 15, 30 fg.). Nur für die unvorſätzliche Sünde im weitern Sinn des Worts, d. h. die Schwachheits- und Uebereilungsſünde, gibt es vermöge des Opfers (ſ. Sühnopfer und Schuldopfer) ein nach Gottes Gnade (ſ. d.) verordnetes Mittel, durch Darbringung eines ſtellvertretenden Thierlebens die Schuld zu ſühnen, d. h. Schonung für das Menſchenleben zu erwirken (3 Moſ. 4, 2 fg.; 5, 2 fg.; 4 Moſ. 15, 27 fg.) Im beſondern wird aber auch eine Schuld

angenommen, infolge welcher nicht das Leben selbst verwirkt wird, sondern welche durch eine Entschädigung oder Bußeleistung wieder gut gemacht werden kann (vgl. 3 Mos. 5, 14—26; 7, 1—10; 4 Mos. 5, 5—10 und s. Schuldopfer).

Uebrigens liegt dem altteſt. Schuldbegriffe nicht etwa die Vorſtellung von einer in das Jenſeits hinüberragenden, nach dem Tode erſt zu beſtrafenden, ſogenannten „ewigen" Verſchuldung zu Grunde. Vielmehr iſt der Tod (ſ. d.) als die äquivalente Beſtrafung für die Gott gegenüber veranlaßte Schuld betrachtet, eine Auffaſſung, welche inſofern auch ins N. T. übergegangen iſt, als der Tod überhaupt als die Folge der Sünde aufgefaßt wird (Röm. 5, 12 fg.; 6, 23). Aber ſchon das A. T. kannte einen Standpunkt, auf welchem die Sühne durch ein blutiges Opfer zur Tilgung der (unvorſätzlichen) Schuld nicht mehr als nothwendig erſchien. Nach Pſ. 51, 4 (vgl. auch Pſ. 103, 3 fg.) reicht die göttliche Vergebung hin, um die Schuld des Sünders abzuwaſchen und mithin auch die Strafe abzuwenden (ſ. Vergebung). Dieſen Standpunkt hat auch Jeſus in dem „Gebet des Herrn" (ſ. d.) eingenommen, und zwar erſcheint die Redaction des dritten Evangeliſten als die urſprüngliche, nach welcher wir nicht um Nachlaß unſerer „Schulden" (Matth. 6, 12), d. h. der durch unſere Geſetzesübertretungen verwirkten Strafen (ſ. Strafe), ſondern um Vergebung unſerer „Sünden" (Luk. 11, 4), d. h. der aus gottwidriger Geſinnung entſprungenen Verletzungen des göttlichen Willens ſelbſt, bitten ſollen, nur in dem Fall mit Ausſicht auf Erhörung der Bitte, wenn auch wir gleichzeitig unſern Schuldnern, d. h. denjenigen, welche an uns geſündigt haben, vergeben (die urſprüngliche Faſſung bei Luk. 11, 4). Auch Jeſus unterſcheidet hier (wie die altteſt. Geſetzgebung) zwiſchen der Verſchuldung an Gott und der Verſchuldung an dem Nächſten; daß er aber nicht jede Sünde für gleich ſtrafbar hält, ſondern verſchiedene Grade der Verſchuldung, ſelbſt innerhalb einer und derſelben Klaſſe von Verſündigungen, annimmt, beweiſt die Stelle Matth. 5, 22 fg. (ſ. Sünde wider den Heiligen Geiſt). Dabei bleibt die Wahrheit der im Jakobusbrief (Kap. 2, 10) ausgeſprochenen ſittlichen Maxime ſtehen, daß wer ſich gegen eine ſittliche Vorſchrift verfehlt, damit an dem ganzen göttlichen Geſetz, d. h. an der ſittlichen Weltordnung ſelbſt, ſchuldig geworden iſt; denn die ſittliche Weltordnung als ſolche iſt ein untheilbares Ganzes. Auch im N. T. findet ſich, abgeſehen von der ſchwierigen Frage nach der Sünde wider den Heiligen Geiſt, der Begriff einer „ewigen" Schuld als ſolcher nirgends deutlich ausgeſprochen. Daß die Verſchuldung des Menſchen an Gott eine ungemein große ſei, legt Jeſus in der Parabel von den beiden Knechten (Matth. 18, 23 fg.) dar, aber gerade aus dem Umſtand, daß die menſchliche Schuld mit einer beſchränkten Summe (von 10000 Talenten, Matth. 18, 24) verglichen wird, geht hervor, daß ſie nicht als eine unendliche betrachtet wird. Auch Paulus, indem er erklärt, daß wer das Brot oder den Kelch des Herrn unwürdig genieße, an Leib und Blut des Herrn ſchuldig (ἔνοχος) werde, verſteht unter dieſer Verſchuldung lediglich eine ſolche, welche zeitliche Strafen (Krankheit, Schwachheit, den Tod) nach ſich zieht (1 Kor. 11, 29 fg.).

Schenkel.

Schuld- und Sündopfer (hebräiſch: ašam und ḥaṭṭâṭ) ſind zwei nahe verwandte Opferarten, deren gemeinſame Eigenthümlichkeit darin liegt, daß ſie im Gefühl begangenen Unrechts gebracht werden und auf Sühnung deſſelben abzielen. Wir finden daher in den betreffenden Geſetzen durchgehends die faſt gleichlautende Schlußformel: „ſo ſoll der Prieſter ihn (der das Opfer bringt) oder: ſeine Sünde ſühnen, daß ihm vergeben werde" (3 Moſ. 4, 26. 31. 35; 5, 10. 13. 16. 18. 26). Beide laſſen ſich alſo unter dem gemeinſamen Begriff Sühnopfer (ſ. d.) zuſammenfaſſen. So ſehr aber ihre Verwandtſchaft und Zuſammengehörigkeit in die Augen dringt und ſo nahe ſie in der Art der Darbringung ſich berühren, ebenſo deutlich iſt auf der andern Seite, daß die Geſetzgebung beide auseinanderhält, als zwei beſondere Unterarten des Sühnopfers unterſchieden wiſſen will, (3 Moſ. 6, 10; 7, 7; 14, 13; 4 Moſ. 18, 9; Ez. 40, 39; 42, 13; 44, 29 u. a.), und demnach auch für jede einen beſondern Ritus vorſchreibt (3 Moſ. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.). Ihren Unterſchied genau zu fixiren, iſt indeſſen eine mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verbundene Aufgabe, und manche Ausleger und Archäologen, an der Löſung derſelben verzweifelnd, haben ſich mit der Ausflucht geholfen: der Grund ihrer Unterſcheidung ſei im Geſetz nicht klar genug ausgedrückt oder er habe dem Geſetzgeber ſelbſt nicht klar genug vor Augen geſchwebt. Etwas größere Deutlichkeit einzelner Beſtimmungen ließe in den

betreffenden Kapiteln ſich allerdings wünſchen; allein über die Hauptſache können wir auch nach dem vorliegenden Text wol ins Reine kommen, nur dürfen wir durch das in dem Abſchnitt 3 Moſ. 5, 1—13 hier und da gebrauchte Nomen ašam (V. 6 u. 7) und Verbum ašem (V. 2 fg.) uns nicht verleiten laſſen, die genannten Verſe 1—13 zum Geſetz über das Schuldopfer herüberzuziehen. Schon die äußere Einkleidung gibt zu erkennen, daß 3 Moſ. 5, 1 fg. nur Fortſetzung von 3 Moſ. 4 ſein will, indem erſt V. 14 ein neuer Abſchnitt mit gleichen Worten wie 3 Moſ. 4, 1 beginnt. Sodann heißt es 3 Moſ. 5, 6. 7. 8. 9. 11. 12 ausdrücklich, daß das betreffende Opfer als ḥaṭṭâṯ, Sündopfer, gebracht werden ſoll, und der Wortlaut von V. 6 u. 7 verglichen mit V. 15 u. 25 läßt keinen Zweifel darüber, daß das vor der nähern Bezeichnung des Opfers ſtehende et-ašamo in der allgemeinen Bedeutung: ſeine Schuld, Schuldigkeit zu nehmen ſei.

Stellen wir nunmehr die Abſchnitte 3 Moſ. 4—5, 13; 5, 14—26; ebenſo 6, 17—23 und 7, 1—7 einander gegenüber, ſo treten zunächſt folgende Unterſcheidungsmerkmale zu Tage:

1) Das Schuldopfer beſtand faſt immer in einem Widder, etwa auch (3 Moſ. 14, 12; 4 Moſ. 6, 12) in einem Schaf, das Sündopfer je nach Rang und Vermögen des Opfernden in einem werthvollern oder geringern Thier, vom Farren herab bis zur Taube oder Turteltaube, ja unter Umſtänden konnte auch ein blos aus Mehl (ohne Oel und Weihrauch) beſtehendes Speiſeopfer ſeine Stelle vertreten (3 Moſ. 5, 11 fg.); 2) das Schuldopfer war meiſtens mit der Leiſtung eines beſtimmten Erſatzes für angerichteten Schaden verbunden, beim Sündopfer genügte die Darbringung des Opfers als ſolche; 3) das Schuldopfer war immer Privatopfer eines einzelnen, ein Sündopfer dagegen konnte auch für die Gemeinde oder für das ganze Volk gebracht werden; 4) beim Schuldopfer wurde das Blut des Thieres wie beim Brandopfer blos an die Wände des Altars geſprengt, beim Sündopfer waren hinſichtlich des Bluts verſchiedene andere, beſonders feierliche Manipulationen vorgeſchrieben, und auch in andern Punkten war 5) der Ritus des Sündopfers ernſter und ſtrenger als der des Schuldopfers.

Nach den unter 1 und 2 angeführten Merkmalen kam es beim Schuldopfer in erſter Linie darauf an, einen durch irgendein Verſehen (šegaga) einem andern zugefügten Schaden äußerlich wieder gut zu machen, einen beſtimmten Erſatz dafür zu leiſten. Das Opferthier mußte daher ſtets einen gleichmäßigen Werth haben, und wenn der Schaden ſich genauer berechnen ließ, mußte er außerdem noch vergütet werden, mit dem bei Gaben und Leiſtungen an das Heiligthum üblichen Zuſchlag von einem Fünftheil ſeines Werthes (3 Moſ. 5, 16. 24; 22, 14; 27, 13. 15. 19. 27. 31; 4 Moſ. 5, 7). Ein Schuldopfer hatte nämlich darzubringen: a) wer für den Tempel beſtimmte Abgaben aus Verſehen veruntreute, wer alſo durch Vergeßlichkeit oder ſonſtige Nachläſſigkeit die Prieſter an dem ihnen rechtmäßig zukommenden Einkommen ſchädigte (3 Moſ. 5, 15. 16); b) wer unwiſſentlich etwas von Gott Verbotenes gethan hatte (3 Moſ. 5, 17 fg.); c) wer von ſeinem Nächſten ein Depoſitum oder Unterpfand erhalten oder von deſſen Eigenthum ſonſt etwas an ſich gebracht hatte und es ableugnete, oder wer etwas Gefundenes verhehlte (3 Moſ. 5, 20 fg.); d) wer eine einem andern gehörende Leibeigene beſchlafen hatte (3 Moſ. 19, 20 fg.); e) wer vom Ausſatz geheilt worden war (4 Moſ. 14, 12); f) wer als Naſiräer ſich an einer Leiche verunreinigt hatte und die Zeit ſeines Gelübdes von neuem beginnen mußte (4 Moſ. 6, 12).

In den Fällen a, c und d iſt es ſofort deutlich, daß es ſich um Genugthuung für materiellen Schaden, der einem andern zugefügt worden war, handelte. Neben dem direct zu leiſtenden Schadenerſatz mußte noch ein Opfer gebracht werden, weil eine ſolche materielle Schädigung auch ihre ideelle Seite hatte, zugleich Verletzung eines geheiligten Rechts, eine Untreue gegen Jahve (3 Moſ. 5, 21) war, die einer feierlichen Sühnung bedurfte. Veranlaſſung zum Opfer war alſo in dieſen Fällen ein zum Schaden eines Nächſten begangenes Unrecht. Bei b) iſt die Veranlaſſung keine ſo beſtimmt bezeichnete, der ganze Zuſammenhang der Stelle verlangt aber, daß unter den betreffenden Verboten auch hier ſolche verſtanden werden, die den Rechtsſchutz des einzelnen gegenüber ſeinen Volksgenoſſen bezweckten (wie 2 Moſ. 20, 17 fg.; 22, 4 fg.; 23, 1 fg. u. a.), deren Uebertretung alſo Schädigung am Eigenthum eines andern zur Folge hatte. Der gleiche Geſichtspunkt läßt ſich auch für die Fälle e und f geltend machen, ſofern nämlich ein Ausſätziger ſeine Umgebung gefährdete und ſeinen Pflichten gegen die, denen er angehörte, nicht nachkom-

men konnte, und ſofern ein Naſiräer mancherlei Leiſtungen und Aufgaben, die ihm ſonſt obgelegen hätten, ſich entzog.

Wenn nach dem Geſagten das weſentlich Eigenthümliche des Schuldopfers in der Genugthuung für Schädigung am Recht des Nächſten, in einer zu leiſtenden äußern Buße beſtand, tritt dieſe Seite beim Sündopfer zurück. Dieſes zielt vor allem darauf ab, das innere Verhältniß des Menſchen zu Gott nach eingetretener Störung wiederherzuſtellen; das an Gott begangene Unrecht ſteht hier im Vordergrund, und das Mittel der Sühnung iſt das Blut des Opferthieres, mit dem der Prieſter in ganz beſonderer Weiſe zu verfahren hatte. Vorgeſchrieben waren Sündopfer a) für einzelne, die in ſtärkerer Weiſe ſich verunreinigt hatten, ſei es durch Wochenbett oder durch Ausſatz oder durch Samenfluß, Blutfluß u. dgl., oder durch Berührung einer Leiche oder des Aaſes unreiner Thiere (3 Moſ. 12, 6. 8; 14, 19. 22. 49; 15, 14 fg. 29 fg.; 4 Moſ. 6, 10 fg.; 19; 3 Moſ. 5, 2. 3); b) für das ganze Volk, wenn es bei gewiſſen feierlichen Gelegenheiten (an großen Feſten) ſich vor Gott verſammelte (4 Moſ. 28, 15. 22. 30; 29, 5. 16; 3 Moſ. 16, 5. 9. 15 fg.); c) für die Prieſter und Leviten beim Antritt des heiligen Dienſtes (2 Moſ. 29, 14. 36; 4 Moſ. 8, 8 fg.); d) für den Hohenprieſter am großen Verſöhnungstag (ſ. d.), an welchem auch das Sündopfer für das ganze Volk in beſonders feierlicher Weiſe darzubringen war. In allen dieſen Fällen handelte es ſich übrigens (ſ. Sühnopfer) ſtets nur um leichtere Vergehen, die ohne Vorſatz, ſei es unwiſſentlich oder ſonſt aus irgendeiner Schwachheit, Unbeſonnenheit und Uebereilung begangen worden waren. Unter dieſen Vergehen waren weitaus die häufigſten die Verunreinigungen, die bei der Menge der hierüber beſtehenden Gebote und Verbote von keinem Iſraeliten ganz zu vermeiden waren, die daher fortwährend der Sühnung bedurften, wenn die ideale Beſtimmung Iſraels, ein heiliges Volk zu ſein, gewahrt bleiben ſollte. An äußere Verunreinigungen, wie ſie die unter a) angeführten Fälle mit ſich brachten, haben wir dabei zunächſt zu denken; unter den Begriff der Verunreinigung ließ ſich aber auch alles bringen, was dem geiſtigen Verhältniß, in welchem das Volk zu ſeinem Gott ſtehen ſollte, was der theokratiſchen Beſtimmung Iſraels nicht entſprach, dem dadurch geforderten Prädicat der Heiligkeit nicht genügte (3 Moſ. 16, 16. 19. 30). Ein Sündopfer hatte alſo, um es allgemein auszudrücken, zu bringen, wer aus Verſehen oder Nachläſſigkeit den Willen Gottes misachtet, etwas Heiliges (wie z. B. auch den Eid 3 Moſ. 5, 4 fg.) nicht heilig gehalten hatte; die Verletzung des kundgegebenen göttlichen Willens war hier das zu Sühnende, nicht wie beim Schuldopfer der dadurch entſtandene Schaden. Wenn das Schuldopfer hauptſächlich von der Idee der Gerechtigkeit ausging, bezog ſich das Sündopfer auf die allgemeinere und höhere Idee der Heiligkeit, welche das Grundprincip der iſraelitiſchen Theokratie war (2 Moſ. 19, 6; 3 Moſ. 19, 2), und ſowol im Geſammtzuſtand der Gemeinde wie im Leben des einzelnen fortwährend zur Darſtellung kommen ſollte. Die oben erwähnte Abſtufung hinſichtlich der als Sündopfer zu wählenden Thiere und der Art ihrer Darbringung erklärt ſich nun leicht. Je höher der einzelne in der theokratiſchen Rangordnung ſtand, um ſo mehr ſollte er der Forderung der Heiligkeit genügen (ſo vor allem die Prieſter und ihr Oberhaupt), um ſo größer und ernſter mußte daher, wenn das nicht der Fall war, ſein Sündopfer ausfallen, und ebenſo ſelbſtverſtändlich iſt auf der andern Seite, daß ein für das ganze Volk zu bringendes Opfer bedeutender und feierlicher ſein mußte, als wenn nur ein einzelner aus dem Volk dabei betheiligt war. Das Nähere hierüber iſt Folgendes. Ein von der ganzen Gemeinde oder von einem geſalbten Prieſter zu bringendes Opfer mußte aus einem Farren beſtehen, das eines Fürſten (nasi) aus einem Ziegenbock, das eines gewöhnlichen Iſraeliten aus einer weiblichen Ziege oder einem weiblichen Schaf (3 Moſ. 4). In gewiſſen Fällen (3 Moſ. 12, 6. 8; 15, 14 fg. 29; 4 Moſ. 6, 10 fg.), und wenn einer ein koſtſpieligeres Opfer nicht aufbringen konnte (3 Moſ. 5, 7; 14, 22), genügte eine Taube oder Turteltaube, ja, wer ganz arm war, durfte zu einem bloßen Mehlopfer (3 Moſ. 5, 11. 12) ſeine Zuflucht nehmen. Letzteres war allerdings nur ein ausnahmsweiſer Nothbehelf, denn ſeinem Weſen nach ſollte das Sündopfer ein blutiges Opfer ſein. Die Beigabe von Oel und Weihrauch fiel bei einem ſolchen Speisopfer (ſ. d.) weg, damit es einigermaßen den ernſten, aus trauriger Gemüthsſtimmung entſtehenden Charakter eines Sündopfers habe. Hinſichtlich des Ritus machte ſich eine ähnliche Abſtufung in zweierlei Art geltend. I. Die nicht auf den Altar kommenden Theile der vierfüßigen Opferthiere,

d. h. ihr Fleiſch, mit Ausnahme der 3 Moſ. 4, 8. 9 in gleicher Weiſe wie beim Dankopfer (ſ. d.) näher bezeichneten Fettſtücke, wurden entweder beim Opfer für das Volk oder für den Prieſter (3 Moſ. 4, 11 fg. 20 fg.; 8, 17; 16, 27; 2 Moſ. 29, 14) verbrannt, um ſie jedem profanen Gebrauch gänzlich zu entziehen, oder ſie fielen bei gewöhnlichen Privatopfern den Prieſtern zu und durften von ihnen im Vorhof des Heiligthums verzehrt werden (3 Moſ. 6, 25 fg.). II. Das Blut des Opferthieres wurde entweder bei dem feierlichſten Sündopfer am großen Verſöhnungstag (ſ. d.) in das Allerheiligſte gebracht und gegen die Bundeslade geſprengt, ſodann auch an die Hörner des Räucheraltars geſtrichen (3 Moſ. 16, 14 fg. 18 fg.), oder bei ſonſtigen Sündopfern für den Prieſter oder für das Volk gegen den Vorhang des Allerheiligſten geſprengt und an die Hörner des Räucheraltars geſtrichen (3 Moſ. 4, 5 fg. 16 fg.), oder endlich bei Privatopfern an die Hörner des Brandopferaltars geſtrichen (3 Moſ. 4, 25. 30. 34). Ueber die Bedeutung dieſer Ceremonie ſ. Sühnopfer. Den Reſt des nicht in dieſer beſtimmt vorgeſchriebenen Weiſe verwendeten Blutes goß der Prieſter wie bei den andern Opfern am Fuß des Brandopferaltars aus. Beim Taubenopfer war die ganze Manipulation natürlich viel einfacher (3 Moſ. 5, 8. 9). Beim Schuldopfer fielen dieſe beſondern Manipulationen mit dem Blut weg, d. h. das Blut wurde wie beim Brandopfer um den Altar herum geſprengt; dagegen kamen wie beim Sündopfer nur die Fettſtücke auf den Altar, das Fleiſch erhielten die Prieſter, um es an heiliger Stätte zu eſſen (3 Moſ. 7, 1—7).

Auf die vielen anderweitigen, über den Unterſchied der Schuld- und Sündopfer geäußerten Anſichten beurtheilend und widerlegend einzugehen, fehlt hier der Raum; es genügt, die Auffaſſung, welche wir für die richtige halten, in Obigem dargelegt und begründet zu haben. Steiner.

Schulen, ſ. Synagoge, Schriftgelehrte und Erziehung.

Schulter ſteht in der deutſchen Bibel meiſt für die im Urtext wechſelnden Ausdrücke Kateph, Šekem, šok. Die beiden erſtern bezeichnen denjenigen menſchlichen Körpertheil, worauf etwas gelegt oder getragen wird (1 Moſ. 9, 23; 21, 14; 2 Moſ. 28, 12; 4 Moſ. 7, 9; Joſ. 4, 5 [Luther: „Achſel"]; Richt. 9, 48 [Luther: „Achſel"]; 16, 3; 1 Sam. 17, 6; 2 Chron. 35, 3; Jeſ. 46, 7; 49, 22 [Luther: „Achſel"]; Ez. 12, 6; Hiob 31, 36), daher oft gleichbedeutend mit Rücken (1 Moſ. 49, 15; 1 Sam. 10, 9; Jeſ. 9, 3) auch von Thieren (Jeſ. 30, 6). Mit dem Beiwort „widerſpenſtig" wird Neh. 9, 29; Sach. 7, 11 (bei Luther unüberſetzt) metaphoriſch die Verweigerung des Gehorſams ausgedrückt; wogegen „mit Einem Rücken" (Zeph. 3, 9), was Luther dem Sinn nach „einträchtiglich" überſetzt, die Einmüthigkeit andeutet. Die Anatomie unterſcheidet die Schulter von der darunter liegenden Achſel; im bibliſchen wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch werden beide wie auch Rücken und Nacken miteinander vertauſcht. Nur Hiob 31, 22 ſtehen Kateph und Šekem (Luther: „Schulter" und „Achſel") nebeneinander. Mit dem Begriff der Obmacht verbunden werden die Ausdrücke uneigentlich ſowol im Sinn des Herrſchens (Jeſ. 9, 5; 22, 22) als auch des Ertragens der Dienſtbarkeit und Plage gebraucht (1 Moſ. 49, 15; Pſ. 21, 13; 81, 7; Jeſ. 9, 3; 10, 27; Bar. 2, 21); bildlich ſtehen ſie 5 Moſ. 33, 12 von den Bergen Jahve's, Zion und Moria; ähnlich Jeſ. 11, 11 (Luther: „Hals"); Joſ. 15, 8; von der Meeresküſte 4 Moſ. 34, 11; übertragen auf Landſtrich 1 Moſ. 48, 22 u. a. m.

Šok, das Bein am Menſchen (Jeſ. 47, 2; Spr. 26, 7 [Luther: „Füße"]; 5 Moſ. 28, 35), der Schenkel (Richt. 15, 8; Pſ. 147, 10 [Luther: „Bein"]), an Thieren die Keule (2 Moſ. 29, 22. 27; 1 Sam. 9, 24). Letztere, und zwar die rechte, welche von den Opferthieren, die auf dem Brandopferaltar nicht ganz verbrannt wurden, den Prieſtern als Abgabe zufiel (3 Moſ. 7, 32 fg.; 8, 25; 9, 20; 10, 14 fg.; 4 Moſ. 6, 20; 18, 18), wird von Luther ſtets durch „Schulter" überſetzt. Roskoff.

Schur, Sur, d. i. „Mauer". So hieß 1) eine Stadt an der Oſtgrenze Unterägyptens, über welche eine Straße von Paläſtina her durch die Wüſte nach Aegypten führte (1 Moſ. 16, 7; 20, 1; 25, 18; 1 Sam. 15, 7; 27, 8). Geſenius (Thesaurus, III, 1383) vermuthete dieſe Stadt an der Stelle des heutigen Suez; dagegen aber ſpricht die Thatſache, daß noch zur Zeit des Auszugs der Hebräer aus Aegypten das Schilfmeer nordwärts über die heutigen Bitterſeen bis zum jetzigen Krokodilſee (Birket Temseh) hinaufreichte. Sich ſtützend auf das Zeugniß des Joſephus („Alterthümer", VI, 7, 3, vgl. mit 1 Sam. 15, 7) hat daher Hitzig („Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer"

[Leipzig 1845], S. 110) nach dem Vorgang von Michaelis Schur in Peluſium vermuthet, auch um der „Mauer" von Seſoſtris willen, die von da 1500 Stadien lang bis Heliopolis reichte (Diodor, I, 57), eine Anſicht, die gegenüber dem Umſtand, daß in ſpäterer Zeit (bei Ez. 30, 15. 16) dieſe Grenzfeſtung Unterägyptens unter dem Namen Sin (ſ. d.) auftritt, von Hitzig ſelbſt aufgegeben worden iſt. Dagegen möchte wider die Hypotheſe, welcher ſich dieſer Gelehrte in neuerer Zeit zuneigt, kaum eine gegründete Einwendung möglich ſein, daß Schur der hebr. Name ſei für die im Nomos von Sais, oſtwärts von dem bubaſtiſchen (peluſiſchen) Nilarm gelegene Stadt Avaris (Abaris), deren Lage zwar noch nicht wieder aufgefunden worden iſt und nicht mit der von Peluſium zuſammengeworfen werden darf. Sie war, wie ihr Name (Avaris = Auaris, Auasis, Oasis) andeutet, und Manetho bei Joſephus (Contra Apion., I, 14) berichtet, „Culturland", umfaſſend eine Fläche von 10000 Morgen, wurde von dem erſten Hykſoskönig Salatis zu einem Waffenplatz für 240000 Krieger erhoben und mit einer großen und ſtarken Ringmauer — deshalb von den Hebräern „Mauer" geheißen — alſo befeſtigt, daß Thummoſis (d. i. Thetmoſis III., der erſte König der achtzehnten Dynaſtie), der ſie mit 480000 Mann belagerte, ihr nichts anhaben, ſondern nur auf dem Wege gütlicher Verhandlungen es dahin bringen konnte, daß die Hykſos frei aus Avaris abzogen und Aegypten räumten (im J. 1905 v. Chr.). Wenn, wie es ſcheint (Joſephus, Contra Apion., I, 26—27), in nächſter Folgezeit Avaris andern Fremden eingeräumt ward, dieſe jedoch wieder durch Amenopſis (Aktiſanes, den zweiten, beziehentlich dritten König der achtzehnten Dynaſtie) daraus vertrieben und nach Rhinokolura verwieſen wurden, ſo haben wir dieſe Notiz Manetho's nicht auf den Auszug der Iſraeliten, ſondern auf den Wegzug der älteſten Philiſtäer aus dem Sumpflande Aegyptens (Katschhalôka) zu beziehen (im J. 1867 v. Chr.; ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 544). Dieſe Combination gewährt uns auch einen Fingerzeig dafür, daß wir Avaris möglichſt weit nördlich, etwa auf dem Wege von dem alten Daphnä gen Peluſium, alſo ſüdweſtlich von letzterm, unweit vom Menzalehſee zu ſuchen haben, wie denn auch die älteſte Straße von Paläſtina her über Peluſium und Daphnä ins Delta führte. 2) Die Wüſte, welche ſich von dem Temisſee (Menzaleh-) oſtwärts bis zur Südweſtgrenze Paläſtinas hinzieht, trägt 2 Moſ. 15, 22 den Namen Wüſte Schur, wird aber auch, inſofern ihre weſtliche Ausdehnung im Oſten des Schilfmeeres ſüdwärts über Etham bis wenigſtens zur Ortslage des bibliſchen Mara hinabreichte, Wüſte Etham genannt (4 Moſ. 33, 8; ſ. Mara und Etham). Sie umfaßte alſo nach heutiger Benennung nicht nur die ſieben Tagereiſen weite Wüſte El-Dſchifâr, welche ſchon der Pentateuch des Saadja kennt, ſondern auch noch Theile des großen Et-Tîh, und war einſt von arab. Stämmen, Ismaeliten und Amalekitern bewohnt (1 Moſ. 25, 18; 1 Sam. 15, 7). S. „Bibel-Lexikon", IV, 518 fg.; vgl. Hitzig, a. a. O., §. 79; Tuch, „Kommentar über die Geneſis" (2. Ausg., Halle 1871), zu 1 Moſ. 16, 7; Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler (Leipzig 1766), S. 34. Kneucker.

Schwager, ſ. Ehe.

Schwalbe, ſo wird derór (Pſ. 84, 4; Spr. 26, 2) gewöhnlich gedeutet, während die LXX und Vulgata dieſen Ausdruck mit Turteltaube überſetzen. Schwalben niſten noch jetzt zahlreich an der Haramsmauer und am Dom der Omarmoſchee, wie einſt die derór am Tempel zu Jeruſalem; doch iſt die Deutung nicht ſicher.

Jeſ. 38, 14 und Jer. 8, 7 iſt sus ʒagûr als Ein Begriff zu faſſen (vgl. Hitzig und Graf zu Jer. 8, 7) und nicht ʒagûr (kläglich zwitſchernd) als beſondere Vogelſpecies mit Schwalbe oder Kranich zu überſetzen. Der sus ʒagûr iſt nach Jer. 8, 7 ein Zugvogel, der nach Jeſ. 38, 14 kläglich zwitſchert. Wahrſcheinlich hatten die Iſraeliten mit dieſem Ausdruck die Mauerſchwalbe (Spyr, Cypselus) im Auge. Während die eigentlichen Schwalben zum Theil Paläſtina gar nie verlaſſen oder dann vereinzelt ab- und zuwandern, kommen die Mauerſchwalben plötzlich ſcharenweiſe ins Land, ſodaß, während geſtern kaum eine zu ſehen war, heute ihrer eine Menge die Straßen Jeruſalems durchſchwärmt. In verſchiedenen Ländern hat man ihr auffallend regelmäßiges Eintreffen beobachtet. Ihre Stimme iſt ein anhaltendes Zwitſchern in ſcharfen, ſchrillen und zugleich melancholiſchen Tönen, kein unpaſſender Vergleich zu dem Stammeln des fieberhaft erregten Peſtkranken. Ausgewachſen hat der Vogel eine Länge von 7 Zoll und 15½ Zoll Flügelſpannweite, Gefieder ſchwarz mit Ausnahme der weißen Kehle, Schnabel kurz, breit und bis unter die Augen geſpalten.

Vielleicht könnte die kläglich zwitſchernde Schwalbe (sus zagúr) auch die Nachtſchwalbe (caprimulgus) ſein, deren langgezogene traurige Töne heute noch dem Araber Grauen erregen. In Paläſtina kommen verſchiedene Arten des caprimulgus (Ziegenmelkers) vor. zatalleph überſetzt Luther ebenfalls als „Schwalbe", anſtatt mit „Fledermaus" (3 Moſ. 11, 19; 5 Moſ. 14, 18). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 204 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 381 fg.; Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben" (Hildburghauſen 1863—70), III, 655 fg. Furrer.

Schwan deutet Luther das hebr. šalák (von šalák, ſich herabſtürzen), während richtiger die LXX dafür katarraktes, die Vulgata mergulus haben und damit auf den Sturzpelikan hinweiſen, den man an der Küſte Paläſtinas, am See Tiberias und an den Ufern des Jordan häufig antrifft. Mit ſeinem langen, biegſamen Hals kann dieſer Vogel blitzſchnell den ſtarken, mit Widerhaken verſehenen Schnabel ins Waſſer tauchen. Mit ſeinen beiden Schwimmfüßen ſchwimmt er ſehr gut, und feſte, dichtbefiederte Flügel machen ihn tüchtig zu ſchnellem Flug, wobei er die langen Schwanzfedern als Stenerſegel benutzt. Oft verzehrt er in einem Tag eine dem Gewicht ſeines Körpers gleichkommende Maſſe von Fiſchen, wodurch aber ſein Fleiſch einen ſo unangenehmen Fiſchbeigeſchmack bekommt, daß nur junge Sturzpelikane (Cormorante) in der Erde auf heißen Steinen gekocht genießbar ſind. Doch für die Iſraeliten war das Fleiſch dieſes Vogels überhaupt verboten (vgl. 3 Moſ. 11, 17; 5 Moſ. 14, 17; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 490 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 252 fg.; Oedmann, „Vermiſchte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der Heiligen Schrift" (Roſtock 1786—95), III, 68 fg.; Haſſelquiſt, „Reiſe nach Paläſtina", deutſch von Gadebuſch (Roſtock 1762), S. 339. Furrer.

Schwefel, der bekanntlich in der Natur ſowol gediegen als auch im Zuſtand chemiſcher Verbindung vorkommt, deſſen mannichfache Verwendung immer zunimmt, wird in der Bibel nur als Strafmittel der göttlichen Gerechtigkeit zur Züchtigung der Gottloſen erwähnt. „Schwefel und Feuer" (1 Moſ. 19, 24; Luk. 17, 29), die Jahve über Sodom und Gomorrha regnen läßt, ſind den bibliſchen Schriftſtellern das Vorbild göttlicher Strafgerichte, bei deren Androhungen Feuer und Schwefel nebſt andern verderblichen Erſcheinungen ſtets wiederkehren (5 Moſ. 29, 23; Hiob 18, 15; Pſ. 11, 6; Jeſ. 30, 33; Ez. 38, 22). Schwefel und Feuer, als Repräſentanten des furchtbar Vernichtenden (Offb. 9, 7), fehlen auch nicht in der Ankündigung des göttlichen Weltgerichts (Offb. 14, 10; 19, 20; 20, 10).

Hinſichtlich des Feuer- und Schwefelregens, der nach 1 Moſ. 19, 24 als vertilgende Strafe der Verderbtheit Sodoms und Gomorrhas eintritt, iſt die Frage nach dem äußern Anknüpfungspunkt für die Sagenbildung von Intereſſe. Da nach geologiſchen Beobachtungen in der Nähe eines ſolchen Erdſpalts, wie das Jordanthal, Erdbeben häufig vorkommen, und dieſe Umgegend ſeit Abraham's Zeit bis auf unſere thatſächlich Zeuge verheerender Erſchütterungen geweſen iſt, ſo drängt ſich die Annahme auf, daß auch Sodom und Gomorrha auf ſolche gewaltſame Weiſe untergegangen ſeien. Der häufig vorkommende Asphalt im Thale Siddim (1 Moſ. 14, 10), wo jene Städte lagen, beſonders aber der gediegene Schwefel, der im Jordanthal nicht weit vom Fluß bricht und von dem nußgroße Stücke dem Todten Meer zugeführt und ans Ufer geſpült werden, boten der ſagenbildenden Phantaſie das entzündliche Material zu einem zerſtörenden Brand, welcher nach der Anſchauung des Alterthums in der Bedeutung einer göttlichen Strafe als Feuer- und Schwefelregen vom Himmel herabgeſendet erſcheinen mußte. Roskoff.

Schwein. Zucht und Mäſtung der Schweine, deren ſchon bei Homer (Ilias, X, 264; XXIII, 32; Odyssee, XV, 556) gedacht wird, blieb in Griechenland, beſonders in Megaris, Böotien, Arkadien, Antolien, Sicilien und Akarnanien üblich. Nebſt Rind-, Schaf- und Ziegenfleiſch war das vom Schwein die früheſte animaliſche Koſt der Hellenen, die es verſchieden zubereitet, beſonders Schinken, ſpäter aus Lycien und Spanien eingeführt, gern aßen. Pauſanias (VIII, 1) ſpricht von der Verwendung des Schweineleders zur Kleidung, die zu ſeiner Zeit ärmere Leute auf Euböa und zu Phocis trugen, und Pelasgos in Arkadien aufgebracht haben ſoll. Außer Rindern, Schafen und Ziegen wurden auch Schweine, und zwar vorzugsweiſe der Demeter und Perſephone, dargebracht. Das weibliche Schwein iſt ſeiner üppigen Fruchtbarkeit wegen Symbol und Attribut der griech. Ackergöttin.

Bei den Römern war das gewöhnliche Bundesopferthier ein männliches Schwein; ein ſolches wurde auch den Laren, dem Silvanus u. a. geopfert. Das Schwein iſt das altital. Opferthier, deſſen Blut eine ſühnende Kraft zuerkannt wurde. Das große Sühnopfer am Schluß des Luſtrum beſtand aus den Hauptrepräſentanten der ital. Viehzucht, dem Schwein, Schaf, Stier, daher es Suovetaurilia genannt wurde. Den feierlichen Umzügen zur Sühne und Weihe der Flur, Stadt und Bürgerſchaft (Ambarvalia, Amburbium) ging das Opfer eines weiblichen Schweins, porca praecidanea, voran; ein ſolches wurde auch bei der Beſtattung eines Todten noch in deſſen Gegenwart, porca praesentanea, zur Reinigung des Hausſtandes dargebracht. Das Schweinefleiſch war auf dem Tiſch der Römer beliebt, ſie ſetzten es gern bei Mahlzeiten, beſonders an Geburtstagen, auf. Bekannt iſt das luxuriöſe Gericht Porcus Trojanus, ein ganzes gebratenes Schwein, deſſen Inneres aus einem Gefüllſel von verſchiedenen leckern Fleiſchſorten beſtand. Dagegen war das Schwein bei mehrern Völkern des Alterthums verabſcheut. Bei den Aegyptern galt es für unrein, wurde nie mumiſirt und höchſt ſelten auf Denkmälern abgebildet; es mußte aber doch gehalten werden, weil man es zu manchen Opfern brauchte, wie denn Herodot (II, 168; V, 4, 6, 146; XVI, 116) von ägypt. Sauhirten berichtet, daß ſie die verachtetſten waren, keinen Tempel betreten durften u. dgl. m. Auch die alten Araber aßen kein Schweinefleiſch, und Mohammed erhob dieſe Gewohnheit zum Geſetz, und bei den Weſtaſiaten iſt der Abſcheu vor dem Schwein ziemlich allgemein. Bei den Iſraeliten iſt das Schwein für levitiſch unrein erklärt und ſein Fleiſch zu eſſen geſetzlich verboten (3 Moſ. 11, 7; 5 Moſ. 14, 8). Das wilde Schwein, im heutigen Paläſtina heimiſch, kommt auch Pſ. 80, 14 vor; aber nirgends in der Bibel wird das zahme als Gegenſtand der iſraelitiſchen Viehzucht erwähnt, und ſo empfiehlt ſich die Annahme, daß es von den Iſraeliten gar nicht gezüchtet worden, und der Beſitz der Schweineheerden im N. T. (Matth. 8, 28 fg.; Mark. 5, 11; Luk. 8, 26. 32; 15, 26) heidniſchen Inſaſſen zuzuweiſen ſei. In den meiſten Bibelſtellen, welche des Schweins erwähnen, zeigt ſich ein tiefhaftender Abſcheu ſowol vor dem Thier ſelbſt, dem Sinnbild der Unreinheit und Gemeinheit (Spr. 11, 22; Matth. 7, 6; 2 Petr. 2, 22), als auch vor dem Genuß ſeines Fleiſches (vgl. Tacitus, Hist., V, 4; Juvenal, Satyr., XIV, 98), der dem greulichen Götzendienſt gleichgeſtellt ward (Jeſ. 65, 4; 66, 17), und dem der rechtgläubige Iſraelit im Nothfall den Tod vorzog (2 Makk. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 8, 2). Die Rabbinen gingen ſo weit, neun Zehntel aller Unreinheit in der Welt vom Schwein herzuleiten. Nach dem Vorgang von Movers hat man das moſaiſche Verbot des Genuſſes vom Schweinefleiſch aus Aegypten abgeleitet, wo das Schwein dem Typhon, als dem böſen Princip, angehörte. Allein der ägypt. Dualismus hat in der moſaiſchen Geſetzgebung keinen Boden, und es wäre höchſtens erlaubt, den tiefen Abſcheu der Juden vor dem Schwein als ägypt. Erbtheil zu betrachten. Das Schwein zählt zu den levitiſch unreinen Thieren, weil ihm nicht beide Merkmale der Reinheit, das Wiederkäuen und die geſpaltenen Klauen, eigen ſind (3 Moſ. 11, 7; ſ. übrigens Speiſegeſetze). Roskoff.

Schweißtuch. Das lateiniſche Sudarium, urſprünglich ein Tuch, um den Schweiß vom Geſicht zu wiſchen, iſt in das Griechiſche des N. T. und das Talmudiſche übergegangen, wo es im weitern Sinn ein Tuch überhaupt bezeichnet, um etwas einzubinden, zu verhüllen, wie das Haupt und Antlitz eines zu beſtattenden Todten (Joh. 11, 44; 20, 7; Apg. 19, 12), oder um Geld (Luk. 19, 20) u. dgl. aufzubewahren. In dieſen neuteſt. Stellen entſpricht das Schweißtuch hinſichtlich der Größe etwa unſerm Taſchentuch. Weil heutigentags in Paläſtina und andern Ländern des Orients Schweißtücher gebräuchlich ſind, glaubt man ſie, ungeachtet das A. T. darüber ſchweigt, auch bei den Hebräern annehmen zu dürfen. In Perſien wird das Desmal ſelten als Schnupftuch gebraucht, es dient vielmehr, um Fleiſch, Gemüſe u. dgl. einzuſchlagen. Die reichen Orientalen treiben Luxus mit feingewobenen, buntgeſtickten Tüchern.

Mit Beziehung auf die Johanneiſchen Stellen bildete ſich die Legende über das Sudarium Chriſti mit mannichfachen Variationen, wovon das Schweißtuch der heiligen Veronica am berühmteſten wurde. Dieſe habe Jeſu auf dem Gang nach der Richtſtätte ein Tuch gereicht, in das er, Schweiß und Blut ſich abtrocknend, dreimal ſein Antlitz abgedruckt haben ſoll. Ein Abbild, das, nach Rom gebracht, durch ſeine Wunderkraft den Kaiſer Tiberius von einer ſchweren Krankheit heilte, ſei an die Kirche des heiligen Petrus gelangt, wo dieſe werthvolle Reliquie nur beſonders begünſtigten Perſonen gezeigt

wird; der andere Abdruck ſei in Jeruſalem geblieben und der dritte nach Spanien gekommen. Indeß behauptete auch Mailand das echte Schweißtuch zu beſitzen und ebenſo Beſançon. Schon im 13. Jahrh. pflegte man nicht ſowol die Beſitzerin des wunderthätigen Schweißtuchs als vielmehr dieſes ſelbſt „Veronica" zu nennen, welches Wort in vera-icon, d. h. wahres Abbild, aufgelöſt wurde. Roskoff.

Schwelle. Der Eingang zu einer Stadt oder einem Gebäude galt im Alterthum als bezeichnender Theil des Ganzen, daher werden die Thore der Stadt (5 Moſ. 12, 12; 17, 2) oder Königsburg (Eſth. 4, 2. 6; 3, 2) oft für dieſe ſelbſt genannt. Aehnlich ſteht auch die Schwelle als derjenige Theil des Gebäudes, welchen der Fuß des Eintretenden zuerſt berührt, bezeichnend für das Gebäude oder den Zugang zu demſelben (1 Kön. 14, 17; Ez. 43, 8). Der in der Miſchna häufig gemachte Unterſchied von Ober- und Unterſchwelle zeigt, daß auch der die beiden Thürpfoſten am obern Ende verbindende Balken Schwelle genannt wurde, wie auch die von Säulen getragenen, vorſpringenden Stücke der Balken des Tempeldaches (Am. 9, 1) oder die am Rand oder Geſims ſtehenden Balken (Ez. 41, 16) mit demſelben Ausdruck bezeichnet werden. Zunächſt aber verſtand auch das A. T. unter Schwelle die untere Schwelle der Eingangsthür zu Tempeln, Paläſten oder größern Privathäuſern. Die Schwelle lag wahrſcheinlich auf dem gemauerten Grund des Hauſes, daher konnte der in der Nähe der Thür des himmliſchen Heiligthums ſtehende Prophet die Bewegungen der von den Lobgeſängen der Engel erſchütterten Pfoſten und Schwellen wahrnehmen (Jeſ. 6, 4). Das Material der Schwellen war von entſprechender Dauerhaftigkeit und wird ſich von dem der Thüren, d. i. vom Oelbaumholz (1 Kön. 6, 31) oder Cypreſſenholz (1 Kön. 6, 34), nicht unterſchieden haben, da auch der Fußboden mit Pfoſten von Cypreſſenholz (2 Kön. 6, 15), welches an Werth dem Cedernholz faſt gleichkam, belegt war. Die Miſchna erwähnt beſonders „Steine der Schwellen", welche, wenn der Ausſatz in einem Hauſe war, herausgeriſſen werden mußten. Schwellen von ungewöhnlicher Breite hatte das Oſtthor des Tempels nach dem viſionären Bericht des Ezechiel (Kap. 40, 6). Die untere Schwelle war ebenſo wie die obere mit einem Loch verſehen, in welchem ſich der Zapfen der untern Thürangel bewegte (vgl. Spr. 26, 14); als Thorhüter werden an der Schwelle der Stiftshütte (2 Chron. 9, 19. 21. 22) und des Tempels (Jer. 52, 24; Neh. 12, 25; 2 Chron. 23, 4) in Verbindung mit dem Hohenprieſter (2 Kön. 25, 18) drei Leviten (2 Chron. 34, 9) genannt, welche wahrſcheinlich ein beſonderes Local, eine Art Wachthaus, in unmittelbarer Nähe des Thores hatten (Ez. 40, 7). Auch am Thoreingang königlicher Paläſte gab es ſolche „Hüter der Schwelle" (Eſth. 2, 21; 6, 2). Das Springen über die Schwelle, um ſie nicht zu berühren, war wahrſcheinlich eine von den Hebräern nachgeahmte heidniſche Sitte (Zeph. 1, 9). Die Prieſter des Dagon zu Asdod in Philiſtäa und alle, welche in den Tempel dieſes Gottes kamen, vermieden gleichfalls die Schwelle zu betreten, ſeitdem Kopf und Hände des herabgeſtürzten Götzenbildes auf derſelben gelegen hatten (2 Sam. 5, 4 fg.). Auch in Perſien galt die Schwelle des königlichen Palaſtes für heilig; man durfte ſie nicht betreten, ſondern mußte ſie mit dem rechten Fuß voran überſchreiten. Eine heidniſche Ceremonie der Büßenden war es, vor der Schwelle des Tempels ſich niederzuwerfen, ſie mit dem Haupt zu berühren und zu küſſen. Grundt.

Schwert, ſ. Waffen.

Schwur, ſ. Eid.

Scorpion, ſ. Skorpion.

Scythen, ſpäter Sarmaten genannt, ein weitſchichtiges Volk, das im Alterthum als äußerſt barbariſches galt (vgl. Joſephus, Contra Apion., II, 37). So werden auch Scythen als äußerſt rohe Menſchen 2 Makk. 4, 47; 3 Makk. 7, 5; Kol. 3, 11 genannt. Ebenſo galten die Scythen ſprichwörtlich als gute Bogenſchützen. Ueber das Land Scythia und ſeine Bewohner berichtet zuerſt Herodot (IV) ausführlicher, und nach ihm umfaßte das Land einen guten Theil des ſüdlichen Rußland, eine Begrenzung, die indeſſen nach ſpätern Angaben zu eng erſcheint (vgl. Cuno, „Forſchungen im Gebiete der alten Völkerkunde" [Berlin 1871], I, 75 fg.). Die Scythen zerfielen in verſchiedene Nomadenſtämme, die vielleicht nicht ganz rein eines Stammes waren; ſie hatten nördlich vom Schwarzen und Kaſpiſchen Meer und bis tief nach Aſien hinein Sitze. Nach Joſephus („Alterthümer", I, 6, 1) entſpricht das hebr. Magog den Scythen, was richtig ſein wird (ſ. Gog). Daß die Scythen nicht mongoliſchen Stammes waren, wie Niebuhr

wollte, ſteht feſt, dagegen iſt noch ſtreitig, ob ſie Slawen waren oder zur Sippe der Eranier gehörten (vgl. Cuno, a. a. O., I, 297 fg.). Nach Herodot (I, 103; IV, 1 fg.) machten die Scythen in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr. unter König Madyes einen Einfall in Aſien; hier ſiegreich, wandten ſie ſich gegen Aegypten, aber als ſie in Paläſtina waren, wo ſie in Askalon den Tempel der Aphrodite (Aſtarte) plünderten, wußte ſie der ägypt. König Pſammetich durch Geſchenke und Bitten zu beſtimmen, nicht weiter vorzudringen, ſie zogen ſich hierauf wieder zurück. Die Zeitdauer der ſcythiſchen Herrſchaft gibt Herodot auf 28 Jahre an. Dieſe Nachricht erhält dadurch eine bibliſche Begründung, daß die Propheten Zephanja und Jeremia (Kap. 4—6) um das J. 630 als göttliches Strafgericht die Verwüſtung des Landes durch einen furchtbaren Feind weiſſagen, der aus dem Norden komme, wobei ſich nach der Zeitlage nicht wohl an die Chaldäer denken läßt, und daß die Stadt Beth-Schean (ſ. d.) im Stammgebiet Manaſſe nach dem Exil den Namen Scythopolis hatte, ein Name, der ſomit ſeine genügende Erklärung findet. Fritzſche.

Scythopolis, ſ. Beth-Schean.

Sealthiel, Še'altie'l, nach 1 Chron. 3, 17 fg. nicht ein Sohn Aſſir's, da das vorangehende 'asir kein Eigenname iſt, ſondern den Jejoncha (Jojachin) als Gefangenen, ins Exil Abgeführten, bezeichnet, ſondern der erſtgeborene Sohn Jojachin's (ſ. d.). Er war der Vater Serubabel's (Eſra 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1; vgl. auch Matth. 1, 12; Luk. 3, 27), wonach die Angabe des Chroniſten (1 Chron. 3, 17), daß Serubabel ein Sohn des Pedaja und ein Neffe des Sealthiel geweſen, vermuthlich zu berichtigen iſt (ſ. Serubabel; vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [2. Aufl., Leipzig 1873], S. 28 fg.). Schenkel.

Seba (Joſephus Sabaios), ein ehrſüchtiger benjaminitiſcher Häuptling vom Gebirge Ephraim (2 Sam. 20, 21), welcher nach Beendigung des durch Abſalom angefachten Bürgerkriegs die Eiferſucht der nördlichen Stämme gegen die von David begünſtigten Judäer zu einem neuen Aufſtand gegen David benutzte. In die Poſaune ſtoßend, ließ er ausrufen (2 Sam. 20, 1):

Keinen Antheil haben wir an David
Und kein Erbtheil am Sohne Iſai's!
Mann für Mann in ſeine Zelte, Iſrael!

In der erſten Ueberraſchung ließ ſich die Mannſchaft der nördlichen Stämme von ihm fortreißen, und David war genöthigt, mit den treu an ihm hängenden Judäern raſch in das befeſtigte Jeruſalem ſich zurückzuziehen. Als Amaſa (ſ. d.), der an Joab's, des in Ungnade gefallenen, Stelle ernannte Oberfeldherr, ſäumte und die Gefahr mit jedem Tag ſtieg, betraute David Joab's Bruder Abiſai mit dem Oberbefehl. Joab ſchloß ſich (wie es ſcheint in geheimem Einverſtändniß mit ſeinem Bruder) mit einer ſchnell zuſammengerafften Schar ſeiner Leute, d. h. wol von ihm gebildeter Krieger, dem Abiſai, der die königliche Leibwache führte, an, ermordete bei einer zufälligen Begegnung meuchleriſch ſeinen Nebenbuhler Amaſa, und der populäre Name Joab's, der jetzt eigenmächtig ſogar den Oberbefehl übernahm, lockte Kriegsluſtige von allen Seiten herbei, ſodaß Seba von der Uebermacht auf ſchneller Flucht in das befeſtigte Abel Bethmaacha (ſ. d.), d. h. bis an die Nordgrenze Paläſtinas, zurückgedrängt wurde. Eine Zeit lang widerſtand er noch der Belagerung; bald aber ſah er ſich von den Bürgern Bethmaachas verlaſſen, die auf den Rath einer um das ihr in der Stadt drohende Schickſal bekümmerten angeſehenen Frau dem Seba den Kopf abſchnitten und denſelben durch die Mauer Joab zuwarfen, welcher nun nach einem ſchon vorher gegebenen Verſprechen die Belagerung aufhob (ſ. David, „Bibel-Lexikon", I, 591; vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 149 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 261 fg.). Schenkel.

Seba wird Jeſ. 43, 3 und 45, 14 in Verbindung mit Mizraim und Kuſch (Aegypten und Aethiopien) genannt und 1 Moſ. 10, 7 von Kuſch abgeleitet. Dieſes Seba mit dem vom Nil, Aſtaboras (heute Atbara oder Takazze) und Aſtapus (heute Bahr el **Azrak**, d. h. der Blaue Nil) inſelartig umſchloſſenen Land Meroë der Alten und mit deſſen gleichnamiger Hauptſtadt zu combiniren, berechtigt uns ebenſo wol eine Angabe des Joſephus („Alterthümer", II, 10, 2) wie die innere Wahrſcheinlichkeit der Sache ſelbſt, denn die

eben erwähnte Gruppirung Sebas mit Aegypten und Aethiopien iſt damit ſofort am einfachſten erklärt. Durch ſeine geographiſche Lage war Meroë vorzüglich geeignet, den Handel zwiſchen Arabien und Indien einerſeits und Afrika andererſeits zu vermitteln, und ſo war es auch den Alten als reicher und blühender Stapelplatz des Karavanenhandels bekannt (vgl. beſonders Strabo, XVII, 821 fg.). Hierdurch begründet ſich auch die Zuſammenſtellung Sebas mit Scheba, Pſ. 72, 10. Im übrigen wußten die Hebräer von den Bewohnern Sebas wenig. Außer dem Geſagten findet ſich in der Bibel nur noch die Notiz, daß ſie ein ſtattlicher, hochgewachſener Menſchenſchlag waren (Jeſ. 45, 14; 18, 2. 7), womit das von Herodot (III, 20, 114) über die ſüdlichen Aethiopen oder Makrobier Gemeldete zu vergleichen iſt. Seiner Verfaſſung nach war Meroë von alters her ein Prieſterſtaat, der bis ins 3. vorchriſtl. Jahrh. herab beſtand. Von da an verfiel mit dem Staat auch ſeine Hauptſtadt, und nur mit Mühe iſt es neuern Reiſenden (Bruce, Burckhardt, Rüppel, Hoskins u. a.) gelungen, auf dem öſtlichen Nilufer, nordöſtlich von Schendi und nördlich von Kurgos Trümmerſpuren des alten Meroë zu entdecken. Vgl. beſonders Rüppel, „Reiſen in Nubien, Kordofan und dem peträiſchen Arabien“ (Frankfurt a. M. 1829), S. 114 fg., 383 und Taf. V, und Hoskins, Travels in Ethiopia (London 1835), S. 66 fg., 321 fg.

Die Angabe des Joſephus („Alterthümer“, II, 10, 2; vgl. Diodor, I, 33), daß der Name Seba von Kambyſes zu Ehren ſeiner Schweſter in Meroë umgewandelt worden ſei, verdient wenig Glauben, da vielmehr der Name Meroë ſich ungezwungen aus dem Aethiopiſchen erklären läßt und die ganz paſſende Bedeutung „bewäſſertes Land“ ergibt; vgl. Tuch, „Commentar über die Geneſis“ (2. Aufl., Halle 1871), S. 174. Von dem Namen Seba finden wir übrigens Spuren noch zu Strabo's Zeit in einer an der Küſte gelegenen Stadt Sabae und dem Hafen Saba (in der Nähe des heutigen Maſſua), vgl. Strabo, XVI, 770 fg. Wir müſſen danach annehmen, daß Seba nicht nur Name für die Nilinſel Meroë, ſondern auch für das zwiſchen ihr und dem Arabiſchen Meerbuſen gelegene Land war (ſ. Aethiopien). Steiner.

Sebach, ſ. Zebach.

Sebna, ein hoher Staatsbeamter unter dem König Hiskia (ſ. d.), auf dem Gipfel ſeiner Macht königlicher Palaſtmeiſter und dadurch erſter Reichsbeamter (vgl. Jeſ. 36, 3; 37, 2 mit 22, 15), prachtliebend (Jeſ. 22, 18) und im höchſten Grad ehrſüchtig, da er ſich ſein Grab auf der Königsburg Zion bei den Königsgräbern anlegen ließ (Jeſ. 22, 16). Dadurch hat er wol die Eiferſucht Hiskia's erregt, durch ſeine Anmaßung und Härte aber den heiligen Zorn des Propheten Jeſaja herausgefordert; denn gegen ihn iſt der gewaltige Gottesſpruch Jeſ. 22, 25 gerichtet. Er gehörte ohne Zweifel der dem Propheten feindlich geſinnten Partei an, welche das Bündniß mit Aegypten betrieb (Jeſ. 30, 1 fg.; 31, 1 fg.). Sein Sturz muß übrigens noch vor dem Einfall der Aſſyrer unter Sanherib erfolgt ſein, denn zur Zeit deſſelben finden wir, wie Jeſaja es verkündigt hatte, den Eljakim, den Sohn Hilkia's, an der früher von ihm bekleideten Stelle eines Palaſtmeiſters (Jeſ. 36, 3; vgl. 2 Kön. 18, 18). Dagegen hatte er ſich dem König gleichwol unentbehrlich zu machen gewußt; denn während Sanherib Juda verwüſtete und Jeruſalem bedrohte, nahm er unter Eljakim immer noch die Vertrauensſtelle eines königlichen Geheimſchreibers (sopher) ein (Jeſ. 36, 3. 11. 22; 37, 2) und befand ſich bei den höchſten königlichen Beamten, welche von Hiskia beauftragt waren, mit den von Sanherib an Hiskia abgeſandten Unterhändlern, worunter als Wortführer ſein Obermundſchenk, einen Ausgleich zu treffen, den die drohende Haltung jener Unterhändler vereitelte. Auffallend bleibt, wenn ſein Sturz durch Jeſaja's Einwirkung auf den König herbeigeführt war, daß er auch eine hervorragende Stellung bei der Geſandtſchaft einnahm, welche Hiskia infolge der Drohungen der aſſyr. Unterhändler an den Propheten Jeſaja abordnete, um denſelben zur Fürbitte bei Jahve um Beſtrafung des Trotzes der Aſſyrer zu bewegen (Jeſ. 37, 1 fg.; 2 Kön. 19, 1 fg.). Demgemäß mußte ſich ſein Verhältniß zum Propheten in der Folge wieder gebeſſert haben. Schenkel.

Sebul, ſ. Zebul.

Sebulon, d. i. „Anbauer“, war der Name eines iſraelitiſchen Stammes, der dann auch auf deſſen Stammvater, den Sohn Jakob's, übertragen ward. In der iſraelitiſchen Geſchichte ſpielt derſelbe nicht gerade eine hervorragende Rolle, obgleich er gemäß 4 Moſ. 1, 30 fg.; 26, 26 fg. ſchon zur Zeit des Auszugs aus Aegypten nicht zu den am

wenigſten zahlreichen Stämmen Iſraels zählte. Nach Joſ. 19, 10 fg. erhielt, d. i. nahm er ſich ſeine Wohnſitze neben den Stämmen Naphtali im Norden und Aſcher im Weſten, ſo jedoch, daß nach dieſer Stelle ſein Gebiet weder im Weſten das Mittelländiſche Meer, noch im Oſten den See von Tiberias berührte, während wenigſtens das erſtere nach der Stelle vom Segen Jakob's (1 Moſ. 49, 13) der Fall war, eine Differenz, die ſich aus der verſchiedenen Abfaſſungszeit der Quellen, denen die verſchiedenen Angaben entſtammen, vollſtändig begreift: der Segen Jakob's ſtammt noch aus der Richterzeit, der Abſchnitt Joſ. 19 verdankt ſeine Entſtehung der erſten Zeit der davidiſchen Herrſchaft. Mit der Notiz im Segen Jakob's ſtimmt übrigens, daß noch zur Zeit Salomo's den Sebuloniten Antheil am Seehandel zugeſchrieben wird (5 Moſ. 33, 19; vgl. Joſephus, „Alterthümer", V, 1, 22). Wie überhaupt namentlich den nördlichen Stämmen (doch theilweiſe auch den ſüdlichern) gelang es den Sebuloniten nicht, die kanaanit. Bevölkerung gänzlich aus ihren urſprünglichen und von ihnen nunmehr im weſentlichen occupirten Gebieten zu verdrängen (vgl. Richt. 1, 30 und Jeſ. 8, 23), während ſie im übrigen durchaus nicht ruhmlos an den Iſrael betreffenden großen Ereigniſſen theilnahmen. Wie ſie dem Aufruf der Debora zum Kampf gegen die Kanaaniter folgten (Richt. 4, 5), ſo zogen ſie auch dem Gideon bei ſeinem Kampf gegen die Midianiter zu Hülfe (Richt. 6, 35), und der Verfaſſer der Richterchronik weiß auch von einem Sebuloniten Eglon zu berichten, der Iſrael zehn Jahre lang gerichtet habe (Richt. 12, 11). In der ſpätern Zeit indeß trat der Stamm nicht weiter beſonders hervor. Schrader.

Sechu, d. i. „Sicht, Schau", entſprechend der Bedeutung von Mizpa und auch bei Mizpa im Stammgebiet Benjamin gelegen (1 Sam. 19, 22), war Name einer Grube, welche, wie es ſcheint, von König Aſa zur Vertheidigung der Grenzſtadt Mizpa (ſ. d.) gegen Baeſa von Iſrael erweitert worden (Jer. 41, 9) und iſt mit „der großen Grube" (1 Makk. 7, 19) identiſch (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 197, und zu Jer. 41, 9). Die gewöhnliche Annahme (der Vulgata, in dem Syrer, auch bei Reland), welche Sechu mit Socho vereinerleit, ſtimmt nicht zur Nähe von Rama. Auch liegt kein zureichender Grund vor, mit Thenius nach dem Vorgang der LXX in 1 Sam. 19, 22 die Lesart zu ändern. Kneucker.

Seeb, d. i. Wolf, hieß ein midianitiſcher Fürſt, welcher mit ſeinem Waffengefährten Oreb (ſ. d.) auf Gideon's (ſ. d.) Mahnung von den Ephraimiten beſiegt und dann erwürgt wurde (Richt. 7, 25; 8, 3; Pſ. 83, 12). Vermuthlich hatte in Erinnerung an die Blutthat der Ort, an welchem dieſelbe ſtattfand, den Namen „Wolfskelter", ſo viel als Wolfshöhle, Wolfsſchlucht, erhalten. S. über das Nähere, insbeſondere die Lage der beiden Orte, woſelbſt die Fürſten ihren Tod fanden, Gideon und Oreb. Schenkel.

Seele, hebräiſch: nëphëš, griechiſch: psyché, bedeutet im allgemeinen in der Bibel den ſinnlichen Lebensgrund der Perſönlichkeit, daher öfters daſſelbe, was Leben (ſ. d.; vgl. den Ausdruck nëphëš hajah 1 Moſ. 1, 20. 30; 2, 7 und ſonſt). Die Seele bildet daher nicht das Specifiſche im Menſchen, nicht das, was den Menſchen zum Menſchen macht, ſondern ſie iſt dem Menſchen mit allen lebendigen Weſen, auch mit den Thieren, gemein. In Betreff der Vorſtellung, wonach die Seele als die Quelle alles Lebens im Blut vorhanden angenommen wird, ſ. Blut und Leben. Aus dieſer zunächſt überwiegend ſinnlichen Vorſtellung von der Seele erklärt ſich das Verbot: „Fleiſch mit ſeiner Seele" zu genießen (1 Moſ. 9, 4 fg.). Nach 3 Moſ. 17, 14 iſt „die Seele alles Fleiſches ſein Blut mit ſeinem Leben", wonach zwar die materielle Blutſubſtanz von der Lebenskraft des Blutes unterſchieden wird, allein dieſe doch am Blute haftet (vgl. auch 5 Moſ. 12, 23: „Denn das Blut iſt die Seele"). Demzufolge iſt an ein ſelbſtändiges Fortleben der Seele als ſolcher nach dem Tode nicht zu denken; das Ausgehen der Seele aus dem Leibe und das Sterben bedeutet daſſelbe (1 Moſ. 35, 18; 1 Kön. 19, 4; Jon. 4, 3).

Gleichwol wird die Seele auch als das Organ höherer, religiöſer und ſittlicher Empfindungen gefaßt, inſofern ſie überhaupt die perſönlichen Lebensfunctionen vermittelt. Die Seele des Propheten freut ſich in ihrem Gott (Jeſ. 61, 10); der Prophet, der rechtzeitig ſeine Warnung an den Verirrten gerichtet hat, hat, auch wenn der Gewarnte ſich nicht daran kehrt, ſeine Seele gerettet (Ez. 3, 19 fg.), wobei nicht lediglich an die Erhaltung des ſinnlichen Lebens zu denken iſt. Das Wehe, das Jeſ. 3, 9 den Seelen zugerufen wird, gilt der Perſönlichkeit überhaupt, deren unentbehrlicher Träger die Seele iſt. Die Seele

erſcheint daher, insbeſondere bei den Pſalmdichtern, auch ohne weiteres als das religiöſe Organ im Menſchen. Sie dürſtet nach Gott, dem lebendigen Gott (Pſ. 42, 3); ſie hofft auf Gott (Pſ. 62, 2) und ſchmachtet nach Gott (Pſ. 14, 3. 6). In ſolchen Fällen decken ſich die Ausdrücke Seele und Geiſt und wechſeln auch miteinander ab (z. B. Pſ. 77, 3. 4). Die Seele wird vom Pſalmſänger aufgefordert, den Herrn zu loben (Pſ. 103, 1 fg.), er ſoll mit ganzer Seele geſucht und geliebt werden (5 Moſ. 4, 29; 6, 5).

Fragen wir nun, ob ſich der Hebräer das Perſonleben irgendwie getheilt vorgeſtellt habe, als leibliches und ſeeliſches, oder noch weiter als leibliches, ſeeliſches und geiſtiges, ſo iſt weder das eine noch das andere vor dem Exil der Fall, derſelbe trennte die Seele nicht vom Leibe (ſ. d.) und den Leib nicht von der Seele; der Geiſt (ſ. d.) aber war ihm ein übernatürliches Princip, daher eine außerordentliche göttliche Begabung innerhalb des ungetrennt vorgeſtellten Perſonlebens. Erſt von dem Zeitpunkt an, in welchem die Reflexion ſich der Juden bemächtigte, nach dem Eindringen philoſophiſcher Speculation in den ältern Ueberlieferungsſtoff, wurde auch die menſchliche Perſönlichkeit Gegenſtand der pſychologiſchen Unterſcheidung. Zunächſt bildet ſich die Unterſcheidung zwiſchen der Seele (als dem Organ des Selbſtbewußtſeins und der Vernunft) und dem Leib (als dem materiellen Subſtrat und Organ der Perſönlichkeit). Schon bei Sirach z. B. tritt — neben der noch immer fortlaufenden ältern Vorſtellung von der Seele als der Lebenskraft — die Anerkennung ihrer moraliſchen Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit vom Leibleben entſchieden hervor, z. B. Sir. 14, 2, wo derjenige glücklich geprieſen wird, den die Seele nicht verurtheilt, Sir. 26, 14, wo an der Frau die wohlerzogene Seele geprieſen, Sir. 35, 22, wo Vertrauen zu der Seele, d. h. ſittliches Selbſtvertrauen, gefordert wird. Am Schluß des Buchs wird die Seele unverkennbar als das Organ des edelſten Strebens im Menſchen, desjenigen nach Weisheit, geſchildert (Sir. 51, 19 fg.). Auch in andern paläſtin. Apokryphen erſcheint die Seele als Organ für religiöſe und ſittliche Functionen; ſie gedenkt Gottes (Tob. 1, 12), bekehrt ſich zu Gott (Tob. 13, 6); es werden ihr kluge Gedanken (πανουργεύματα τῆς ψυχῆς σου) zugeſchrieben (Judith 11, 8); ſie iſt die Quelle frommen Muthes (3 Makk. 3, 32). Bisweilen wird für Seele (ψυχή) auch der Ausdruck Geiſt (πνεῦμα) gebraucht, z. B. Sir. 31, 14, wonach der Geiſt der Gottesfürchtigen am Leben bleiben wird; oder die Ausdrücke Seele und Geiſt werden eigenthümlich miteinander verbunden, wie Judith 7, 19, wo dem Geiſt ein Mangel an Beſeelung zugeſchrieben wird (ὅτι ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμα αὐτῶν). Im Lobgeſang der drei Jünglinge (V. 63) zeigt ſich bereits der Uebergang zur Unterſcheidung der Begriffe Seele und Geiſt, als der höhern und der niedern Sphäre des Perſonlebens; die Geiſter und Seelen (πνεύματα καὶ ψυχαί) der Gerechten werden aufgefordert, den Herrn zu loben.

Dieſe ſogenannte trichotomiſche Auffaſſung des Perſonlebens (Geiſt, Seele, Leib) findet im Unterſchied von der dichotomiſchen (Seele, Leib) ihre Stelle in denjenigen bibliſchen Schriften, welche von der platoniſch-philoniſchen (alexandriniſchen) Philoſophie ſtärker berührt ſind. Philo folgte zwar im allgemeinen der herkömmlichen dichotomiſchen Eintheilung (vgl. Gfrörer, „Geſchichte des Urchriſtenthums“ [Stuttgart 1838], I, 382 fg.), allein er unterſchied daneben in der Seele ein ſinnliches (irdiſches) und ein überſinnliches (ewiges, präexiſtentes) Element, und öfters bezeichnet er das erſtere ohne weiteres als Seele, das letztere dagegen als Geiſt (Philo, De eo quod deterius potiori insidiatur, I, 27: ὅτι πνεῦμα ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία). Daß der Geiſt das Unvergängliche, Göttliche in der Seele iſt, hat er anderwärts (De gigantibus, I, 266) näher ausgeführt. Aehnlich hat auch der Verfaſſer des Buchs der Weisheit (Kap. 1, 4 fg.; 8, 19 fg.) zwar im allgemeinen der herkömmlichen dichotomiſchen Vorſtellungsart ſich angeſchloſſen, aber auch daneben wieder zwiſchen der niedern Sphäre des Perſonlebens (der ψυχὴ ἐνεργοῦσα) und der höhern (dem πνεῦμα ζωτικόν) unterſchieden (Weish. 15, 11; vgl. auch Philo, I, 207, und die trichotomiſche Darſtellung der Erſchaffung des Menſchen bei Joſephus, „Alterthümer“, I, 2, 2: καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν [Gott] αὐτῷ [dem Menſchen] καὶ ψυχήν).

Im N. T. hält ſich Jeſus an die volksthümliche dichotomiſche Eintheilung. Die Seele umfaßt ihm das bewußte Geſammtgebiet des perſönlichen Lebens, ſowol nach der ſinnlichen Gefühlsſphäre als nach der höhern, dem Ewigen zugewandten Geiſtesſeite. In der Seele fühlt er den tiefſten Schmerz (Mark. 14, 34; Matth. 26, 38); für ihre Seele verheißt er den Menſchen Ruhe (Matth. 11, 29). Daneben iſt die Seele ihm in vielen

Fällen auch gleichbedeutend mit Leben (vgl. z. B. Matth. 6, 25; Luk. 12, 22; Matth. 10, 39; 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24; ſelbſt Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). Andererſeits wird ſie ohne allen Zweifel von ihm als die unvergängliche höhere Seite des Menſchen vorgeſtellt in der Warnung, ſich nicht zu fürchten vor denen, die den Leib tödten könnten, aber die Seele nicht zu tödten vermöchten (Matth. 10, 28; Luk. 12, 4). Hiernach dürfen wir uns nicht verwundern, wenn in der ſynoptiſchen Ausdrucksweiſe die Ausdrücke Seele und Geiſt geradezu miteinander verwechſelt werden (vgl. Luk. 1, 46 fg.). Im allgemeinen halten ſich überhaupt die neuteſt. Schriftſteller an die herkömmliche Zweitheilung, und die Seele wird von ihnen ſowol als das Organ der niedern als auch der höhern (geiſtigen, religiös-ſittlichen) Vermögen in der Perſönlichkeit betrachtet (vgl. Apg. 14, 2; 1 Petr. 1, 9; Jak. 1, 21; Hebr. 6, 19; auch bei Paulus 2 Kor. 1, 23; 12, 15; Phil. 1, 27). Dabei geht Paulus unverkennbar von der altteſt. Vorſtellung von der Seele, als der Lebenskraft, aus (vgl. Holſten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus“ [Roſtock 1868], S. 375 fg.), wogegen der „Geiſt“ (das πνεῦμα) als das weſentlich die chriſtliche Perſönlichkeit bildende übernatürliche Princip bei ihm erſcheint (ſ. Geiſt und vgl. auch Lüdemann, „Die Anthropologie des Apoſtels Paulus“ [Kiel 1872], S. 127 fg.).

Dafür, daß der Apoſtel Paulus neben der Zweitheilung auch die Dreitheilung kannte und ſie nach Umſtänden zur Anwendung brachte, legt die Stelle 1 Theſſ. 5, 23, wenn der Brief echt iſt, wie wir Grund haben anzunehmen, ein unwiderlegliches Zeugniß ab (ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα); denn gerade darauf ruht in dieſer Stelle der Schwerpunkt der apoſtoliſchen Fürbitte, daß die Perſönlichkeiten der Leſer ungetheilt, nach Geiſt, Seele und Leib, rein erhalten werden möchten auf den Tag der Wiederkunft Chriſti. Ganz dieſelbe Vorſtellung liegt auch der Stelle Hebr. 4, 12 zu Grunde, woſelbſt unverkennbar der Seele die Gemüthsbewegungen (ἐνθυμήσεις), dem Geiſt die Gedanken (ἔννοιαι) zugeſchrieben werden. Damit iſt nicht geſagt, daß Seele und Geiſt darum als geſonderte Beſtandtheile der menſchlichen Natur oder Innerlichkeit zu betrachten ſeien (wie Delitzſch, „Syſtem der bibliſchen Pſychologie“ [2. Aufl., Leipzig 1861], S. 92, ſie beſchreibt), aber als zwei wohl zu unterſcheidende Erſcheinungsformen des Perſonlebens ſind ſie zu faſſen, von denen (vgl. auch den Gebrauch von ψυχικός, 4 Makk. 1, 32; 1 Kor. 2, 14; 15, 44 den Unterſchied von σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν; Jak. 3, 15: σοφία ψυχική) die eine (die Seele) die natürlichen (irdiſchen) Lebensfunctionen verrichtet, wogegen der Geiſt, der aus den übernatürlichen (überirdiſchen) Regionen ſtammt, das Perſonleben mit der überſinnlichen Welt vermittelt und der Perſönlichkeit den Anſpruch auf unvergängliches Leben ſichert (ſ. Unſterblichkeit). Unwiſſenſchaftlich iſt die Annahme, daß die Ausdrücke Seele und Geiſt in der Bibel durchweg in gleicher Bedeutung vorkommen, ſinnwidrig die Meinung (Hofmann's, „Der Schriftbeweis“ [2. Aufl., Nördlingen 1857—60], I, 295), beide Ausdrücke ſeien Benennungen für ein und daſſelbe, Seele für den „ſeienden“, Geiſt für den „wirkenden“ Lebensodem.

Schenkel.

Segen heißt jede Anwünſchung, daß es einem andern wohl ergehen, daß er Glück (Heil) haben möge, zumal dann, wenn ſie mit Beziehung auf Gott angebracht wird. Solche Segenswünſche waren bei den Hebräern ſehr oft mit dem Gruß (ſ. d.) verbunden (vgl. 1 Moſ. 27, 23; 47, 7. 10). In der Regel wurde aber der Segen, als eine beſonders feierliche Beglückwünſchung auch bei beſondern Veranlaſſungen, als etwas Eigenthümliches geſpendet und, weil ihm die Kraft zugetraut wurde, zu bewirken, daß das ſo feierlich gewünſchte Glück in Erfüllung gehe, wurde auch ein hoher Werth auf denſelben gelegt. Insbeſondere geſchah dies mit Beziehung auf den Segen bevorzugter, mit eigenthümlicher Autorität bekleideter Perſonen. Wie eifrig ſich Kinder um den väterlichen Segen bemühten, wiſſen wir aus der Erzählung von dem erliſteten Segen, den der alte Iſaak ſeinem Sohn Jakob ertheilt (1 Moſ. 27, 27), wobei dem Erzähler die Erwägung fern liegt, daß ein auf ſo unſittlichem Wege gewonnener Segen kein Glück bringen könne. Der Segen wurde namentlich beim Herannahen des Todes als letzter Abſchiedswunſch von Vätern den Söhnen ertheilt (vgl. auch das Sprichwort Sir. 3, 11), daher die Fiction des ſogenannten Segens Jakob's (1 Moſ. 49, 1—28). Mit Recht hat aber Knobel („Die Geneſis“ [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 352) darauf aufmerkſam gemacht, daß jenes Schriftſtück irrthümlich ein Segen genannt werde, da es für die iſraelitiſchen Stämme, deren Schickſal es vorherſagt, auch vieles Nachtheilige enthält. Auch Moſe ſoll (nach

5 Moſ. 33) mit einem Segensſpruch über die zwölf Stämme von dem Volk Iſrael Abſchied genommen haben. Welche übernatürlichen Erfolge die Hebräer von Segen oder Fluch (ſ. d.) ableiteten, das zeigt ſich uns an der Erzählung von Bileam (ſ. d.), der von dem Moabiterkönig Balak berufen war, Iſrael zu verwünſchen, es aber ſtatt deſſen dreimal ſegnete (4 Moſ. 23 und 24). Beſonders der prophetiſche Segen galt demgemäß als wirkſam. Am wirkſamſten war freilich der unmittelbare Segen Jahve's ſelbſt, wie er z. B. dem Abraham (1 Moſ. 12, 2 fg.), dem Iſaak (1 Moſ. 25, 11), dem Jakob (1 Moſ. 35, 9 fg.), ſogar dem Hauſe Potiphar's, eines Heiden, um Joſeph's willen (1 Moſ. 39, 5), dem Simſon (Richt. 13, 24) u. ſ. w. zutheil wird. Daher erflehen auch die Frommen für ſich und das Volk Iſrael vor allem den Segen Gottes (Pſ. 28, 9; 67, 2; 134, 3; Jer. 31, 23 fg.). Die Güter, welche aus dem göttlichen Segen floſſen, waren nach altteſt. Vorſtellung meiſt irdiſche: fruchtbare Zeiten, Frieden im Land, Schutz gegen wilde Thiere, Sieg über die Feinde, aber doch auch höhere (religiöſe und ſittliche), z. B. die gnadenreiche Gegenwart Jahve's unter ſeinem Volk, deſſen väterliche Huld und ſtarker Schirm (vgl. 3 Moſ. 26, 3 fg.; 5 Moſ. 30, 3 fg.). Daß nur die Gerechten, Frommen, Gottesfürchtigen, dem göttlichen Geſetz Unterwürfigen Anſpruch auf den göttlichen Segen haben, ſteht durchweg feſt (Pſ. 128, 4; Jer. 17, 17; Spr. 3, 33; Jeſ. 61, 9; Sir. 1, 19; 11, 23). Der göttliche Segen iſt daher an die Bedingung einer angemeſſenen menſchlichen Geſinnung, beziehungsweiſe auch Leiſtung (z. B. der Wohlthätigkeit, Sir. 7, 36) geknüpft. Ergreifend und feierlich war der gottesdienſtliche (prieſterliche) Segenswunſch 4 Moſ. 6, 24 fg., mit dem (4 Moſ. 6, 27) „der Name Jahve's auf die iſraelitiſche Gemeinde gelegt werden ſollte". Aus der dreimaligen Wiederholung des Gottesnamens:

Es ſegne dich Jahve und behüte dich,
Es erleuchte Jahve ſein Angeſicht zu
Dir und begnadige Dich,
Es erhebe Jahve ſein Angeſicht zu
Dir und gebe dir Frieden!

geht hervor, daß die Kraft der Segnung dem prieſterlichen Ausſprechen dieſes Namens beigelegt wurde (vgl. übrigens die Darſtellung 3 Moſ. 9, 22 fg.).

Auf den Segen wird im N. T. nicht mehr derſelbe hohe Werth wie im A. T. gelegt, ohne Zweifel weil ihm in demſelben mehr eine ſittliche als eine übernatürliche Wirkung zugeſchrieben wird, jedenfalls von Jeſus, von dem erzählt wird, daß er die Kinder (Mark. 10, 16) und bei ſeinem letzten Abſchied von ſeinen Jüngern dieſe geſegnet habe (Luk. 24, 50). Dem Apoſtel Paulus erſcheint der geiſtliche Segen von ſeiten Gottes als das höchſte zu erflehende Gut (Eph. 1, 3). Die Flüche ſollen unter den Chriſten verſtummen; dieſe ſollen den Fluchenden mit Segensſprüchen antworten (Matth. 5, 44; Luk. 6, 28; Röm. 12, 14; vgl. auch Jak. 3, 10). Gottesdienſtliche Segens- oder Weiheſprüche kamen in den apoſtoliſchen Gemeinden namentlich bei der Feier des Abendmahls vor (vgl. 1 Kor. 10, 16). Der Apoſtel Paulus glaubte zwar an eine Fortwirkung des altteſt. Segens unter dem Neuen Bunde (Gal. 3, 14), aber insbeſondere an eine Fülle des von Chriſtus ausgehenden Segens (Röm. 15, 29), den er ſich nur vermittelt denken konnte durch die Gnadengabe des chriſtl. Geiſtes (1 Kor. 12, 4 fg.; 2 Kor. 3, 17). Eigenthümlicher Art iſt der Schlußſegenswunſch des Apoſtels Paulus 2 Kor. 13, 13: „Die Gnade des Herrn Jeſu Chriſti und die Liebe Gottes und die Gemeinſchaft des Heiligen Geiſtes ſei mit euch allen", wegen ſeiner dreitheiligen Form. Er iſt aber nicht trinitariſch, denn der Herr Jeſus Chriſtus und der Heilige Geiſt werden darin von Gott unterſchieden. Die Liebe wird Gott, dem Urquell aller Güter, zugeſchrieben, ſie hat ſich in Chriſtus als Gnade erwieſen und theilt ſich vermittels des Heiligen Geiſtes mit. Der apoſtoliſche Segenswunſch ſchließt daher die Segensfülle in ſich. Schenkel.

Segnen, ſ. Segen.

Seher, ſ. Propheten.

Seide, zu Aurelian's Zeit mit Gold aufgewogen und noch heute ſehr koſtbar, kommt in dieſem Sinn häufig in der deutſchen Bibel vor, obſchon nur Offb. 18, 12 der Name σηρικὸν eigentlich und zuverläſſig Seide bedeutet. In den Stellen Offb. 18, 16; 19, 8; Sir. 40, 4; KL. 4, 5; Ez. 23, 6; 27, 16. 24; 1 Sam. 28, 14; 2 Moſ. 25, 4; 28, 5; 29, 5; 39, 22; 5 Moſ. 8, 7, wo Luther „Seide" überſetzt, iſt im Grundtext keine Rede davon. Neuere Bibelforſcher bezweifeln auch, daß unter dem Wort Meši (Ez. 16, 10. 13), welches

nach dem Vorgang jüd. Ausleger durch Seide übertragen iſt, dieſe zu verſtehen ſei. Denn obſchon der Gebrauch der Seidengewänder bei den Aſiaten alt iſt, und die Seide in der Periode der Ptolemäer ein wichtiger Handelsartikel der alexandriniſchen Kaufleute war, ſo iſt noch nicht erwieſen, daß ſie auch von den Hebräern getragen worden ſei. Die Etymologie des Meši von mašá, herausziehen, mit Beziehung auf den von röm. Schriftſtellern erwähnten Brauch, die von Oſtaſien, den Seren, kommenden halbſeidenen Gewänder aufzulöſen und die herausgezogenen Seidenfäden zu den feinſten Stoffen zu verweben, iſt ſchon lange als Irrthum nachgewieſen worden, kann ſonach nicht mehr Stich halten. Die Ableitung von mašá mit der Bedeutung abſpulen des Fadens ſetzt die Kenntniß der Verarbeitung der Rohſeide voraus, welche im Zeitalter Ezechiel's unter den Hebräern ſchwerlich anzunehmen iſt. Zu erwähnen iſt noch die Deutung des Meši durch gefärbtes Zeug auf Grund arab. Herleitung; wogegen Fürſt in ši den chineſiſchen Namen der Seide erkennt und m als Präformativ anſieht. Die LXX überſetzen Meši durch τρίχαπτον, was ſchon Hieronymus für ſehr dünnen, aus haarfeinen Fäden gewobenen Stoff erklärt hat, womit wir uns auch begnügen wollen, da weder der Gebrauch der Seide noch weniger die Bekanntſchaft mit ihrer Verarbeitung im 6. Jahrh. v. Chr. bei den Hebräern erweislich iſt. Wenn man unter Serikot (Jeſ. 19, 9) Seide verſtehen zu können meinte, ſo iſt es blos die Lautähnlichkeit mit dem lateiniſchen sericum, welche dazu verleitete. Daß Hur (Eſth. 1, 6; 8, 15: „weiße Kleider"; bei Luther: „weiße Tücher") nicht Seide, ſondern feine weiße Baumwolle (die LXX: βύσσος) oder feine Leinwand bezeichnet, wird nunmehr allgemein anerkannt. Roskoff.

Seife, bekanntlich eine chemiſche Verbindung eines Fettes oder Oels mit einem Alkali, hat in unſern Tagen für die Entwickelung der Induſtrie wie für die Reinlichkeit und das Wohlbefinden des Menſchen eine ſolche Wichtigkeit erlangt, daß Liebig nach der Menge des Seifenverbrauchs den Wohlſtand und die Civiliſation eines Volks bemeſſen zu können glaubt. In älteſter Zeit reinigte man die Gewänder nur mit Waſſer ohne irgendeinen Zuſatz durch Reiben, Stampfen oder Treten, wie Nauſikaa und ihre Gehülfinnen das Geſchäft verrichten; ſehr früh aber gebrauchte man als Reinigungsmittel das ſogenannte mineraliſche Alkali, das hebräiſch Neter, griechiſch νίτρον (λίτρον), lateiniſch nitrum, bei den Neuern natrum heißt. Man nannte es Alcali minerale, Minerallaugenſalz, weil es in manchen Mineralwaſſern enthalten iſt, in Aegypten an den Natronſeen des Nilthals zwiſchen Memphis und Naucratis herauswittert, in manchen Gegenden Ungarns, beſonders im biharer Comitat, in Oſtindien, Perſien, Südamerika aus der Erde oder dem Geſtein efflorescirt. Es kommt aber ebenſo häufig in manchen Vegetabilien, namentlich Strandpflanzen, vor, aus deren Aſche es gewonnen wird. Die Aegypter brauchten es zum Einbalſamiren der Leichen ſowie auch zum Waſchen anſtatt der Seife, und als Reinigungsmittel diente das Neter auch den Hebräern Jer. 2, 22; Luther: „Lauge"; Spr. 25, 20; Luther: „Kreide", wo miteinander unverträgliche Dinge zuſammengeſtellt ſind und auf die Eigenſchaft des Neter, welches mit Eſſig begoſſen, unter Brauſen ſich auflöſend, ſeine reinigende Kraft verliert, angeſpielt wird. Das andere von den früher nur bekannten zwei fixen Alkalien nannte man vegetabiliſches Kali, welches unter dem hebr. Borit, Bor verſtanden wird. Dieſes vegetabiliſche Laugenſalz, das gleich dem mineraliſchen in der Natur ſich immer nur mit andern Subſtanzen findet, gewann man durch das Verbrennen von ſogenannten Seifen- und Salzpflanzen, von denen mehrere Arten in Aegypten, Paläſtina, Syrien u. ſ. w. wachſen, deren Aſche einſt wie jetzt ein Handelsartikel auf orientaliſchen Märkten als Reinigungsmittel für Kleider und Haut (Jer. 2, 22; Mal. 3, 2; Hiob 9, 30; Luther: „Brunnen") ſowie auch zur Förderung des Guſſes und zum Entſchlacken der Metalle (Jeſ. 1, 25; Luther: „Schaum") gebraucht wurde. Solche Aſchenlauge iſt auch unter Κονία der Griechen zu verſtehen, ſowie das von Plinius öfter erwähnte Struthium, deſſen ſich die Alten anſtatt der Seife bedienten, zu den Saponarien gehört. Unſere harte trockene Waſchſeife im engern Sinn ſcheint dem Alterthum unbekannt geweſen zu ſein. Denn die Seife, deren namentliche Erwähnung zuerſt bei Plinius (XVIII, 12, 51) als galliſche Erfindung vorkommt, welcher die deutſche vorgezogen und vom eleganten Rom verſchrieben wurde, war eigentlich keine Seife zur Reinigung, ſondern eine Art Pomade zur Färbung der Haare, desgleichen die caustica spuma und der „bataviſche Schaum" (Martial, Epigrammata, XIV, 26; VIII, 23, 19). Roskoff.

Seil. Der Flachsbau war den Hebräern nicht nur aus Aegypten her bekannt (2 Moſ. 9, 31), ſie fanden ihn auch bei ihrem Einzug in Paläſtina vor (Joſ. 2, 6). Da Flachs nebſt Wolle den Hauptſtoff zur hebr. Kleidung lieferte (2 Moſ. 28, 42) und in jeder Hauswirthſchaft vorhanden war (Hoſ. 2, 7; Spr. 31, 13), ſo müſſen ſie ihn wol fleißig gezogen haben. Aus der Bibel erfahren wir nichts Näheres über ihre Seilerarbeit, die bei den Aegyptern wegen der Schiffahrt und Fiſcherei bedeutend ſein mußte und ein eigenes Handwerk war, wie auf Denkmälern der Seiler mit ſeinen Gehülfen bei der Anfertigung der Schiffstaue dargeſtellt wird. In den bibliſchen Schriften iſt aber von der Verarbeitung des Flachſes zu Schnüren, Stricken und Seilen (Joſ. 2, 15; Richt. 16, 9; Pſ. 18, 6), ſowie von Netzen, Schlingen, alſo Producten des Seilers die Rede. Im A. T. werden mehrere Wörter ohne Unterſchied für Seil, Strick gebraucht: Jeter, ein Strick zum Binden (Richt. 16, 7), diente dem Armen als Gürtel (Hiob 30, 11), Zeltſtrick (Jeſ. 54, 2), wie Metar (2 Moſ. 35, 18; 39, 40; 4 Moſ. 3, 26. 37; 4, 26. 32; Jer. 10, 20. 29), bildlich Hiob 4, 21. Mit beiden Ausdrücken wird auch die Bogenſehne bezeichnet (Pſ. 11, 2; 21, 13); ;Abot, Seil (Jeſ. 5, 18; Hiob, 39, 10; Pſ. 118, 27), Strick (Richt. 15, 13. 14; 16, 11. 12), womit ein Gefangener gebunden wird (Pſ. 129, 4; 2, 3; Ez. 3, 15; 4, 3); bildlich von der Liebe Hoſ. 11, 4; Hebel, Seil (Joſ. 2, 15; 2 Sam. 17, 13; Jer. 38, 6. 11—13), Schiffsſeil (Jeſ. 33, 23), Zeltſtrick (Jeſ. 33, 20), Strick um das Haupt (1 Kön. 20, 31 fg.), als Zeichen gänzlicher Unterwürfigkeit, am Fanghaken oder der Angel (Hiob 40, 25); bildlich von liebevoller Behandlung Hoſ. 11, 4; von der Sünde Jeſ. 5, 18; Spr. 5, 22; vom Elend Hiob, 36, 8; vom Scheol 2 Sam. 22, 6; vom Tode Pſ. 18, 5; Hebel diente auch zum Meſſen (Zach. 2, 5), daher Meßſchnur (2 Sam. 8, 2; Am. 7, 17; Mich. 2, 5), und übertragen gebraucht für Erbe (Joſ. 17, 14; 19, 9), Antheil (5 Moſ. 32, 9; Ez. 47, 13; Pſ. 16, 6; 78, 55; 105, 11), Schickſal (Hiob 21, 17), Gebiet (5 Moſ. 3, 4. 13; 1 Kön. 4, 13; Zeph. 2, 5). Das Wort ſteht auch für Rotte, Bande (1 Sam. 10, 5. 10; Luther: Haufe; Pſ. 119, 61). In der Bedeutung Seil wechſelt Hebel mit Tikva Joſ. 2, 15. 18. 21. Letzteres ſowie Kav bezeichnet ſonſt ein Strickchen, eine Schnur, beſonders Meßſchnur (Jeſ. 34, 17; Ez. 47, 3; Zach. 1, 16; Hiob 38, 3) und metaphoriſch die Regel, Norm (Jeſ. 28, 17).

Die deutſche Bibel hat meiſtens Strick für einige andere hebr. Wörter, als Paḥ, eigentlich Netz (Schlinge), um Vögel (Am. 3, 5; Spr. 7, 23; Koh. 9, 12), wilde Thiere (Hoſ. 3, 8; Pſ. 91, 3; 124, 7) zu fangen, möglicherweiſe auch dem Fuß des Menſchen gefährlich (Hiob 18, 9; Jer. 18, 22). Man pflegte dieſes Fangzeug auf dem Weg aufzuſpannen (Spr. 7, 23; 22, 5) und, damit es unbemerkt bleibe, mit Erde zu bedecken (Jer. 18, 22; Pſ. 140, 6; 142, 4), oder auch ſonſtwo aufzuſtellen (Pſ. 119, 110; 141, 9). Nach Am. 3, 5; Pſ. 49, 23 iſt ein zweitheiliges Klappnetz zu vermuthen, welches, ausgeſpannt und leicht befeſtigt, beim Betreten aufſchnellte und zuſammenſchlug. Dazu paßt die Anſpielung Pſ. 69, 23, wo Sulḥan das „Ausgeſpannte", nämlich Tuch oder Leder, bedeutet, welches nach morgenländiſcher Sitte zur Mahlzeit auf den Boden ausgebreitet wird. Luther's: „Der Tiſch müſſe ihnen zum Stricke werden" gibt keine angemeſſene Vorſtellung. Metaphoriſch für Verderben, deſſen Urſache, ſteht Paḥ: Joſ. 23, 13; Jeſ. 8, 14; 24, 17; Jer. 51, 25; Hoſ. 5, 1; Pſ. 11, 6. Moḳeš, eine Schlinge, verſchieden von Paḥ (Am. 3, 5), daß ſie nicht auf den Boden, ſondern anderswo gelegt oder aufgehängt wurde, wird auch bildlich gebraucht (2 Moſ. 10, 7; 5 Moſ. 7, 16; 2 Sam. 22, 6; Hiob 34, 30; Pſ. 18, 6; 141, 9). Hiob 24, 24 iſt es ein Fanghaken.

Die neuteſt. Ausdrücke: παγίς (1 Tim. 3, 7; 6, 9; 2 Tim. 2, 26; Röm. 11, 9), womit die LXX das hebr. Moḳeš überſetzen, dem es auch entſpricht; βρόχος, eigentlich Schlinge, Schleife; σχοινίον, eigentlich Strickchen, überſetzt Luther auch durch Strick. Ebenſo das hebr. Ṣiddim (Richt. 2, 3), was nach dem Vorgang der Vulgata durch Feinde, Widerſacher erklärt wird. Roskoff.

Seim, ſ. Honig.

Seïr, Seïriten. 1) Seïr iſt im A. T. der Name des Gebirges, welches die Edomiter als Wohnſitz einnahmen, nachdem ſie deſſen frühere Bevölkerung, die Horiter (ſ. d.) von da vertrieben, wenn auch nicht ganz ausgerottet hatten. Das Nähere hierüber auch in geographiſcher Beziehung iſt im Artikel Edom bereits enthalten.

Urſprünglich Landesname wurde Seïr nachgehends auch Perſonname für den Stammvater der Horiter (1 Moſ. 36, 20; 1 Chron. 1, 38). Letztere waren alſo eigentlich die

Söhne Seïr's oder Seïriten (1 Mos. 36, 20. 21), mit der Zeit aber übertrug sich dieser Name von selbst auch auf die zweite Bevölkerungsschicht, die an die Stelle jener getreten war, auf die Edomiter (2 Chron. 25, 11. 14; Ez. 25, 8; 35, 2. 7. 15).

2) Als geographische Bezeichnung kommt ein Berg Seïr auch Jos. 15, 10 vor, an der Westgrenze Judas, nach Robinson („Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 203) der Felsrücken südwestlich von Kurjet el-Enab. Steiner.

Sekel, eigentlich „Gewicht", von sakal, wägen, war bei den Phöniziern, Hebräern, Aramäern, Assyrern und Babyloniern der Name eines bestimmten Theils der Mine (d. i. Theilgewicht), welche selbst wieder die nächstniedrige Einheit des Talentes war. Der Name ist als Siglos auch ins Griechische übergegangen. Der Ursprung dieser Rechnung nach Talenten, Minen und Sekeln ist, wie Brandis in seinem Werke („Das Münz-, Maß- und Gewichtssystem in Vorderasien bis auf Alexander den Großen" [Berlin 1866]) dargethan, in Babylonien zu suchen, und war in Uebereinstimmung mit dem in Babylonien herrschenden Sexagesimalsystem das ursprüngliche Verhältniß von Talent, Mine und Sekel dieses, daß auf 1 Talent 60 Minen, auf jede Mine 60 Sekel, auf 1 Talent somit 3600 Sekel gingen. Dieses ursprüngliche Verhältniß ward aber in Babylonien (und Assyrien) lediglich für die Gewichtsmaße beibehalten. Für Geldeswerthe (auch das Geld wurde nach Talenten, Minen und Sekeln bestimmt und berechnet) wurde, wol der Bequemlichkeit wegen, die Mine nur zu 50 Sekel, das Talent also nur zu 3000 Sekeln gerechnet; das Geldtalent war demnach um so viel leichter als das Gewichtstalent. Wie wir die Aufhellung dieser Verhältnisse den Funden in den Trümmern der Paläste von Ninive verdanken, so sind wir auch über das absolute Gewicht, beziehungsweise über die absolute Größe jener angegebenen Gewichte und Werthe, in der überraschendsten, aber auch in der vollständigsten Weise durch dieselben aufgeklärt. In den Palästen der assyr. Reichshauptstadt (aber auch sonst) sind nämlich Gewichte in der Form von Löwen (aus Erz) und in der von Enten (aus Stein) aufgefunden, welche genaue Gewichtsangaben tragen und zugleich den Namen des Königs, durch welche letztere Angabe sie als die Reichsnormalgewichte gekennzeichnet werden. Auf mehrern findet sich sogar eine Doppelinschrift: eine solche in assyr. Sprache und Schrift (Keilschrift) und eine zweite in aramäischer Sprache und Schrift, welche letztere offenbar deshalb beigefügt ist, weil die aramäische Sprache und Schrift damals für die internationale Schrift und Sprache galt, etwa wie die heutige französische oder englische Sprache und Schrift im Gegensatz vielleicht zu der russischen. Die Inschrift eines Entengewichts, welche ich S. 175 meiner Schrift: „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften" (Leipzig 1872) erklärt habe, lautet z. B.: „Palast Salmanassar's, des Königs von Assyrien. Zwei Minen des Königs." Eine andere babylonische ebendaselbst, S. 176 erklärte, hat diesen Inhalt: „Dreißig Minen justirten Gewichts. Palast Irba-Merodach's, Königs von Babylon." Vermittels dieser Reichsnormalgewichte und einer genauen Wägung und Vergleichung der verschiedenen Gewichte ist es nun möglich geworden, das ursprüngliche Gewicht des assyrisch-babylonischen Talentes nach heutigen Sätzen festzustellen. Danach belief sich das Gewicht eines schweren, d. h. vollen babylonischen Talentes auf 60600 Kilogramme, dasjenige eines leichten, d. i. die Hälfte jenes betragenden, Talentes auf 30300 Kilogramme; das einer schweren Mine auf 1010, das einer leichten auf 505, das endlich eines schweren (Gewichs-) Sekels auf 16,83, eines leichten auf 8,41 Gramme. Sehr früh kam nun aber neben dieser sexagesimalen Rechnung und Eintheilung der Gewichte auch eine decimale auf, welche wie jene von dem Talent, so diese von dem Sekel ausging. Bei Geldrechnungen gewöhnte man sich nämlich, wie oben angedeutet, aus Bequemlichkeitsrücksichten, von dem Sekel ausgehend, die Mine statt zu 60 nur zu 50 Sekeln und das Talent zu $60 \times 50 = 3000$ Sekeln zu berechnen. Beiden Rechnungsweisen begegnen wir auch bei dem Uebergang der babylonischen Maße und Gewichte zu den verwandten Völkern, insbesondere zu den Hebräern. Wir finden bei diesen einmal ein 'ĕbĕn hammelech, d. i. einen königlichen Stein oder ein königliches Gewicht, erwähnt (2 Sam. 14, 26). Dieses entspricht dem assyrischen königlichen oder Reichsgewicht, nämlich dem schweren, vollen Talent u. s. w. Mit ihm deckte sich der hebr. Goldsekel (Mine, Talent), der mit nur wenig Differenz genau so viel Gramme enthielt als der babylonische Sekel, nämlich 16,37 Gramme. In Gemäßheit des in Palästina als Ausdruck des Ver-

hältniſſes der Silber- zur Goldwährung dienenden Funfzehnſtaterfußes betrug demnach der alte, heilige Silberſekel 14,55 Gramme, die Mine 50 × 14,55 = 727,5, das Silbertalent 3000 × 14,55 = 43650 Gramme. Auf heutigen Geldeswerth reducirt, würde ſich der alte hebr. Goldſekel auf 14 Thlr. 23 Sgr., der Silberſekel auf 25 Sgr. 2 Pf., das Goldtalent auf 3000 × 14 Thlr. 23 Sgr. = rund 45000 Thlr., das Silbertalent auf rund 2500 Thlr. belaufen. Ich bemerke, daß die abſolute Normirung des Werthes des hebr. Goldſekels an die Hand gegeben wird durch die Angabe des Joſephus („Alterthümer", XIV, 7, 1), daß die jüd. Goldmine $2\frac{1}{2}$ röm. Pfund = 818,57 Gramme betragen habe, was eben für den Sekel 16,37 Gramme ausmacht. Für die Silberſekel ſind die noch mehrfach vorhandenen makkabäiſchen Sekel maßgebend, worüber weiter ſ. Geld. Im übrigen vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" (Gießen 1872), S. 53 fg., zu 1 Moſ. 23, 16. Schrader.

Sekte, ſ. Irrlehrer und Irrthum.

Sela heißt in der Luther'ſchen Bibelüberſetzung 1 Moſ. 38, 5; 46, 12; 4 Moſ. 26, 20 der dritte Sohn des Juda, deſſen Name im hebr. Text Schela ausgeſprochen wird. Nach der Erzählung 1 Moſ. 38 wollte ſein Vater nicht zugeben, daß er nach dem Tode der zwei ältern Brüder mit der Thamar, der kinderloſen Witwe des älteſten Bruders Er, die Leviratsehe eingehe. So verweigerte Juda der Schwiegertochter ein Recht, welches ihr der feſtſtehenden Ordnung gemäß nicht vorenthalten bleiben durfte. Als Thamar es dahin brachte, daß ſie von ihrem Schwiegervater, der ſie nicht erkannt hatte, ſchwanger ward und den Perez und Zerach gebar, wollte der Schwiegervater ſie für ihre Buhlerei verbrennen laſſen, mußte aber, als er erfuhr, die Kinder ſeien ſeine Söhne, zugeben, daß ſie im Recht geweſen ſei, wenn ſie ſtatt mit Schela, der ihr vorenthalten ward, mit ihrem Schwiegervater Söhne erzeugt habe. Die Erzählung hat alſo den Zweck, hervorzuheben, daß die kinderloſe Witwe eines verſtorbenen Bruders ein Recht auf die Leviratsehe habe, um ihrem verſtorbenen Mann Samen zu erwecken, d. i. um Kinder zu erhalten, welche für die rechtmäßigen Erben des Mannes und ſomit gleichſam für ſeine Söhne gelten ſollten. Und dieſes Recht war ſo ſtark und durchgreifend, daß es alle ſonſtigen Ehegeſetze, im Nothfall auch das Geſetz, welches der Schwiegertochter die Ehe mit dem Schwiegervater verbietet, aufhob, in der Weiſe, daß der Schwiegervater für den Schwager eintreten mußte. Schela, Perez und Zerach ſind die Väter der drei großen Geſchlechter des Stammes Juda; die Dreizahl der Geſchlechter Er, Onan und Schela ward ſo nach dem Ausſterben der zwei erſten durch die Geburt des Perez und Zerach wiederhergeſtellt.

So mag der Erzählung in 1 Moſ. 38 zuletzt eine Darſtellung von dem Ausſterben zweier Geſchlechter des Stammes Juda, welche durch zwei neue Geſchlechter erſetzt wurden, zu Grunde liegen. Bertheau.

Sela, eine Stadt der Edomiter, wird im A. T. nur ſelten erwähnt (ſ. Edom, „Bibel-Lexikon", II, 51 fg.). Der König Amazia von Juda, welcher nach ſeinem Sieg über die Edomiter dieſe Stadt erobert hatte, nannte ſie Joktheel (2 Kön. 14, 7), doch ſcheint ſpäter der alte Name Sela wieder in Gebrauch gekommen zu ſein, denn in der griech. Zeit erhielt ſie den Namen Petra oder Peträ, welcher die Ueberſetzung des Wortes Sela, Felſen, ins Griechiſche iſt. Joſephus, Euſebius (vgl. z. B. in ſeinem Onomasticon, S. 307) und andere Schriftſteller berichten, daß Sela in griech. Zeit Petra genannt ward, und beſtätigen ſo das, was ſchon durch den Namen Petra bezeugt wird. Griechiſche und röm. Schriftſteller haben oft Gelegenheit, über die in den letzten drei vorchriſtl. Jahrhunderten und in den erſten fünf nachchriſtl. Jahrhunderten in commerzieller und politiſcher Beziehung hervorragende Stadt Petra zu ſprechen. Da ihre Lage z. B. von Strabo und Plinius beſchrieben und ihre Entfernung vom Ailanitiſchen Meerbuſen und andern bekannten Oertlichkeiten z. B. von Euſebius und auf der Peutinger'ſchen Tafel genau angegeben wird, ſo kann mit voller Sicherheit nachgewieſen werden, daß Petra an der Stelle gelegen hat, die jetzt Wadi Muſa genannt wird (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 132 fg.). Etwa 12 deutſche Meilen nördlich von dem Nordende des Ailanitiſchen Meerbuſens, 9 Meilen ſüdlich von der Südſpitze des Todten Meeres erhebt ſich an der Oſtſeite des vom Todten Meer bis zum Ailanitiſchen Meerbuſen ſich hinziehenden Wadi el Arabah der Berg des Propheten Aaron, der Berg Hor im A. T., auf welchem nach dem Bericht 4 Moſ. 20, 22—29 Aaron geſtorben iſt; in unmittelbarſter Nähe an der Oſtſeite dieſes Berges lag einſt, wie Joſephus, Euſebius,

Hieronymus ausdrücklich angeben (vgl. Robinſon, a. a. O., III, 135), die ſtark bevölkerte, reiche Handelsſtadt Petra, da, wo jetzt das einſame und öde Thal Wadi Muſa liegt, welches mit einer Staunen erregenden Menge von Denkmälern und den Reſten prachtvoller Bauten angefüllt iſt. Welche Gegenſätze zwiſchen einſt und jetzt! Das Land Edom mit ſeinen nackten Felswänden, ſeinen Steinthälern, ſeinen Schluchten und Hochebenen, und die daranſtoßenden Wüſten bieten nur hier und da einen Boden zum Anbau von Getreide dar, und mühſam müſſen jetzt die wenigen Bewohner derſelben dem unfruchtbaren Lande kärgliche Ernten abgewinnen; und wenn auch in alter Zeit durch Terraſſenanbau, ſorgſame Cultur und künſtliche Waſſerleitungen jetzt wüſte Strecken reichern Ertrag ihren Bebauern geliefert haben, ſo viel ſteht doch feſt, daß in dieſer Gegend niemals ein ausgedehnterer Ackerbau möglich geweſen iſt und daß ſie eine zahlreiche Bevölkerung nicht nähren konnte. Aber auch in unfruchtbaren Gegenden werden Handelsſtädte unter günſtigen Bedingungen die Nahrung für eine ſtarke Bevölkerung herbeizuſchaffen im Stande ſein. Und ſolche günſtige Bedingungen waren hier vorhanden. Die große Pilgerſtraße, welche von Damaskus nach Süden ſich hinzieht, berührt noch jetzt die etwa eine Meile oſtwärts von Wadi Muſa liegende Stadt Maan, im A. T. Maon, und Maan iſt durch eine große Straße, welche bei Wadi Muſa und nahe beim Berg Hor vorbeigeht, mit Hebron, Gaza und dem Mittelländiſchen Meer verbunden. Noch jetzt gehören dieſe Straßen zu den beſuchteſten der ganzen Gegend; in den Jahrhunderten, wo ein großer Theil des Handels zwiſchen den Ländern des öſtlichen und ſüdlichen Aſiens und zwiſchen den großen Städten Syriens und den Hafenplätzen Paläſtinas auf der Waſſerſtraße des Rothen Meeres bis nach Aila hin ſich bewegte und die Waaren von Aila aus nach Syrien und Paläſtina befördert werden mußten, war gerade die Gegend von Wadi Muſa ein Mittelpunkt des regſten Handelsverkehrs, und die Straßen, die von Süden dorthin führten und von dort aus nach Norden und Nordweſten ſich abzweigten, zählten in der Reihe der beſuchteſten Handelsſtraßen in der Alten Welt. Auf dieſen Straßen mußten die iſraelitiſchen Kaufleute die Waaren, welche Salomo's Schiffe aus Ophir nach Ezeon-Geber bei Aila gebracht hatten, nach Paläſtina hinſchaffen (1 Kön. 9, 22—28). Der Verſuch des Königs Joſaphat, den Seehandel auf dem Rothen Meer wiederherzuſtellen, mislang (1 Kön. 22, 49), aber wenn auch die Iſraeliten in der Zeit ihrer ſinkenden Macht auf die Theilnahme an dem Seehandel verzichten und wol auch einen großen Theil der Vortheile des Landhandels zwiſchen Aila und den Hafenplätzen am Mittelländiſchen Meer den Edomitern überlaſſen mußten, ſo hatte dieſer Handel doch ſo große Bedeutung für das Land Paläſtina, daß Anſtrengungen, ſich wieder in den Beſitz deſſelben zu ſetzen, ſie nicht geſcheut haben werden. Der König Uſia eroberte die Stadt Elot (Aila) am Ailanitiſchen Meerbuſen wieder (2 Kön. 14, 22); Juden, welche ſich hier offenbar des Handels wegen aufhielten, wurden von den Syrern, die in den Tagen des Ahas Elot erobert hatten, vertrieben (2 Kön. 16, 6). Wir werden annehmen dürfen, daß die Kriege der Iſraeliten und der Syrer mit den Edomitern vorzugsweiſe des Handels wegen, ſei es, um ihm Schutz zu gewähren, ſei es, um den Edomitern die Vortheile deſſelben zu entziehen, geführt worden ſind. Im Laufe der Zeit veränderten ſich die Verhältniſſe der Völker zueinander, während der Handel ſich nach wie vor auf den alten Straßen bewegte. Die Edomiter verließen ihre alte Heimat und ſuchten ſich neue Wohnſitze in den ſüdlichen Theilen des Landes Paläſtina. Wahrſcheinlich wurden ſie verdrängt von den von Oſten herkommenden Nabathäern, welche nachweisbar ums J. 300 im alten Lande Edom wohnten und bald reich wurden durch den Handelsverkehr in ihren neuen Wohnſitzen. Athenäus, der Feldherr des Antigonos, eroberte etwa ums J. 300 ihre Hauptſtadt Petra, die damals eine bedeutende Handelsſtadt war und nach nicht langer Zeit die Hauptſtadt eines mächtigen Reichs ward, welches den Namen Peträiſches Arabien, ob von ſeiner Hauptſtadt, iſt nicht mit Sicherheit nachzuweiſen, erhielt. Die Könige dieſes Reichs, ſie heißen gewöhnlich Aretas oder Obodas, griffen vielfach in den Gang der politiſchen Ereigniſſe ein und kamen dadurch in Berührung mit den Juden und den Römern. Lange Zeit gelang es ihnen, den Römern gegenüber ihre Unabhängigkeit, welche oft wol nur eine ſcheinbare geweſen iſt, zu behaupten. Seit dem J. 105, als unter der Regierung des Trajan der Statthalter von Syrien, Cornelius Palma, die Stadt Petra erobert hatte, gehörte das Peträiſche Arabien zum röm. Reich. Der Handel Petras ſcheint unter dem

Schutz der Römer, welche Handels- und Militärstraßen anlegten und diese durch Militärstationen gegen die Angriffe der räuberischen Stämme der nahen Wüsten schützten, noch weitere Ausdehnung gewonnen zu haben. Petra gelangte zu hoher Blüte und ward mit prächtigen Bauwerken geschmückt. Schon im Anfang des 2. Jahrh. breitete sich das Christenthum im Peträischen Arabien aus. Unter dem Namen Palästina tertia ward es dem Patriarchat in Jerusalem im 5. Jahrh. zugewiesen; die Stadt Petra ward ein Metropolitansitz. Im 7. Jahrh. eroberten die Mohammedaner diese Gegenden. Der Handelsverkehr bewegte sich bald auf neuen Bahnen, und die einst so lebhaften Handelsstraßen des Peträischen Arabiens und mit ihnen zugleich das Land und seine Städte verödeten. Petra selbst muß raschem Verfall anheimgefallen sein. Wir wissen nicht, wann aus der Stadt Petra die Trümmerstätte geworden ist, welche jetzt den Namen Wadi Musa führt. In neuerer Zeit hat Burckhardt im J. 1812 zuerst sie besucht. Seine Berichte über die Felsenstadt und ihre wunderbaren Bauten erregten den Wunsch, sie genauer kennen zu lernen. Nicht wenigen Reisenden ist es dann auch gelungen, die Schwierigkeiten, welche die Bewohner der Gegend den Reisenden in den Weg legen, zu überwinden. Beschreibungen der höchst eigenthümlichen Lage der alten Stadt Petra und ihrer merkwürdigen Bauten, welche durch zum Theil sehr schöne Zeichnungen große Anschaulichkeit gewinnen, gestatten uns einen klaren Einblick in die örtlichen Verhältnisse und einen Ueberblick über die große Anzahl der Bauwerke. Von verschiedenen Seiten her kann man in das alte Petra gelangen. Ein Hauptzugang ist von Osten her durch die Schlucht Sik, in welche ein nicht weit davon aus einer reichhaltigen Quelle entspringender Bach (Wadi Musa) von Osten her hineinfließt. Die Schlucht, anfänglich 150 Fuß breit, ist an beiden Seiten von 40—50 Fuß hohen Sandsteinklippen eingeschlossen; in denen zur rechten Hand befinden sich einige Gräber, ein wenig weiter abwärts auch in denen zur linken. Bald wird die Schlucht enger, die Sandsteinfelsen an beiden Seiten werden höher, links und rechts sind in den Wänden ganze Reihen von Gräbern. Weiter sich senkend wird sie zu einer bloßen Spalte; nahe ihrem westlichen Ende verbindet ein prächtiger Bogen die eine Wand der Spalte mit der andern. Die Länge der Schlucht, die mit vielfachen Krümmungen im ganzen in westlicher Richtung sich senkt, beträgt etwa eine englische Meile; je mehr sie sich senkt, desto höher werden die Felsen, die an ihrem westlichen Ende gegen 250 Fuß hoch sein mögen. Sie mündet in eine breitere Schlucht, welche, von Süden kommend, in nordwestlicher Richtung abfällt. Der Bach fließt auch durch diese Schlucht. Der Mündung der Sikschlucht gegenüber befindet sich an der westlichen Felswand dieser breitern Schlucht die prachtvolle Façade der Khusneh (der Name bedeutet Schatz, und so sollen die Araber das Bauwerk genannt haben, weil sie glauben, daß in der den Gipfel der Façade krönenden Urne ein Schatz sich befinde), welche auf den Beschauer einen gewaltigen Eindruck macht. Das Innere besteht aus einem hohen Zimmer mit glatten Wänden und drei an seinen drei Seiten liegenden Nebenkammern, welche alle aus dem Felsen gehauen sind. Man weiß nicht, ob das Gebäude ein Tempel oder eine Grabstätte gewesen ist. Die Schlucht wird breiter; die hohen senkrechten Sandsteinklippen an ihren beiden Seiten sind mit unzähligen kleinen Grabkammern angefüllt, deren Façaden in ihrem Umfang, ihrer Gestalt und Verzierung die größte Mannichfaltigkeit darbieten. Nach Norden sich biegend wird die Schlucht noch breiter, die Sandsteinklippen werden niedriger. An ihrer linken Seite liegt das aus der Felsenmasse gehauene Theater mit 33, nach andern mit 38 Sitzreihen, mit der Front gegen Ostnordost. Ihm gegenüber an der östlichen Felswand ist eine Menge der schönsten und größten Gräber, mehr als funfzig nebeneinander, zu welchen man auf in den Fels gehauenen Treppen und Wegen hinaufsteigen kann. Wo der Bach sich westwärts wendet, mündet die breite Schlucht gerade nach Norden auslaufend in eine Ebene, durch welche der Bach hindurchfließt, der dann an der Westseite der Ebene in eine Schlucht hineinfließt. Wo er hinfließt, ist bisjetzt noch nicht bekannt. Die Ebene hat nach allen vier Seiten hin eine Ausdehnung von etwa einer Viertelstunde; überall ist sie mit Grundmauern von Häusern und behauenen Steinen bedeckt; sie ist nach Robinson's Ansicht hinlänglich groß, um einer orientalischen Stadt Raum für die Unterbringung von 30—40000 Menschen zu gewähren. Auf der Ebene sind noch umgefallene Säulen von einem Tempel, die Reste von einem Triumphbogen und von einem großen Palast, den die Araber Kusr Far'on, Burg Pharao's, nennen. Die die Ebene im Westen begrenzende Sandsteinwand, an

einigen Stellen 3—400 Fuß hoch, iſt voll von Gräbern. Links von der Schlucht, durch welche der Bach weiterfließt, erhebt ſich ein vereinzelter Felſen unmittelbar vor der Weſtwand der Ebene, der nach Laborde's Meinung die Akropolis der Stadt geweſen ſein ſoll. An dem nordweſtlichen Winkel der Ebene mündet eine Kluft, die von Weſtnordweſt her ſteil herabfällt und an einigen Stellen durch einen in den Felſen hineingehauenen Weg gangbar gemacht iſt; ſie führt hinauf zu dem Deir (Kloſter), deſſen an einer ſenkrechten Steinwand ausgehauene Façade noch größere Dimenſionen hat als die der Khusneh; wahrſcheinlich war der Deir einſt ein heidniſcher Tempel, aber da in dem großen viereckigen Raum im Innern eine breite gewölbte Niſche etwas höher als der Fußboden angebracht iſt, welche den in den griech. Kirchen für den Altar angebrachten Niſchen entſpricht, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß dieſer Tempel ſpäter in eine chriſtl. Kirche umgewandelt iſt. Von den eben beſchriebenen Schluchten und der Ebene zweigt ſich eine Menge von Schluchten ab, in welchen ſich auch noch Gräber finden. Der breite Sandſteinrücken iſt nach allen Seiten hin zerklüftet; die Sandſteinwände und die groteske und mannichfaltige Formen darbietenden Sandſteinklippen übertreffen an Großartigkeit bei weitem die in der Sächſiſchen Schweiz und im böhmiſchen Sandſteingebirge. Der rothe Sandſtein ſelbſt zeigt eine Menge lebendiger Farben, vom dunkeln Karmoiſin bis zum ſanfteſten Blaßroth. Es iſt gewiß, daß die Monumente zum größten Theil aus der röm. Zeit ſtammen; man hat auch einige lateiniſche Inſchriften gefunden, deren bei genauerer Unterſuchung ſich gewiß noch mehrere finden werden. Von den größern Aushöhlungen in den Felſen mögen einige urſprünglich heidniſche Tempel, ſpäter chriſtl. Kirchen geweſen ſein; die kleinern ſind wol ohne Ausnahme Gräber geweſen; doch ſind einige Reiſende der Anſicht, daß viele derſelben urſprünglich Aufenthaltsorte für Lebende geweſen ſind. Die Ueberbleibſel der Stadt Petra, die ſchönen und gut erhaltenen Mauſoleen, die Großartigkeit und Wildheit der Gegend haben auf alle, welche Wadi Muſa beſucht haben, den tiefſten Eindruck gemacht. Alle Zugänge zu der Ebene, auf welcher die alte Stadt Petra lag, ſind leicht zu vertheidigen, und ſo bot die Stadt den Handeltreibenden einen ſichern Aufbewahrungsort für ihre koſtbaren Waarenlager dar (vgl. Diodor, XIX, 94 fg.). Seit Burckhardt haben mehrere Reiſende den Wadi Muſa beſucht; in de Laborde's Werk (Voyage dans l'Arabie Pétrée [Paris 1830—33]) finden ſich ſchöne Abbildungen, deren Wahrheit durch das Streben Effect hervorzubringen hier und da getrübt ſein mag. David Roberts ſoll (Sketches in the Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt and Nubia [London 1842—48]) meiſterhafte Darſtellungen von Bauwerken und Gebirgsanſichten, Bartlett (The Christian in Palestine, with explanatory descriptions by H. Stebbing), ſchöne landſchaftliche Anſichten geliefert haben. Robinſon hat ſeine gründlichen Beobachtungen genau beſchrieben und ſeine Darſtellungsweiſe iſt vorzugsweiſe von uns benutzt. Leider konnten die meiſten Reiſenden ſich nur kurze Zeit in Wadi Muſa aufhalten und genauere Unterſuchungen nicht anſtellen. Es fehlt uns auch noch ein auf Meſſungen ruhender Plan der Stadt und ihrer Terrainverhältniſſe. Weitern Unterſuchungen ſteht noch eine reiche Ernte in Ausſicht. Bertheau.

Sela, ſ. Muſik.

Seleph, ſ. Saleph.

Seleucia hieß eine Stadt Syriens, die zum Unterſchied von mehrern andern des gleichen Namens von ihrer Lage am Mittelländiſchen Meer auch ἡ παραθαλασσία (1 Makk. 11, 8), Seleucia ad mare, und vom Berg Pierius, auf deſſen ſüdlichen Ausläufern ſie gelegen war, Pieria oder ἡ ἐν Πιερίᾳ genannt wurde (Ptolemäus, V, 15, 2; Strabo, XIV, 676, 749; Plinius, V, 18; Cicero, Ad Atticum, XI, 20). Sie war 40 Stadien von der Mündung des Fluſſes Orontes und 120 Stadien von Antiochia entfernt, und galt als der Hafenplatz dieſer Stadt, daher auch Paulus und Barnabas ſich in Seleucia einſchifften, als ſie von Antiochia auszogen, um in Cypern das Evangelium zu verkündigen (Apg. 13, 4). Als Gründer der Stadt iſt Seleucus Nikator zu betrachten, der im J. 300 einen früher an derſelben Stelle befindlichen unbedeutenden Ort zu einer großen Stadt umſchuf, ſie nach ſeinem Namen benannte und auch daſelbſt begraben wurde (Strabo, XVI, 749; Appian, Historia Syriaca, Kap. 57, 63). Unter den ſyr. Königen Hauptſtadt der Provinz Seleucis, ſeit Pompejus eine urbs libera, war ſie durch ihre Schönheit berühmt und ein wichtiger Platz für den aſiat. Handel, weshalb ſie noch vom Kaiſer Conſtantius begünſtigt wurde, auch galt ſie für uneinnehmbar, da

ſie durch Natur wie durch Kunſt in vorzüglicher Weiſe befeſtigt war. Sie beſtand aus der Marktſtadt, der Königſtadt, der Feſtung und der in Felſen gehauenen Todtenſtadt (Nekropolis) mit zahlreichen Grabkammern. Heutzutage ſind von ihr nur noch Ruinen bei dem Dorf Kepſe vorhanden (vgl. Pococke, „Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von Windheim [Erlangen 1754], II, 265 fg.; Ruſſegger, „Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], I, 357 fg., 420 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 1152, 1159 fg., u. a.). Krenkel.

Seleucus. So hießen fünf Könige aus dem macedon. Regentenhaus des ſyr. Diadochenreichs, vor allem der Begründer der Dynaſtie ſelbſt, Seleucus Nikator (über dieſen wie über die Dynaſtie im großen und ganzen und die einſchlägigen Quellen ſ. „Bibel-Lexikon", I, 144 fg.). Hier erübrigt blos eine Erinnerung an die wenigen Berührungen der dieſen Namen tragenden Regenten mit der jüd. Volksgeſchichte. Abgeſehen von Seleucus I., deſſen Bedeutung Dan. 11, 5 kurz geſtreift wird, bezieht ſich das Buch Daniel (Kap. 11, 7—9) auf Seleucus II. Callinicus (in den J. 247—227 v. Chr.), welcher um ſeiner Mutter Laodice, der Mörderin der ägypt. Prinzeſſin Bernice, willen von dem Bruder der letztern, dem ägypt. König Ptolemäus III., mit Krieg überzogen und mehrfach ſchwer geſchlagen wurde; ferner Dan. 11, 10 auf Seleucus III. Keraunus (in den J. 227—224 v. Chr.), welcher ermordet wurde, ohne den beabſichtigten Rachezug gegen Aegypten vollführt zu haben; endlich Dan. 11, 20 (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 565) auf Seleucus IV. Philopator (in den J. 187—175 v. Chr.), welcher bei Joſephus („Alterthümer", XII, 4, 10) Soter heißt und 2 Makk. 3, 3 ums J. 176 als Landesherr Paläſtinas erſcheint. Nach 2 Makk. 3, 1—4, 6 (vgl. auch Appian, Historia Syriaca, III, 45) wurde unter ihm das ſo ſchwer zu behandelnde Volk der Juden aufs rückſichtsloſeſte verletzt und nichts verſäumt, die griech. Partei innerhalb deſſelben in einer Weiſe zu compromittiren, die ihren Beſtrebungen bald für immer ein Ziel ſetzte. Bisher war es beſonders der Hoheprieſter Onias III. geweſen, welcher den griechiſch Denkenden gegenüber die alte Geſetzlichkeit aufrecht erhielt. Mit ihm war ein Prieſter Namens Simon zerfallen, deſſen geſetzwidriges Auftreten der Hoheprieſter nicht dulden wollte. Um dieſem Verlegenheiten zu bereiten, machte Simon dem ſyr. König durch den Statthalter Apollonius die Anzeige, daß der Tempel in Jeruſalem im Beſitz ungeheuerer Schätze ſei. Alsbald ſchickte der geldbedürftige König den Steuererheber Heliodor nach Jeruſalem, um die Schatzkammer zu unterſuchen. Vergebens war es, daß der Hoheprieſter ihn an die Witwen und Waiſen erinnerte, die hier ihr Geld niedergelegt hatten. Heliodor drang in den Tempel ein, aber nur um die Schrecken des prieſterlichen Geheimniſſes zu erfahren, welches das Heiligthum umſchloß. Geſchlagen und beſinnungslos zu Boden gefallen, war er der Ueberzeugung, Iſrael werde von Engeln geſchützt, und widerrieth einen zweiten Verſuch. Simon aber erklärte das Wunder aus einer Veranſtaltung des Onias, ſodaß dieſer, um ſich zu rechtfertigen und ſeine Anhänger gegen die ſich häufenden Gewaltthaten Simon's ſicherzuſtellen, ſelbſt nach Antiochia zum König reiſte. Allein dieſer ſtarb, wie man ſagte durch Heliodor vergiftet, gleich darauf, und den Thron beſtieg, da er keine Kinder hatte, ſein Bruder Antiochus IV. Von Seleucus V. endlich, welcher als Sohn des Demetrius II. ums J. 124 v. Chr. kurz auftaucht, iſt ebenfalls ſchon früher („Bibel-Lexikon", I, 599) die Rede geweſen. Holtzmann.

Seligkeit, griechiſch: σωτηρία, ein Begriff, der ſich ſchon in den Apokryphen des A. T. findet (Weish. 16, 24; 18, 7; 2 Makk. 11, 6; Judith 11, 3), und zunächſt ſo viel als Errettung, insbeſondere im religiöſen Sinn Errettung Iſraels von heidniſchem Druck, von der Knechtſchaft der Ungläubigen bedeutet. Im N. T. findet ſich der griech. Ausdruck meiſt in den apoſtoliſchen Schriften von der Errettung der unbekehrten Juden und Heiden durch den Meſſias (Chriſtus) aus der Knechtſchaft der Sünde und des Todes (vgl. Joh. 4, 22; Röm. 1, 16; 10, 1; 2 Kor. 7, 10; Eph. 1, 13; Hebr. 1, 14; 1 Petr. 1, 9; 2 Tim. 2, 10 und ſonſt). Er bedeutet mithin das meſſianiſche Heil, wie es in dem Erlöſungswerk Jeſu Chriſti ſeine Erfüllung gefunden hat und in dem an Chriſtus Glaubenden dadurch ſich verwirklicht, daß er in den Beſitz des ewigen Lebens eintritt. In den ſogenannten Seligpreiſungen (Makarismen) der Bergrede Jeſu (Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5, 2 fg.) iſt nicht von dem meſſianiſchen Heil die Rede, da Jeſus damals, als er dieſe Rede hielt, ſich überhaupt noch nicht für den Meſſias erklärt hatte, ſondern Jeſus preiſt dort die Armen, Trauernden, Hungernden, Verfolgten als die (wegen ihrer Empfänglichkeit

für das Reich Gottes) wahrhaft Glücklichen (μακάριοι) im Gegenſatz zu den (wegen ihrer Unempfänglichkeit für das meſſianiſche Heil) nur vermeintlich glücklichen Reichen, Fröhlichen, Satten, Verfolgern. Im geiſtig verklärten Sinne bezeichnet der Ausdruck die volle Befriedigung der Seele in Gott und den Gütern des ewigen Lebens. Gott ſelbſt als der in ſich abſolut Befriedigte heißt der Selige 1 Tim. 1, 11, und die „Augen" der Jünger Jeſu erhalten dieſes Prädicat, weil ſie gewürdigt waren, den Aufgang des Heils zu ſchauen (Luk. 10, 23; Matth. 13, 16). (S. übrigens noch Erlöſung, Ewiges Leben, Meſſianiſche Weiſſagungen, Meſſias, Religion.) Schenkel.

Selomit hieß die iſraelitiſche Mutter des Aegypters, welcher nach 3 Moſ. 24, 10 fg. in der Hitze des Streits mit iſraelitiſchen Männern den Namen Jahve's läſterte. Der Name der Mutter iſt aufbehalten zu einem warnenden Beiſpiel gegen Miſchehen iſraelitiſcher Frauen mit heidniſchen Männern. Schenkel.

Selomot, nach anderer Lesart **Selomit,** 1 Chron. 26, 25 fg. zufolge ein hoher Beamter David's, dem mit ſeinen Brüdern die Aufſicht über die von David und ſeinen Vorfahren angeſammelten und im Heiligthum, ſpäter im Tempel aufbewahrten Weihgeſchenke übertragen war (vgl. 2 Kön. 12, 19). Schenkel.

Sem. Ueber die Anſchauung der Hebräer von der Eintheilung der Menſchheit in die drei Gruppen der Abkömmlinge Sem's, Ham's und Japhet's verweiſen wir auf die Artikel Ham und Japhet. Unter Ham und Japhet ſind, wie wir da ſahen, ſehr verſchiedenartige Völker zuſammengefaßt. Gleichartiger ſind die unter Sem's Namen begriffenen Völker der Mitte, zu denen ſich die Hebräer ſelbſt rechneten und die ihnen zum großen Theil etwas näher bekannt waren. Doch bilden auch die Kinder Sem's durchaus keine Völkerfamilie im ſtreng wiſſenſchaftlichen Sinn. Die Völkertafel rechnet zu ihnen Elam, Aſſur, Arphachſad, Lud, Aram (1 Moſ. 10, 22). Von dieſen gilt Arphachſad als der Stammvater der Hebräer und vieler mit ihnen nah verwandter, namentlich arab. Völker. Arpach-ſad iſt aber ein Landesname und bedeutet den bei Ptolemäus (VI, 1) als Ἀρραπαχῖτις vorkommenden Theil des aſſyr. Berglandes, der noch heute Albak heißt. Durch dieſe Gegend führt der Weg vom Land Ararat (Oſtarmenien), wo derſelbe Schriftſteller, dem wir die Völkertafel verdanken, die Arche Noah's landen ließ, nach den wirklichen Wohnſitzen der Hebräer. Die Herleitung derſelben von Arphachſad hat alſo wahrſcheinlich nur eine mythiſch-geographiſche Bedeutung. Die Aramäer und nach den neueſten Forſchungen auch die Aſſyrer ſind allerdings Sprachverwandte der Hebräer. Dagegen iſt es ſehr zweifelhaft, ob Lud (ſ. d.), d. i. die Lyder, und Elam (die Bewohner von Suſiana oder Chuſiſtan, öſtlich von Babylon) wirklich ſemitiſche Sprachen im modernen Sinn redeten. Dieſe beiden Völker wurden vermuthlich nur wegen ihrer alten Beziehungen zu Aſſyrien und Babylonien mit zu den Kindern Sem's gezogen. Andererſeits ſind, wie wir ſchon unter Ham bemerkten, aus der Zahl dieſer die phöniziſchen (kanaanit.) Stämme ausgeſchloſſen, deren Sprache doch nur eine Mundart des Hebräiſchen war, und die auch ſonſt, trotz einer ſehr eigenthümlichen Entwickelung, in ihrer Lebens- und Denkweiſe die Verwandtſchaft mit den Hebräern und Aramäern nicht verleugneten. Man ſieht, wir haben hier nur den erſten Verſuch ethnologiſcher Eintheilung, der ſich auf rein mythiſche Volksvorſtellungen ſtützt; von der Durchführung wiſſenſchaftlicher Principien iſt nicht die Rede.

Das Wenige, was die Geneſis ſonſt von Sem berichtet, hat keine geſchichtliche Bedeutung. Daß er ſich mit Japhet zugleich durch Pietät gegen den Vater auszeichnet und deshalb den doppelten Segen (1 Moſ. 9, 26a. 27b) bekommt, gehört dem die ganze Vorgeſchichte Iſraels beherrſchenden Pragmatismus an. In ſeinen Vätern wird das Volk Iſrael geehrt. Die Angaben über das Lebensalter Sem's (1 Moſ. 11, 10 fg.) bilden ein Glied der rein künſtlichen Chronologie der Urgeſchichte. Sonſt kommt Sem auch im A. T. nicht mehr vor, abgeſehen von der Wiederholung der Angaben der Geneſis beim Chroniſten (1 Chron. 1, 4. 17, wo durch Schuld des Compilators oder der Abſchreiber ein paar wichtige Worte ausgefallen ſind). Dagegen iſt vielleicht in einem griech. Schriftſteller von Sem die Rede. Diodor (II, 4 fg.) gibt uns nach Kteſias (um das J. 400 v. Chr.) babyloniſche Erzählungen von der Semiramis, deren Pflegevater Simmas, deren einer Sohn Hyapates geheißen hätte. Es kann nicht zweifelhaft ſein, daß Semiramis, die Tochter der Derketo (Atargate), eine Göttin iſt. Die beiden andern Namen ſtehen alſo in durchaus mythiſchem Zuſammenhang. Gerade unter dieſen Umſtänden wird es ſchwer, die Aehnlichkeit von Simmas und Hyapates mit Sem und Japhet für zufällig zu

halten. Daß die verwandtſchaftliche Beziehung bei jenen eine ganz andere iſt als bei dieſen iſt kein erheblicher Einwurf gegen ihre Identificirung, denn derartigen Wechſel findet man ſehr oft bei mythiſchen Genealogien. Aber freilich läßt ſich außer der Namensähnlichkeit auch wenig Poſitives für unſere Vermuthung anführen, und unter allen Umſtänden müßten wir zugeben, daß die Hebräer die beiden mythiſchen Geſtalten ganz anders verwerthet hätten als die Babylonier. Uebrigens muß man bedenken, daß Kteſias die babyloniſchen Sagen nicht allzu getreu wird wiedergegeben haben, zumal er ſie ſelbſt wol erſt durch perſ. Vermittelung erhalten hat.

An eine Deutung des Namens Sem haben ſich ſchon viele gewagt, ohne ein befriedigendes Ergebniß zu erhalten. Der Name iſt noch immer ſo dunkel, wie es faſt alle übrigen Namen der moſaiſchen Urgeſchichte und wie es namentlich auch die der beiden andern Söhne Noah's ſind.

Ganz modern iſt die Verwendung des Namens „Semiten", „ſemitiſch" als ethnologiſche und ſprachliche Bezeichnung. Sie iſt, wie ſich aus dem Obigen ergibt, a potiori genommen, indem ſie wahrſcheinlich nicht alle Völker einſchließen darf, die nach der Geneſis Semiten genannt werden müßten, und andererſeits auch auf Völker geht, die dort von Ham abgeleitet werden. Nöldeke.

Semaja, Semajah, 1) ein wahrſcheinlich aus dem Stamm Juda gebürtiger Prophet zur Zeit Rehabeam's (ſ. d.), welcher durch ſeine Autorität den König hinderte, nach dem Abfall der zehn Stämme dieſen den Krieg zu erklären (1 Kön. 12, 22 fg.). Derſelbe ſcheint hierin im Einverſtändniß mit dem im Nordreich ſeinen Beruf ausübenden Propheten Ahia (ſ. d.) gehandelt zu haben (vgl. 1 Kön. 11, 29 fg.). Er traute ohne Zweifel dem Rehabeam weder die Macht noch die Fähigkeit zur Wiederherſtellung der Reichseinheit zu. In ähnlicher Weiſe machte er ſeinen Einfluß fünf Jahre ſpäter bei dem Einfall des ägypt. Kriegsheeres unter Siſak geltend. Als Siſak bis Jeruſalem vorgedrungen war, bekämpfte er jeden Verſuch weitern Widerſtandes auf ſeiten Rehabeam's und der judäiſchen Fürſten, auch nur der Vertheidigung der Hauptſtadt (2 Chron. 12, 5 fg.; ſ. das Weitere unter Rehabeam). Nach 2 Chron. 12, 15 hat Semaja eine Geſchichte des Königs Rehabeam geſchrieben, aus welcher insbeſondere die Nachrichten der Chronik über ihn und ſeine Regierung geſchöpft ſind. Der Name Semaja findet ſich noch mehreremal im A. T. So hieß 2) ein Sohn Obed-Edom's (ſ. d.; 1 Chron. 26, 4 fg.). Ferner trägt dieſen Namen 3) ein falſcher Prophet (Jer. 29, 24 fg.), welcher den Oberprieſter Sephanja zu Gewaltmaßregeln gegen Jeremia durch einen Brief aufzuhetzen ſuchte wegen des Schreibens Jeremia's an die Exulanten (Jer. 29, 1 fg.). Jeremia ſtrafte den Semaja deshalb als einen Lügenpropheten und ſtellte ihm auch Strafe von ſeiten Gottes in Ausſicht. Endlich kommt der Name Semaja 4) noch Neh. 6, 10 fg. von einem gegen Nehemia gedungenen Propheten vor, der durch einen erſonnenen Gottesſpruch den Nehemia veranlaſſen ſollte, ungeſetzlicherweiſe, um angeblichen Nachſtellungen zu entgehen, im Tempel ſich zu verbergen, was Nehemia jedoch verweigerte (ſ. übrigens Nehemia). Schenkel.

Semer, auch **Somer** (1 Chron. 7, 32 fg.), ein reicher Hebräer, welcher ſeinen werthvollen Beſitz, den Berg Somron (1 Kön. 16, 24 fg.), den „ſchönen, runden, ſchwellenden Berg von Samaria" mit herrlicher Fernſicht (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 364) an den König Omri von Iſrael verkaufte (ſ. Samaria und vgl. Jeſ. 28, 1—4; Mich. 1, 6; Jer. 31, 5). Thenius vermuthet, der Berg ſei bis dahin als Weinberg benutzt worden. Schenkel.

Sen, d. i. „Zahn", eine Oertlichkeit in der Nähe der Stadt Mizpa (ſ. d.) im Stammgebiet Benjamin; zwiſchen Sen und Mizpa errichtete Samuel nach der Beſiegung der Philiſtäer den Denkſtein Ebenezer (1 Sam. 7, 12). Der Name ſcheint eher auf eine einzeln ſtehende Felszacke als auf einen bewohnten (etwa auf einem Felſen gelegenen) Ort zu deuten, man müßte denn den hebr. Text ändern und mit der alexandriniſchen, arabiſchen und ſyr. Ueberſetzung (Beth-) Jaſan leſen. Kneucker.

Senf, nur im N. T. erwähnt. In Volkes Mund galt das Senfkorn als der kleinſte Same (vgl. Matth. 13, 31 fg; 17, 20; Mark. 4, 31; Luk. 13, 19; 17, 6), obgleich es thatſächlich noch kleinere Samenkörner gibt; ähnlich im Talmud (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Baſel 1639], S. 822) und im Koran (Sura, XII und XXI). Nach dem Gleichniß Jeſu Matth. 13, 31 fg. entwickelte ſich das Senfkorn zu einer Pflanze, die an Größe alle übrigen Gemüſepflanzen (λάχανα) übertrifft,

ja zu einem Baum, auf deſſen großen Zweigen oder unter deſſen ſchattigen Aeſten die Vögel ausruhen. Daß der Senf in Gärten gezogen wurde, berichtet auch der Talmud (Miſchna, Maaseroth, IV, 6). Die heute in Paläſtina wild und cultivirt verbreitetſte Species iſt der ſchwarze Senf. Wenn bei uns die Senfſtaude nur einige Fuß hoch wird, ſo hat man dagegen in Syrien öfters Senfſtauden von 8—12 Fuß Höhe beobachtet; (vgl Thomſon, The Land and the Book [London 1868], S. 414—416; Irby und Mangle, Travels in Egypt [London 1844], S. 93). Scharen von kleinen Vögeln ſetzen ſich auf die ſchmalen, zähen Zweige, um die Samenkörner, eine ihrer Lieblingsſpeiſen, wegzupicken. Da das im Gleichniß erwähnte Gewächs ausdrücklich zu den krautartigen Pflanzen (λάχανα), die ſchnell und nicht langſam wie die Bäume aufwachſen, gezählt wird, ſo hat man nicht mit manchen Erklärern an die Salvadora persica zu denken. Es iſt dies ein Baum von 10—25 Fuß Höhe, mit rauher, riſſiger Rinde, zahlreichen Aeſten, gegenüberſtehenden geſtielten, ovalen, glänzenden Blättern und zahlreichen, aus den Blattachſeln hervorwachſenden, gelblichgrünen Riſpenblüten, aus denen einſamige Beerchen von gartenkreſſen- oder ſenfartigem Geſchmack ſich entwickeln. Man hat dieſen Baum an den Ufern des Todten Meeres entdeckt (vgl. Irby und Mangle, a. a. O., S. 108), häufiger noch kommt er in Oberägypten vor (Hartmann, „Naturgeſchichtlich-mediciniſche Skizze der Nilländer" [Berlin 1865—66], S. 176). Die Araber nennen ihn mit dem gleichen Namen wie den Senf, nämlich ḫardal. Furrer.

Senir oder **Schenir**, ſ. Hermon.

Sepham, vielleicht = Nacktheit, baumloſe Gegend, ein Ort auf der idealen Nordoſtgrenze des Gelobten Landes (3 Moſ. 34, 10. 11) zwiſchen Hazar-Enan (nördlich) und Ribla (ſüdlich), alſo etwa beim Nordende des Antilibanon gelegen, aber nicht näher nachzuweiſen. Davon unbedingt verſchieden iſt Siphmoth (Sephmoth, Siphamoth, 1 Sam. 30, 28; vgl. 1 Chron. 27 [28], 27), im ſüdöſtlichen Theil des Stammgebiets Juda. Kneucker.

Sephar, einer der Grenzorte der joktanidiſchen Araber, dem als zweiter Grenzpunkt am andern Ende Meſcha (ſ. d.) an der Nordſpitze des Perſ. Meerbuſens entgegengeſetzt wird (1 Moſ. 10, 30). Derſelbe iſt alſo an der Südküſte Arabiens zu ſuchen, wozu auch die Bedeutung des Namens ſtimmt. Sephar iſt nämlich ein ſyriſch-phöniz. Wort, ſo viel wie Geſtade, Ufer, deſſen weibliche Form Sepharta, d. i. Spârta (vgl. 1 Makk. 14, 16; 12, 2. 3), in der arab. Ueberſetzung der Polyglotten für jene lyciſche Küſtenſtadt Patara (Apg. 21, 1), geſetzt erſcheint und inſofern mit ſanskritiſch Pâtâla (= Patara), d. h. Bodenſenkung, übereinkommt, einer Bezeichnung, die wiederum einem Küſtenſtrich, nämlich dem niedern Uferland und einer Stadt an den Indusmündungen anhaftet (ſ. Patara, und vgl. Hitzig in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", IX, 731, und „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 347). Am wahrſcheinlichſten haben wir bei dem bibliſchen Sephar an die altberühmte Hafen- und Königsſtadt des Chimjaritenreichs Zafâr — von den Eingeborenen heute noch Iṣfôr ausgeſprochen — zu denken, an der Küſte bei Mirbât unter dem 17. Breiten- und 72. Längengrad gelegen, von einem (einigen) andern Thafâr im Süden (Südweſten) Jemens, an welches Knobel („Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 183) denkt, unterſchieden. Auch führt dieſen Namen nahe der Küſte zwiſchen Mirbât und dem Cap Sâdſchir eine Reihe von Dörfern, unter denen das eine, El-Balîd, beſonders ſchöne Ruinen enthält. Vgl. Hitzig und Tuch zu 1 Moſ. 10, 30 und Ritter, „Die Halbinſel Arabien" (Berlin 1846—48), I, 251 fg. Kneucker.

Sepharad, wofür die LXX und der Ar aber Ephrata geben, wird Ob. 20 eine Ortſchaft oder Gegend genannt, in der Bewohner von Jeruſalem im Exil lebten. Entſchieden unrichtig verſtanden darunter die alten Targume und die Peſchito Spanien. Dem Hieronymus ſagte ſein jüd. Lehrer, daß im Hebräiſchen der Bosporus ſo genannt werde. Neuerlich fand ſich, daß die perſ. Keilſchriften wiederholt ein den Perſern unterworfenes Land oder Volk Ṣparda nennen, das zwiſchen Kappadocien und Jonien geſtellt wird, und ſo in Kleinaſien zu ſuchen iſt (vgl. Schrader, „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", [Gießen 1872], S. 284 fg.). Laſſen (in der „Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes", VI, 50) will in Ṣparda die Hauptſtadt Lydiens, Sardis, erkennen, die als ſardiſche Provinz für Lydien ſtehe. Wenn in dem Ṣparda das Sepharad des Obadja zu erblicken iſt, ſo iſt anzunehmen, daß dieſer Prophet erſt in der perſiſchen, ja ſyr.

Zeit (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XII, 3, 1 und 4) geweiſſagt habe, da von frühern Wegführungen von Juden nach Kleinaſien nicht die Rede ſein kann. Weiſſagte Obadja auch nach Jeremia, ſo macht ein ſo tiefes Herabſteigen doch bedenklich, und iſt danach Sepharad in Babylonien zu ſuchen, ſo kann immer noch in Frage kommen, ob es nicht das S'ipar der Keilinſchriften und Sepharvaim (ſ. d.) der Bibel ſei. Fritzſche.

Sepharvaim war nach 2 Kön. 17, 24 (vgl. auch 2 Kön. 18, 34; Jeſ. 36, 19) eine Ortſchaft oder Landſchaft, aus welcher der aſſyr. König (Salmanaſſar nach dem bibliſchen Bericht, aber nach den Keilinſchriften Sargon; vgl. Schrader, „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], S. 158) eine Colonie nach Samarien verſetzte. Daß ſie früher ihren eigenen König hatte, erſehen wir aus 2 Kön. 19, 13; Jeſ. 37, 13. Es darf jetzt als ausgemacht gelten, daß ſie nicht mit Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 655) in Syrien zu ſuchen ſei, ſondern daß ſie die in den perſ. Keilinſchriften S'ipar genannte Stadt iſt, in einer Inſchrift als Sonnenſtadt bezeichnet (vgl. Schrader, a. a. O., S. 165), von Ptolemäus, V, 18, 7, Sippara genannt. Es war die ſüdlichſte Stadt Meſopotamiens, am öſtlichen Ufer des Euphrat gelegen. Nach Abydenus berichtet Euſebius (Praep. evang., IX, 41), daß Nebukadnezar oberhalb der Stadt der Sipparener einen tiefen Teich mit Kanälen habe ausgraben laſſen, durch deren Oeffnung die Ebene bewäſſert worden ſei; übrigens vgl. noch Euſebius, Chronicon, I, 55. Fritzſche.

Sephela, d. h. „Niederung, Ebene" (Luther überſetzt „die Gründe" und behält den Namen Sephela nur 1 Makk. 12, 38 bei), bezeichnet die ſüdweſtliche Küſtenebene Paläſtinas (ſ. d.), die Meeresniederung der Philiſtäer (ſ. d.), welche ſich ſüdwärts von Joppe an die Ebene Saron (ſ. d.) anſchließt und bis Gaza hinabreicht, im Weſten vom Mittelmeer, im Oſten vom Gebirge Juda begrenzt. Dieſe Niederung, ungefähr 20 Stunden lang und 6—12 Stunden breit, bildet eine der drei Landſchaften, in welche das Stammgebiet Juda nach ſeiner natürlichen Beſchaffenheit zerfiel (Joſ. 10, 40; Richt. 1, 9; Jer. 32, 44; 33, 13). Es iſt allerdings eine Ebene, aber mit Anhöhen bedeckt und von Anſchwellungen und Hügelreihen durchzogen, im ganzen mit einem wellenförmigen Charakter, deshalb auch (Jeſ. 11, 14) als „Schulter Philiſtäas" bezeichnet. Im Oſten erheben ſich die Hügel zu Bergen, welche ein Mittelland zwiſchen der Ebene und dem Gebirge bilden, aber gewöhnlich zur Sephela gerechnet und „Abhänge, Thalgründe" ('aśedot, Joſ. 10, 40) genannt werden. Abgeſehen von den Sandhügeln in der Nähe der Küſte hatte die Sephela einen fruchtbaren Boden und treffliches Ackerland, mit reichlichen Ernten an Weizen und Gerſte, herrliche Gärten und Pflanzungen, beſonders Olivenhaine, und an Wieſen und Heerden keinen Mangel. Noch jetzt wird ſie ziemlich angebaut, und iſt ſie mit Ortſchaften bedeckt, welche faſt alle auf Hügeln ſtehen und zum Theil noch alte Ortslagen bezeichnen. Vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 621 fg.; III, 237 fg., 864 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 20 fg. Kneucker.

Sephmoth, Sephamoth, Siphmoth, ſ. Sepham.

Septuaginta, ſ. Ueberſetzungen der Bibel.

Serach, der Aethiope, machte im funfzehnten Jahr des Königs Aſa (2 Chron. 15, 10) mit einer Million äthiopiſcher und lib. Krieger (2 Chron. 16, 8) und 300 Wagen einen Kriegszug gegen die Judäer, wurde aber im Thal Zephatha bei Mareſa (ſ. d.) von Aſa, der 580000 Mann gegen ihn führen konnte, geſchlagen und bis Gerâr hin verfolgt. Aſa's Beute war ſehr groß. So erzählt 2 Chron. 14, 8—14. Wer dieſer Serach war, iſt noch nicht mit Sicherheit ermittelt. Ihn für einen Fürſten der äthiop. Araber (vgl. 2 Chron. 21, 16) zu halten, geht nicht an, weil er Libyer und Kriegswagen in ſeinem Heer hatte. Man kann nur an einen afrikan. Kriegsherrn denken, und zwar da er äthiopiſche und lib. Soldaten ins Feld führte, nur an einen der zugleich über Aegypten gebot. Ein ſelbſtändiger Kriegszug der Aethiopen nach Paläſtina, der Aegypten nicht berührt hätte, iſt nicht denkbar, und ebenſo wenig will einleuchten, was Brugſch (Histoire d'Égypte [Leipzig 1859], S. 228 und 240) annimmt, daß Serach als König des äthiopiſchen oder nub. Reichs gegen Ende der Herrſchaft Oſorchon's I. oder unter deſſen Nachfolger Aegypten feindlich durchzogen und dieſen Feldzug nach Paläſtina gemacht habe. Dazu wäre doch wol vor allem eine förmliche Eroberung Aegyptens nöthig geweſen, von

der die Geſchichte ſonſt nichts weiß. Vorzuziehen ſcheint die gewöhnliche Annahme. Nämlich da ſchon Aſa's Großvater, Rehabeam, vom ägypt. König Siſak bekriegt und wahrſcheinlich tributpflichtig gemacht worden war, und die Wiederholung eines ſolchen Zugs, ſei es um den verweigerten Tribut zu erzwingen, ſei es um an der philiſtäiſchen Grenze feſten Fuß zu faſſen, zu der damaligen ägypt. Politik wohl paßt, da ferner in den manethoniſchen Königsverzeichniſſen als Nachfolger des Siſak ein König (Oſorthon oder nach der beſſern, hieroglyphiſch bezeugten Lesart) Oſorchon erſcheint, deſſen Name ſtark an Serach anklingt, ſo nehmen die meiſten (Ewald, Lepſius, Thenius, Bertheau, Unger) jetzt an, daß Serach der ägypt. König Oſorchon I. von der zweiundzwanzigſten oder bubaſtiſchen Dynaſtie ſei. Auch die Zeitrechnung würde ſtimmen, ſofern, nach den Liſten bei Africanus, Siſak 21 (vgl. 1 Kön. 11, 40), Oſorchon 15 Jahre herrſchte. Daß nicht Aegypter, ſondern Athiopen und Libyer als ſeine Kriegsvölker genannt werden, würde nicht auffallen, da der Chroniker (2 Chron. 12, 3) auch das Heer des Siſak ähnlich beſchreibt, und das Zurücktreten der eigentlichen Aegypter in den Heeren der damaligen Zeit wahrſcheinlich in den innern Verhältniſſen Agyptens begründet war (Brugſch, a. a. O., S. 240; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 506; Unger, „Chronologie des Manetho" [Berlin 1867], S. 234). Allein der Anſtoß bleibt immer, daß der Chroniker den Serach nicht, wie den Siſak, König von Aegypten, ſondern einfach den Aethiopen nennt. Daß die Könige der zweiundzwanzigſten Dynaſtie keine Aethiopen waren, iſt ſicher; zwar ſind die ſämmtlichen Königsnamen dieſer Dynaſtie nicht ägyptiſch, daher auf den Denkmälern auch nicht hieroglyphiſch, ſondern phonetiſch geſchrieben, aber nach ihrem Ausgangsort Bubaſtis zu ſchließen, war das mit Siſak beginnende Königsgeſchlecht nicht äthiopiſchen, ſondern eher ſemitiſchen Urſprungs (Lepſius, „Ueber die XXII. ägypt. Königsdynaſtie nebſt einigen Bemerkungen zu der XXVI. und andern Dynaſtien des neuen Reichs" [Berlin 1857]; Brugſch, a. a. O., S. 220 fg.). Der Verſuch Hitzig's („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 165), zwiſchen Oſorchon I. und ſeine Nachfolger eine funfzigjährige Aethiopenherrſchaft unter dem Namen Serach einzuſchieben, ruht auf ſo wenig begründeten Vorausſetzungen, daß man ihm hierin nicht folgen kann. Wenn aber weder ein äthiop. Urſprung des Oſorchon I., noch eine äthiop. Zwiſchenherrſchaft nach ihm annehmbar iſt, ſo ſcheint nur noch die Annahme übrigzubleiben, daß im Text der Chronik der Titel Serach's als „König von Aegypten" irrthümlich ausgefallen und mit Rückſicht auf ſeine großentheils äthiop. Soldaten durch „der Aethiope" erſetzt ſei; auch die übertrieben hohen Zahlen der Krieger auf beiden Seiten kennzeichnen ja den Bericht der Chronik als einen nicht mehr ganz urſprünglich erhaltenen. Indeſſen muß man doch bedenken, daß der Chroniker den Serach überhaupt nicht „König" benennt weder von Aegypten noch von Aethiopien; darum möchte ich immer noch die Möglichkeit offen laſſen und hier ausſprechen, daß Serach blos Feldherr eines ägypt. Königs war; in dieſem Fall könnte die Benennung deſſelben als des Aethiopen ſich auch entweder auf ſeine Abſtammung beziehen, oder ſeinen Titel wiedergeben; denn allerdings war „Prinz von Kuſch", wenigſtens unter den frühern Dynaſtien, ein hoher ägypt. Würdentitel; der Gouverneur von Nubien aus königlichem Geblüt wurde ſo benannt (vgl. Lepſius, a. a. O.; Brugſch, a. a. O., S. 89). Dillmann.

Seraja. Dieſen Namen tragen mehrere königliche Beamte im A. T.: 1) ſoll nach 2 Sam. 8, 17 der Staatskanzler (ſopher) des Königs David ſo geheißen haben; wahrſcheinlicher aber hieß er nach richtigerer Lesart 1 Kön. 4, 3 (vgl. 1 Chron. 18, 16) Saſa, hebräiſch: Siša' oder Saša (wonach die Lesart 2 Sam. 20, 25 Seja' oder Sewa' corrumpirt wäre). Seraja hieß 2) einer der Hofbeamten, die vom König Jojakim den Auftrag zur Verhaftung Baruch's und Jeremia's erhalten hatten (Jer. 36, 26); endlich hieß ſo 3) ein Bruder Baruch's, der den König Zedekia als Reiſemarſchall nach Babel begleitete (Jer. 32, 12; 51, 59 fg.). Dieſer Seraja erhielt damals von Jeremia den Auftrag, eine Abſchrift der von dem Propheten gegen Babel aufgeſchriebenen Weiſſagungen mitzunehmen und nach der Ankunft in der Nähe der Stadt laut vorzuleſen, hernach aber dieſelbe an einen Stein gebunden in den Euphrat zu verſenken als Sinnbild der die Stadt Babel bedrohenden Vernichtung. Schenkel.

Seraphim (hebr. Mehrzahlform des Worts Saraph) ſind Weſen, welche Jeſaja in ſeinem Einweihungsgeſicht (Jeſ. 6) den Thron Gottes in ſeinem himmliſchen Palaſt

umſtehen oder umſchweben ſah. Sie hatten Füße und Hände, zugleich drei Paar Flügel, mit deren einem ſie aus Ehrfurcht vor der göttlichen Majeſtät ihr Geſicht, mit dem andern ihre Füße bedeckten, mit dem dritten aber flogen. Ueber ihre Zahl iſt nichts geſagt. In Wechſelgeſängen verherrlichten ſie Gott mit Heiligpreiſung. Aus beſonderm Auftrag entſündigte einer davon den Jeſaja, indem er mit einem vermittels einer Zange vom himmliſchen Altar genommenen Glühſtein ihm die Lippen berührte. Als verſchieden von den Engeln (ſ. d.), welche in der ältern Zeit nicht beflügelt vorgeſtellt wurden, ordnen ſie ſich vielmehr mit den Cherubim zuſammen. Daß ſie mit den Cherubim ganz zuſammenfallen (Hendewerk, De Seraphim a Cherubim in Bibliis non diversis [Königsberg 1836]; Stickel in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1840, S. 306), kann man freilich nicht zugeben, da ihr Geſchäft verſchieden iſt und wol auch ihre Geſtalt. Aber wie die Cherubim gehören ſie auch in die unmittelbare Nähe Gottes, werden nicht wie die Engel entſendet, und wie die Cherubim ſind auch ſie urſprünglich Weſen althebräiſcher, vormoſaiſcher Volksvorſtellung. Das Wort saraph nämlich iſt auf keinen Fall von dem arab. Zeitwort scháruſa, d. h. „hervorragen, edel ſein", abzuleiten, als bedeutete saraf einen Edeln, Fürſten unter den Engeln, denn von dieſer Wurzel kommt im Hebräiſchen ſonſt keine Spur vor, keiner der alten Bibelüberſetzer hat ſo erklärt, und die Fürſten unter den engeliſchen Weſen ſind vielmehr die Erzengel, nicht die Seraphim. Im Hebräiſchen bedeutet das Zeitwort saráph nur „(mit Feuer) verzehren, verbrennen"; davon abgeleitet wären Seraphim nicht etwa feurig glänzende Weſen, Feuerweſen, was ſie auch gar nicht waren, da ſie den Glühſtein mit der Zange faſſen, ſondern Verzehrer, Verbrenner, offenbar weder eine treffende noch eine klare Bezeichnung ihres Weſens, mag man es beziehen auf das Verbrennen des Weihrauchs auf dem himmliſchen Altar (Umbreit), oder gar auf das Wegbrennen der Unreinheit von der Lippe des Jeſaja (Delitzſch), das letztere ſchon darum unmöglich, weil das nur eine einmalige Function eines einzigen derſelben war. Vielmehr aber kommt das Hauptwort saraph im Hebräiſchen ſonſt nur vor als Name und Beiname einer Schlangenart, nämlich einer beſonders gefährlichen der Arab. Wüſte („feurige Schlangen" bei Luther; 4 Moſ. 21, 4; 5 Moſ. 8, 8), und mit dem Ausdruck „fliegender Saraph" bezeichnet Jeſaja ſelbſt ſonſt etwa daſſelbe, was wir Drache nennen (Jeſ. 14, 29; 30, 6; „feuriger, fliegender Drache" bei Luther). Mag nun dieſer hebr. Name des Drachen auf die genannte Wurzel saráph, d. i. „verbrennen", zurückgehen, oder mit der Vorſtellung ſelbſt ſonſt woher und aus einer andern alten Sprache herübergenommen ſein, immer iſt es das ſicherſte, bei der Deutung der Seraphim von dieſer bekannten Bedeutung des Hauptworts saraph auszugehen, freilich nicht im Sinne der gemeinen Schlange, wohl aber im mythologiſchen Sinn Drache. Wir wiſſen, daß die ſcharfblickenden, feueraugigen, ſchon durch ihren Blick verzehrenden Drachen in dem Vorſtellungskreis der alten Völker als Hüter göttlicher Schätze eine bedeutende Rolle ſpielten. Zwar ſind Bilder ſolcher Drachen bei den oriental. Völkern unſers Wiſſens bisjetzt nicht gefunden, denn die ſphinxartigen Weſen der ägyptiſchen, phöniziſchen und aſſyriſch-perſiſchen bildenden Kunſt gehören nur entfernter hierher; auch die in Layard's „Niniveh und Babylon", deutſch von Zenker (Leipzig 1856), Taf. V, B; VI, E F und XVIII, S E abgebildeten Figuren gleichen mehr den Greifen als den Drachen. Wohl aber darf hier erinnert werden an die Figuren mit ſechs Flügeln auf perſ. Bilddarſtellungen bei Layard, a. a. O., Taf. XIX, B, und Ker Porter, „Reiſen in Georgien, Perſien und Armenien", deutſche Ausgabe (Weimar 1823), Taf. 13. Dieſe altmythologiſche Vorſtellung von drachenartigen geflügelten Weſen in der Umgebung der Gottheit war nun aber wie die Cherubimvorſtellung durch den Einfluß des Moſaismus längſt umgebildet und vergeiſtigt. Was ſie nun an thieriſcher Geſtalt etwa noch an ſich haben, erniedrigt ſie nicht, ſondern iſt an ihnen ein Zeichen höherer, der menſchlichen Geſtalt abgehender Vollkommenheit. Sie erſcheinen nun als Diener in der unmittelbaren Nähe der göttlichen Majeſtät, und bei Jeſaja ſpeciell als himmliſche Prieſter, die durch Anbetung und Lobgeſang, wie es ſcheint auch durch Räucherung von Rauchopfern, Gott verherrlichen. Daß ſchon Ezechiel Züge ihres Bildes auf die Cherubim überträgt, und daß in der Offenbarung Johannis (Kap. 4, 8) ſie mit den Cherubim zuſammengeſchmolzen erſcheinen, iſt bereits „Bibel-Lexikon", I, 513, bemerkt; ebendort iſt auch über ihre Einordnung in den himmliſchen Hofſtaat Gottes nach den jüngern halbbibliſchen Büchern das Nöthige geſagt.

Dillmann.

Sered, ein Bach an der Oſtgrenze von Moab (4 Moſ. 21, 12 fg.). An ſeinen Ufern lagerten ſich einſt die Iſraeliten (4 Moſ. 21, 12 fg.; 5 Moſ. 2, 13 fg.). Aus dem Zuſammenhang von 4 Moſ. 21, 12 (vgl. mit 4 Moſ. 33, 44 fg.) geht hervor, daß dieſer Bach mit dem heutigen Wadi Sa;ideh (auch Saridеh geſprochen) identiſch iſt, dem Hauptzufluß des Arnon von der Südoſtſeite. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1848—55), II, 11, 1203; Knobel zu 4 Moſ. 21, 12 fg.

Furrer.

Sergius Paulus, nach Apg. 13, 7 röm. Proconſul auf Cypern (über die Wahrſcheinlichkeit, daß es auf Cypern einen ſolchen gab, ſ. „Bibel-Lexikon“, IV, 420), der in Paphos (ſ. d.) vom Apoſtel Paulus infolge eines an dem Magier Barjeſus (ſ. d.) verrichteten Strafwunders zum Chriſtenthum bekehrt worden ſein ſoll. Die Erzählung iſt von Schneckenburger („Ueber den Zweck der Apoſtelgeſchichte“ [Bonn 1841], S. 53), Baur („Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti“ [2. Ausg., Leipzig 1866—67], I, 108), Zeller („Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht“ [Stuttgart 1854], S. 242) ſtark bezweifelt, und es läßt ſich nicht leugnen, daß die ſo plötzliche religiöſe Hinwendung eines röm. Staatsmannes zu einem ſittlich völlig unvermittelten Glauben ebenſo unwahrſcheinlich iſt, als der angeblich von dem Magier auf ihn ausgeübte Einfluß. Sicherlich hat Paulus die Namensänderung nicht einem röm. Proconſul zu Ehren vorgenommen.

Schenkel.

Seron, ein Feldherr des ſyr. Königs Antiochus Epiphanes, erlitt durch den Makkabäer Judas im J. 166 v. Chr. bei Bethoron eine bedeutende Niederlage (1 Makk. 3, 13—24). Nach Joſephus („Alterthümer“, XII, 7, 1) war er Statthalter von Cöleſyrien, wie der 1 Makk. 3, 10 genannte Apollonius Statthalter von Samarien: beides Angaben, auf die nichts zu geben iſt. Wenn Joſephus den Seron in der Schlacht fallen läßt, ſo beruht dies auf einem Misverſtändniß von 1 Makk. 3, 23.

Fritzſche.

Serubabel, chaldäiſch: Sesbazzar, die LXX Zorobábel (Joſephus, „Alterthümer“, XI, 3, 5, und öfter: Zorobabēlos), Führer der erſten gemeinſchaftlich mit dem Hohenprieſter Joſua im J. 536 aus dem Exil in die Heimat zurückgekehrten jüd. Anſiedelung und weltliches Oberhaupt (nasi') derſelben (Eſra 1, 8; 2, 1 fg.; 3, 8; 5, 2 fg.). Aus davidiſchem Königsgeſchlecht war er durch ſeinen Vater Sealthiel ein Enkel des Königs Jeſonja (Jojachin, ſ. d.). Die Angabe 1 Chron. 3, 17, daß ſein Vater Pedaja geheißen und er ein Neffe des Sealthiel geweſen, beruht entweder auf einer Namensverwechſelung, oder es iſt (mit Hitzig zu Hag. 1, 1 u. a.) anzunehmen, daß er durch Leviratsehe Sohn des Sealthiel geworden. Vornehm, reich und jugendfriſch, beſaß er das nöthige Anſehen und die erforderliche Thatkraft, um, die Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr benutzend, einen Theil der Exulanten zu ſammeln und ſie in ihre verlaſſenen Wohnſitze zurückzuführen. Ohne Zweifel hatte ihn Cyrus mit der Aufſicht der neuen Anſiedler betraut, worauf ſchon ſeine Amtsnamen: Fürſt, Paſcha, Tirſchata, hindeuten (Eſra 1, 8; 5, 14; 2, 63; Hag. 1, 1). Doch war er für ſeine Amtsführung dem perſ. Statthalter der ganzen Provinz Syrien verantwortlich (Neh. 3, 7; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 114). Von der Rückreiſe ſeiner Colonie ſelbſt, ihrer Dauer und Richtung haben wir keine genauere Nachricht. Daß die erſte Sorge der Ankömmlinge im geheiligten Land der Väter der Tempelbau war, lag in der Natur der Verhältniſſe; bei der Grundſteinlegung (Eſra 3, 10 fg.; Hag. 2, 3 fg.) brachen die Alten, welche den zerſtörten Tempel noch geſehen, in Thränen und laute Klagerufe aus, die ſich mit dem Jubel des jungen Geſchlechts über die Wiederherſtellung des Heiligthums miſchten. Serubabel unterſtützte nun den Tempelbau aufs opferwilligſte mit ſeinen reichen Mitteln (Neh. 7, 70). Seinem glühenden Eifer insbeſondere war das verhältnißmäßig raſche Vorrücken deſſelben zu verdanken (Eſra 3, 8 fg.). Aber dieſer Eifer flößte ihm auch gegen das an ſich wohlgemeinte patriotiſche Anerbieten der Samaritaner (ſ. d.), ſich an der Wiederherſtellung Jeruſalems (ob auch des Tempels iſt zweifelhaft, ſ. „Bibel-Lexikon“, V, 152) zu betheiligen, entſchiedenen Widerwillen ein; er wollte von ſolcher Religionsmiſchung nichts wiſſen; denn in das Volksleben der Samaritaner waren halbheidniſche Sitten und Gebräuche eingedrungen (vgl. Eſra 4, 1 fg.). Serubabel wies in Gemeinſchaft mit dem Hohenprieſter Joſua das Anerbieten mit unerbittlicher Strenge zurück. Der Geiſt der Abſonderung griff bei den Juden von dieſem Zeitpunkt an immer mehr um ſich. Die Folgen der Abweiſung traten überdies bald in den Beſchwerden zu

Tage, welche die Samaritaner am perſ. Hof bei Kambyſes gegen die Judäer erhoben, und in einem königlichen Verbot der Fortſetzung des Tempelbaues. Bei den Strenggläubigen ſtieg das Anſehen Serubabel's aber gerade infolge der bewieſenen Glaubenstreue allmählich ſelbſt nahezu bis zu der Vorſtellung, daß er, wenn auch nicht der längſt erhoffte Retter aus davidiſchem Geſchlecht, ſo doch deſſen Vorläufer ſei (Hag. 2, 20 fg.; Sach. 3, 8 fg.; 4, 7 fg.; 6, 12; ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 204). Am perſ. Hof war Serubabel wegen ſeiner Härte gegen die Samaritaner in Ungnade gefallen; der Tempelbau ruhte jahrelang, bis die Stimme der Propheten Haggai und Sacharja, unter dem Scepter des den Juden günſtig geſinnten Perſerkönigs Darius (ſ. d.), ſich erhob und die gedrückte Colonie zur Wiederaufnahme des anſcheinend geſcheiterten Unternehmens wieder anfeuerte. Serubabel und Joſua kamen infolge des prophetiſchen Einfluſſes am perſ. Hof zu neuen Gnaden und ſahen bald den aufgethürmten Berg von Schwierigkeiten überwunden (Sach. 4, 7), ihr Werk mit ſchönſtem Erfolg gekrönt (Esra 5, 1 fg.; 6, 4 fg.). Die Erzählung des Joſephus („Alterthümer", XI, 3, 1 fg.), wonach Serubabel als ein alter Freund den König Darius durch ſeine perſönliche Einwirkung zur Erlaubniß der Fortſetzung des Tempelbaues bewogen haben ſoll, iſt eine handgreifliche Fabel. Im Buch Esra (Kap. 1, 8; 5, 14. 16) kommt Serubabel unter dem Namen Šešbaṣṣar vor, wofür die LXX Saſabaſar, Sabanaſar, Esra 3 Samanaſar oder Sanabaſſar leſen, Joſephus („Alterthümer", XI, 1, 3) Abaſſar. Vgl. noch Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 268 fg.; Ewald, a. a. O., IV, 102 fg. Schenkel.

Serug, ohne Zweifel Perſonification der Stadt Batnä (Βάτνη, Ammianus Marcellinus, XIV, 9) in der Landſchaft Sarug, welche einen meſopotam. Bezirk unweit von Haran und Edeſſa umfaßte. Nach 1 Moſ. 11, 20 fg. ſoll Serug ein Sohn Regu's (ſ. d.) geweſen ſein und den Großvater Abraham's, Nahor (ſ. d.), erzeugt haben. Schenkel.

Seſach, Jer. 25, 26; 51, 41 nach allgemeiner Annahme und dem Vorgang ſämmtlicher jüd. Ausleger gleichbedeutend mit Babel zufolge des ſogenannten Atbaſch, d. h. eines bei den Juden gebräuchlichen Buchſtabenſpiels, nach welchem die Buchſtaben des Alphabets in umgekehrter Reihe füreinander geſetzt werden, ſodaß dem b das š, dem l das k entſpricht (vgl. Hitzig, „Die Erfindung des Alphabets" [Zürich 1840], S. 2, 13). Man nimmt gewöhnlich Furcht als das Motiv an, weshalb Jeremia zu Kap. 25, 26 ſich ſtatt Babels dieſes Atbaſch bedient habe; allein Jer. 51, 41 iſt Babel in dem Parallelſatz daneben genannt. Da jedoch in den LXX das Wort nicht vorkommt, ſo hat die Vermuthung Hitzig's (zu Jer. 25, 26), daß das Wort in beiden Stellen nicht von Jeremia herrühre, manches für ſich (vgl. dagegen Graf, „Der Prophet Jeremia" [Leipzig 1862], zu Jer. 51, 1 fg.). Doch iſt das Geheimwort wol ſchon während des Exils — und allerdings aus Scheu vor den Chaldäern — für Babel gebraucht worden. Das Wort iſt entſtanden aus šakšak von šakak, ſich ducken, und heißt Demüthigung. Es war damit alſo das Babel bevorſtehende Schickſal angedeutet. Schenkel.

Seſai, ſ. Enakiter.

Sesbazar, ſ. Serubabel.

Seth, nach 1 Moſ. 4, 25 der dritte Sohn Adam's, ſtammt von set, d. i. Satz, Erſatz; denn Seth ſoll nach jener Stelle dem Adam von Gott als Erſatz für den durch Kain erſchlagenen Abel gegeben worden ſein. Dieſen Angaben des jüngern Jahviſten ſteht die ältere Ueberlieferung der Grundſchrift 1 Moſ. 5, 1 fg. entgegen, wonach Seth der Erſtgeborene Adam's war, nach Adam's (d. i. Gottes) Bild erzeugt, mithin in zweiter Generation der Stammvater der vorſintflutlichen Menſchheit. Dieſe Ueberlieferung hat eine viel günſtigere Vorſtellung von den ſittlichen Zuſtänden unter den Menſchen vor der Sintflut als der jahviſtiſche Erzähler, der das Verderben derſelben durch die Sünde bereits mit der erſten Generation durch Kain und ſeine Nachkommen in voller Gewalt eindringen läßt (ſ. auch Enos). Die Mythenbildung hat ſich ſpäter in ſchrankenloſer Weiſe der Sethſage bemächtigt. Engel ſollen den Seth unterrichtet und infolge davon ſoll er die Zukunft Chriſti bereits dem Adam verkündigt haben — eine ungebundene Ausführung der Vorſtellung 1 Moſ. 4, 26, daß die Sethiten als die Stifter des echten Jahvecultus zu betrachten ſeien (vgl. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti [Leipzig 1832], S. 685 fg.; Fabricius, Codex pseudepigraphus V. T. [Hamburg 1722—23], I, 141 fg.;

II, 49 fg.). Die gnoſtiſche Sekte der Sethianer benutzte gleichfalls die ſpätere Sethſage zu monſtröſer Mythenbildung, wobei ſich ihre Mitglieder als Abkömmlinge Seth's betrachteten, von dem ſie das Himmel und Erde vermittelnde Geiſtesprincip herleiteten (vgl. Philosophumena, V, 19; Epiphanius, Adv. haer., XXXIX; Lipſius, „Der Gnoſticismus, ſein Weſen, Urſprung und Entwickelungsgang" [Leipzig 1860], S. 154). Schenkel.

Seuchen, ſ. Krankheiten.

Seveh, ſ. So.

Sibma (Sebama), die weibliche Form zu Sebam (Luther, „Seban"), eine Stadt im Oſtjordanland, zwiſchen Eleale und Nebo genannt (4 Moſ. 32, 3), dem Stamm der Rubeniten zugetheilt (4 Moſ. 32, 38), im Gefilde Hesbons (ſ. d.) gelegen und durch Weinbau ausgezeichnet (Jeſ. 16, 8. 9), zur Zeit des Propheten Jeremia (Kap. 48, 32) zu Moab gehörig, nach Hieronymus kaum 500 Schritte von Hesbon entfernt, vielleicht eine Tochterſtadt Hesbons. Kneucker.

Sibraim, ein ſyr. Ort öſtlich von Berothai (ſ. d.) und zwiſchen der Grenze von Damaskus und der Grenze von Hamath gelegen (Ez. 47, 16), ſonſt unbekannt (ſ. Siphron). Kneucker.

Sicheln, zum Abſchneiden des Graſes und Getreides aus einer nach vorn zu ſchmäler auslaufenden, halbkreisförmigen Klinge an einem hölzernen Griff beſtehend, waren auch im Alterthum gebräuchlich. Schon in Heſiod's Theogonien wird ihrer erwähnt und in Homeriſchen Gedichten hat von den Schnittern jeder die Hand mit ſchneidender Sichel bewaffnet. Auch die Römer ſchnitten die Fruchthalme mit der Sichel ab, wenn die Ernte nicht nach einer von den andern Arten, deren Plinius erwähnt, geſchah. Im A. T. kommen zwei Wörter vor: Hermeš (5 Moſ. 16, 9; 23, 26) und Maggal (Jer. 50, 16; Joel 4, 13 (3, 18), die als Bezeichnung der Sichel gelten, wofür im N. T. πέρδανον (Mark. 4, 29; Offb. 14, 14 fg.). Ueber die Beſchaffenheit der hebr. Sichel zum Ernten ſchweigt die Bibel, vermuthlich war ſie von der ägyptiſchen nicht verſchieden. Dieſe erſcheint auf ägypt. Denkmälern als bogenförmiges Meſſer mit hölzernem Handgriff und unterſcheidet ſich von der unſerigen nur inſofern, als ſie ein kleineres Segment des Kreiſes, alſo kürzer iſt. Der Unterſchied zwiſchen Hermeš und Maggal, wenn aus dem doppelten Namen auf einen ſolchen geſchloſſen werden darf, ſcheint blos darin beſtanden zu haben, daß Maggal kleiner, ſonach dem Winzermeſſer mehr ähnlich war, daher auch ſtatt deſſen gebraucht wurde (Joel 4, 13; vgl. Jeſ. 18, 5). In den prophetiſchen Schilderungen der glückſeligen Friedenszeit (Jeſ. 2, 4; Joel 4, 10; Mich. 4, 3) ſteht in der deutſchen Bibel ſtets Sichel für das hebr. Mazmera, eigentlich Winzermeſſer. Joſ. 17, 6; Richt. 1, 19; 4, 3 werden eiſerne Wagen erwähnt, worunter manche Ausleger, nach dem Vorgang der Vulgata, Sichelwagen verſtehen, d. h. ſolche Kriegswagen, die nach den Beſchreibungen bei Xenophon, Curtius, Livius und andern Claſſikern, an der Deichſel, der Achſe, an den Speichen und Felgen der Räder, mit hervorragenden Lanzen oder Sicheln verſehen waren, um in den feindlichen Phalangen Schaden anzurichten. Solche Sichelwagen kommen aber vor Cyrus, dem ſie Xenophon zuſchreibt, nicht vor, und in Aegypten waren ſie ganz unbekannt, wo die Streitwagen von Holz mit Eiſen beſchlagen wurden. Von dieſer Beſchaffenheit waren auch die obenerwähnten eiſernen Wagen. Sichelwagen werden in der Bibel erſt 2 Makk. 13, 2 angeführt. Roskoff.

Sichem. Zwiſchen den Bergen Ebal (im Norden) und Garizim (im Süden) zieht ein Thal ſich hin, deſſen größte Breite kaum 3000 Fuß mißt und das an einigen Stellen bis zu 300 Fuß ſich verengt. Dieſes ſchmale Thal iſt aber mit perennirenden Quellen reichlicher verſehen als irgendein anderes im Weſten des Jordan. Gleich bei der öſtlichen Mündung treffen wir drei Quellen, denen im Thal noch ſechs folgen, die meiſten aus dem Felſen des Garizim hervorſprudelnd und ſo ſtark, daß ihre vereinte Kraft auch nach aller Bewäſſerung der Gärten doch noch kleine Mühlen weiter unten zu treiben vermag.

Bei dieſer Waſſerfülle freut ſich das Thal üppiger Vegetation und die ganze Pracht ſubtropiſcher Flora iſt über ſeine Fluren ausgegoſſen. Mandeln, Feigen, Granaten, Oliven, Walnüſſe, Orangen und Trauben werden hier gezeitigt und Palmen wiegen ihre glänzend grünen Blätterkronen über dem Wald niederer Bäume. Singvögel beleben die Lüfte und kleine Fiſche ſpielen in den Bächen.

Begreiflich, daß ſolch ein geſegneter Ort früh die Menſchen zu bleibender Anſiedelung reizen mußte. Hier lag Sichem, ſchon in der Patriarchenzeit als eine mit Mauern und

Thoren verſehene Stadt erwähnt (1 Moſ. 12, 6 heißt Sichem nur makóm, Ort; 1 Moſ. 33, 18: ;ir, befeſtigte Stadt [ſ. Städte]; das Stadtthor, 1 Moſ. 34, 20. 24. 28), ein Wohnſitz des kanaanit. Stammes der Heviter (1 Moſ. 34, 2). Auf der öſtlich das enge Thal begrenzenden Ebene ſchlugen Abraham, Jakob und ſeine Söhne zeitweilig ihre Zelte auf (1 Moſ. 12, 6; 33, 18; 35, 12). Von den Sichemiten ſoll Jakob um circa 1100 Mark ein Stück Land gekauft haben, in welchem ſpäter die Gebeine Joſeph's beigeſetzt wurden (1 Moſ. 33, 20; Joſ. 24, 32; Joh. 4, 5; Apg. 7, 15. 16). Nach 1 Moſ. 48, 22 hätte Jakob durch Krieg dieſes Landſtück erworben und nach 1 Moſ. 34, 25 fg. ſollen in der That Jakob's Söhne (Simeon und Levi) die Sichemiten hinterliſtig ausgeplündert und ermordet haben.

Joſua hielt bei Sichem ſeine letzte große Volksverſammlung (Joſ. 24, 1. 25). Die Stadt gehörte ſpäterhin zu dem Stammgebiet Ephraim (Joſ. 20, 7), war aber ſammt ihrem Weichbild den Leviten zugetheilt und eine der ſechs Freiſtädte für die Todtſchläger (Joſ. 21, 21). Ein Kebsweib Gideon's ſtammte von Sichem, deren Sohn Abimelech mit Hülfe der Sichemiten zur Herrſchaft gelangte (Richt. 8, 31; 9, 1 fg.). In Sichem beſtand damals ein Heiligthum des Baalberith, des Bundesgottes, vielleicht ſchon aus

Joſua's Zeit (Joſ. 24, 26; Richt. 9, 46). Nahe bei der Stadt, doch von ihr geſondert, erhob ſich ein Feſtungswerk Millo, welches vielleicht einfach aus einem feſten Thurm beſtand (vgl. Richt. 9, 46) und wahrſcheinlich den am meiſten exponirten Oſteingang des Thales zu bewachen hatte (Richt. 9, 6. 20. 46). Durch Abimelech wurde Sichem von Grund aus zerſtört (Richt. 9, 45). Doch mag es wol bald wieder aufgebaut worden ſein (Richt. 21, 19). Jerobeam I. erkor es zu ſeiner Reſidenz (1 Kön. 12, 25), nachdem auf der Malſtätte bei der Stadt Rehabeam's Königthum war verworfen worden (1 Kön. 12, 1 fg.). Noch beſtand Sichem in den Tagen von Jeremia (Jer. 41, 5) und wurde ſpäterhin Hauptſtadt der Samariter (Joſephus, „Alterthümer", XI, 8, 6; Sir. 50, 28). Johannes Hyrkanus, der den Tempel auf Garizim zerſtörte, eroberte auch die Stadt (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1; „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 6). Im apoſtoliſchen Zeitalter machte der alte Name Sichem dem griech. Neapolis Platz, welcher dem Ort in der Form Nablus bis auf den heutigen Tag geblieben iſt, während die Benennung Mabortha aus Veſpaſian's Zeit ſich nicht behaupten konnte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 1; vgl. Reland, Palaestina [Utrecht, 1714], S. 1004).

Sichem, šĕkém, bedeutet Rücken, d. h. Waſſerſcheide; die heutige Stadt liegt unweit weſtlich derſelben, das alte Sichem hatte, wie verſchiedene Spuren bezeugen, die-

ſelbe in ihren Mauern eingeſchloſſen. Vgl. Euſebius und Hieronymus im Onomasticon u. d. W. Sychar und Sychem. Die Literatur bis zum Jahr 1867 vgl. in Tobler, Bibliotheca geographica Palestinae (Leipzig 1867), dazu Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 470 fg.; Morriſon, The recovery of Jerusalem (London 1871), S. 464 fg.; Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1872), S. 162, 189 fg. Furrer.

Sicher, Sicherheit. Mit dieſem Begriff wird theils das Nichtvorhandenſein von Gefahren, bald das Gefühl von dieſem Zuſtand bezeichnet. In der erſtern Bezeichnung wird es als ein beſonderes Glück und als ein Lohn der Gerechtigkeit geprieſen, ſicher zu wohnen, und wird die vollkommene Sicherheit vor dem Einbruch der Feinde zu dem zukünftigen vollendeten Zuſtand der Welt gerechnet. „Haltet mein Recht, ſo werdet ihr ſicher wohnen im Lande", wird den Iſraeliten verkündet (3 Moſ. 25, 18 fg.; 26, 5); daß ihn Jahve in Sicherheit werde wohnen laſſen, erwartet ein Bedrängter (Pſ. 4, 9; 16, 9); wer in Unſträflichkeit wandelt, wandelt ſicher, ſagt der Spruchdichter (Kap. 10, 9); wenn Iſrael ſich bekehrt und Jahve dann ſein vollendetes Königreich unter ihnen aufrichtet, ſo wird Iſrael und Jeruſalem ſicher und allein wohnen (5 Moſ. 33, 28; Jer. 23, 6; Sach. 14, 11), wird ſich als der Gerechtigkeit Frucht die beſtändige Sicherheit zeigen, werden die Iſraeliten in ſichern Hütten und ſorgenfreien Ruheſtätten, auch von Raubthieren unbeläſtigt, wohnen (Jeſ. 32, 17 fg.; 35, 9). Je unſicherer Leben, Freiheit und Beſitzſtand im Alterthum war, als ein um ſo köſtlicheres Gut mußte natürlich die Sicherheit erſcheinen. In der zweiten Bezeichnung bezeichnet die Sicherheit gewöhnlich die vermeſſene Sorgloſigkeit der Ungerechten, welche an ein göttliches Gericht über ſie nicht denken. In Sicherheit thront Babel, ſagt Jeſaja, und ſpricht in ihrem Herzen: Ich bin's und ſonſt keine, aber ſie wird eine kinderloſe Witwe werden (Jeſ. 47, 8; vgl. Zeph. 2, 15); binnen Jahr und Tag, ruft er den Frauen Jeruſalems zu, werdet ihr Töchter, die ihr ſo ſicher ſeid, zittern (Jeſ. 32, 9 fg.); wehe der Sicherheit auf dem Berge Samarias, ſchilt Amos (Kap. 6, 1); ein Weiſer fürchtet ſich und tritt zurück vom Böſen, ein Thor aber fährt zu und iſt ſicher, heißt es Spr. 14, 16; man ſoll nicht ſicher ſein in Betreff der Verſöhnung (mit Gott) und darauf hin Sünde auf Sünde häufen, ſagt Jeſus Sirach (Kap. 5, 5). Das Gegentheil dieſer Sicherheit, welche aus falſchem Selbſtvertrauen (Spr. 28, 26) und Stolz (Pſ. 123, 1 fg.) oder aus Leichtſinn, der meint: Jahve achtet nicht auf uns (Am. 6, 1; Jer. 12, 4), entſpringt, iſt die Beſonnenheit, die Scheu vor Jahve (Spr. 14, 16; 28, 14. 26) und der vom Vertrauen auf ſeine Hülfe eingegebene Muth (Pſ. 22, 6; 57, 8). Wittichen.

Sichor, d. h. der Schwarze, ein Flußname (vgl. die deutſchen Bäche Schwarze, Schwarzach), welcher im A. T. von drei Flüſſen gebraucht wird. 1) Vom Nil (Jeſ. 23, 3; Jer. 2, 18), welchem ohne Zweifel das Wort urſprünglich ſeine Entſtehung verdankt und der auch bei Griechen und Römern Melas (Melo) genannt wurde, wegen ſeines ſchwarzen Schlammes, den er bei der Ueberſchwemmung mit ſich führt. Nicht unwahrſcheinlich vermuthet v. Bohlen („Das alte Indien" [Königsberg 1830—31], II, 458], daß Nil, Νειλος, ſelbſt urſprünglich ſanskritiſch Nilas ſei und der Schwarze bedeute. Uebrigens haben die LXX in Jer. 2, 18 die Lesart Gichon vorgefunden, welche auch Sir. 24, 27 u. a. für den Nil vorkommt (ſ. Gichon, Nil).

2) Vom Bach Aegyptens (Nahal Misrajim, Joſ. 15, 4 u. a.), welcher zweimal kurzweg „Bach" (Nahal; Ez. 47, 19; 48, 28), aber auch Sichor, welcher vor (im Oſten von) Aegypten (fließt), abgekürzt „Sichor Aegyptens" (Joſ. 13, 3; 1 Chron. 13 [14], 5), und „Strom Aegyptens" (nehar Misrajim, 1 Moſ. 15, 18) genannt und immer als ſüdlichſte Grenze Kanaans gegen Aegypten hin erwähnt wird (4 Moſ. 34, 5; 1 Kön. 8, 65; 2 Kön. 24, 7; 2 Chron. 7, 8; Jeſ. 27, 12; ſ. Bach Aegyptens). Es iſt derſelbe Wadi, welcher ſonſt in der Bibel (1 Moſ. 26, 17) „Bach Gerar", ſpäter bei den Arabern Rhinokorura, heutzutage Wadi El-Ariſch heißt, aus tiefem Süden der Sinaihalbinſel, von den höchſten Punkten des Dſchebel et-Tih herkommt und bei der heutigen Feſtung El-Arkſch (ſ. Gerar) ins Mittelmeer fällt, nachdem er eine Anzahl Wadis, z. B. Kureijeh, Luſſân, Dſcherur, El-Ain, die ſich alle in den Wadi eſch-Scheraif vereinen, und zuletzt den Abiad aufgenommen hat. In ſeinem obern Lauf beſteht der Wadi eigentlich aus zwei großen Hauptthälern, welche untereinander ziemlich parallel laufen; der weſtliche Arm Wadi el-Arkſch geheißen und an der Tih-Kette entſpringend, durchſchneidet von Süd nach Nord das Hochplateau des

Dſchebel Tîh el-Bein und zieht im Weſten des Kulaat el-Nukhl vorüber; der öſtliche Arm, Wadi el-Akabach, an der Weſtſeite des Dſchebel Oedſchmeh entſpringend, durchſchneidet in ſüdnördlicher Richtung das Oedſchmehplateau, wendet ſich dann weſtwärts zum erſten Hauptarm und ſtößt mit dieſem einige Stunden nördlich von Kulaat el-Nukhl (unter 29° 54′ nördl. Br.) zuſammen. In ſeinem untern Lauf bildet dieſer Grenzbach zwiſchen Aegypten und Paläſtina wirklich eine Länderſcheide. Auf ſeiner Weſtſeite bis nach Aegypten iſt das Land eine ſandige, ſalzige, kühle, unfruchtbare und unbewohnte Wüſte, wo es nur ſelten, z. B. bei Kâtieh, etwas Pflanzenwuchs gibt (ſ. Schur); von Arîſch nach Gaza hin wird das Land beſſer, hier und da finden ſich grasbedeckte Stellen, Triften mit Heerden, Wieſen und Pflanzungen, auch einzelne Felder mit Bewohnern; doch fehlt es auch da nicht an ſandigen Strecken, und 4, 6—8 Stunden vom Meer iſt das Land reine Wüſte. Wenn übrigens der (Grenz-) Bach Aegyptens gelegentlich auch Strom Aegyptens oder gar Sichor (d. i. Nil) Aegyptens benannt wurde, ſo hängt dies ohne Zweifel mit dem Irrthum zuſammen, daß man denſelben für einen Nilarm oder Nilkanal anſah und alſo auf ihn den Namen des Nil ſelbſt übertrug. (Vgl. Hitzig, „Der Prophet Jeſaia" [Heidelberg 1833], S. 329; Tuch's „Commentar über die Geneſis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 290, und überhaupt Robinſon „Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 296, 304 fg., 324, 438 fg.; Ruſſegger, „Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], III, 62, 69, 198, 242 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 141 fg., 835 fg.; Palmer, The desert of the Exodus [Cambridge 1872], S. 286, 289.)

3) Von dem ſüdweſtlichen Grenzfluß des Stammgebiets Aſcher, dem Sichor-Libnath d. i. der „Schwarzweiße" der „weiße Fluß" (Nilus crystallifer), vermuthlich in Beziehung auf den daſelbſt gefundenen Glasſand alſo benannt (Joſ. 19, 26), welcher bald im Nahr Zerka oder Belka ſüdlich von Dar (ſ. Bach), bald im Nahr el-Melik vermuthet wurde, wahrſcheinlicher jedoch in dem ſüdlich von Akko mündenden Flüßchen Nahr Namân, oder in dem kurz vor deſſen Mündung ſich darin ergießenden Wadi Abilîn geſucht werden darf. Dies iſt ohne Zweifel der Belus der Alten, an deſſen Ufern das Glasmachen erfunden ſein ſoll (ſ. Glas; vgl. Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 134; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 663). Sollte etwa der Belus in ſeinem gegenwärtigen Lauf nicht ganz zu der Joſ. 19, 26 beſchriebenen Richtung der Grenzlinie für das Stammgebiet Aſcher paſſen, ſo wäre ja, da im Lauf der Jahrhunderte in der untern Kiſonebene mit ihren Dünen und Marſchen mancherlei Terrainveränderungen ſtattgefunden haben, wol möglich, daß der Wadi Abilîn in alten Zeiten, ehe ſich die Sandbarrière auf der Oſtſeite der Bai von Akko gebildet (Ritter, a. a. O., II, II, 737, 681), näher dem Karmel unmittelbar ins Meer mündete, und ſo die Südweſtgrenze des Stammes Aſcher gegen Iſſaſchar bildete. Doch ſpricht auch manches für die Identität des Sichor-Libnath mit dem Nahr Zerka, indem Dor und Miſeal, Ortſchaften Aſchers, ſüdweſtlich vom Kanal liegen, und der Nahr Zerka der einzige Fluß iſt, der gleich dem Sichor Kat' exochen, dem Nil, erwieſenermaßen Krokodile beherbergt. Kneucker.

Sichron, eine Stadt an der Nordgrenze des Stammgebiets Juda, zwiſchen Ekron und Jamnia (Joſ. 15, 11), eine Stunde ſüdwärts von letzterer Stadt gelegen und heutzutage durch die Ruinenſtelle Sokreir oder Sugheir beſtimmt (Sieber, „Reiſe von Kairo nach Jeruſalem und wieder zurück" [Prag 1824], S. 19; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 25). Kneucker.

Sicyon, die Hauptſtadt der gebirgigen und fruchtbaren Landſchaft Sicyonia im nördlichen Peloponnes, lag nicht fern vom Meer in der Ebene zwiſchen dem Aſopus und Heliſſon, und gelangte durch Induſtrie und Kunſtthätigkeit zu bedeutender Blüte, bis ſie durch Kriege zu leiden hatte. Als ſich Demetrius Poliorketes im J. 303 v. Chr. ihrer bemächtigt hatte, verlegte er ſie weiter landeinwärts an den Abhang der Burg, etwa 20 Stadien vom Meer (Strabo, VIII, 382; Diodor, XX, 102), doch ſollte ſie ſich nie wieder zu ihrer frühern Blüte erheben, vielmehr ſank ſie immer mehr, beſonders ſeit der Zerſtörung Korinths im J. 146 v. Chr., bis ſie bis auf Ueberreſte verſchwand. Daß ſich in der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. dort Juden aufhielten, erhellt aus 1 Makk. 15, 23. Fritzſche.

Siddim hieß nach hebr. Ueberlieferung das Thal, in dem ehedem die Städte Sodom und Gomorrha lagen, und das ſodann durch ein gewaltiges Naturereigniß zum Becken des Todten Meeres wurde (ſ. Sodom und Meer [Todtes]), 1 Moſ. 14, 3. 8; 19. Der Name läßt ſich nach hebr. sadad, sidded und verwandtem sadē durch „Ebenen", „Felder" wiedergeben. Steiner.

Side (1 Makk. 15, 23), eine Stadt in der kleinaſiat. Provinz Pamphylien, am chelydoniſchen Buſen mit einem Hafen und einem Tempel der Athene (ſ. Pamphylien; vgl. Plinius, V, 26; Ptolemäus, V, 5, 2; Cicero, Epist. ad familiares, III, 6; Strabo, XIV, 667). Kneucker.

Sidon, Zidon, war die älteſte (vgl. 1 Moſ. 10, 15) und in frühern Zeiten bedeutendſte Stadt Phöniziens. Sie wird darum auch ſchon bei Homer (Odyssee, XV, 425) genannt und im A. T. durch den Zuſatz „die Große (Rabba)" ausgezeichnet (Joſ. 11, 8; 19, 28), und ihr Name ging auf den ganzen kanaanit. Stamm der Phönizier und auf deren Land über (1 Moſ. 10, 15; 49, 13; Joſ. 13, 6; Richt. 3, 3; 18, 7; die LXX zu 5 Moſ. 3, 9 und Jeſ. 23, 2. 12). Deshalb aber iſt es auch unmöglich, auf Grund der Stellen 1 Moſ. 49, 13 und Joſ. 19, 11 ein beſonderes Landgebiet Sidons (der Sidonier im engern Sinn) für die ältere Zeit ſicher abzugrenzen (vgl. Movers, „Die Phönizier" [Berlin 1841—50], II, 1, 86 fg.). Sidon, die Mutter vieler Colonien, mit einem guten Hafen (Apg. 27, 3), war nicht weit vom Libanon (Plinius, V, 17), in einer kaum 1 Meile breiten Ebene (Plinius, XXXV, 51), 5 geographiſche Meilen nördlich von Tyrus, am Meer gelegen (Luk. 6, 17; Joſephus, „Alterthümer", XIV, 10, 6; Strabo, XVI, 756 fg.). Die Stadt wurde nach dem Einbruch der Iſraeliten in Kanaan angeblich dem Stamm Aſcher zugetheilt (Joſ. 19, 28), aber nie von demſelben erobert (Richt. 1, 31; 3, 3; vgl. auch 10, 12 und Joſephus, „Alterthümer", XV, 4, 1). Uebrigens verweiſen wir für Name, Stadt und Land der Sidonier, für ihren ausgebreiteten Land- und Seehandel, für ihre Kunſt und Induſtrie auf den Artikel Phönizien, welcher auch das Wichtigere über die politiſche Geſchichte Sidons und deſſen politiſche Bedeutung in den verſchiedenen Perioden enthält (vgl. zur Geſchichte auch Menander von Epheſus bei Joſephus, „Alterthümer", IX, 14, 2; Herodot, VII, 96, 99, 100; VIII, 67; Diodor, XVI, 42; Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 1010 fg.). Noch Pomponius Mela (De situ orbis, I, 12), welcher zur Zeit des röm. Kaiſers Claudius ſchrieb, nennt die Stadt ziemlich wohlhabend. Auf ſeiner Reiſe nach Rom ſcheint der Apoſtel Paulus von einer Chriſtengemeinde in Sidon freundlich aufgenommen worden zu ſein (Apg. 27, 3), und ſpäter finden wir Biſchöfe von Sidon auf den Concilien zu Nicäa (im J. 325 n. Chr.), Konſtantinopel (im J. 381) und Chalcedon (im J. 451; vgl. Reland, a. a. O., S. 1014). Ueber die ſpätere Geſchichte und Bedeutung der Stadt vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 702 fg.

Heutzutage führt die Stadt den Namen Saida, gehört zum türk. Paſchalik Acre und ſoll nur noch 5000 Einwohner haben (Robinſon, a. a. O., III, 698; doch vgl. Berggren, welcher in ſeinen „Reiſen in Europa und im Morgenlande", deutſch von Ungewitter [Darmſtadt 1828—34], I, 216, vielmehr 6000, und Raumer, welcher in ſeinem „Paläſtina" [4. Aufl., Leipzig 1860], S. 139, 5000 Einwohner angibt). Etwa zwei Drittel von dieſen ſind Mohammedaner, der achte Theil Juden und die übrigen Griechiſch-Katholiſche und Maroniten in etwa gleichen Verhältniſſen, mit ſehr wenigen Griechen. Die Stadt liegt, etwas weſtlicher als das ehemalige Sidon, auf dem nordweſtlichen Abfall eines kleinen Vorſprungs, welcher hier ſchräg und nach Südweſt zu eine kurze Strecke weit in das Meer hineinragt. Der höchſte Boden iſt im Süden, wo die Citadelle, ein großer viereckiger Thurm, ſich befindet, ein altes, vielleicht im J. 1253 von Ludwig IX. errichtetes, jetzt ſehr zerfallenes Mauerwerk. „Die Ausſicht von hier", ſagt Ruſſegger („Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], III, 147), „iſt unbeſchreiblich ſchön. Man ſieht die niedliche Stadt an einem ſanften Abhang ausgedehnt, das Meer in unbegrenzter Weite, die ſchöne Ebene um Saida, bedeckt mit Gärten, Landhäuſern und Dörfern. Im Hintergrund erheben ſich die Schneegipfel des Libanon." Eine Mauer umſchließt die Stadt von der Landſeite; der alte Hafen wurde durch einen langen, niedrigen, mit dem Ufer parallelen Felsrücken vor der Stadt gebildet, und von der alten koloſſalen Hafenmauer ſind nur noch

Reſte übrig. Die Straßen in Saida ſind eng, krumm und ſchmuzig wie die der meiſten orientaliſchen Städte. Unter den Häuſern ſind viele groß und von Steinen wohlgebaut, und die Stadt bietet in dieſer Hinſicht einen ſtarken Contraſt mit dem heutigen Tyrus dar. Innerhalb derſelben gibt es ſechs Khans, von den Arabern Wekâleh genannt, zur Benutzung für Kaufleute und Reiſende. In neuerer Zeit iſt Sidon von dem neun Stunden nördlich entfernten Beirut weit überflügelt worden, indem der Handel von Damaskus nach dieſer Stadt ſich hinzog. Die Hauptausfuhr beſteht in Seide, Baumwolle und Galläpfeln. Die Stadt und das ſie umgebende, mit Gärten und Fruchtbäumen geſchmückte Land ſind reichlich mit Waſſer verſehen durch Aquäducte und Kanäle, welche daſſelbe von dem Auli und andern aus den Bergen herkommenden kleinern Strömen herleiten, weshalb die Umgegend überall ein üppiges Grün darbietet und die Früchte von Sidon — Granatäpfel, Feigen, Mandeln, Orangen, Citronen, Pflaumen, Birnen, Aprikoſen, Pfirſichen, Kirſchen und Bananasfeigen — zu den ſchönſten des Landes gerechnet werden. Vgl. Robinſon, „Paläſtina", III, 696 fg.; „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 45 fg.; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" (Leipzig 1855—56), I, 66 fg. Ueber die Münzen von Sidon vgl. Eckhel, Doctrina numorum veterum (Wien 1792—98), I, III, 405 fg. Ueber den am 19. Januar 1855 eine halbe Stunde ſüdöſtlich von Sidon entdeckten Sarkophag des ſidoniſchen Königs Eſchmunazar (wahrſcheinlich aus der erſten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr.) mit phöniz. Inſchrift vgl. Schröder, „Die phöniziſche Sprache" (Halle 1869), S. 223 fg. und dort die weitere Literatur. Kneucker.

Sieben, Siebenzig, ſ. Zahlen.

Sieden, ſ. Kochen.

Sieg, ſ. Krieg.

Siegel. Die Kunſt in Metall und Stein zu graviren ſowie deren praktiſche Verwendung zum Verſiegeln reicht ins graue Alterthum zurück (1 Moſ. 38, 18; 41, 22) und iſt faſt bei allen Culturvölkern üblich. Die ägypt. Scarabäen, deren unſere Muſeen unzählige aufbewahren, dienten großentheils als Siegelſteine und ſind mit Namen von Göttern, Königen, Privatleuten, bisweilen auch längern Inſchriften verſehen. Bei den mannichfach geformten, in ägypt. Gräbern gefundenen Siegelringen ſind die Hieroglyphen häufig ins Metall eingegraben. Herodot und Strabo berichten über die Babylonier, daß ſie außer einem Stab mit künſtlich gearbeitetem Knopf einen Siegelring trugen. Bei den Ausgrabungen in Kujundſchik fand man eine Menge Stücke von feinem Thon mit aſſyr. Siegelabdrücken, die einſt mit Schnüren an Documenten befeſtigt waren.

Die untenſtehende Abbildung (Layard, Niniveh and Babylon [London 1853], Taf. XVII A) eines Königs, der einen Dolch in den Körper eines Löwen ſtößt, gilt für ein königlich aſſyr. Siegel. Proben der Kunſtfertigkeit der Aſſyrer im Graviren geben die beiden Abbildungen (Layard, a. a. O., Taf. XVII C und D), welche die bisher entdeckten zahlreichen aſſyriſchen und babyloniſchen Siegel durch ſchöne Zeichnung und kunſtvolle Ausführung übertreffen.

In Perſien, wo das Siegel noch heute die Unterſchrift vertritt und ein Document rechtskräftig macht, beſteht es meiſt aus einem Karneol mit eingegrabenem Namen des Beſitzers oder einem heiligen Spruch und iſt in Gold oder Silber an ein Stäbchen mit einem Ringelchen gefaßt. Hochgeſtellte Perſonen führen gewöhnlich für verſchiedene Urkunden mehrere Siegel an eine Quaſte angereiht in einem Beutelchen bei ſich. In Griechenland war der Gebrauch der Siegelringe zu Solon's Zeit ſchon allgemein verbreitet und zwar, außer bei Briefen und mancherlei Urkunden, beſonders zum Verſiegeln als einer Art des Verſchließens. Die Römer bedienten ſich anfangs einfacher eiſerner Reifen mit eingegrabenen Zeichen zum Siegeln; ſpäter trugen ſie goldene Siegelringe mit gravirten Steinen, die in Wachs oder feinen (aſiat.) Thon (creta) abgedruckt wurden zur Beglaubigung der Urkunden, wol auch anſtatt der Handſchrift, zum Verſiegeln der Vorrathskammern, Kiſten, Fäſſer u. dgl. Der Siegelring diente auch als Pfand, als Erkennungszeichen; der kaiſerliche, womit Mäcenas und Agrippa betraut war, galt als Autoriſation, ſowie ägyptiſche und aſiat. Fürſten durch Uebergabe ihres Siegels den Statthalter des Reichs, den hohen Staatsbeamten (1 Moſ. 41, 41 fg.; Eſth. 3, 10; 8, 2; 1 Makk. 6, 15), den Nachfolger in der Regierung beſtimmten (Joſephus, „Alterthümer", XX, 2, 3; Curtius, X, 5; XIV, 6; XIX, 4).

Bei den Hebräern kommt das Siegel ſchon in der Patriarchenzeit vor, das der Mann an einer Schnur (1 Moſ. 38, 18) auf der Bruſt zwiſchen dem Ober- und Unterkleid hängen hatte. Es wurden aber auch Siegelringe von beiden Geſchlechtern (Jeſ. 3, 21; 2 Moſ. 35, 22; 4 Moſ. 31, 50) an der (rechten) Hand (Jer. 22, 24; Sir. 49, 13) getragen. Die hebr. Wörter Hotam und Taba;at für „Siegel" und „Siegelring" (letzteres auch für Ring überhaupt, 2 Moſ. 25, 12 fg. u. a.) bezeichnen ein Eindrücken. Ueber die Beſchaffenheit der hebr. Siegel ſagt die Bibel nichts Näheres, wol aber daß ſie als werthvoll galten (HL. 8, 6; Jer. 22, 24; Hag. 2, 23; Sir. 17, 18). Die vorhandenen Siegelſteine mit althebr. Inſchriften tragen großentheils kein Bildniß, manche, die von Sachkundigen gerade zu den älteſten gerechnet werden, ſind auch mit Symbolen verſehen Die obenſtehende

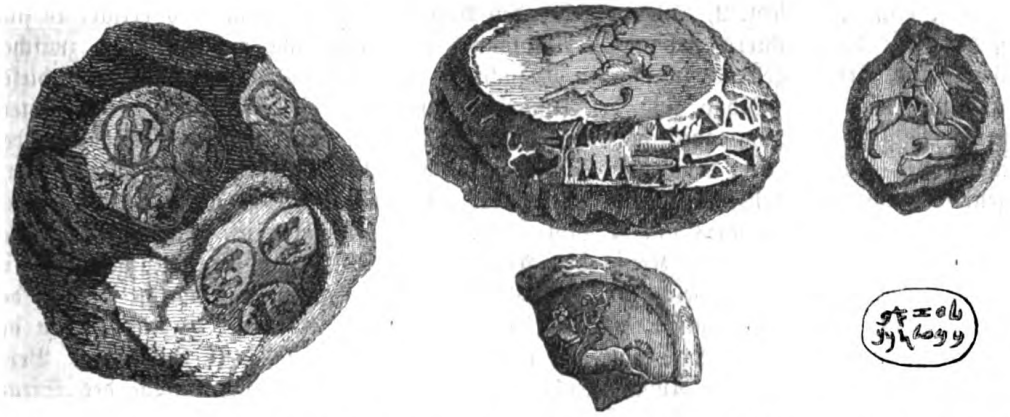


Abbildung (Levy, „Siegel und Gemmen" [Breslau 1869], Taf. III, Nr. 1) iſt der Abdruck eines Chalcedon-Cylinders mit dem Bild eines Stieres und der Inſchrift: „(Siegel des) Semajahu, Sohnes ;Azarjahu's." Dem Schriftzug nach wird dies Siegel für eines der älteſten gehalten. Das nächſtfolgende ohne Bilderſchmuck (Levy, a. a. O., Taf. III, Nr. 14) hat die Inſchrift: „(Siegel des) ;Uza, Sohnes Ba;alhanan's", und ſoll aus dem 4. vorchriſtl. Jahrh. herſtammen. Der heutige Orientale führt häufig einen Koranſpruch im Siegel, das mittels ſchwarzer Tuſche ſtatt der Unterſchrift abgedruckt wird. Zum Verſiegeln der Briefe (1 Kön. 21, 8), Beutel (Hiob 14, 17), Buchrollen (Offb. 5, 1. 2. 5; 6, 17) u. dgl. gebrauchte man wie anderwärts (Dan. 6, 18; Bel. z. Bab. 10) Siegelerde (Hiob 38, 14). Roskoff.

Siene, ſ. Syene.

Sihon, ein König der Amoriter (ſ. d.) im oſtjordaniſchen Lande, deſſen Reich nördlich vom Jabbok, ſüdlich vom Arnon, weſtlich vom Jordan begrenzt ward und nach Oſten hin bis in die Wüſte ſich erſtreckte (Richt. 11, 22). Nach Joſ. 12, 3. 13. 27 gehörte auch noch der öſtliche Uferrand des Jordan zwiſchen dem Jabbok und dem See von Tiberias zum Lande des Sihon. Die fünf Könige der Midianiter, welche von den Iſraeliten beſiegt und getödtet wurden (4 Moſ. 31, 8), werden Fürſten des Sihon genannt (Joſ. 13, 21), woraus hervorgeht, daß wenigſtens ein Theil der öſtlich von ſeinem Reich ſiedelnden midianitiſchen Stämme von ihm abhängig war. Nachdem den Iſraeliten unter Moſe der Verſuch, von Süden her erobernd ins Land Paläſtina einzudringen, mislungen war und die Edomiter ihnen den Durchzug durch ihr Gebiet nicht geſtattet hatten, erreichten ſie nach jahrelangem Umherziehen in der Wüſte auf weitem Umweg die öſtliche Grenze des Gebietes des Sihon, der ihnen ihre Bitte um friedlichen Durchzug durch ſein Land nicht gewährte, alle ſeine Krieger verſammelte und zum Kampfe gegen ſie auszog, dann bei Jahaz in einer entſcheidenden Schlacht beſiegt ward (4 Moſ. 21, 21—24; 5 Moſ. 2, 26—36; Richt. 11, 19—22). Sihon und ſeine Söhne wurden in oder nach der Schlacht getödtet. Die Iſraeliten nahmen nun Hesbon, die Stadt des Sihon und alles Land zwiſchen dem Jabbok und dem Arnon in Beſitz. Bald darauf beſiegten ſie den König Og (ſ. d.) von Baſan, welcher ebenfalls ein König der Amoriter war, und eroberten ſein Reich mit den vielen feſten Städten darin. Die Beſiegung der zwei mächtigen Könige der Amoriter verſchaffte den Iſraeliten, deren Abſicht urſprünglich nur auf Eroberung des Landes weſtlich vom Jordan gerichtet war (5 Moſ. 2, 29), den Beſitz weiter Strecken im oſt-

jordaniſchen Lande, welche ſchon von Moſe den Stämmen Ruben, Gad und halb Manaſſe zum Eigenthum gegeben wurden unter der Bedingung, daß die kriegstüchtigen Männer dieſer Stämme gemeinſchaftlich mit den andern Iſraeliten das weſtjordaniſche Land erobern und erſt nach Eroberung deſſelben in die ihnen zugewieſenen Stammländer zurückkehren ſollten (4 Moſ. 32; Joſ. 13, 22). Die Gebiete des Sihon und Og wurden zuſammen mit dem Namen Gilead bezeichnet; in der nördlichen Hälfte Gileads, dem Gebiete des Og, wohnte halb Manaſſe, die ſüdliche Hälfte Gileads, das Gebiet des Sihon erhielten Gad und Ruben. Sihon ſcheint der Gründer des amoritiſchen Reichs zwiſchen dem Jabbok und dem Arnon geweſen zu ſein; er hatte Theile deſſelben, welche im Beſitz der Moabiter geweſen waren, erobert (4 Moſ. 21, 27—30); andere Theile ſeines Gebiets, nämlich die Hälfte des Landes der Söhne Ammon bis Aroer vor Rabba, hatte er, wie aus Joſ. 13, 25; 5 Moſ. 2, 36 hervorgeht, den Ammonitern entriſſen. So erklärt es ſich, daß zur Zeit des Richters Jephta die Ammoniter alte Anſprüche auf das Land zwiſchen Jabbok und Arnon geltend zu machen verſuchten. Aber zur Zeit des Moſe war dieſes Land im Beſitz des Sihon und der Amoriter, und als die Iſraeliten es eroberten, eigneten ſie ſich nicht ammonitiſche und moabitiſche Gebiete an, ſondern das Gebiet des Sihon, des Königs der Amoriter. Das hebt der Richter Jephta den Ammonitern gegenüber nachdrücklich hervor (Richt. 11, 14—27); das wird bezeugt durch das Lied eines alten Spruchdichters, welches uns 4 Moſ. 21, 27—30 aufbewahrt iſt. Sihon wird daher immer und immer wieder ein König der Amoriter genannt, und der Sieg über ihn iſt ein Sieg über Amoriter, welche zu den Kanaanitern gehörten und welche Jahve der Gott Iſraels ganz ſo wie andere Kanaaniter von ſeinem Volk Iſrael vertrieb. Von der Eroberung des Gebiets des Sihon an blieben die Iſraeliten 300 Jahre im Beſitz deſſelben; dann wollten die Ammoniter es erobern, ſie mußten aber infolge des Siegs, den Jephta über ſie erfocht, ihre Eroberungsplane aufgeben; zur Zeit des Salomo war Geber, der Sohn des Uri, königlicher Beamter im Lande Gilead, dem Lande der Könige Sihon und Og (1 Kön. 4, 19). In den ſpätern Zeiten der königlichen Herrſchaft in Iſrael fehlte den Iſraeliten die Macht ihren alten Beſitz im oſtjordaniſchen Lande ſich zu bewahren; lange ward um ihn geſtritten, bis er endlich dauernd der Herrſchaft der Moabiter und Ammoniter unterworfen blieb. Ob ein Berg und eine Ruine Schyhhan bei Hesbon nach dem König Sihon genannt iſt, bleibt ganz ungewiß. **Bertheau.**

Sihor, ſ. Sichor.

Silas. Silvanus, wie er in den Paulus- und Petrusbriefen, oder Silas, wie er nach bekannter Abkürzungsweiſe (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 67) in der Apoſtelgeſchichte heißt, war nach Apg. 15, 22 „ein angeſehener Mann" der jeruſalemiſchen Gemeinde, alſo ein Judenchriſt (vgl. Apg. 16, 20), mithin auf keinen Fall identiſch mit Titus (vgl. gegen dieſe aus der Luft gegriffene Hypotheſe Overbeck in de Wette's „Kurzer Erklärung der Apoſtelgeſchichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. 235). Mit Judas Barſabas durch die gemeinſame Charakteriſirung als jeruſalemiſche Propheten (Apg. 15, 32) und durch Verflechtung in die Fiction des Apoſteldecrets, als deſſen Ueberbringer beide gedacht werden (Apg. 15, 27), verbunden, erſcheint er in der Apoſtelgeſchichte mit dieſem als ein Vertrauensmann der Urgemeinde, welcher nach längerm Aufenthalt und Wirken zu Antiochia intimere Beziehungen zwiſchen beiden Centralſtätten des Chriſtenthums vermittelt (Apg. 15, 33). Daß er aber überhaupt gar nicht mehr nach Jeruſalem zurückgekehrt ſei, iſt eine textkritiſch durchaus anfechtbare Nachricht (Apg. 15, 34), wahrſcheinlich nur ein durch Apg. 15, 40 veranlaßtes Gloſſem. In Anerkennung des für die Heidenmiſſion bewieſenen Intereſſes wählte ihn Paulus zum Begleiter auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe (Apg. 15, 40), und wir finden ihn jetzt mit ihm, als Genoſſen ſeines Wirkens und ſeiner Leiden, in Cilicien (Apg. 15, 41), Lykaonien (Apg. 16, 1 fg.), im mittlern und vordern Kleinaſien (Apg. 16, 6—8), dann in Europa (Apg. 16, 9 fg.), inſonderheit im Gefängniß zu Philippi (Apg. 16, 19 fg. 25 fg. 29 fg.), bei welcher Gelegenheit er als röm. Bürger charakteriſirt wird (Apg. 16, 37. 38), dann in Theſſalonich (Apg. 17, 4 fg.), Beröa (Apg. 17, 10 fg.), wo er nach des Paulus Abreiſe mit Timotheus zurückbleibt (Apg. 17, 14. 15), um den Apoſtel erſt in Korinth wiederzutreffen (Apg. 18, 5). In Uebereinſtimmung mit dieſen Nachrichten erſcheint er 2 Kor. 1, 19 als Mitbegründer der Gemeinde zu Korinth, 1 Theſſ. 1, 1; 2 Theſſ. 1, 1 in derſelben Stellung gegenüber der Gemeinde zu Theſſalonich, und zwar wieder ſtets hinter Paulus und vor dem, wahrſcheinlich jüngern, Timotheus

genannt. Von da an aber verſchwindet er aus der Apoſtelgeſchichte wie aus den Pauliniſchen Briefen, und nur noch 1 Petr. 5, 12 wird er als Ueberbringer des Petriniſchen Briefs an die pauliniſchen Gemeinden Kleinaſiens bezeichnet, für welche Rolle er ſich um ſeiner zwiſchen Jeruſalem und Antiochia, zwiſchen Petrus und Paulus hin- und hergehenden Thätigkeit willen vorzugsweiſe zu eignen ſchien. Die Tradition macht ihn bald als Silvanus zum Biſchof von Theſſalonich, bald als Silas zum Biſchof in Korinth.

Holtzmann.

Silber, ſ. Metalle.

Silberling, ſ. Sekel.

Silla, ohne Zweifel = Mesilla, d. i. „Straße", bezeichnet 2 Kön. 12, 21 die Fahrſtraße, welche 1 Chron. 26 [27], 16 erwähnt wird und, der heutigen Davidsſtraße in Jeruſalem entſprechend, vom Jaffathor aus, nördlich am Caſtell Millo vorbeiführend, ſteil abwärts ging, in dem Weſtoſtthal (Tyropöon) quer durch die Stadt (zwiſchen Ober- und Unterſtadt) ſich hinzog und dann auf einem Damm zur Haram-Area — dem Tempelberg — hinaufſtieg. S. Jeruſalem und vgl. Thenius zu 2 Kön. 12, 21; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), I, 367; II, 29; Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich 1865), S. 23.

Kneucker.

Silo, ſ. Siloh.

Siloah (hebräiſch šiloah, griechiſch siloam). Die „Waſſer" Siloah werden im A. T. zuerſt erwähnt Jeſ. 8, 6 und zwar als Symbol Gottes. Wenn Pſ. 46, 5; Jer. 2, 13 Gott ebenfalls mit ſtrömendem Waſſer verglichen wird, liegt wahrſcheinlich dieſelbe Anſchauung zu Grunde, nämlich die einer heilig geachteten Quelle. Dies kann aber keine andere ſein als die, welche geheimnißvoll intermittirend unter dem Tempelberg hervorſtrömt. Siloah bedeutet nach Joh. 9, 7 „entſandt", nämlich aus dem Felſen, d. h. plötzlich aus der Felswand hervorbrechend, nicht in vielen Aederchen hindurchſickernd. Der Ausdruck entſpricht ganz dem Charakter der Quelle. Dieſelbe hatte urſprünglich nur einen Ausgang nach dem Kidronthal, dem ſogenannten Ain Sitti Mariam, und floß das Kidronthal hinunter, bekam aber durch einen künſtlich erſtellten Tunnel einen Südweſtausfluß nahe oberhalb der Mündung des zwiſchen Tempel- und Oberſtadthügel liegenden Thales. Der ohne Hülfe des Kompaſſes ausgeführte Tunnel hat eine Länge von 1708 Fuß. Wenn man von Oſten her 32 Fuß in die Tiefe ſteigt, kommt man zu einem 15 Fuß langen und 6 Fuß breiten und wenige Fuß tiefen Baſſin, das einſt zu ebener Erde lag, als das Kidronbett noch nicht durch Schutt und Geröll erhöht war (vgl. Morriſon, The recovery of Jerusalem [London 1871], S. 119). Vom Baſſin 50 Fuß ſüdweſtwärts thut ſich rechts ein Nebengang auf, an deſſen Ende ein Schacht ſich zeigt, der in Verbindung mit einem langen und theilweiſe ſehr geräumigen Stollen und einem kleinen daran ſich ſchließenden obern Schacht dazu diente, auf verborgenem Wege Waſſer auf die Höhe des Tempelbergs zu fördern (vgl. Morriſon, a. a. O., S. 242 fg.).

Am ſüdlichen Ausgang des Haupttunnels findet ſich ein 18 Fuß tiefer, 53 Fuß langer und 18 Fuß breiter Teich und 150 Fuß ſüdöſtlich von dieſem ein anderer von weit größerm Umfang, nun aber zu einem Garten umgewandelt. Der Name Siloah haftete ſchon im Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. an dem obern kleinern Teich (vgl. Itinerarium Burdigala Hierosolymam in Tobler's Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI. [St.-Gallen 1869], S. 4). Nach Neh. 3, 15. 16 iſt es aber wahrſcheinlicher, daß der untere Teich (Jeſ. 22, 11 der ältere Teich genannt) urſprünglich den Namen Siloah trug, und der obere, ſpäter gebaut, „gemachter" Teich hieß; welchen von beiden das Johannesevangelium (Joh. 9, 7. 11) unter ſeinem Siloahteich verſtanden, bleibt unentſchieden.

Von den Teichen iſt die Quelle Siloah zu unterſcheiden; allein daß dieſe nicht mitten in der Stadt, ſondern nahe den erwähnten Teichen zu ſuchen iſt, ergibt ſich aus den Schilderungen des Joſephus (vgl. beſonders „Jüdiſcher Krieg", V, 4, 1, 2). Das Ebben und Fluten der Siloahquelle berichtet ſchon der Bordeauxpilger aus dem Jahre 333 n. Chr. (vgl. Tobler a. a. O.).

Schon das Targum hat richtig die Siloahquelle mit dem Gihon identificirt (ſ. d.); aber bis dahin war es noch nicht möglich ihren Zuſammenhang mit der Quelle zu ermitteln, welche beim Schafthor im Centrum der Stadt einſt den Bethesdateich ſpeiſte und ebenfalls intermittirte. In neueſter Zeit hat man einen großen unterirdiſchen, zum

Theil durch Felſen gehauenen Aquäduct aufgefunden, der vom Weichbild nördlich der Stadt ſüdwärts führt und theilweiſe jetzt noch Waſſer enthält. Sein Anfang wie ſein Ende iſt noch unerforſcht, hingegen hat man nachgewieſen, daß er ſchon durch herodianiſche Bauten an zwei Stellen unterbrochen worden. Vielleicht gehört auch dieſer Aquäduct dem Hiskia an. Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1872), S. 47 fg., Tobler, „Die Siloahquelle und der Oelberg" (St.-Gallen 1852); Kneucker, „Siloah" (Heidelberg 1873); Morriſon, a. a. O., S. 235. Zum genauen Studium der Siloahfrage iſt unerläßlich Wilſon, Ordnance survey of Jerusalem (Southampton 1865). Furrer.

Siloh. Auf einem der Hügel, welche nördlich die anmuthige Ebene von Turmus Aja umſäumen, fünfthalb Stunden nördlich von Bethel (vgl. die genaue Ortsbeſtimmung Richt. 21, 19) liegen die Trümmer einer längſt verödeten Ortſchaft, heute Seilun, einſt Siloh geheißen. Höhere Berge begrenzen nach drei Richtungen den Silohhügel, nur gen Süden weitet ſich die Ausſicht auf die Ebene. Zwiſchen den Trümmern ſproßt im Frühling ſaftiges Gras, und eine kleine Quelle am Fuß des Hügels liefert klares Waſſer. Die umliegenden Höhen, einſt mit Weinbergen geſchmückt (Richt. 21, 20), ſehen jetzt ſehr öde aus. Auf dieſer Stätte wurde unter Joſua die Stiftshütte errichtet (Joſ. 18, 1), und jahrhundertelang blieb ſie daſelbſt, ſodaß in der naiven Volksſprache der Ausdruck: „ſo lange man nach Siloh geht" (1 Moſ. 49, 10 und Tuch zu dieſer Stelle), unendliche Dauer bezeichnete. Hier wurden jährliche Gottesfeſte gefeiert (Richt. 21, 19), hierher wallfahrteten Jahr um Jahr fromme Iſraeliten (1 Sam. 1, 3; 2, 13) zum religiöſen Centralpunkt des Landes (vgl. 1 Sam. 4, 3. 4; Pſ. 78, 60; Jer. 7, 12. 14). Hier wurde (nach Joſ. 18, 8 fg.; 19, 51) das eroberte Land unter die Stämme Iſraels verloſt und den Leviten Wohnſitze beſtimmt (Joſ. 21, 2). Hier wuchs Samuel zum geiſtigen Haupt ſeines Volks heran (1 Sam. 1, 24; 2, 11. 18 fg.). Siloh war der Heimatsort des Propheten Ahija (1 Kön. 11, 29; 12, 15; 14, 24), der zur Trennung der zehn Stämme gerathen. Der Prophet Jeremia erwähnt Siloh als Gottesſtätte, die trotz ihrer Weihe zu Grunde gegangen, als warnendes Beiſpiel für die auf den Tempel pochenden Bürger Jeruſalems (Jer. 7, 12. 14; 26, 6. 9). Doch gab es in dem zerfallenen Ort immer noch einzelne Bewohner (Jer. 41, 5). Vgl. meine „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich 1865), S. 225 fg.; Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1873), S. 37 fg. Furrer.

Silpa, Leibeigene der Lea wie Bilha Leibeigene der Rahel, beide den Töchtern Laban's als aramäiſche Mägde mitgegeben (1 Moſ. 29, 24 fg.). Nach der alten Stammſitte des Concubinats, welches auf Sicherung einer zahlreichen Nachkommenſchaft hinzielte, ward ſie von Lea, ſobald dieſe aufhörte zu gebären, (nach dem Vorgang der Rahel 1 Moſ. 30, 1 fg.) ihrem Gatten Jakob als Beiſchläferin zugelegt (1 Moſ. 30, 9 fg.) und Mutter von Gad und Aſſer (1 Moſ. 35, 26; 46, 16 fg.; ſ. auch Lea, wo „Bibel-Lexikon", IV, 18, Z. 5, Silpa ſtatt Bilha zu leſen iſt). Schenkel.

Silvanus, ſ. Silas.

Simei, ein vornehmer Benjaminit aus der Verwandtſchaft Saul's (ſ. d.), wohnhaft zu Bahurim, leidenſchaftlicher Feind des Königs David, der, als David in eiliger Flucht nach der Wüſte vor Abſolom das jenſeit des Oelberges unweit von Jeruſalem gelegene Städtchen Bahurim (vgl. Joſephus, „Alterthümer", VII, 9, 7) erreicht hatte, ohne Zweifel in geſicherter Stellung, wol über einem Hohlweg, den König und ſeine militäriſche Umgebung mit Steinen bewarf und rohe Flüche gegen den vom Unglück getroffenen königlichen Helden ausſtieß (2 Sam. 16, 5 fg.). Simei betrachtete das über David aus ſeinem eigenen Hauſe hervorgebrochene Unglück als ein Gottesgericht für die an den Nachkommen Saul's von ihm verübte Grauſamkeit (vgl. 2 Sam. 21, 1 fg.). Daß er aber den König in der Noth und auf der Flucht beſchimpfte und verhöhnte, zeugt von ſeinem gemeinen leichtfertigen Sinn. Ob noch Zeit war, was Abiſai wollte, den Simei zu züchtigen, läßt ſich bei der Eile, zu welcher David gedrängt war, bezweifeln (vgl. 1 Sam. 26, 14). Immerhin iſt die Demuth und Ergebung, mit welcher David den ihm angethanen Schimpf als eine Fügung Jahve's anſah, bewunderungswürdig (1 Sam. 16, 10 fg.). Simei dagegen benahm ſich nach der Beſiegung des Aufſtandes durch David ebenſo verzagt als vorher trotzig. Mit einer Anzahl von Stammesgenoſſen eilte er ſofort dem König über den Jordan entgegen, warf ſich vor ihm nieder und leiſtete eine demüthigende

Abbitte (2 Sam. 19, 16 fg.), die ihm trotz Abiſai's Einſprache zunächſt das Leben rettete. Doch war David unverſöhnt mit ihm geſtorben, hatte ſeinem Thronerben Salomo ſeine Hinrichtung anempfohlen (1 Kön. 2, 8 fg.), und von dieſem war ungeſäumt die Stadtbannhaft in Jeruſalem über ihn verhängt worden (1 Kön. 2, 36 fg.): „wenn er über den Bach Kidron (ſ. d.) gehe, ſo habe er das Leben verwirkt". Daß Simei's Hinrichtung ohnedies bei nächſter ſchicklicher Veranlaſſung erfolgt ſein würde, erhellt aus dem letzten Auftrag, den David auf dem Sterbelager in Anſehung deſſen dem Thronerben ertheilt hatte. Die Veranlaſſung kam aber von Simei ſelbſt, der, als ihm zwei Sklaven entliefen und in Gath bei dem Philiſterkönig Achis Schutz ſuchten, ihnen nachreiſte und ſie zurückbrachte. Den Bruch des eidlich beſchworenen Stadtbanns benutzte nun Salomo, mit Berufung auf das an dem Frevler ſich erfüllende verdiente Gottesgericht, zur unverzüglichen Hinrichtung deſſelben (1 Kön. 2, 39 fg.). Es wäre nicht unmöglich, daß Simei im Plan gehabt hätte, mit Achis hochverrätheriſche Verbindungen anzuknüpfen; doch mag er auch blos ſeinen Sklaven nachgeeilt ſein in der Meinung, daß nach Verlauf von drei Jahren der König es mit der ihm auferlegten Stadthaft nicht mehr ernſtlich nehmen werde. So ſtürzte er leichtfertig in ſein Verderben, wie er leichtfertig einſt den König David im Unglück verhöhnt, nach wiederhergeſtelltem Glück aber ihm wieder als der erſte gehuldigt hatte. Schenkel.

Simeon, zweiter Sohn Jakob-Iſraels, den er mit der Lea erzeugte, nach der Sage der Stammvater des iſraelitiſchen Stammes gleichen Namens (1 Moſ. 46, 10; 2 Moſ. 6, 15). Wie überall die Geſchichte der Stämme Iſraels, iſt auch diejenige des Stammes Simeon in ein ziemliches Dunkel gehüllt, beziehentlich von der Sage mit mancherlei unhiſtoriſchen Zügen ausgeſchmückt. Zu letztern gehört wol jener Bericht über die Schandthat der Brüder Simeon und Levi, von welcher wir 1 Moſ. 34 leſen und auf welche in jenem Liede angeſpielt wird, welches man ſich als „Segen Jakob's" zu bezeichnen gewöhnt hat (1 Moſ. 49, 5). Auf thatſächliche Verhältniſſe geht dagegen wol zweifellos jene Angabe im Buch Joſua (Kap. 19, 1—9) zurück, wonach dem Stamm Simeon bei der Vertheilung des Landes Kanaan unter Joſua 17 Städte im Gebiet des Stammes Juda zugewieſen ſeien, von denen 4 in dem weſtlichen Theil des judäiſchen Gebiets, 13 in dem weſtlichen Theil des judäiſchen Negeb gelegen waren. Die Darſtellung freilich dieſes Vorganges iſt auch hier wieder kaum eine durchweg unantaſtbare. Es will uns nämlich ſcheinen, als ob überhaupt jener Bericht des Joſuabuchs von einer Verloſung des bereits von Joſua eroberten oder aber von den Iſraeliten noch zu erobernden Gebiets des Landes Kanaan dem thatſächlichen Verlauf der Dinge wenig entſprechend iſt. Sieht man ſchärfer zu, und vergleicht man namentlich die Darſtellung von der Beſitznahme des Landes im Richterbuch, ſo kann man ſich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Eroberung und Beſitznahme des Gelobten Landes keineswegs in kurzer Zeit und weſentlich auf einmal ſtatthatte. Es ſcheint danach vielmehr dieſe Eroberung eine viel allmählichere geweſen zu ſein, und ſcheinen namentlich die einzelnen Stämme weit mehr auf eigene Fauſt gehandelt und ſich ein jeder für ſich in einem beſtimmten Theil des Landes feſtgeſetzt zu haben. Nicht ausgeſchloſſen iſt dabei freilich, daß einzelne Stämme wieder näher einander ſich angeſchloſſen haben, und für den Stamm Simeon iſt dieſes ſogar mit Sicherheit anzunehmen. Es führt darauf ſchon der Umſtand, daß die meiſten der dem Stamm Simeon zugewieſenen Städte mitten in das Gebiet des Stammes Juda fielen, wie denn an andern Stellen des A. T. mehrere in der Joſuaſtelle dem Stamm Simeon zugetheilte Städte dem Stamm Juda zugewieſen werden, ſo Ziklag (1 Sam. 27, 6), Horma (1 Sam. 30, 30), Beerſeba (1 Kön. 19, 3). Ja, der Stamm ſcheint mit der Zeit völlig in den andern, Juda, aufgegangen zu ſein. Nur ſo erklärt es ſich, wie in dem in der Mitte des 10. Jahrh. v. Chr. entſtandenen „Segen Moſe's" (5 Moſ. 33) derſelbe völlig übergangen wird. Innerhalb des Stammes Juda ſcheinen die Simeoniten freilich auch noch ſpäter ſich als Zugehörige eines beſondern Stammes gehalten zu haben. Es wird uns nämlich berichtet, daß zur Zeit Hiskia's Simeoniten, um ſich beſſere Weideplätze zu verſchaffen, nach Südweſten gezogen und ſich in dem von Hamiten beſetzt gehaltenen Gebiet von Gedor (Gedar?) niedergelaſſen, hier auch die Meuniter (Midjaniter?) geſchlagen und vertilgt hätten. Ebenſo ſeien, wol um dieſelbe Zeit, nach dem Südoſten, nach dem Gebirge Seir, 500 Simeoniten gezogen, hätten die dort noch vorhandenen Reſte des einſt ſo mächtigen Stammes der Amalekiter geſchlagen und ſich in deren Gebiet niedergelaſſen (1 Chron. 4, 34 fg. 42 fg.). Man ſieht,

wie es Simeoniten auch noch ſpäter gab. Aber ein geſchloſſenes Gemeinweſen, wie es bei den übrigen Stämmen der Fall, bildeten die Simeoniten ſchon ſeit David nicht mehr, und wie früh dieſes Aufgehen des Stammes in einen andern begonnen, erkennen wir aus dem Bericht des Pentateuchs, daß der Stamm bei der erſten Zählung in der Wüſte (4 Moſ. 1, 23) 59300, bei der ſpätern (4 Moſ. 26, 14) nur 22200 ſtreitbare Männer zählte. Wenn andererſeits in ſpäterer Zeit bei dem Propheten Ezechiel (Kap. 48, 24) der Stamm in einer Viſion unter den zwölfen nochmals erſcheint (vgl. Offb. 7, 8), ſo iſt hierin lediglich eine künſtliche Erneuerung alter Verhältniſſe ſeitens des Propheten zu ſehen.

Schrader.

Simeon, ein Prieſter aus dem Geſchlecht Joarib, Großvater des Mattathias und Urgroßvater des Makkabäers Judas (1 Makk. 2, 1). Schrader.

Simeon, hebräiſch: Simeon, griechiſch: Συμεών, ſonſt (in den LXX) Simon, kommt in der Vorgeſchichte Jeſu (Luk. 2, 25 fg.) als ein iſraelitiſcher Greis vor, der in prophetiſcher Ahnung bei Anlaß des Reinigungsopfers der Maria nach der Geburt Jeſu in dem Knaben den Meſſias erkannt und Gott dafür geprieſen haben ſoll, daß er ſeine Augen noch das Heil ſchauen ließ. Dem Gottesſpruch zufolge, den er an Maria richtete, hätte er nicht nur auf den ſpätern Widerſtand der Juden gegen Chriſtus, ſondern ſogar auf die Kreuzigung Chriſti angeſpielt (Luk. 2, 35). Solange gegen die geſchichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung ſich kein Zweifel erhob, ſuchten die Ausleger die Perſon des Simeon unter damals lebenden bekanntern jüd. Perſönlichkeiten auf, namentlich dachte man an den Rabbi Simeon, Hillel's Sohn, Vater Gamaliel's (vgl. Lightfoot zu Luk. 2, 25), was jedoch ſchon zu der Thatſache nicht ſtimmt, daß Rabbi Simeon im J. 13 n. Chr. noch ein rüſtiger Mann und Vorſitzender des Synedriums war. Bei der Ungeſchichtlichkeit der Vorgeſchichte Jeſu (ſ. Jeſus Chriſtus, „Bibel-Lexikon", III, 269 fg.) iſt an eine beſtimmte Perſönlichkeit nicht zu denken. Die Darſtellung Jeſu im Tempel iſt zwar nicht gerade als die ſpätere Durchführung des Pauliniſchen Ausſpruchs Gal. 4, 4 fg. zu betrachten (Strauß, „Das Leben Jeſu für das deutſche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 386); allein es mußte doch einer ſpätern Generation unter den Chriſten des 1. Jahrh. nahe liegend erſcheinen, daß mit dem geſetzlich vorgeſchriebenen Reinigungsopfer der Mutter des künftigen Meſſias ſich auch eine prophetiſche Offenbarung verbunden habe, die auf die Scheidung hindeutete, welche durch die Predigt vom Kreuz Chriſti in dem Volke Iſrael bewirkt wurde (Luk. 2, 24: „Dieſer liegt zum Fall und Auferſtehung vieler in Iſrael und zum Zeichen des Widerſpruchs"). Der Name Simeon = Simon iſt wol inſofern nicht ganz unabſichtlich gewählt, als durch ihn an Simon Petrus erinnert wurde, der unter den Apoſteln zuerſt mit prophetiſchem Blick Jeſus als den Meſſias erkannte und proclamirte (Luk. 9, 20). Schenkel.

Simeon (Simon), nach Apg. 13, 1 „Prophet", d. h. Lehrer in der Chriſtengemeinde von Antiochia, neben Barnabas, Lucius (ſ. d.) von Cyrene u. a. Näheres iſt nicht von ihm bekannt. Schenkel.

Simon, hebräiſch: šimeon, d. i. Erhörung, ein jüd. Mannesname, den die LXX griechiſch Symeon wiedergeben, wogegen man in der ſpätern griech. Zeit lieber Simon brauchte, da dieſer Name griechiſch ſchon vorhanden war. Im A. T. wird außer dem Stammvater des Stammes Simeon (ſ. d.) nur ein Mann dieſes Namens Eſra 10, 31 genannt, dagegen kennen wir aus der nachkanoniſchen Zeit mehrere Männer dieſes Namens. Symeon hieß nach 1 Makk. 2, 1; Joſephus, „Alterthümer", XII, 6, 1, der Großvater des Prieſters Mattathias (ſ. d.). Zur Zeit des zweiten Tempels führten zwei Hoheprieſter den Namen Simon („Bibel-Lexikon", IV, 359), Simon I., Sohn und Nachfolger des Hohenprieſters Onias I., in den J. 310—291 v. Chr., der wegen ſeiner Frömmigkeit und ſeiner wohlwollenden Haltung gegen die Volksgenoſſen den Beinamen des Gerechten erhielt (Joſephus, „Alterthümer", XII, 2, 5), und der in der Sage fortlebte, und Simon II., Sohn und Nachfolger des Hohenprieſters Onias II., in den J. 219—199 v. Chr. (Joſephus, „Alterthümer", XII, 4, 10). Letzterer iſt ohne Zweifel in der lieblichen Schilderung Sir. 50, 1—26 gemeint (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 254), nach welcher er eine hehre Erſcheinung war und ſich durch Bauten um den Tempel und die Stadt verdient machte. Nach 3 Makk. 2, 1 fg. verhinderte er durch ſein feuriges Gebet den König Ptolemäus IV. Philopator von Aegypten am Eindringen in den Tempel zu Jeruſalem, eine Notiz, die chronologiſch in Ordnung, ſonſt aber mehr als zweifel-

haſter Natur iſt (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 97). Ueber den Tempelvogt Simon zur Zeit des Hohenprieſters Onias III. ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 361.

Bedeutſam griff der Makkabäer Simon in die Geſchicke Iſraels ein. Er war der zweite Sohn des Prieſters Mattathias (ſ. d.) und hatte den Beinamen Thassi (1 Makk. 2, 3), ſyriſch Tadsi (Joſephus, „Alterthümer", XII, 6, 1 gibt Matthes), der unſicherer Deutung iſt. Vom ſterbenden Vater wird er 1 Makk. 2, 65 ein kluger Mann genannt, auf deſſen Rath die Brüder hören ſollen und der ihnen Vater ſein werde. Wirklich iſt es die kluge Haltung, die ihn beſonders charakteriſirt, ſodaß er die Früchte des langen und ſchweren Freiheitskampfes, den ſeine jüngern Brüder, erſt Judas, dann Jonathan, führten, einheimſte, dem Volk wieder Tage des Friedens und des Wohlbehagens ſchenkte und vorſorglich auch die Zukunft nicht aus den Augen verlor.

Schon unter Judas betheiligte er ſich mit Erfolg in Galiläa am Kampf (1 Makk. 5, 17. 20—23. 55; Joſephus, „Alterthümer", XII, 8, 2), nach 2 Makk. 8, 22; 14, 17 auch an dem gegen Nikanor, doch mehr trat er unter Jonathan hervor, neben dem er öfter genannt wird. Nachdem die beiden Brüder ihren gefallenen Bruder Judas im väterlichen Begräbniß in Modein begraben (1 Makk. 9, 19; Joſephus, „Alterthümer", XII, 11, 2), flohen ſie mit ihrem Anhang in die Wüſte Thekoa, um den Nachſtellungen des ſyr. Feldherrn Bacchides zu entgehen (1 Makk. 9, 33; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 1, 2). Als es nach einigen Jahren wieder zum Krieg mit Bacchides kam, zeigte ſich auch Simon tüchtig (1 Makk. 9, 65. 67. 68; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 1, 5), ebenſo ſpäter, im J. 147 v. Chr., im Kampf ſeines Bruders gegen König Demetrius II. (1 Makk. 10, 74. 82; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 4, 4). Neue Kämpfe entſtanden, als nach Beſeitigung des Königs Alexander Balas ſich Demetrius II. gegen Jonathan treulos erwieſen hatte. Dieſer läßt ſich daher für den jungen Antiochus VI. Deus, einen Sohn des Alexander Balas, den der ſyr. Feldherr Tryphon als Gegenkönig aufgeſtellt hatte, gewinnen, Simon wird zum Statthalter über die Küſte von Tyrus bis Aegypten ernannt (1 Makk. 11, 59; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 4), und beide Brüder kämpfen glücklich für den neuen König. Simon eroberte Bethzur (1 Makk. 11, 64—66; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 6), nahm und beſetzte Joppe und legte die Feſte Adida in der Ebene Sephela an (1 Makk. 12, 33. 34. 38; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 10). Gleich nach der Gefangennehmung des Jonathan durch die Liſt des Tryphon, der nachher treulos den Gefangenen ermorden ließ, ward Simon vom Volk zum Führer erwählt (1 Makk. 13, 7—9). Wenn er nun ſeiner Familie ein prächtiges Grabmal errichten ließ (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 375), ſo ſollte damit auch wol geſagt ſein, daß ſeiner Familie die Herrſchaft gebühre.

Acht Jahre ſtand Simon als Hoherprieſter und Fürſt an der Spitze ſeines Volks (1 Makk. 13, 41; 16, 14; Joſephus, „Alterthümer", XX, 10, 3), und es waren glückliche Jahre. Zunächſt war der in der Nähe ſtehende Tryphon (ſ. d.) zu fürchten, aber da ihm Simon entſchieden gegenüberſtand, auch das Wetter ungünſtig war, hielt er für angemeſſen abzuziehen: er tödtete ſeinen Puppenkönig und ſetzte ſich ſelbſt auf den Thron (1 Makk. 13, 12—24. 30. 31; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5. 6. 7, 1). Simon, jetzt an Demetrius II. gewieſen, knüpfte mit dieſem durch ein reiches Geſchenk wieder an, und da dieſem die Freundſchaft Simon's ebenſo von Werth war, erneuerte er die frühern, dem Jonathan gemachten Conceſſionen und gewährte gänzliche Steuerfreiheit (1 Makk. 13, 34—42). So hatte ſich das jüd. Volk mit dem J. 170 ſeleucidiſcher Aera (im J. 142 v. Chr.) Selbſtändigkeit errungen (1 Makk. 13, 41. 42), wennſchon unter Anerkennung der ſyr. Oberhoheit. Hatte Simon zunächſt vom ſyr. Reich nichts zu fürchten, ſo mußte er doch für die Zukunft auf neue Kämpfe gefaßt ſein; er befeſtigte daher Judäa, verproviantirte die Feſtungen (1 Makk. 13, 33) und ſuchte ſein Gebiet zu erweitern. Der nächſte Zug ging gegen Gazara (ſo richtig Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7; „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 2; vgl. 1 Makk. 13, 48. 53; 14, 7. 34; 15, 28; 16, 1; irrig geben die Handſchriften 1 Makk. 13, 43 Gaza). Als es ſich ergeben, zerſtörte er es zwar nicht (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7; doch vgl. „Jüdiſcher Krieg", I, 2, 2), aber er verjagte die Götzendiener und bevölkerte es mit glaubenstreuen Juden; auch baute er ſich hier eine Wohnung (1 Makk. 13, 43—48), in der dann ſein Sohn Johannes als Commandant ſeinen Sitz nahm (1 Makk. 13, 53; 16, 1). Ein Weiteres war, das Land von der ſyr. Beſatzung, die immer noch die Akropolis in Jeruſalem innehatte, zu befreien.

Indem Simon allen Verkehr mit ihr abſchließt, wird ſie durch Hunger gezwungen, freien Abzug zu erbitten, der gewährt wird. Hierauf nimmt Simon eine feierliche Reinigung der Burg am 23. des Monats Jjar im J. 171 (im J. 141 v. Chr.) vor und beſtimmt, dieſen Tag jährlich feſtlich zu begehen. Auf dem Tempelberg, den er noch mehr befeſtigt, nimmt er ſelbſt ſeinen Sitz (1 Makk. 13, 49—53). Wenn Joſephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7, den Berg durch eine dreijährige mühſame Arbeit abtragen läßt, ſo beruht dies auf dem Irrthum, daß er das ſyr. Caſtell nicht auf den Tempelberg, ſondern in den untern Theil der Stadt verlegte (vgl. „Alterthümer", XII, 5, 4). Ferner behielt Simon Joppe in ſeinem Beſitz (1 Makk. 12, 33; 13, 11; vgl. Joſephus, „Alterthümer", XII, 6, 4), das er befeſtigte und zum Hafen nahm (1 Makk. 14, 34. 5). Unrichtig läßt Joſephus („Alterthümer", XIII, 6, 7; vgl. 1 Makk. 10, 69; 15, 40) den Simon auch Jamnia nehmen oder gar zerſtören. Im übrigen ſorgte Simon auch durch gute Verwaltung für das Volk. So wird er im Hinblick auf ſeine und ſeiner Familie Verdienſte vom Volk und ſeinen Obern in feierlicher Verſammlung am 18. Elul im J. 172 (im J. 140 v. Chr.), im dritten Jahre ſeiner Führerſchaft zum erblichen Hohenprieſter und Fürſten erklärt, und der motivirte Beſchluß wird, auf eherne Tafeln geſchrieben, an Säulen auf dem Berg Sion angebracht, eine Abſchrift aber im Tempelarchiv niedergelegt (1 Makk. 14, 25—49).

Das Hauptbeſtreben des Simon mußte dahin gehen, das Errungene dem ſyr. Reich gegenüber feſtzuhalten, denn daß der ſyr. König, ſobald er ſich mächtig fühle, Iſrael wieder ganz unter ſeine Herrſchaft zu bringen ſuchen werde, war klar. Wie daher, um Allianzen zu haben, ſchon Judas mit Rom, Jonathan mit Rom und Sparta in Bündniß getreten waren, ſo erneuerte dieſe Bündniſſe Simon (1 Makk. 14, 16—23). Nach Rom ſchickte er ſeinen Geſandten Numenius mit einem koſtbaren goldenen Schild (1 Makk. 14, 24); die Antwort war freundlich und ein Erlaß des Conſuls Lucius (ſ. d.) an verſchiedene Fürſten, Länder und Städte, die Juden, die mit Rom in Symmachie ſtänden, unbehelligt zu laſſen (1 Makk. 15, 15—24).

Unterdeſſen währten die Kämpfe zwiſchen Tryphon und Demetrius II. fort. Als letzterer in Parthien gefangen gehalten wurde, erhob ſich deſſen jüngerer Bruder Antiochus VII. Sidetes als Kronprätendent gegen Tryphon, und da dieſem an der Freundſchaft des Simon gelegen war, beſtätigte er ihm nicht nur die frühern Zugeſtändniſſe ſyr. Könige, ſondern erkannte auch die factiſche Stellung des Simon an und verlieh ihm das Münzrecht (1 Makk. 15, 1—9): ein Recht, das ſich übrigens nach vorhandenen Münzen Simon ſchon vorher ſelbſt genommen hatte. Andern Sinnes ward freilich der König, als er ſich des Thrones ſicher fühlte: er widerrief das Zugeſtandene, verlangte die Herausgabe Joppes, Gazaras und der Burg von Jeruſalem, oder als Entſchädigung 500 Talente Silber und für den angerichteten Schaden weitere 500 Talente. Auf Weigerung des Simon kam es zum Krieg, deſſen Führung der König dem Cendebäus (ſ. d.), Simon in Rückſicht auf ſein Alter ſeinen älteſten Söhnen Judas und Johannes übertrug. Ein blutiger Sieg der Juden vertrieb die Syrer aus ihrem Lande (1 Makk. 15, 26—16, 10). So ſtand Simon um ſein Volk hochverdient und als Sieger da, als er und zwei ſeiner Söhne, Judas und Mattathias, der Herrſchſucht und Niederträchtigkeit ſeines Schwiegerſohnes Ptolemäus, Sohn Habub's, meuchlings zum Opfer fielen (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 598).

Mit Simon ſchloß ſich die Periode des großen makkabäiſchen Freiheitskampfes. Zwar war vorauszuſehen, daß Syrien immer wieder ſeine Anſprüche geltend machen werde, aber im Rückblick auf das Errungene, im Hinblick auf die unaufhörlichen, das Reich zerrüttenden Thronſtreitigkeiten und auf Rom, das ſeine Augen auf den Orient gerichtet hielt, durfte Judäa nicht ohne Hoffnung in die Zukunft blicken. Das Regiment Simon's war friedlich, und da das lange gepeinigte Volk zuerſt wieder eines längern gedeihlichen Friedens genoß, begreift ſich die liebliche, wenn auch etwas hyperboliſche Schilderung dieſer Tage 1 Makk. 14, 4—15.

Fritzſche.

Simon, Bruder Jeſu, ſ. Brüder Jeſu.

Simon, der „Zelot", d. h. der Eiferer (Mark. 3, 18; Matth. 10, 4; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13), einer der zwölf Apoſtel Jeſu. Die beiden erſten Evangeliſten nennen ihn ὁ Καναναῖος oder Κανανίτης, eine Form, die auf einen Ortsnamen zu deuten ſcheint. Sie iſt aber, wie aus Luk. 6 und Apg. 1 erſichtlich (wo Simon ſtatt ὁ Καναναῖος den Bei-

namen ὁ Ζηλωτής hat), aus kane'an, Kannai, Eiferer, abzuleiten (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, ed. Fischer [Leipzig 1866 fg.], S. 1022) und nicht etwa von dem Ort Kana (Luther); die beiden ersten Evangelisten haben den Beinamen gräcisirt, Lukas übersetzt. Man kann durch denselben mit Graetz, Renan, Keim u. a. (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 319) veranlaßt werden, auf eine frühere Verbindung Simon's mit den Zeloten (s. d.) zu denken, während Ewald („Geschichte Christus' und seiner Zeit" [3. Ausg., Göttingen 1867], S. 399) seine Herkunft aus der zelotischen pharisäischen Schule für möglich hält. Wahrscheinlicher hat er wie Petrus, die Zebedaiden und andere Apostel den Beinamen von Jesus selbst infolge seiner Charaktereigenschaften erhalten. Die Sage hat mancherlei über ihn gedichtet. Sie läßt ihn z. B. auf seinen Missionsreisen nach Großbritannien gelangen und dort den Kreuzestod finden (Nicephorus, „Kirchengeschichte", II, 40). Was Eusebius („Kirchengeschichte", III, 42) von Simeon, einem angeblichen Sohn des Klopas (Alphäus), berichtet, daß er als zweiter röm. Bischof unter Trajan den Kreuzestod erlitten, wird ohne allen Grund (z. B. von J. P. Lange in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIV, 387) auf den Apostel Simon bezogen. Schenkel.

Simon, von Bethanien (Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26 fg.), mit dem Zunamen der „Aussätzige", Gastfreund Jesu während seines letzten Aufenthalts in Judäa und Gastgeber bei dem Festmahl, das Jesu unmittelbar vor dem feierlichen Einzug in Jerusalem von seinen Anhängern gegeben ward (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 274 fg.). Er war nicht als Gastgeber aussätzig (was undenkbar ist, s. Aussatz), sondern von der Krankheit geheilt, ohne daß mit Meyer u. a. eine Heilung durch Jesus anzunehmen ist, und erhielt den Beinamen bei der Häufigkeit des Namens Simon als unterscheidendes Kennzeichen. Der Gastgeber Simon bei Lukas Kap. 7, 36 fg. ist derselbe (vgl. meine Schrift: a. a. O., S. 428 fg.). Im vierten Evangelium erscheint bei dem zu Ehren Jesu in Bethanien vor dem Festeinzug veranstalteten Mahl statt des Simon Lazarus (s. d.). Schenkel.

Simon, von Cyrene (s. d.), ein vom Lande her am Kreuzigungstag Jesu gerade zum Besuch in Jerusalem anwesender Jude (Mark. 15, 21; Luk. 23, 26; Matth. 27, 32), der, zufällig an dem Zug, der Jesus zur Hinrichtungsstätte führte, vorübergehend, von den Soldaten genöthigt wurde, ihm das Kreuz nachzutragen, wogegen das vierte Evangelium (Joh. 19, 17) Jesum das Kreuz selbst tragen läßt, ein Widerspruch, der zu der unzulässigen harmonistischen Annahme führte, daß Jesus und Simon das Kreuz zusammen oder abwechselnd getragen hätten. Seine Söhne, Alexander und Rufus (Mark. 15, 21), waren (vermuthlich römische, vgl. Röm. 16, 13) Christen; sonst sind alle spätern Nachrichten über ihn unsicher und auch die Vermuthung Volkmar's („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 592), daß er als „Märtyrer" den Beinamen σταυροφόρος gehabt, ist grundlos. Schenkel.

Simon, der Gerber, nach Apg. 9, 43; 10, 6. 32 ein zum Christenthum bekehrter Gastfreund des Apostels Petrus in Joppe (s. d.). Das Handwerk des Gerbers galt bei den Juden für unrein (Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Leipzig und Dresden 1733—42], I, 447), wodurch sich Petrus nicht abhalten ließ, Herberge bei Simon zu nehmen. Vermuthlich wohnte er nicht nur der Ausübung seines Gewerbes wegen, sondern auch weil es verunreinigte, getrennt von der Stadt am Meer. Schenkel.

Simon, der Magier. Die Apostelgeschichte fügt in der Geschichte der Mission in Samarien in Form einer Episode die Erzählung von einem Magier Namens Simon ein, welcher von dem Evangelisten Philippus bekehrt, danach aber, als er von den Aposteln die Gabe, den Heiligen Geist mitzutheilen, durch Geld erkaufen will, durch Petrus mit strengen Worten zurückgewiesen wird (Apg. 8, 9—24). Die herkömmliche Annahme sieht in dieser Erzählung den geschichtlichen Kern der seit dem 2. Jahrh. verbreiteten Simonsage. In der kirchl. Ueberlieferung begegnet uns der samaritanische Magier Simon als der Stammvater aller gnostischen Ketzereien, und wirklich scheint es im 2. Jahrh. eine Sekte der Simonianer gegeben zu haben, welche sich auf angebliche Schriften Simon's berief und diesem in ihrem eigenthümlichen gnostischen System eine ganz ähnliche Stelle anwies, wie sie in der christl. Gnosis Jesus Christus oder in der freilich uns nur aus sehr jungen Schriften bekannten Mandäerlehre Johannes der Täufer behauptete. Dennoch ist die Geschichtlichkeit jenes Magiers und Erzketzers neuerdings sehr zweifelhaft geworden. Zuerst

entdeckte Baur (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1831, S. 116 fg.; „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 85 fg., 218 fg.), daß an verſchiedenen Stellen der ſogenannten clementiniſchen Homilien unter der Maske jenes Simon kein geringerer als der Apoſtel Paulus beſtritten ſei. Hilgenfeld („Die clementiniſchen Recognitionen und Homilien" [Jena 1848], S. 319 fg.) verſuchte danach die Entſtehung der ganzen Simonſage aus dem Haß des Judenchriſtenthums wider den Heidenapoſtel zu erklären; Baur („Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte" [1. Aufl., Tübingen 1853], S. 83) und Zeller („Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht" [Stuttgart 1854], S. 171 fg.) fanden hierauf auch hinter dem Simon der Apoſtelgeſchichte den Apoſtel Paulus verborgen, und Volkmar (in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 279 fg.) vervollſtändigte die kritiſche Anſicht durch den nähern Nachweis, daß der Verſuch des Simon, die Gabe der Geiſtesmittheilung, d. h. die apoſtoliſche Prärogative, mit Geld zu erkaufen, urſprünglich eine boshafte Anſpielung auf die von Paulus in ſeinen Heidengemeinden geſammelte Geldſpende für die jüdiſchen Chriſten in Jeruſalem ſei. Indem der Parteihaß dieſem Liebeswerke des Paulus den Beweggrund unterlegte, die verweigerte Anerkennung ſeines Apoſtelamts dadurch zu erkaufen, entſtand ſonach die Apg. 8, 18 fg. berichtete Sage, daß der Magier Simon, d. h. eben Paulus, den Apoſteln ſchnödes Geld für die Einräumung gleicher Machtvollkommenheit mit ihnen geboten, von Petrus aber eine ſchmähliche Zurückweiſung erfahren habe. Daß die Geiſtesmittheilung ein den Apoſteln vorbehaltenes Vorrecht ſei, iſt offenbar die Vorausſetzung der ganzen Erzählung; der Evangeliſt Philippus ertheilt den von ihm Bekehrten nur die Waſſertaufe, während die Geiſtestaufe erſt durch die Handauflegung der Apoſtel Petrus und Johannes vermittelt wird (vgl. Apg. 8, 15 fg.). Obwol dieſe Vorſtellung von der Apoſtelgeſchichte ſelbſt nicht überall feſtgehalten wird (vgl. dagegen Apg. 9, 17; 10, 44; 11, 22), ſo berichtet der pauliniſche Verfaſſer derſelben doch Aehnliches in dem Abſchnitt von den Johannesjüngern (Apg. 19, 1—6), der offenbar als Seitenſtück zu der Erzählung von der Geiſtesmittheilung durch Petrus und Johannes verſtanden werden und den Paulus auch in dieſem Stück als den Zwölfen ebenbürtigen Apoſtel hinſtellen ſoll. Wenn alſo in unſerer Erzählung Simon die Gabe der Geiſtesmittheilung erkaufen will, ſo begehrt er unzweifelhaft apoſtoliſche Rechte, und eben hierauf bezieht ſich auch die abweiſende Antwort des Petrus, daß Simon „nicht Antheil noch Los an dieſer Sache" habe, d. h. daß ihm das eben in der Vollmacht zur Geiſtesmittheilung beſtehende Vorrecht und Kennzeichen eines wahren Apoſtels nicht zukomme (Apg. 8, 21; vgl. 1, 17. 25, wo der Ausdruck, „das Los dieſes Dienſtes", ebenfalls die apoſtoliſche Würde bezeichnet). Wie ſich dieſe Abweiſung deutlich auf den Anſpruch des Paulus auf gleiche apoſtoliſche Würde bezieht, ſo laſſen ſich auch in den folgenden Worten des Petrus noch weitere Beziehungen auf Paulus entdecken. Als Grund der Zurückweiſung wird angegeben, daß Simon's „Herz nicht gerade ſei vor Gott", d. h. daß Paulus trotz ſeiner erfolgten Bekehrung nicht den geraden oder richtigen Weg der Geſetzesgerechtigkeit vor Gott wandle; und nach der an Simon gerichteten Mahnung, ſich von ſeinem böſen Sinn zu bekehren, heißt es weiter: „denn ich ſehe, daß du in bittere Galle und Bande der Ungerechtigkeit hineingerathen biſt", d. h. daß Paulus von bitterm Haß gegen Petrus erfüllt (Gal. 2, 11) und mit ſeiner dem Judenchriſtenthum anſtößigen Lehre völlig in die Bande der Ungerechtigkeit, d. h. der Geſetzesverachtung verſtrickt iſt. — So einleuchtend aber dieſe Deutung der Erzählung den eigentlichen Nerv derſelben bloßgelegt hat, ſo ſind damit doch noch nicht alle einzelnen Züge erklärt. Zwar daß der pauliniſche Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte derſelben eine Stelle in ſeinem Geſchichtswerk eingeräumt hat, darf nicht wundernehmen. Schon die Stellung des ganzen Abſchnittes Apg. 8, 2—40, der in ſo auffallender Weiſe in die Geſchichte des Paulus eingeſchoben iſt (vgl. Apg. 7, 58; 8, 1; 9, 1 fg.), macht die Vermuthung wahrſcheinlich, daß der Verfaſſer gerade durch die von ihm getroffene Anordnung jede Beziehung der Erzählung auf Paulus abſchneiden, und ſo unzweideutig als möglich hervorheben will, daß der Magier und der Heidenapoſtel zwei völlig verſchiedene Perſonen ſind. Daraus folgt freilich noch nicht, daß ihm die Entſtehung der Sage ſelbſt noch völlig durchſichtig geweſen, ſondern nur, daß ihm die in judenchriſtlichen Kreiſen verbreitete Deutung des Simon auf den Apoſtel Paulus bekannt war; ſei es nun, daß er (was wir vorläufig noch offen laſſen) hier eine ſchriftliche, aus judenchriſtl. Kreiſen ſtammende Quelle benutzte, ſei es, daß er nur aus mündlicher Ueberlieferung ſchöpfte. Aber es finden ſich

in der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte ſelbſt einige Züge, welche in die gegebene Deutung nicht reinlich aufgehen wollen. Das Auftreten des Magiers in Samarien erklärt ſich vielleicht noch durch die Annahme, daß die heidniſch-jüd. Miſchbevölkerung dieſes Landes als Typus der pauliniſchen Heidenchriſten betrachtet worden ſei (Zeller, a. a. O. S. 172); denn jedenfalls bildet in der Apoſtelgeſchichte die Miſſion unter den Samaritanern den Uebergang zu der reinen Heidenmiſſion, und noch beſtimmter tritt dieſer Geſichtspunkt in dem Evangelium deſſelben Verfaſſers hervor. Die Angabe, daß Simon ſelbſt in Samarien durch Philippus bekehrt worden ſei, ließe ſich dann als eine Umbildung der Bekehrungsgeſchichte des Paulus durch die judenchriſtl. Sage zurechtlegen. Bei der Selbſtbezeichnung des Magiers ferner als „eines Großen" (Apg. 8, 9) könnte man an den Nachdruck denken, mit welchem Paulus als erwählter Apoſtel Jeſu Chriſti ſich den „Säulen", „welche dafür gelten, etwas zu ſein" (Gal. 2, 6), gegenüberſtellt. Aber völlig fällt aus der antipauliniſchen Beziehung der Sage der Beiname heraus, welchen die Samaritaner dem Magier geben, „die Kraft (δύναμις) Gottes, welche genannt wird groß". Allerdings bezeichnet Paulus ſonſt nicht blos ſein Evangelium als „Kraft Gottes" (Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 18. 24), und rühmt ſeiner Predigt es nach, daß ſie ſich durch die Kraft Gottes bethätige (1 Kor. 2, 4; 2 Kor. 6, 7), ſondern er nimmt auch den Beſitz dieſer Kraft Gottes oder Jeſu Chriſti für ſeine eigene Perſon in Anſpruch (1 Kor. 5, 4; 2 Kor. 4, 7; 13, 4) und behauptet ſogar, daß dieſe Kraft auf ihn ſich niedergelaſſen und in ihm wie in einer Hütte Wohnung gemacht habe (2 Kor. 12, 9; vgl. zum Ausdruck auch 2 Kor. 5, 1; Offb. 7, 15; Joh. 1, 14). Trotzdem iſt der Ausdruck: „Dieſer iſt die Kraft Gottes, welche groß genannt wird", offenbar als ſtehende Bezeichnung im Munde der Anhänger Simon's gemeint und geht ebenſo über jene pauliniſchen Ausdrücke hinaus, wie ſie ſich andererſeits aufs engſte mit gnoſtiſchen Anſchauungen berührt. Um ſo näher liegt es daher, hier an die Angabe der clementiniſchen Homilien zu denken, daß Simon ſich ſelbſt für die oberſte Kraft Gottes erklärt habe (vgl. Hom. II, 22; Recogn. II, 7), eine Bezeichnung, die in den Berichten der Häreſiologen über die Lehre der Simonianer wiederkehrt (vgl. Irenäus, adv. haer. I, 23, 1; Pſeudo-Tertullian, adv. haer.; Pſeudorigenes, Philosophumena VI, 12 fg., 19; Epiphanius, Adv. haer. 21; Philaſter, Haer. 29). Dieſe Lehre iſt aber nicht pauliniſch, ſondern gnoſtiſch. Daher hat die Apologetik hier eine Handhabe gefunden, der kritiſchen Auffaſſung der Simonſage die Annahme einer ſogenannten „ſamaritaniſchen Gnoſis" gegenüberzuſtellen, deren Vertreter der „geſchichtliche" Simon geweſen ſein ſoll (Uhlhorn, „Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus" [Göttingen 1854], S. 80), und Noack hat aus dieſen und ähnlichen Zügen ein romanhaftes Lebensbild eines leibhaftigen Gauklers herausgeſponnen („Simon der Magier" in der Zeitſchrift „Pſyche", Jahrg. 1860, S. 257 fg.), der zur Apoſtelzeit in Samarien ſein Weſen getrieben. Die weitere Forſchung über die Entſtehung und den urſprünglichen Sinn der Simonſage hat dieſen Ausweg verſperrt. Die Beziehung derſelben auf den Apoſtel Paulus, welche auch Uhlhorn (a. a. O. S. 297) in den clementiniſchen Homilien nicht leugnen kann, iſt nicht etwa blos eine vereinzelte Sonderbarkeit der clementiniſchen Schriften, ſondern läßt ſich noch durch eine ganze Reihe anderer Documente verfolgen. Der Kern der Sage iſt nichts als ein vollſtändig ausgeführtes Zerrbild des Heidenapoſtels, deſſen Züge bis ins einzelne hinein die Perſon, die Lehre und die Lebensſchickſale des Paulus perſifliren ſollen. Simon-Paulus wird darin als der falſche Apoſtel, der Irrlehrer und Teufelskünſtler geſchildert, der mit ſeiner gottloſen und geſetzesfeindlichen Lehre dem wahren Apoſtel Simon-Petrus überall zuvorkommt, von dieſem aber unermüdlich verfolgt, in wiederholten Streitreden beſiegt, zuletzt in Rom vor Kaiſer Nero als Betrüger entlarvt und, als er zum Beweis ſeiner Gottheit von einem hohen Berg herunterfliegen will, mitten im Flug herabgeſtürzt wird und elendiglich umkommt (vgl. meine Schrift, „Die Quellen der römiſchen Petrus-Sage kritiſch unterſucht" [Kiel 1872]). So vieles auch im einzelnen die Erfindungskraft des Parteihaſſes hinzugethan hat, ſo ſind wir doch noch im Stande, an der Hand unſerer Quellen das bekannte Lebensbild des Heidenapoſtels aus dieſer boshaften Caricatur Zug für Zug wiederzuerkennen. Die Mittel dazu bietet eine eindringende Quellenkritik einerſeits der ſogenannten clementiniſchen Literatur, andererſeits der in verſchiedenen Redactionen überlieferten apokryphiſchen Petrusacten, unter welchen die zuerſt von Thilo, danach von Tiſchendorf herausgegebenen katholiſchen Acten des Petrus und Paulus die wichtigſten ſind. Letztere

haben ſich bei näherer Unterſuchung als katholiſche Ueberarbeitung einer ältern ebioniti-ſchen Schrift enthüllt, welche urſprünglich nur den Apoſtel Petrus und den Magier Simon als Gegner einführte und den letzten Theil der Simonſage, die Kämpfe des wahren und des falſchen Apoſtels in Rom ſowie den ſchmählichen Sturz des letztern, behandelte. Wenn in dem gegenwärtigen (ums J. 160 veranſtalteten, aber vollſtändig nur noch in einer jüngern Redaction aus dem 5. Jahrh. erhaltenen) Text Petrus und Paulus einträchtig zuſam-mengeſtellt und als gemeinſame Widerſacher des Magiers geſchildert werden, ſo ſind die Spuren der Ueberarbeitung noch mit Händen zu greifen (vgl. meine in der angeführten Schrift, S. 76 fg., gegebenen Nachweiſe). Gegenüber der Anerkennung der gefundenen Reſultate durch Holtzmann, Zeller u. a. kann der Einſpruch von Hilgenfeld (a. a. O., S. 370) um ſo eher auf ſich beruhen, da Hilgenfeld die bis ins einzelne gegebenen Belege nicht einmal einer Prüfung unterzogen, geſchweige denn ſie durch Gegengründe entkräftet hat. Obwol die Sage in jüngern Schriften vielfache Umbildungen erfahren hat, ſo reichen die erhal-tenen Nachrichten doch noch vollkommen aus, um uns ihre urſprüngliche Geſtalt in allen weſentlichen Zügen wiedererkennen zu laſſen. Die jetzt vielfach zerſtreuten und mit fremden Stoffen verſetzten Erzählungen bildeten einſt ein zuſammenhängendes Ganzes und gehörten einer jetzt verlorenen, vermuthlich unter dem Namen „Thaten des Petrus" um den An-fang des 2. Jahrh. entſtandenen Schrift an, welche die Kämpfe des wahren Apoſtels Simon-Petrus mit ſeinem unheimlichen Doppelgänger, dem Magier und falſchen Apoſtel Simon, behandelte. Dieſelbe begann mit den Streitreden der ältern Apoſtel wider Sad-ducäer, Samaritaner, Schriftgelehrte, Phariſäer, Johannesjünger im Tempel zu Jeruſalem. Nachdem darauf der Oberbiſchof Jakobus in ſiebentägiger Rede das ganze Volk und den Hohenprieſter Kaiaphas ſelbſt von der Meſſianität Jeſu überzeugt hat, iſt er eben im Begriff, die Neubekehrten zu taufen. Da dringt „der verhaßte Menſch" (d. h. Paulus) mit einigen Begleitern in den Tempel ein, reißt einen Feuerbrand vom Altar und gibt das Zeichen zum Blutvergießen. Als die Gläubigen in wilder Flucht auseinanderſtieben, ſtürzt „der verhaßte Menſch" den Jakobus von den oberſten Stufen herab und läßt ihn für todt liegen. Offenbar liegt dieſer Darſtellung die bekannte Erzählung von dem Tode des Jakobus zu Grunde (Hegeſippus bei Euſebius, „Kirchengeſchichte" II, 23), nur daß hier, um den Paulus für den Mordanſchlag verantwortlich machen zu können, Jakobus nicht wirklich getödtet wird. Die Gläubigen heben den Biſchof auf, tragen ihn nach Haus, bringen dort die Nacht unter Gebet zu und brechen dann, noch ehe der Morgen graut, 5000 Köpfe ſtark, von Jeruſalem nach Jericho auf. Drei Tage darauf ſendet Gamaliel an die Jünger heimliche Botſchaft. Der verhaßte Menſch, ſo lautet die Mel-dung, hat von dem Hohenprieſter den Auftrag erhalten, alle Gläubigen zu verfolgen, und reiſt mit ſchriftlichen Vollmachten verſehen nach Damaskus, um auch hier den Gläubigen Tod und Verderben zu bringen. Nach 30 Tagen macht dieſer ſich wirklich auf den Weg über Jericho nach Damaskus, weil er glaubt, daß Petrus dorthin geflohen ſei (vgl. Apg. 9, 1—3). Hier bricht der erſte noch wohlerhaltene Abſchnitt der Quelle ab (Re-cogn. I, 44—71). Der folgende muß eine Parodie der Bekehrung des Paulus auf dem Wege nach Damaskus enthalten haben. Im Zuſtand der Verzückung wird ihm eine Viſion zutheil, auf die er ſich nachmals als auf ſeine Legitimation zum Apoſtel beruft (vgl. Hom. XVII, 19). Seitdem tritt Simon-Paulus, obwol er weder vom Lehrer ſelbſt noch von ſeinen Apoſteln unterwieſen iſt (vgl. Gal. 1, 1 fg.), als Lehrer und Mit-arbeiter der Wahrheit, ja ſelbſt als Apoſtel auf, obwol er das Gegentheil der wahren Apoſtel Jeſu Chriſti lehrt und den Petrus überall, wo er hinkommt, verleumdet (Hom. XVII, 19; Recogn. III, 13; II, 55; vgl. Gal. 1, 10—19). Auf die ſcheinbare Bekeh-rung Simon's zu einem Apoſtel der Wahrheit folgte eine Darſtellung ſeiner Reiſen ins Heidenland. Der Magier zieht von Stadt zu Stadt und von Land zu Land, um ſeine „gottloſe und poſſenhafte" Lehre zu verkündigen. Ueberall, wo er hinkommt, fallen ihm die Heiden, denen er die Seligkeit verheißt, ohne ihnen die Laſt des Geſetzes aufzulegen, maſſenhaft zu (vgl. beſonders den Brief des Petrus an Jakobus vor den clementiniſchen Homilien, Kap. 2). Seine magiſchen Künſte verbreiten den Schein um ihn her, als ob er wirklich in der Kraft Gottes gekommen ſei. Da macht ſich Petrus als der echte Apoſtel gegen ihn auf, um ihn Schritt für Schritt zu verfolgen, ſeine Irrlehre aufzudecken, ſeine Teufelskünſte zu entlarven und ihm ſo ſeinen Anhang unter den Heiden zu entreißen.

Von diesen Kämpfen haben uns unsere Quellen nur noch einzelne Scenen erhalten, aus denen aber die Caricatur des Paulus noch deutlich hervorblickt. Als ersten Schauplatz nennen sie Cäsarea am Meer, die bekannte Hafenstadt Palästinas, wo nach einer Nachricht der nachmalige Irrlehrer in dem Hause einer Proselytin Justa in jüd. Gesetzesfrömmigkeit erzogen worden sein soll (Hom. II, 20; XIII, 8; Recogn. VII, 32 fg.; II, 6 fg.). Nun aber gehen die Berichte auseinander. Nach dem einen wäre Simon von Cäsarea aus, nachdem er durch Petrus in dreitägiger Disputation besiegt worden ist, direct nach Rom geflohen (Recogn. III, 63 fg.; vgl. I, 74; apostolische Constitutionen VI, 7—9). Nach dem andern folgen auf die Disputation in Cäsarea noch weitere Reisen ins Heidenland. Simon flieht, überall von Petrus verfolgt, die phönizische Küste entlang nach Antiochia in Syrien, bis er auch dort zur Flucht genöthigt nach Judäa zurückkehrt (so nach den „Wiedererkennungen des Clemens", Hom. IV—XX; Recogn. IV—X). Offenbar liegen hier zwei verschiedene Reisen des Paulus zu Grunde, deren Darstellung in unsern gegenwärtigen Berichten in Unordnung gekommen ist: die letzte Reise des Apostels Apg. 23—27 und eine weit frühere Reise Apg. 9, 30; 11, 25; vgl. 18, 22. Wir werden also nicht fehlen, wenn wir annehmen, daß die älteste Erzählung ihren Simon unmittelbar nach seiner angeblichen Bekehrung zunächst nach Cäsarea, von da auf dem Landweg über die Küstenstädte Phöniziens nach Antiochia sich begeben ließ, während die Reise von Cäsarea nach Rom den Abschluß seiner Thätigkeit im Morgenlande darstellt. Die dreitägige Disputation mit Petrus in Cäsarea bildete, wie das dritte Buch der Recognitionen und die Apostolischen Constitutionen voraussetzen, die Schlußscene in Syrien, an welche sofort der zweite Act der Handlung, welcher in Rom spielt, sich anschloß. Ueber das erste Auftreten des Magiers in Cäsarea haben sich dann nur dürftige Nachrichten erhalten. Während nach der kanonischen Apostelgeschichte die Brüder in Jerusalem den Paulus, um ihn vor den Nachstellungen der ungläubigen Juden zu schützen, nach Cäsarea geleiten, von wo er sich dann nach seiner Vaterstadt Tarsus begibt, setzt in der antipaulinischen Sage der Magier in Cäsarea den in Jerusalem und Damaskus begonnenen Kampf gegen die Messiasgläubigen fort, nur jetzt unter der heuchlerischen Maske eines berufenen Apostels Jesu Christi. Wie aber Paulus bald nachher den Schauplatz seiner Thätigkeit nach Antiochia in Syrien verlegt, so tritt hier der Magier ebenfalls in der syrischen Hauptstadt auf, bethört dort das Volk durch seine dämonischen Künste und verlästert den Petrus als Irrlehrer, Mörder und Zauberer (Recogn. X, 54; Hom. XX, 13). Die beglaubigte Geschichte weiß von einem heftigen Streit zwischen Paulus und Petrus zu erzählen, der gerade in Antiochia einige Zeit nach dem Apostelconvent über die Bedingungen des Zusammenlebens von Heiden und Juden in der Messiasgemeinde entbrannte. Als damals Petrus die anfangs unbedenklich geübte Tischgemeinschaft mit den antiochenischen Heidenchristen plötzlich aufhob und sie nöthigen wollte, fortan nach jüdischer Sitte zu leben, hatte ihn Paulus einen Heuchler gescholten, der durch sein eigenes früheres Verhalten „verurtheilt" (κατεγνωσμένος) sei (Gal. 2, 11 fg.). Auf diesen Streit nimmt in der Simonsage Petrus ausdrücklich Bezug, wenn er den Magier darüber zur Rede stellt, daß er ihn einen „Verurtheilten" genannt habe (Hom. XVII, 19). Wir haben also auch hier nur eine Caricatur des geschichtlichen Paulus. Wenn die Homilien die Disputation, in welcher Petrus auf die antiochenischen Vorgänge zurückkommt, früher als das Auftreten des Magiers in der syr. Hauptstadt berichten, so erhellt auch hieraus, daß in unsern jetzigen Texten die ursprüngliche Ordnung gestört ist. Auch die Vorgänge in Antiochia selbst sind uns nur in stark überarbeiteter, durch den später eingetragenen Clemensroman beeinflußter Gestalt erhalten. Doch sehen wir noch, daß Simon, nachdem er das Volk zum leidenschaftlichen Haß wider Petrus aufgestachelt hat, durch außerordentliche Mittel seiner Bosheit überführt wird. Während in den jetzigen Texten der Vater des Clemens, dem Simon sein eigenes Gesicht angezaubert hat, nun auch wirklich vor dem Volk die Rolle des Simon spielt und in seinem Namen einen kläglichen Widerruf leistet, wird in der ursprünglichen Sagengestalt Simon selbst durch Engelprügel zum Widerruf gezwungen worden sein. „Ich, Simon, bekenne, den Petrus ungerechterweise verlästert zu haben. Er ist kein Irrlehrer, kein Mörder, kein Zauberer, noch sonst etwas von dem, was ich früher, von wilder Wuth ergriffen, ihm Uebles nachgesagt. Ich selbst bitte euch, ich, der Urheber euers Hasses wider ihn, laßt

ab ihn zu haſſen, denn er iſt der wahre Apoſtel des von Gott zum Heil der Welt geſandten wahren Propheten. Darum ertheile ich auch ſelbſt euch den Rath: glaubt ihm alles, was er euch predigt, damit nicht euere ganze Stadt plötzlich verderbe. Aus welchem Grunde aber ich euch dieſes bekannt habe, will ich euch wiſſen laſſen. In dieſer Nacht haben Gottes Engel mich Gottloſen als einen Feind der Wahrheit ſchrecklich geprügelt. Ich ermahne euch alſo, auch wenn ich künftig ſelbſt hintrete und wider den Petrus zu reden wage, nehmt mich nicht auf. Denn ich bekenne euch: ich bin ein Magier, ich bin ein Irrlehrer, ich bin ein Zauberer. Doch ich bereue. Denn vielleicht iſt mir's geſtattet, durch Reue meine früher begangenen Sünden zu tilgen" (Hom. XX, 19; vgl. Recogn. X, 61). Die Geſchichte von den Engelprügeln iſt offenbar eine boshafte Anſpielung auf 2 Kor. 12, 7; nur iſt aus dem „Engel des Satan", von welchem Paulus geſchlagen wurde, ein oder mehrere Engel Gottes geworden.

Gerade an dem Hauptſitze der pauliniſchen Wirkſamkeit muß alſo der falſche Apoſtel dem Petrus nicht nur ruhmlos das Feld räumen, ſondern auch die demſelben hier angethane Schmach (Gal. 2, 11 fg.; vgl. Hom. XVII, 19) durch reumuthige Abbitte wieder gutmachen. So findet denn auch Petrus bei ſeiner Ankunft in Antiochia den Boden für ſeine Geſetzespredigt geebnet. Das Volk verwünſcht den Simon und bereut unter Thränen und Klagen die Sünden, die es an dem Apoſtel dadurch begangen, daß es den Schmähreden Simon's Glauben geſchenkt. Dieſer aber wird nach der älteſten Darſtellung (wenn anders nach dieſer Simon ſelbſt widerrufen hatte), ſobald der Eindruck der empfangenen Schläge vergeſſen war, ſeine frühere feindſelige Haltung wieder angenommen haben. Er kehrt noch einmal nach Antiochia zurück und verläſtert den Petrus ſchlimmer als zuvor. Aber das Volk nimmt ihn bei ſeinem frühern Wort und wirft ihn unter Androhung des Todes zur Stadt hinaus (Recogn. X, 67 fg.). In den Recognitionen ſteht allerdings dieſer Zug ziemlich abgeriſſen da. Beide noch erhaltenen Berichte laſſen den Magier von Antiochia nach Judäa fliehen, weil er ſich von den Häſchern des Kaiſers verfolgt glaubt. Es bleibt alſo unklar, wie er plötzlich noch einmal in Antiochia auftauchen kann. Vielleicht iſt aber auch hier die Ordnung der Begebenheiten von den ſpätern Bearbeitern, welche den urſprünglichen Sinn der Sage nicht mehr kannten, geſtört. Von einem mehrmaligen Aufenthalte des Paulus in Antiochia wiſſen wir aus der Apoſtelgeſchichte; auch nach dem Streit mit Petrus kehrte er nach Apg. 18, 22 fg. noch einmal auf kurze Zeit dahin zurück. Wenn der Heidenapoſtel aber nach jenem folgenreichen Auftritt in der ſyriſchen Hauptſtadt, der ſeinen Bruch mit den Urapoſteln und den meiſten ſeiner bisherigen Miſſionsgefährten herbeiführte, den Schauplatz ſeiner Thätigkeit von Antiochia hinwegverlegte und in der Provinz Aſien, in Macedonien und Griechenland neue Arbeitsfelder aufſuchte, ſo lag es der antipauliniſchen Sage nahe genug, ihn von demſelben Antiochia, wo er dem echten Apoſtel „ins Angeſicht widerſtanden", mit Schimpf und Schande vertrieben werden zu laſſen. Gilt doch noch in der ſpätern katholiſchen Tradition nicht Paulus, ſondern Petrus als erſter Biſchof von Antiochia. Von den Reiſen des Paulus ins Innere von Aſien hat die Simonſage, wie es ſcheint, ebenſo wenig Notiz genommen als von den Gemeindegründungen in Macedonien und Korinth und von dem dreijährigen Aufenthalt in Epheſus; ihr geographiſcher Geſichtskreis geht im Morgenland nicht über Paläſtina und Syrien hinaus, ein Umſtand, der zugleich einen deutlichen Fingerzeig über den Ort ihrer Entſtehung gibt.

Die letzte Scene der ſyriſchen Kämpfe zwiſchen Simon und Petrus ſpielte urſprünglich wieder in demſelben Cäſarea, wo Paulus bekanntlich zwei Jahre als Gefangener zubrachte. Wie aber Paulus nach der Apoſtelgeſchichte in Cäſarea ſich gegen die Anklagen des jüdiſchen Hohenprieſters und des Rhetors Tertullus (ſ. d.), die ihm von Jeruſalem nachreiſen, verantworten muß, ſo reiſt hier Petrus auf des Jakobus Geheiß dem Simon nach Cäſarea nach, um ihm dort entgegenzuwirken (Recogn. I, 72). Die dreitägige Disputation daſelbſt (Recogn. II. III; Hom. III; XVI—XIX), deren Inhalt die Homilien übrigens gegen die ältere Ordnung zum guten Theil nach Laodicea verlegen, gehört ſchon darum in das Ende ſeiner morgenländiſchen Wirkſamkeit, weil Petrus hier auf den antiocheniſchen Streit als auf etwas Vergangenes Bezug nimmt (Hom. XVII, 19). Die Homilien haben uns von dieſer Disputation noch beträchtliche Reſte erhalten, welche uns noch völlig in die alten Streitfragen zwiſchen dem Heidenapoſtel und ſeinen judenchriſtlichen Gegnern verſetzen (Hom. XVII, 13—20). Der Streit bewegt ſich vornehmlich um die Viſion,

durch welche Simon zum Apoſtel Jeſu Chriſti berufen ſein will. Während Simon für die ihm gewordene Offenbarung göttliche Gewißheit in Anſpruch nimmt, beſtreitet Petrus die Möglichkeit eines Schauens der fleiſchloſen göttlichen Geſtalt und führt die dem Simon gewordene Viſion auf einen böſen Dämon zurück. Der göttlichen Offenbarung wird keiner durch Träume und Viſionen theilhaftig. Geſetzt ſelbſt, Jeſus wäre dem Simon wirklich (ebenſo wie den ältern Apoſteln nach ſeiner Auferſtehung) erſchienen (Gal. 1, 1. 11—17), wie kann er durch dieſe Erſcheinung auch ſchon zur Würde eines Apoſtels berufen und befähigt worden ſein? Das apoſtoliſche Lehramt ſetzt ja einen längern perſönlichen Umgang mit dem Meſſias, eine längere Zeit des nüchternen Lernens und Aufmerkens auf ſeine Lehre voraus, wie Petrus und die übrigen wahren Apoſtel ja ein volles Jahr bei ihm in die Schule gegangen ſind. Wie kann alſo Simon ſich rühmen, ohne regelrecht unterwieſen zu ſein, ſeine Lehre und ſeine Befähigung zum Lehramt durch eine unmittelbare Offenbarung empfangen zu haben? Die Viſion, die er im Zuſtande der Verzückung empfangen haben will, wäre alſo höchſtens ein Beweis, daß der Herr mit ihm nur im Zorn wie mit einem Widerſacher (ὡς ἀντικειμένῳ) geredet haben kann. Aber wie kann der Meſſias ihm wirklich erſchienen ſein, da Simon doch das Gegentheil der echten Lehre Jeſu verkündet? „Biſt du von ihm auch nur Eine Stunde durch Anſchauung und Unterricht zum Apoſtel gemacht worden, ſo verkündige ſeine Worte, lege ſeine Lehren aus, liebe ſeine Apoſtel und ſtreite nicht mit mir, der ich mit ihm zuſammen war! Denn gegen mich, der ich ein feſter Felſen bin, das Fundament der Kirche (Matth. 16, 18), biſt du als Widerſacher aufgeſtanden. Wärſt du nicht ein Widerſacher, ſo würdeſt du mich nicht verleumden und meine Predigt nicht ſchmähen, damit ich, wenn ich ſage, was ich vom Herrn perſönlich gehört habe, keinen Glauben finden ſoll, nämlich als wäre ich verurtheilt und hätte die Probe nicht beſtanden. Wenn du mich einen Verurtheilten nennſt, ſo klagſt du Gott an, der mir den Meſſias offenbart hat, und richteſt deinen Angriff gegen den, der mich wegen dieſer Offenbarung ſelig geprieſen hat (Matth. 16, 17). Willſt du aber wirklich ein Mitarbeiter der Wahrheit ſein, ſo lerne zuerſt von uns, was wir von ihm gelernt haben, und dann, wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden biſt, werde mein Mitarbeiter.“ Der Widerſpruch des Judenchriſtenthums gegen die apoſtoliſche Berufung des Paulus wird in dieſer Streitrede des Petrus gegen Simon nach allen Seiten hin begründet. Anderes, was nicht minder deutlich gegen das Heidenevangelium des Paulus gerichtet iſt, findet ſich an andern Orten der clementiniſchen Schriften mitten unter weit jüngere Beſtandtheile verſtreut. Da die Thatſache der Heidenmiſſion nicht mehr rückgängig zu machen war, ſo ſollte wenigſtens der Ruhm, den Heiden das wahre Evangelium gebracht zu haben, dem Paulus entzogen und auf Petrus übertragen werden. Daher muß anderwärts (Hom. II, 17) Petrus den Simon freilich als denjenigen bezeichnen, der vor ihm zu den Heiden kam; Petrus aber folgt ihm nach, „wie das Licht der Finſterniß, wie die Erkenntniß der Unwiſſenheit, wie die Heilung der Krankheit“. Zuerſt mußte „durch einen gewiſſen Irrlehrer“ das falſche Evangelium kommen, danach, nach der Zerſtörung der heiligen Stätte, wurde das wahre Evangelium ausgeſandt. Als Doppelgänger des wahren Apoſtels führt daher „der Irrlehrer“ denſelben Namen wie dieſer. Dem Felſenmann Simon ſteht der Magier Simon, dem wahren Apoſtel der Irrlehrer gegenüber, welcher im Namen des Herrn unter dem Vorwand der Wahrheit kommt (Hom. XI, 35; vgl. Recogn. III, 49; Hom. II, 22) und durch teufliſche Künſte das Volk bethört und verſtrickt. Er iſt der falſche Vorläufer des Petrus, der immer zuerſt zu den Heiden geht, daher ihm der echte Apoſtel Schritt für Schritt nachfolgen muß, um das von ihm geſtiftete Unheil wieder gut zu machen (vgl. auch Hom. II, 33; VII, 4; Recogn. III, 56. 65. 68). Auf dieſen Simon vor allem wird die Weiſſagung von den falſchen Propheten, falſchen Apoſteln und falſchen Lehrern bezogen, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber reißende Wölfe ſind. Die Gemeinden aber werden ermahnt, keinem Lehrer Glauben zu ſchenken ohne eine ausdrückliche Vollmacht von Jakobus, dem Bruder des Herrn und Vorſteher der Gemeinde zu Jeruſalem. Nach Chriſtus iſt überhaupt kein anderer Prophet mehr zu erwarten; die Zahl ſeiner Apoſtel aber iſt mit der Zwölfzahl erfüllt; einen andern Apoſtel außer den Zwölfen kann es nicht geben (Recogn. IV, 34. 35; Hom. XI, 35; XVI, 21). Simon dagegen, welcher die Wahrheit nicht kennt und doch den Unterricht

derer, die das Geſetz von Jeſu gelernt haben, verſchmäht (Recogn. II, 55; III, 13), iſt der Herold der Bosheit, welchen der Teufel geſandt hat (Hom. XI, 35), der Böſe, der in einen Engel des Lichts ſich verkleidet (Recogn. II, 18 mit boshafter Anſpielung auf 2 Kor. 11, 14), das auserwählte Rüſtzeug des Satan (σκεῦος ἐκλογῆς, Recogn. III, 49, mit Bezugnahme auf Apg. 9, 15; vgl. auch Const. apost. II, 24. 55; VI, 14; VIII, 4). Auch ſonſt fehlt es in dieſer Literatur nicht an boshaften Anſpielungen auf den Heidenapoſtel. So wird die Verzückung, welche Paulus 2 Kor. 12, 1 fg. von ſich erzählt, als ein thörichtes Vorgeben verſpottet, ſich im Geiſte in den Himmel erheben und die überſinnlichen Dinge ſchauen zu können (vgl. Recogn. II, 65); ſo werden ſeine Grundſätze über den Genuß von Götzenopferfleiſch durch die Geſchichte von einer Mahlzeit parodirt, welche Simon ſeinen Getreuen bereitet, um ſie in Gemeinſchaft mit dem Tiſch der Dämonen zu bringen (Hom. IV, 3; VII, 3. 8; vgl. 1 Kor. 8, 1 fg.; 10, 20 fg.); ſo wird endlich auch die Hauptlehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben in der Perſon des Simon bekämpft und ihr gegenüber werden die guten Werke für Juden und Heiden als Bedingung der Seligkeit hingeſtellt (Hom. VIII, 5; vgl. Recogn. II, 58; V, 35, und dazu Irenäus, haer. I, 23, 2; Pſeudorigenes, Philos. VI, 20; Const. apost. VI, 19 fg.).

Von Cäſarea laſſen die Recognitionen ihren Simon ſich nach Rom begeben, wo ihm noch größere Ehren, als er ſie im Morgenlande davongetragen, bevorſtehen. Wie es ſcheint, erzählte ſchon die älteſte Quelle, daß er, von römiſchen Häſchern verfolgt, zunächſt von Antiochia nach Judäa geflohen, durch einen kaiſerlichen Hauptmann (Apg. 23, 23; vgl. 24, 23) gefangen genommen und zuerſt nach Cäſarea, darnach nach Rom transportirt worden ſei. Die Angaben der clementiniſchen Schriften (Hom. XX, 13; Recogn. X, 54. 59) werden hier durch eine unter dem Namen des Simeon Metaphraſtes überlieferte „Geſchichte des Petrus und Paulus“ (in den Acta Sanctorum Jun. V S. 411 fg. I, 6; II, 7) ergänzt, welche neben vielen werthloſen Angaben noch einige Nachrichten aus älterer Quelle enthält. Als Simon ergriffen iſt, um nach Rom abgeführt zu werden, erhält Petrus durch eine nächtliche Viſion die Weiſung, nach dem Abendland zu gehen, welches ſeiner als eines Fackelträgers bedürfe (a. a. O. II, 7). In den clementiniſchen Schriften ſcheint Simon in Cäſarea freilich noch auf freiem Fuße zu ſein und aus eigenem Entſchluſſe nach Rom ſich einzuſchiffen; doch gehört die ſo handgreiflich der Lebensgeſchichte des Heidenapoſtels entlehnte Gefangennahme des Magiers in Judäa und ſeine Transportation nach Rom ſicher dem urſprünglichen Sagenſtoff an.

Der zweite Theil der urſprünglichen Schrift ſchilderte die Kämpfe zwiſchen Simon und Petrus in Rom, das klägliche Ende des Magiers und den Märtyrertod des Apoſtels. Als Quellen für dieſe Geſchichten ſtehen uns gegenwärtig neben den Apoſtoliſchen Conſtitutionen noch die katholiſchen Acten des Petrus und Paulus, verſchiedene Reſte gnoſtiſcher Schriften und zahlreiche zerſtreute Notizen bei den Kirchenvätern zu Gebote. Wie die ſyriſche Simonſage die Fortſetzung in Rom in Ausſicht nimmt, ſo weiſt die römiſche umgekehrt auf die Kämpfe „in Judäa, ganz Paläſtina und Cäſarea“ zurück. Simon iſt auch in Rom wieder der Erſte auf dem Platze. Wie er noch in Cäſarea vorausgeſagt, ſo kommt er in der Welthauptſtadt zu größern Ehren als je zuvor, wird ſogar göttlicher Ehre gewürdigt und durch eine Bildſäule ausgezeichnet (Recogn. II, 9; III, 63). Es iſt dies die bekannte Verwechſelung des Magiers Simon mit einer altſabiniſchen Gottheit, deren Statue mit der noch heute erhaltenen Inſchrift: „Semoni Sanco Deo Fidio“, auch den Märtyrer Juſtinus irregeführt hat (Juſtin Apolog. I, 26. 56). Geſetzt aber auch, dieſer Zug wäre erſt eine ſpätere Zuthat, ſo wußte doch ſchon die urſprüngliche Sage von hohen Ehren, mit denen der Magier in Rom überhäuft wurde, zu reden. Beſonders ſoll er die Gunſt des Kaiſers Nero genoſſen haben, der, durch die Zauberkünſte des Simon verführt, denſelben als ſeinen Wohlthäter und Freund, ja als einen um den römiſchen Staat beſonders verdienten Mann hochhielt (ſo nach Pſeudo-Linus und Pſeudo-Hegeſipp). Auch hier iſt es unſchwer, die boshafte Beziehung auf den Heidenapoſtel zu verkennen, welcher einſt den Gehorſam gegen die römiſche Obrigkeit mit ernſten Worten eingeſchärft hatte (Röm. 13, 1 fg.), und der während ſeiner zweijährigen Haft in Rom (Apg. 28, 30 fg.) mit ſolcher Milde behandelt wurde, daß der Parteigeiſt davon An-

laß zu den gehässigsten Deutungen nahm. Auch das Gaukelstück der angeblichen Enthauptung des Magiers und seine Auferstehung am dritten Tage (Acta Petri et Pauli Kap. 52 fg.) beziehen sich deutlich auf den Märtyrertod des Heidenapostels. Da die antipaulinische Sage dem falschen Apostel die Märtyrerkrone nicht lassen durfte, so ersetzte sie die Geschichte seiner Enthauptung durch eine boshafte Parodie. Simon, so wird erzählt, verheißt dem Kaiser, er werde von den Todten auferstehen. Zum Beweise möge ihn Nero an einem dunkeln Orte enthaupten lassen; drei Tage nachher wolle er sich ihm lebendig wieder vorstellen. Der Kaiser geht auf den Vorschlag ein, Simon aber zaubert im Dunkeln einem Bocke seine Gestalt an, und dieser wird statt seiner enthauptet. Darauf schafft der Magier Kopf und Körper des Thieres beiseite und zeigt sich dem Kaiser am dritten Tage mit den Worten: „Laß mein vergossenes Blut abwischen, denn ich bin enthauptet worden und, wie ich verheißen habe, am dritten Tage auferstanden." Hiermit ist die Angabe des Pseudo-Linus zu vergleichen, nach welcher Paulus dem Nero verheißt, ihm drei Tage nach seinem Tode wieder zu erscheinen und, nachdem er auf den Befehl des Kaisers enthauptet ist, seine Verheißung wirklich erfüllt (vgl. auch Nicephorus, „Kirchengeschichte" II, 36). In der Schilderung des Wunderwettkampfs zwischen Simon und Petrus hatte die Sage freieres Spiel. Ein Theil dieser Geschichten ist wol erst spätere Weiterbildung; jedenfalls sind sie für die Entstehungsgeschichte der Simonsage ohne Belang. Genug, daß Petrus sich immer als der größere Wundermann erweist. Er entlarvt seine Betrügereien, untergräbt sein durch Zauberkünste beim Volke erworbenes Ansehen und besiegt ihn zuletzt in einer Disputation vor dem Kaiser. Der Inhalt dieser Disputation, den uns die Acten des Petrus und Paulus (Kap. 63—66) berichten, läßt trotz der katholischen Ueberarbeitung, die sie erfahren hat, noch deutlich das ursprüngliche Gefüge erkennen. Petrus disputirt mit Simon über die Beschneidung. Als der Magier dieselbe verwirft, erwidert ihm Petrus: „Wenn die Beschneidung nichts taugt, warum bist du denn selbst beschnitten, o Simon?" Verwundert fragt Nero: „Also ist auch Simon beschnitten?" worauf Petrus ihm den Bescheid gibt: „Auf andere Weise konnte er die Seelen nicht täuschen, als wenn er selbst den Juden erheuchelte und vorgab, das Gesetz Gottes zu lehren" (vgl. 1 Kor. 9, 20). Nero wirft dem Simon vor, er scheine den Petrus nur aus Neid und Eifersucht zu verfolgen; offenbar sei er ein Feind des Petrus und seines Meisters. Endlich zu einer Erklärung gedrängt, wie es komme, daß er selbst beschnitten sei, erwidert Simon: „Zu jener Zeit war die Beschneidung von Gott verordnet, als ich sie empfangen habe, darum bin ich beschnitten." Für diese Rede aber muß sich Simon mit den Worten zurechtweisen lassen: „Ist also die Beschneidung gut, warum hast du, Simon, Beschnittene überliefert und sie verurtheilen und tödten lassen?" Es bedarf wol kaum noch der Bemerkung, daß auch hier hinter der Maske des Simon kein anderer als Paulus verborgen ist. Paulus ist der „feindselige Mensch", der von Neid und Eifersucht gegen die Apostel Christi entbrannt ist (Recogn. I, 71; vgl. Gal. 4, 16 fg.); Paulus ist's, der „Beschnittene", d. h. jüdische Christen, ins Gefängniß übergab (Apg. 8, 3; 9, 1 fg.; Gal. 1, 13; vgl. Recogn. I, 70 fg.); Paulus ist's, der, wie noch der paulinische Bearbeiter der Acten weiß, obwol selbst beschnitten, die Beschneidung und die sich beschneiden lassen, bekämpft. „Bevor wir die Wahrheit erkannt hatten", lassen die Acten (Kap. 22) ihn sagen, „hatten wir die Beschneidung des Fleisches. Nun aber die Wahrheit erschienen ist, ist es die Herzensbeschneidung, mit der wir beschnitten werden und andere beschneiden" (vgl. Röm. 2, 28 fg.; 4, 11 fg. und dazu Gal. 5, 2 fg.). Endlich Paulus und kein anderer ist gemeint, wenn es heißt, daß Simon blos um die Seelen zu täuschen den Juden spiele und vorgebe, das Gesetz Gottes zu lehren. So künstlich der Bearbeiter diese Beziehungen auch zu verdecken versucht hat, so blicken doch überall die ältern Farben des schlecht übertünchten Gemäldes noch durch.

Es gehörte zum passenden Abschluß der antipaulinischen Sage, daß „der gottlose, abtrünnige, gesetzlose Mensch", der „in allem der Wahrheit Gottes zuwider" war, auch eines elenden Todes sterben mußte, damit sein ungesetzliches Treiben schließlich durch ein förmliches Gottesurtheil an den Tag komme (Acta Petri et Pauli Kap. 35). Daher wird die Ehre des römischen Märtyrerthums von Paulus auf Petrus übertragen, wogegen der falsche Apostel an seinem eigenen Hochmuth zu Grunde geht. Trotz des Schutzes der heidnischen Obrigkeit bereitet ihm Petrus einen schmählichen Tod. Die Farben zu dem Schlußbild sind der Geschichte eines Gauklers entlehnt, der am Hofe des Nero längere

Zeit unterhalten wurde und vorgab, er verſtehe die Kunſt durch die Lüfte zu fliegen. Aber bei dem erſten Verſuch ſtürzt der neue Ikarus jämmerlich zu Boden, ſodaß das Blut dem zuſchauenden Kaiſer ins Geſicht ſpritzt. Die Scene ſpielte, wie wir ausdrücklich bemerkt finden, im Amphitheater auf dem Marsfeld (Sueton, Nero Kap. 12; Dio Chryſoſtomus, Orat. XXI, 9; Juvenal, Satyr. III, 79 fg.). Das Schickſal jenes Gauklers wird nun von der judenchriſtlichen Sage auf Simon übertragen. Von Petrus in der Disputation vor dem Kaiſer zum Schweigen gebracht, vermißt ſich der Magier, ſeine göttliche Kraft durch ein letztes unerhörtes Wunder zu erweiſen. Nach der Darſtellung der Acten verheißt er gen Himmel zu fahren. Auf ſeinen Wunſch errichtet der Kaiſer auf dem Marsfeld ein thurmartiges Holzgerüſt, welches Simon beſteigt, um durch die Lüfte zu fliegen. Petrus aber beſchwört die Engel des Satan, welche ihn tragen, ihn fahren zu laſſen; alsbald laſſen ſie ihn los, er ſtürzt herab und zerbricht in vier Stücke (a. a. O. Kap. 70—77; ebenſo berichten Cyrill von Jeruſalem, Johannes Malala, Georg Hamortolos, Cedrenus, Glykas, Nicephorus). Die Stätte des unglücklichen Flugverſuchs wird in einem andern Bericht ins Theater (d. h. in das hölzerne Amphitheater des Nero auf dem Marsfeld), wieder von andern (ſo namentlich Pſeudo-Hegeſipp) auf den capitoliniſchen Hügel verlegt, was mit der Verheißung Simon's in den Recognitionen (II, 9) zuſammenſtimmt: er werde von einem hohen Berg ſich herabſtürzend, gleichſam fahrend, ohne Verletzung zur Erde gelangen (vgl. auch Arnobius Adv. gentes, II, 12). Vielleicht war urſprünglich überhaupt von keiner Himmelfahrt, ſondern nur von einem Flugverſuch Simon's die Rede. Der mit dämoniſcher Hülfe in Scene geſetzte Flug ſollte dann wol ein Seitenſtück zu jenem Sprung von der Zinne des Tempels ſein, welchen in der evangeliſchen Ueberlieferung der Teufel Jeſu anſinnt als eine Probe ſeiner Meſſianität. Das Getragenwerden oder Fahren durch die Lüfte gab dann den Anlaß zu der Erzählung von der Himmelfahrt Simon's. Auch in einem andern Zug weichen die Berichte voneinander ab. Nach einigen (ſo die Apoſtoliſchen Conſtitutionen, Pſeudo-Hegeſipp u. a.) wäre nämlich der Magier nicht ſofort todt geblieben, ſondern nur mit zerſchmetterten Gliedern zu Boden gefallen und erſt einige Zeit ſpäter an den Folgen des Sturzes geſtorben. Arnobius hat beide Berichte combinirt. Nach ihm verſucht Simon als ein anderer Elias im Feuerwagen gen Himmel zu fahren und bricht beim Sturze die Beine. Von Schmerz und Scham überwältigt, macht er darauf ſeinem Leben freiwillig ein Ende, indem er ſich von einem hohen Berge herabſtürzt. Eine dritte Sagengeſtalt, die ſich leicht mit der Erzählung, Simon ſei nicht ſofort todt geblieben, vereinigt, läßt ihn endlich lebendig begraben werden, nachdem er zuvor verheißen, am dritten Tage wieder aufzuerſtehen. Aber vergeblich warteten ſeine Anhänger auf ſeine Wiederkunft: Simon blieb todt (Pſeudorigenes, Philos. VI, 20). Auf den Sturz des Simon folgt in der Sage ſofort der Märtyrertod, welchen Nero zur Strafe für das dem Magier Simon bereitete Geſchick über den Apoſtel Petrus verhängt. Die älteſte Ueberlieferung weiß noch nichts von einem gemeinſamen Martyrium des Petrus und Paulus. Wie ſie vielmehr den Apoſtelfürſten überhaupt nur, um den Simon auch in der Welthauptſtadt zu bekämpfen, nach Rom bringt, ſo bringt ſie auch ſeinen angeblichen Kreuzestod nur mit dem Sturz des Magiers in urſachlichen Zuſammenhang.

Vorſtehende Ueberſicht zeigt, daß die Simonſage in ihrer urſprünglichen Geſtalt ausſchließlich dem Haß des Judenchriſtenthums gegen den Heidenapoſtel ihre Entſtehung verdankt. Je tiefer wir in ihre älteſte Anlage eindringen, deſto deutlicher fügt ſich alles zu einem einheitlichen Ganzen zuſammen, das von Anfang bis Ende als eine Parodie des Lebens und der Lehre des Paulus ſich ausweiſt. Damit iſt allerdings nicht ausgeſchloſſen, daß einzelne Züge von anderwärts her entlehnt und auf den Apoſtel Paulus nur übertragen ſind. Ein Beiſpiel dafür, die Geſchichte jenes Gauklers am Hof des Nero, wurde bereits angeführt. Es iſt ferner möglich, daß auch jener cypriſche Magier Simon, welcher nach des Joſephus Bericht („Alterthümer", XX, 7, 2) die Druſilla ihrem Gatten Aziz von Emeſa abſpenſtig machte und mit dem röm. Procurator Felix verkuppelte, mit dem falſchen Apoſtel Simon zu einer Perſon verſchmolzen worden iſt. So wenig ſich dadurch auch die ſamaritan. Abkunft des Simon der Sage erklärt, ſo fällt doch von hier aus ein eigenthümliches Licht auf die Nachricht der Apoſtelgeſchichte, daß Paulus dem Felix und der Druſilla von der Gerechtigkeit, der Enthaltſamkeit und dem jüngſten Gericht geredet habe, der Procurator aber über dieſe Rede erſchrocken ſei (Apg. 24, 25 fg.). Wäh-

rend also der aus Josephus bekannte Magier Simon die ehebrecherische Verbindung des Felix mit der Drusilla vermittelt hat, bedroht der Paulus der Apostelgeschichte das Paar für dieses verbrecherische Bündniß mit dem göttlichen Strafgericht. Offenbar wußte also der Verfasser um die nähern Umstände der Heirath, weiß aber ebenso wie in der Erzählung des achten Kapitels die Ausbeutung des Vorgangs durch den judenchristlichen Parteihaß gegen den Heidenapostel zu beseitigen. Da jener cyprische Tausendkünstler dem Statthalter nach dem Zeugniß des Josephus nahe befreundet war, so hat er sich wahrscheinlich in Cäsarea längere Zeit aufgehalten. Es lag also der antipaulinischen Sage nahe genug, die verhältnißmäßig milde Behandlung, welche Paulus während seiner Haft in Cäsarea durch Felix erfuhr, mit ähnlicher Feindseligkeit auszudeuten wie das ziemlich bedeutende Maß von freier Bewegung, welches ihm später als Gefangenem des Kaisers im Prätorianerlager zu Rom verstattet war; und vermuthlich ist es auch nicht ganz absichtslos, wenn die Apostelgeschichte dem gegenüber den Verkehr des Felix mit seinem Gefangenen vielmehr damit motivirt, daß jener gehofft habe, ein Lösegeld von diesem zu erlangen.

Schwieriger ist die Entscheidung über einige andere Züge der Simonsage. Die Nachricht, daß Simon zu Cäsarea im Hause einer jüdischen Proselytin Justa in jüdischer Gesetzesfrömmigkeit erzogen worden sei (Hom. II, 20; XIII, 8; Recogn. VII, 32 fg.; vgl. II, 6 fg.), gehört vielleicht ebenso wenig wie die Namen seiner Aeltern, Antonius und Rahel (Hom. II, 22; Recogn. II, 6 fg.), der ursprünglichen Sage an. Da er in demselben Zusammenhang zugleich ein Samaritaner von Geburt heißt, so geht es allerdings nicht wohl an, beide Züge voneinander zu trennen und in der Angabe über seine Aeltern die Andeutung zu finden, daß er als der Sohn eines griechischen Vaters und einer jüdischen Mutter bezeichnet werden solle. Jedenfalls aber wird seine rein jüd. Abkunft bestritten, was an eine verwandte ebionitische Sage erinnert, deren Epiphanius (Adv. haer. XXX, 16) gedenkt. Hiernach waren beide Aeltern des Paulus griechischer Abkunft; er selbst zieht nach Jerusalem, hält sich dort längere Zeit auf und läßt sich aus Liebe zu der Tochter des Hohenpriesters beschneiden. Als er aber das Mädchen nicht zur Ehe erhält, geräth er in leidenschaftlichen Zorn und schreibt nun gegen Beschneidung, Sabbatfeier und das ganze Gesetz. Man sieht, daß bei den Ebioniten über Herkunft und Vorgeschichte des Heidenapostels verschiedene Gerüchte im Umlauf waren, und es ist nicht mehr auszumitteln, welcher von diesen Berichten der relativ ältere war. Eine geschichtliche Grundlage braucht der eine sowenig wie der andere zu haben, daher auch aus den detaillirten Angaben der Clementinen für die Geschichtlichkeit der Person des Samaritaners Simon gar nichts gefolgert werden kann. Wenn die Clementinen, übereinstimmend mit den Angaben älterer Väter, als Heimat jenes Simon den (noch zur Zeit des Epiphanius vorhandenen) Flecken Githa oder Gitta „sechs Schoinien von der Stadt (Samaria)" bezeichnen (Hom. II, 22; Recogn. II, 6; Justinus Martyr, Apolog. I, 26; vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte" II, 13; Const. apost. VI, 7; Epiphanius, Adv. haer. XXI, 1), so braucht diese Angabe ebenso wenig auf irgendeiner geschichtlichen Kunde zu beruhen als die durch Hieronymus (Catal. viror. illustr. Kap. 5 und im Commentar zum Brief an Philemon) überlieferte Nachricht, daß Paulus aus dem Ort Gischala in Galiläa stamme. Die Apostelgeschichte nennt ihren Simon noch nicht ausdrücklich einen Samaritaner, sondern läßt ihn nur zur Zeit, als Philippus nach Samarien kommt, daselbst wirken. Die Localisirung seiner Heimat in Gitta ist vielleicht nur eine weitere Fortbildung der Sage. Gesetzt aber selbst dieser Zug gehörte der Simonsage ursprünglich an, so würde sich auch hieraus noch nicht die Existenz eines von Paulus ursprünglich unterschiedenen geschichtlichen Samaritaners Simon erschließen lassen. An sich wäre es freilich nicht unmöglich, daß außer jenem Gaukler am Hof des Nero und jenem cyprischen Helfershelfer des Felix etwa auch irgendein beliebiger Betrüger, der in Samarien sein Wesen trieb, mit dem Simon-Paulus der Sage verschmolzen wurde. Hausrath („Neutestamentliche Zeitgeschichte" (1. Ausg., Heidelberg 1868—72), I, 316 fg.; II, 269 fg.) hat an jenen samaritanischen Goëten gedacht, der etwa im J. 35 n. Chr. dem Volk versprach, ihm auf dem Garizim die Stätte zu zeigen, wo Mose die heiligen Gefäße der Stiftshütte vergraben habe (vgl. Josephus, „Alterthümer" XVIII, 4, 1). Die Auffindung der Gesetzestafeln, der Bundeslade und des Mannakrugs wurde beim Anbruch des Messiasreichs erwartet. Die messianische Bewegung, welche infolge dieser Verheißung das ganze Volk der Samaritaner ergriff,

dünkte dem kaiſerlichen Statthalter gefährlich, und Pilatus verbot die Wallfahrt zum Heiligen Berge. Als trotzdem zu Tirathaba am Fuße des Garizim ſich eine zahlreiche Menge verſammelt hatte, wurde ſie von röm. Soldaten überfallen, die einen wurden niedergehauen, die andern gefangen, die übrigen zerſtreut, die vornehmſten unter den Gefangenen als Hochverräther hingerichtet. Aber ſchwerlich iſt der Prophet von Tirathaba dem Blutbad entronnen, wenigſtens hat er, ſoweit die Kunde des Joſephus reichte, ſeine Rolle ausgeſpielt, überdies wird er nirgends Simon genannt, und ſeine Identification mit dem dienſtfertigen Freunde des Felix beruht nur auf der unhaltbaren Annahme, daß Gitta in Samarien mit Kittion auf Cypern verwechſelt worden ſei, was ſchon daran ſcheitert, daß der Ort nicht Gitton, ſondern Gitta heißt, und daß Joſephus ſeinen Simon nicht aus Kittion ſpeciell, ſondern nur überhaupt aus der bekanntlich ſehr ſtädtereichen Inſel Cypern herſtammen läßt. Es iſt möglich, daß eine dunkle Erinnerung an jenen abenteuerlichen Zug nach dem Garizim in der Sage von einem ſamaritaniſchen Pſeudomeſſias noch nachklingt. Die Angabe der Clementinen (Hom. II, 22), Simon habe an der Stelle Jeruſalems den Garizim aufrichten wollen, könnte immerhin auf einer Verſchmelzung des Heidenapoſtels mit jenem Propheten von Tirathaba beruhen. Aber gerade von dieſem Zug weiß die Apoſtelgeſchichte nichts, und ebenſo wenig ſchildert ſie ihren Simon als Pſeudomeſſias, da der Ausdruck „die große Kraft Gottes“ wie ſchon bemerkt wurde, vielmehr auf gnoſtiſche Anſchauungen führt. Es kann alſo keine Rede davon ſein, in jenem Goëten, der auf dem Garizim das meſſianiſche Königreich aufrichten wollte, den geſchichtlichen Kern der Simonſage zu ſehen. Der „Samaritaner“ Simon iſt und bleibt der Heidenapoſtel, dem der Parteihaß der Gegner, ebenſo wenig wie die apoſtoliſche Würde und den Märtyrertod für den Meſſiasglauben, eine vollſtändige jüdiſche Abkunft gönnte, und erſt nachträglich mögen ſich allerlei Reminiſcenzen wie an römiſche und cypriſche, ſo auch an ſamaritaniſche Gaukler dem Zerrbilde des Paulus angeſchloſſen haben.

Am dunkelſten ſind die Beziehungen, in welche die clementiniſchen Schriften und nach ihnen auch die ältern Kirchenlehrer den Magier Simon zu einem andern ſamaritaniſchen Gaukler Namens Doſitheus und zu Johannes dem Täufer ſetzen. Die Homilien (II, 23) erzählen: Johannes, der „Hemerobaptiſt“, habe 30 Schüler gehabt, deren Zahl den Mondmonat ſinnbildlich darſtellte, darunter auch ein Weib Namens Helena, um dadurch anzudeuten, daß der Umlauf des Mondes die Zahl von 30 Tagen nicht vollſtändig erfülle. Unter jenen Schülern ſei der angeſehenſte Simon geweſen, dem nach des Johannes Tode die Führerſchaft hätte zufallen müſſen. Da Simon aber damals gerade in Aegypten ſich aufhielt, um die magiſche Kunſt zu erlernen, ſo ſei nach der Hinrichtung des Täufers Doſitheus zur Würde des Sektenhaupts oder des „Stehenden“ erhoben worden, indem er fälſchlich ausſprengte, Simon ſei todt. Nach ſeiner Rückkehr habe dieſer zuerſt ſeinen Platz unter den 30 Schülern wieder eingenommen, ſich alſo dem Doſitheus ſcheinbar untergeordnet, habe aber bald angefangen, das neue Oberhaupt zu verleumden, als ob dieſes die Lehren der Sekte nicht richtig überliefere. Doſitheus darüber erzürnt, ſchlägt nach Simon mit einem Stock, der aber durch den Körper des Simon hindurchzugehen ſcheint, gleich als wäre derſelbe leerer Dunſt. Durch dieſes Wunder beſiegt, beugt ſich Doſitheus vor Simon und erkennt denſelben als den Stehenden an; der aber eignet ſich nun die Helena an und zieht umher, indem er die Maſſen in Aufruhr ſetzt. Etwas abweichend iſt dieſelbe Geſchichte in den Recognitionen erzählt. Die Angabe, daß Johannes das erſte Sektenhaupt geweſen ſei, iſt hier auf die abgeriſſene chronologiſche Notiz reducirt, Doſitheus ſei nach des Täufers Tode mit ſeiner Irrlehre hervorgetreten. Die Zahl ſeiner Schüler beträgt hier ebenfalls dreißig, aber mit Ausſchluß der Helena, oder, wie ſie hier heißt, der Luna (Σελήνη), eine Angabe, wodurch die Beziehung auf die nicht ganz dreißig Tage des Mondmonats zerſtört wird. Simon erlangt die Aufnahme unter die Dreißig und ſtrebt bald darauf aus Leidenſchaft für die Luna nach der Führerſchaft. Die Art, wie er ſchließlich den Doſitheus verdrängt und in den Beſitz der Luna gelangt, wird weſentlich übereinſtimmend mit den Homilien erzählt (Recogn. II, 8—12). Außerdem geſchieht des Doſitheus noch einmal in dem alten Stück im erſten Buch der Recognitionen Erwähnung, welches die Streitreden der Apoſtel mit den verſchiedenen jüd. Sekten erzählt. Hier werden Doſitheus und Simon als Urheber des angeblich „faſt ſchon“ zur Zeit des Johannes ausgebrochenen Schisma der Sadducäer, welche die Auferſtehung leugnen, bezeichnet, und die Samaritaner ausdrücklich als „ein anderes Schisma“

bezeichnet. Gleich nachher aber wird geſagt, daß die Samaritaner, welche Gott nicht in Jeruſalem, ſondern auf dem Berge Garizim anbeten, durch die Bosheit des Doſitheus abgehalten worden ſeien, in Jeſus den von Moſe (5 Moſ. 18, 15 fg.) geweiſſagten Propheten zu erkennen (Recogn. I, 54), und etwas ſpäter iſt von einem nicht näher bezeichneten Samaritaner die Rede, der ganz dieſelben Anſichten verficht und von den beiden Söhnen des Zebedäus bekämpft wird (a. a. O. I, 57). Die Sadducäer leitete auch Hippolyt's Schrift wider alle Ketzereien (vgl. meine Schrift, „Zur Quellenkritik des Epiphanios" S. 71 fg.) und nach ihm Pſeudo-Tertullian (adv. haer. Praef.), Epiphanius (Adv. haer. XIV) und Philaſter (haer. 5) von Doſitheus ab, wozu wol nur die (übrigens von Epiphanius beſtrittene) Leugnung der Auferſtehung durch Doſitheus Veranlaſſung bot. Nach Philaſter wäre Doſitheus kein Samaritaner, ſondern ein Judäer geweſen, und Epiphanius weiß das Weitere über ihn zu berichten, daß er aus gekränktem Ehrgeize zu den Samaritanern übergegangen ſei. Mit dem Magier Simon wird derſelbe auch von den Apoſtoliſchen Conſtitutionen (VI, 8), Origenes (Contra Celsum VI, 11) und Eulogius von Alexandrien (bei Photius, Bibl. cod. 230) in Verbindung gebracht und in die Zeiten der Apoſtel verſetzt (Origenes, Contra Celsum I, 57; In Matth. comm. series 33). Aber gerade die Häreſiologen (Irenäus, Pſeudorigenes, Pſeudo-Tertullian, Epiphanius, Philaſter, vgl. auch Hieronymus, Adv. Luciferianos Kap. 23) wiſſen von dem angeblichen Zuſammenhang zwiſchen Doſitheus und Simon nichts, und ſchon Hegeſipp (bei Euſebius, „Kirchengeſchichte" IV, 22) iſt über das Verhältniß der beiden zueinander ſo wenig im klaren, daß er den Doſitheus und die Sekte der Doſitheaner neben andern fabelhaften Sektenhäuptern erſt nach dem Simon und den Simonianern aufzählt. Dagegen nennt Hegeſipp als Vorläufer des Simon einen völlig räthſelhaften „Thebutis", welcher, weil er nicht Biſchof geworden ſei, begonnen habe, die bis in die Tage des Symeon Klopa jungfräuliche Kirche durch ſektireriſche Meinungen zu verderben, und ſtellt dann dem Simon einen gewiſſen Kleobios zur Seite, der auch in den Apoſtoliſchen Conſtitutionen (a. a. O.) neben Simon erwähnt wird. Jedenfalls beweiſen dieſe verworrenen Nachrichten, daß die kirchl. Ueberlieferung ſchon um die Mitte des 2. Jahrh. über jenen Doſitheus ebenſo ſchlecht wie über den Magier Simon unterrichtet war. Um ſo größere Beachtung verdienen daher die Nachrichten der ſamaritan. Chronik des Abulfatah (bei Silveſtre de Sacy, Chrestomathie arabe [2. Aufl., Paris 1826], I, 333 fg.), welche die Sekte der Doſitheaner oder Doſtanianer ſchon in der Zeit nach Simon Makabbi (alſo noch im 2. Jahrh. v. Chr.) von den übrigen Samaritanern oder Kuthäern ſich abzweigen läßt. Die Chronik erzählt weiter, daß dieſelben ſtatt der beweglichen Mondmonate feſte Monate von 30 Tagen eingeführt und dadurch die überlieferte Feſtordnung zerſtört hätten. Hier haben wir offenbar die geſchichtliche Grundlage der clementiniſchen Fabel von den 30 Schülern des Doſitheus, welche die Tage des Mondmonats ſymboliſiren ſollen. Auch die dem Doſitheus nachgeſagte Auferſtehungsleugnung erhält ihr Licht durch die Angabe des Abulfatah, daß die Doſtanianer nur an dieſſeitige Belohnungen und Strafen geglaubt hätten. Mit der Zeitbeſtimmung der Chronik über das Auftauchen der Sekte ſtimmt nun aber weiter auch die Angabe des Hieronymus (Adv. Luciferianos Kap. 23), welcher den Doſitheus ausdrücklich vor der Ankunft Chriſti wirken läßt, und die hergebrachte Anordnung bei den Häreſiologen (Pſeudo-Tertullian, Epiphanius, Philaſter) überein, welche den Doſitheus in die Reihe der vorchriſtlichen Sekten ſtellen (vgl. auch die aus andern arabiſchen Quellen mitgetheilten Notizen bei de Sacy, a. a. O. I, 337, 341 fg., und die Zuſammenſtellungen bei Hilgenfeld, „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 372). Die Nachrichten des Origenes (Contra Celsum I, 57; VI, 11; In Matth. comm. series 33; Hom. in Luc. 25; In Joann. Tom. XIII, 27), Doſitheus habe ſich für den von Moſe verheißenen Propheten oder für den Meſſias erklärt, entbehren ebenſo der Beglaubigung wie die ähnliche Notiz der Clementinen: er habe ſich für den Stehenden (ὁ ἑστώς) ausgegeben. Es mag ſein, daß die Sekte ſich noch bis in die nachchriſtliche Zeit herab, vielleicht bis in den Anfang des 3. Jahrh. erhielt und dem zur fabelhaften Perſon gewordenen Doſitheus in ihren nachmals unter gnoſtiſchen Einflüſſen fortgebildeten Sektenlehren eine ähnliche Chriſtusrolle zutheilte wie die ſogenannten Johannesjünger Johannes dem Täufer oder die ſpätern Simonianer ihrem angeblichen Simon. Wenigſtens erklärt ſich ſo am einfachſten, was Origenes ſonſt noch von ſeinen Doſitheanern erzählt, deren

Vorhandenſein, freilich in kümmerlichen Ueberreſten, er noch für ſeine Zeit bezeugt (In Joann. Tom. XIII, 27). Danach hätten ſie ſelbſt angebliche Schriften des Doſitheus beſeſſen und von ihm behauptet, er ſei nicht geſtorben. (Anders lautet freilich die Sage über ihn, welche Epiphanius haer. XIII berichtet). Die außerdem von Doſitheus gemeldete Verwerfung der altteſt. Propheten (Pſeudo-Tertullian a. a. O.; Hieronymus Adv. Luciferianos Kap. 8) und ſeine buchſtäbliche Beobachtung des Sabbatgeſetzes und der Reinigkeitsvorſchriften (Origenes De principiis IV, 17; Epiphanius haer. XIII) ſind Züge, die ſich ſehr einfach aus dem ſamaritaniſchen Urſprung der Doſtanianer erklären und mit den Nachrichten der erwähnten Chronik (bei de Sacy, a. a. O. I, 335) übereinſtimmen. Ueber die Perſon des Sektenſtifters waren unter den rechtgläubigen Samaritanern natürlich allerlei üble Gerüchte verbreitet (vgl. Abulfatah bei de Sacy, a. a. O. I, 336, und Epiphanius haer. XIII). Bei Abulfatah heißt er Zara und ſoll ein Sohn des ſamaritan. Hohenprieſters geweſen ſein, der wegen unſittlichen Lebenswandels von den Samaritanern excommunicirt, von den Doſitheanern zu ihrem erſten Prieſter gemacht worden ſein, d. h. eben die Sekte geſtiftet haben ſoll. Aehnliches erzählt Epiphanius von Doſitheus ſelbſt. Der Name Doſitheus für den Stifter der Sekte findet ſich übrigens auch in der von de Sacy (a. a. O. I, 337) erwähnten Chronik und bei Maſudi (vgl. de Sacy, a. a. O. I, 341).

Jedenfalls ergibt ſich aus dem Bisherigen, daß die Nachrichten über den Zuſammenhang des angeblichen Simon mit jenem Doſitheus ſich ſchlechterdings nicht dazu eignen, die Annahme, daß Simon eine wirkliche geſchichtliche Perſon geweſen ſei, zu ſtützen. Sie ſind von Anfang bis Ende fabelhaft und verdanken ihren Urſprung lediglich dem Streben, die von der Sage bereits überlieferte Figur des „Samaritaners Simon" mit anderweither bekannten Traditionen über ſamaritan. Sektenweſen in nachträgliche Verbindung zu ſetzen. Ja die Meſſiasrolle, welche Simon hier ſpielt, ſetzt bereits ein vorgerücktes Stadium der Simonſage voraus. Es iſt nur eine Umdeutung des ihm beigelegten Prädicats „der Stehende", wenn die Homilien (II, 22; vgl. Recogn. I, 72; II, 7; VII, 33) ſagen, Simon habe damit ſeine Meſſiaswürde andeuten wollen, und vollends willkürlich iſt die Uebertragung jenes vermeintlichen meſſianiſchen Titels von Simon auf Doſitheus (Hom. II, 24; Recogn. II, 11). Der Name „der Stehende" iſt weder mit dem „ſtehenden Monat", noch mit dem Säulengott Herakles, noch endlich mit dem Propheten 5 Moſ. 18, 15 zuſammenzubringen, ſondern gehört durchaus dem gnoſtiſchen Ideenkreis an, und es iſt, wie Baur („Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte", 1. Aufl. S. 84) richtig bemerkt, durchaus kein Grund vorhanden, die von den Clementinen (Hom. II, 22; Recogn. I, 72) gegebene Deutung zu verlaſſen, daß damit der Unvergängliche, unwandelbar ſich gleich Bleibende in der vergänglichen Welt gemeint ſein ſoll. Damit ſtimmt im weſentlichen auch die pſeudoſimonianiſche „große Verkündigung" überein, welche die volle Bezeichnung gibt: „der da ſteht, ſtand und ſtehen wird" (ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος, Pſeudorigenes, Philos. VI, 12 u. ö.). Mit der ſamaritaniſchen Meſſiasidee hat alſo „der Stehende" ebenſo wenig wie mit der jüdiſchen irgendetwas zu ſchaffen, ſondern es iſt der mythiſche, bereits zum Träger gnoſtiſcher Ideen gewordene Simon, welcher dieſes Prädicat erhält, ſofern er als die Offenbarung des oberſten Gottes in der ſichtbaren Welt als „die große Kraft Gottes" (Apg. 8, 10), „die oberſte Kraft" (Hom. II, 22; Recogn. I, 72), „die erſte Kraft" (Recogn. III, 47) oder „die unbegrenzte Kraft" (δύναμις ἀπέραντος, Pſeudorigenes, Philos. VI, 12), alſo als Repräſentant der gnoſtiſchen Chriſtusidee erſcheint.

Der gnoſtiſche Simon iſt nur eine Weiterbildung der antipauliniſchen Sage. Die vermeintliche ſamaritaniſche Gnoſis, welche ſchon zur Zeit Jeſu und der Apoſtel gepflegt worden ſein ſoll, iſt erſt eigens zu dem Zweck erfunden worden, dem gnoſtiſchen Simonsbilde, das ſchon in die Erzählung der Apoſtelgeſchichte hereinſpielt, eine hiſtoriſche Baſis zu ſchaffen. Sieht man von dieſer völlig imaginären Größe ab, ſo bleibt als geſchichtlicher Kern nur die Thatſache, daß ſchon bald nach dem erſten Hervortreten gnoſtiſcher Meinungen, alſo ſeit der Regierung Trajan's, der Erzketzer und Irrlehrer Simon zum Träger auch der neuen Irrthümer auserſehen wurde. In der kirchlichen Sage ſchmolzen ſo die antipauliniſchen Züge mit neuen Elementen zuſammen, welche die urſprüngliche Bedeutung jener Figur immer mehr in den Hintergrund drängten, bis man ſchließlich in gnoſtiſchen Kreiſen, in welchen die mythiſche Figur des „Stehenden" heimiſch war, im Gegenſatz

gegen das kirchliche Chriſtenthum jenes fabelhafte Simonsbild ausdrücklich ſich angeeignet und auf den bei den Katholikern in ſo ſchlimmem Geruche ſtehenden Erzketzer geradezu die Rolle des gnoſtiſchen Chriſtus übertragen zu haben ſcheint. Die Apoſtelgeſchichte zeigt uns dieſe Sagenbildung noch in ihren erſten Anfängen; in der clementiniſchen Literatur und bei den Kirchenvätern des 2. und 3. Jahrh. treffen wir ſie in völlig ausgebildeter Geſtalt. Von den clementiniſchen Schriften, deren gegenwärtige Texte ſich aus verſchiedenen übereinander gelagerten Schichten zuſammenſetzen, kommen für das gnoſtiſche Simonsbild nur die Abſchnitte in Betracht, welche den „Kerygmen des Petrus" entlehnt ſind. Dieſelben waren eine Ueberarbeitung der alten Petrusacten im antignoſtiſchen Intereſſe und beſchränkten ſich auf einen beſtimmten Theil des urſprünglichen Stoffs. Sie ſchloſſen mit der Disputation in Cäſarea und dem Ausblick auf Rom und liegen in den Recognitionen I—III, und den Homilien I—III; XVI—XX, 10, zu Grunde. In der zweiten Ueberarbeitung, den „Wiedererkennungen des Clemens", welche in relativ urſprünglicherer Geſtalt noch in den Homilien IV—XV, minder urſprünglich in den Recognitionen IV—X, 51, erhalten ſind, iſt Simon zum Träger des Heidenthums geworden, wogegen die antignoſtiſchen Beziehungen ebenſo wie die antipauliniſchen zurücktreten. Hieraus erklärt ſich auch der Umſtand, daß die Genoſſin des Simon, die Helena, in den „Wiedererkennungen" nicht weiter erwähnt wird. Die Helena iſt eine gnoſtiſche Figur; dieſelbe gehört daher ebenſo wenig dem heidniſchen Simonbilde der „Wiedererkennungen" an, wie ſie in der älteſten antipauliniſchen Simonſage (deren Reſte auch Hom. XX, 11—23; Recogn. X, 52—72 wieder zum Vorſchein kommen) eine Stelle hat. Die Geſtalt des Gnoſticismus, wie ſie hier unter der Firma des Simon beſtritten wird, iſt eine ſehr mannichfaltige. Namentlich in den Homilien werden ihm deutlich auch marcionitiſche Lehren zugeſchrieben (vgl. Hilgenfeld, clem. Recognitionen und Homilien S. 190 fg.). Dagegen beſteht darüber noch immer Streit, ob der gnoſtiſche Simon nur eine Verkörperung der gnoſtiſchen Irrlehre überhaupt oder ob er zunächſt der Träger des eigenthümlichen ſimonianiſchen Syſtemes ſei, auf welchen man nur nachträglich auch anderweite Sektenmeinungen der vielgeſtaltigen Gnoſis übertragen habe. Da wir die Exiſtenz einer eigenen ſimonianiſchen Sekte wiederholt bei den Vätern des 2. und 3. Jahrh. erwähnt finden, ſo ſcheint die letztere Anſicht den Vorzug zu verdienen (ſo namentlich Uhlhorn, a. a. O., S. 290 fg.). Indeſſen zeigt eine nähere Betrachtung, daß das angebliche ſimonianiſche Syſtem, welches man aus den clementiniſchen Homilien hat ausſcheiden wollen, außer den beiden in Simon und Helena repräſentirten Figuren des „Stehenden" und ſeines „oberſten Gedankens", durchaus nichts Eigenthümliches enthält, und daß, abgeſehen von den noch näher zu beſprechenden Auszügen aus der pſeudoſimonianiſchen „großen Verkündigung" bei Pſeudorigenes, auch die Angaben der Väter über die ſimonianiſche Lehre ſich lediglich um jene beiden mythiſchen Geſtalten bewegen. In den Nachrichten über den gnoſtiſchen Simon und ſeine Helena läßt ſich aber ebenſo gut eine Traveſtie der gnoſtiſchen Lehren von dem Erlöſer und von der Sophia-Achamoth finden, und dies um ſo mehr, da hier nichts über die vulgär-gnoſtiſchen Ideenkreiſe hinausführt, die man gewöhnlich im weitſchichtigen, aber ungenauen Sinn als Ophitenlehre zu bezeichnen pflegt. Hiemit ſtimmt, daß der gnoſtiſche Simon ſich nicht blos als den Erlöſer überhaupt zu bezeichnen liebt, ſondern nach dem einſtimmigen Berichte der Väter auch von ſich behauptet, er ſei nur dem Scheine nach Menſch geworden, in Judäa als Sohn erſchienen und dort zum Scheine gekreuzigt worden. Dies iſt aber handgreiflich nichts als eine Parodie auf den gnoſtiſchen Doketismus. Simon ſpielt hier nicht die Rolle eines Gegenmeſſias, der gegenüber dem Meſſias der katholiſchen Chriſten ſich für den wahren Erlöſer erklärt, ſondern identificirt ſich einfach mit jenem; er bezieht das geſchichtliche Factum der Kreuzigung Jeſu auf ſich und erſetzt nur nach der gewöhnlichen Anſchauung der Gnoſis das wirkliche Leiden durch ein blos ſcheinbares. Ebenſo legen ſich die Nachrichten über ſeine jungfräuliche Geburt, die auch in den Clementinen (Recogn. II, 14; III, 47) ſich finden, desgleichen über ſeine prätendirte Auferſtehung und Himmelfahrt zurecht. In der letztern Beziehung geht der Simon-Paulus der älteſten judenchriſtlichen Tradition ſchon in unſern gegenwärtigen Quellen unmerklich in den gnoſtiſchen Simon über; die angebliche Auferſtehung des falſchen Apoſtels wird zur Auferſtehung eines von Haus aus göttlichen, dem Tode nicht unterworfenen Weſens (vgl. Hom. II, 22; Recogn. II, 7 fg.), der verwegene Flugverſuch des Magiers aber wird zur förmlichen, wenn auch nach dem Berichte

der Gegner verunglückten Himmelfahrt weiter gebildet (ſ. o.). Es iſt dies aber auch die der Natur der Sache allein entſprechende Vorſtellung. War der Simon-Paulus der Sage einmal zum Erzketzer geworden, ſo lag es nahe, ihn auch für das im Gnoſticismus neu auftauchende Heidenthum verantwortlich zu machen, die Gnoſis alſo auf eine gemeinſame Wurzel mit dem Paulinismus zurückzuführen. Es begreift ſich wohl, wie dann in der Folgezeit eine gnoſtiſche Partei den angeblichen Stammvater aller möglichen Ketzerei ebenſo auf den Schild heben mochte, wie etwa die ſogenannten „Kainiten" den Judas Iſcharioth; dagegen läßt ſich nicht abſehen, wie, unmittelbar von dem antipauliniſchen Simonbilde veranlaßt, eine ſelbſtändige Sekte von „Simonianern" entſtehen konnte, welche jenen Simon-Paulus als Träger eines eigenen gnoſtiſchen Syſtems dem kirchlichen Chriſtus gegenüberſtellte, ſodaß nachmals erſt in der katholiſchen Sage die echte Simonianerlehre mit anderweiten gnoſtiſchen Meinungen vermiſcht worden wäre. Die dritte an ſich mögliche Auskunft, die Exiſtenz eines ſamaritaniſchen Sektenſtifters Namens Simon, aus welcher dann unter dem Einfluſſe ſpäterer Sektenmeinungen das gnoſtiſche Simonbild abgeleitet worden wäre, hat ſich bereits als bloße Fabel erwieſen. Vielmehr zeigt namentlich die Darſtellung bei Irenäus (haer. I, 23) noch deutlich genug, daß der gnoſtiſche Simon nur eine Weiterbildung des pauliniſchen iſt. Wir leſen hier, daß Simon ſeine Verehrer von der Knechtſchaft unter dem Weltſchöpfer und deſſen Propheten befreit habe, daher ſie nur durch ſeine Gnade gerettet würden, nicht aber durch vermeintliche gute Werke, d. h. durch Erfüllung der zufälligen und willkürlichen Satzungen der Engelmächte, welche die Menſchen gefangen hielten. Dieſer Simon, von dem Irenäus ſpricht, iſt aber der gnoſtiſche Simon und Genoſſe der Helena, der im übrigen nichts mehr mit dem Heidenapoſtel gemein hat. Die Darſtellung des Irenäus, welche wieder von Tertullian (De anima Kap. 34) ausgeſchrieben wurde, iſt zum größern Theil (a. a. O. I, 23, 2—4) aus demſelben Berichte geſchöpft, der durch Vermittelung der Schrift Hippolyt's wider alle Ketzereien auch in die häreſiologiſchen Werke des Epiphanius, Pſeudo-Tertullian und Philaſter, theilweiſe auch des Pſeudorigenes überging (vgl. meine Schrift: „Zur Quellenkritik des Epiphanios", S. 74 fg.). Wie ſich namentlich aus den Bruchſtücken bei Epiphanius ergibt, war Simon dort ähnlich wie in den Clementinen redend eingeführt, woraus ſich dann leicht die Annahme, daß es eigene Schriften Simon's gegeben habe, und weiter wol auch die förmliche Unterſchiebung ſolcher Schriften entwickeln konnte (vgl. die Fragmentenſammlung angeblicher ſimonianiſcher Schriften bei Grabe, Spicilegium [Oxford 1700], I, 308 fg., und dazu Simſon in der „Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie", Jahrg. 1841, III, 39 fg.; Hilgenfeld, a. a. O., S. 321 fg.).

Die Grundzüge des gnoſtiſchen Syſtems, als deſſen Träger hier ebenſo wie in den pſeudopetriniſchen Kerygmen (Recogn. I, 72; II, 7—15. 38 fg.; III, 47; Hom. II, 22 fg.; XVIII, 11 fg.) Simon erſcheint, ſind die Unterſcheidung des Weltſchöpfers vom höchſten Gott, die doketiſche Erlöſungslehre und die Lehre von der gefallenen Sophia. Der höchſte („allererſte") Gott thront in verborgener Stille; er iſt der unbekannte, unbegreifliche Gott. Seine „höchſte Kraft", d. h. ſeine vollkommenſte Offenbarung iſt „der Stehende", welcher „allezeit ſtehen wird"; an ihm iſt nichts Vergängliches, nichts, was der Macht des Todes unterliegen könnte. Als die oberſte Kraft Gottes iſt er ſelbſt mit göttlicher Allmacht begabt, ja empfängt als deſſen Offenbarung geradezu die Benennung Gott und wird daher in den Berichten nicht ſelten mit dem oberſten Gott verwechſelt. Der Stehende hat als ſeinen „erſten Gedanken" die Allmutter aus ſich hervorgehen laſſen, welche auch Weisheit (Sophia), Herrſcherin, Heiliger Geiſt und Prunikos heißt, gewöhnlich aber den Namen „Ennoia" (d. h. der Gedanke) erhält. Von den oberſten Himmeln in die unterſten Regionen herabgeſunken, ſchafft ſie Engel und Mächte, und dieſe wieder erſchaffen und regieren dieſe materielle Welt. Unter ihnen werden namentlich zwei, der „Weltſchöpfer" (Demiurg) und der „Geſetzgeber", hervorgehoben, welchem letztern durch das Los die Herrſchaft über das Volk der Juden zugefallen iſt. Beide wiſſen nichts vom höchſten Gott und der obern Welt, ſondern jeder hält ſich ſelbſt für den Gott, über welchem kein anderer ſteht. Von der Gewalt dieſer Engelmächte wird die Ennoia in dieſer untern Welt feſtgehalten und an der Rückkehr in das Reich des Vaters gehindert. Nach der einen Darſtellung erleidet ſie von den Engeln und Erzengeln alle mögliche Schmach, wird immer aufs neue in irdiſche Leiber gefeſſelt und gezwungen, jahrhundertelang in immer neuen Geſtalten umherzuirren; nach der andern iſt ſie leidens-

unfähig an ſich, ihre Sendung in die untere Welt und ihre fortwährenden Verwandlungen haben vielmehr nur den Zweck, die Engel und Gewalten durch ihre Schönheit zu reizen, zum fortwährenden Kampf untereinander zu erregen und ſo allmählich ihres Lichtgehalts zu berauben. In beiden Darſtellungen, die auch ſonſt in verſchiedenen gnoſtiſchen Syſtemen wiederkehren, haben wir die bekannte mythiſche Geſchichte der Seele, die, ihrer himmliſchen Heimat entfremdet, in dieſer untern Welt vergeblich nach Befreiung aus den Feſſeln des Irdiſchen ringt, bis ihr endlich die Rückkehr durch Hilfe von oben ermöglicht wird. Die ſtrenger dualiſtiſche Faſſung wird die urſprüngliche ſein; was hier in dem Mythus von der Ennoia (oder Sophia-Achamoth) dargeſtellt wird, iſt aber derſelbe Vorgang, welcher ſich in allen dem obern Himmel entſtammten Seelen wiederholt, deren Leben im irdiſchen Leibe als eine Gefangenſchaft unter finſtern Gewalten erſcheint (vgl. auch Recogn. II, 57 fg.). Als hier in der untern Welt das ſchlechte und tyranniſche Regiment der weltherrſchenden Engel und ihr wilder Streit um die Oberhand alles in Verwirrung geſetzt hat, ſteigt endlich der „Stehende" aus dem höchſten Himmel hernieder, um die leidende Ennoia zu retten und den in Gefangenſchaft gehaltenen Seelen durch Mittheilung der wahren Erkenntniß die Erlöſung zu bringen. Bei ſeiner Herabkunft wandelt er in jedem Himmel, den er durchwandern muß, ſeine Geſtalt und verähnlicht ſich den Engeln und Mächten, um ihnen unbekannt zu bleiben. Unter den Menſchen erſcheint er als Menſch, indem er einen Scheinleib annimmt. Ohne männlichen Antheil wird er von einer Jungfrau geboren; die Weltherrſcher verfolgen auch ihn und ſchlagen ihn in Judäa ans Kreuz, aber ſein Leiden und Sterben erfolgt nur zum Schein; als die ewige, leidensunfähige Kraft des Höchſten erſteht er vom ſcheinbaren Tod und fährt zum Himmel empor, wohin er alle nach ſich zieht, denen er die wahre Erkenntniß mitgetheilt hat.

Dies iſt in der Kürze das gnoſtiſche Syſtem, wie es aus einer Vergleichung der verſchiedenen Berichte ſich mit Sicherheit ergibt. Wir haben hier einfach die ältere vorvalentinianiſche Gnoſis, wie ſie treuer noch als bei Baſilides bei den ſogenannten Ophiten, den Barbelioten und der einfach als „Gnoſtiker" bezeichneten Sekte wiederkehrt. Auch nicht ein einziger Zug führt auf ein beſonderes, nach einem einzelnen Sektenhaupte zu benennendes Syſtem. Simon iſt hier einfach der Träger der gnoſtiſchen Erlöſungsidee. Die Verwerfung von Geſetz und Propheten, als von den weltſchöpferiſchen Mächten inſpirirt, iſt ebenſo ein ſtehender Zug in der ältern Gnoſis, wie die (Hom. II, 22, gemeldete) allegoriſche Auslegung des Geſetzes, die auf Unterſcheidung eines von den Engelmächten wider Wiſſen und Willen bewahrten himmliſchen Wahrheitskerns von den willkürlichen Satzungen der Weltherrſcher beruht. Auch neuteſtamentliche Stellen werden allegoriſch gedeutet, wie die Bezeichnung der Ennoia als „das verlorene Schaf", und eine ausdrückliche Notiz des Epiphanius (haer. XXI, 3) beweiſt, daß die „geiſtliche Waffenrüſtung" auf die Athene, d. h. auf die Ennoia, bezogen worden ſei. Ein Mythus, deſſen Idee noch völlig durchſichtig iſt, iſt auch die in den Clementinen parodirte Geſchichte von dem Knaben, den Simon gebildet haben ſoll, indem er Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer in Blut, Blut in Fleiſch verwandelt und ſo den „neuen Menſchen" geſtaltete, darnach aber denſelben wieder in Luft verfliegen ließ (Hom. II, 26; Recogn. II, 13. 15). Wir haben in dieſer Homunculusbildung eine Traveſtie auf die gnoſtiſchen Mythen von der Entſtehung des Menſchen durch Transmutation der natürlichen Elemente (vgl. auch die ähnlichen, aber ſchon weiter ausgebildeten Vorſtellungen in der pſeudoſimonianiſchen „Verkündigung", Pſeudorigenes, Philos. VI, 14 fg.). Beſondere Beachtung aber verdient die allegoriſche Deutung griechiſcher Mythen, welche ſich auf die Figur der Ennoia oder der leidenden Sophia bezieht. So werden Zeus und Athene auf Simon und ſeine Genoſſin, d. h. auf den gnoſtiſchen Erlöſer und die Ennoia, bezogen, und dieſelbe Deutung mußten ſich, wie es ſcheint, auch die tyriſchen Landesgottheiten Herakles-Melkart und Selene-Aſtarte gefallen laſſen. Mit beſonderer Vorliebe aber wurde die homeriſche Helena, um derentwillen der Krieg zwiſchen Griechen und Trojanern entbrannte, auf die Ennoia oder Sophia bezogen (vgl. namentlich Epiphanius, haer. XXI, 3). Der Kampf der Griechen und Barbaren wird auf die Kämpfe der weltherrſchenden Engel, die Leuchte, durch welche Helena vom Thurme herab den Griechen die Anſchläge der Phrygier verräth, auf die Offenbarung des von oben ſtammenden Lichts, das hölzerne Pferd, das den Phrygiern in ihrer Unwiſſenheit zum Verderben gereichte, auf die „Unwiſſenheit der Heiden", d. h. der nicht zu den Gnoſtikern gehörenden Menge bezogen. Auch das Schmähgedicht

des Steſichoros auf Helena, für welches er zur Strafe geblendet wurde, und ſeine Palinodie, die ihm das Augenlicht wiedergab, wurde in ähnlicher Weiſe allegoriſch gedeutet. Die Kirchenväter wiſſen freilich zu berichten, daß Simon mit dem Mythus von Helena nur ſeinen anſtößigen Umgang mit dem gemeinen Weibe habe beſchönigen wollen, welches er aus einem tyriſchen Bordell herausgeholt und zu ſeiner Gefährtin erleſen habe. Aber dieſe ganze Geſchichte wird vielmehr umgekehrt erſt aus der allegoriſchen Bedeutung entſtanden ſein, welche die gnoſtiſche Lehre der Helena beilegte; die „Genoſſin" des Simon iſt urſprünglich nichts als die bekannte gnoſtiſche Achamoth, welche nach ihrer Erlöſung eine Syzygie mit dem „Stehenden", d. h. dem gnoſtiſchen Chriſtus bildet. Die „tyriſche Buhlerin" aber iſt einfach aus der in Tyrus verehrten Geburtsgöttin, der Genoſſin des tyriſchen Herakles, entſtanden, welche in der gnoſtiſchen Typik ebenſo wie die griechiſche Helena auf die mythiſche Figur der Ennoia oder Sophia gedeutet wurde. Von dieſer ſyriſch-phöniziſchen Göttin Aſtarte ging die Sage, daß ſie ſelbſt zehn Jahre lang in Tyrus ſich preisgegeben habe (Döllinger, „Heidenthum und Judenthum" [Regensburg 1857], S. 398). Der Name Luna, welchen die Helena in den Recognitionen führt (d. h. Σελήνη ſtatt Ἑλήνη), weiſt noch ausdrücklich auf die tyriſche Mondgöttin Selene-Aſtarte zurück, welche in Tyrus neben dem tyriſchen „Stadtkönig", dem Herakles-Melkart, verehrt wurde. Im Tempel des Herakles ſtanden zwei Säulen, die eine von Gold, die andere von Smaragd, jene dem Sonnengott, dieſe der Mondgöttin geweiht. Wie in dem tyriſchen Herakles, deſſen Leben im Sonnenlauf angeſchaut wurde, Baal, der wohlthätige Himmelsherr, und Molech, der Gott des verzehrenden Sonnenbrandes, vereinigt ſind, ſo iſt in ſeiner Genoſſin Aſtarte Artemis, die keuſche Mondgöttin, mit der fruchtbaren Geburtsgöttin Mylitta-Aphrodite verſchmolzen. Die Beziehung auf den Mondlauf liegt auch noch in der verworrenen Sage zu Grunde, daß Helena unter den 30 Gefährten, welche die Zahl der Monatstage ſymboliſiren, die Unvollkommenheit des Mondmonats andeuten ſoll (Hom. II, 23). Nach dem allem iſt die tyriſche Buhlerin Helena ebenſo wenig eine geſchichtliche Perſon wie ihr Genoſſe, der ſamaritaniſche Magier Simon. Wo beide in der kirchlichen Sage als ein zuſammengehöriges Paar erſcheinen, liegt ſchon die antignoſtiſche Umdeutung der antipauliniſchen Legende vor. So zuerſt bei dem Märtyrer Juſtin (Apolog. I, 26. 56; vgl. Apolog. II, 14; Dialog. c. Tryph., Kap. 120), in der alten Ueberarbeitung der ebioniti-ſchen Petrusacten, welche den clementiniſchen „Wiedererkennungen" zu Grunde liegt, und in dem früher beſprochenen alten Bericht, aus welchem die Nachrichten des Irenäus und der ſpätern Häreſiologen gefloſſen ſind. Hiermit rücken wir mit den Zeugniſſen für die gnoſtiſche Simonſage in ihrer ausgebildeten Geſtalt bis ums Jahr 150 n. Chr. hinauf; ihre Anfänge gehen aber, wie die kanoniſche Apoſtelgeſchichte bezeugt, noch um zwei bis drei Decennien zurück. Vielleicht ſchon um die Mitte des 2. Jahrh. wurde darauf das gnoſtiſche Simonbild durch weitere, dem marcionitiſchen Syſtem entlehnte Züge bereichert, wie dies namentlich aus den clementiniſchen Homilien noch deutlich erkennbar iſt. Dagegen begegnen uns die erſten Spuren einer eigenen, nach Simon benannten gnoſtiſchen Sekte erſt gegen Ende des 2. Jahrh. Der Märtyrer Juſtin, deſſen Schrift wider alle Ketzereien den Simon an die Spitze der nachchriſtlichen Häretiker geſtellt hat, ſcheint doch eine eigene Partei der Simonianer noch nicht zu kennen. Er ſpricht (Apolog. I, 26. 56; Dialog. c. Tryph. Kap. 120) zwar von vielen, die ſich durch die magiſchen Künſte Simon's haben täuſchen laſſen; unter dieſen angeblichen Anhängern Simon's ſind aber wol einfach Gnoſtiker gemeint, auf die Juſtin nur aus Misverſtändniß gnoſtiſcher Mythendeutung die göttliche Verehrung von Simon und Helena überträgt. Sicher beruht es auf bloßer Verwechſelung, wenn er (Apolog. I, 26) von „faſt allen Samaritanern" behauptet, dieſelben hätten den Simon als „erſten Gott" angebetet, woraus dann die weitere Fabel der Häreſiologen (Irenäus, Pſeudorigenes, Tertullian, Epiphanius) erwachſen iſt, daß derſelbe wie in Judäa als Sohn, ſo unter den Samaritanern als Gott-Vater erſchienen ſei. Wie in dem ſabiniſchen Semo Sancus, ſo fand Juſtin auch in dem tyriſchen Landesgott, der auch von den heidniſchen Coloniſten Samariens verehrt worden ſein wird, den „großen, über alle Mächte, Gewalten und Herrſchaften erhabenen Gott Simon" wieder, wobei es eine wenigſtens ſehr wahrſcheinliche Vermuthung bleibt, daß der einheimiſche Name des Gottes ähnlich wie der des röm. Semo die Verwechſelung begünſtigte. Eine Spur davon liegt vielleicht noch in der Angabe des Epiphanius (Adv. haer. LV, 6) vor, daß die Samaritaner den Melchiſedek für den Sohn

des Sem erklärt hätten, womit die anderweite Notiz (LV, 2) zu vergleichen iſt, einige hätten den Melchiſedek für den Sohn des „Heraklas" d. h. Herakles und der „Aſtarth" oder Aſtoriane erklärt. Wie die gnoſtiſche Deutung des Herakles-Melkart und der Selene-Aſtarte oder nach anderweiten Berichten (Irenäus, Pſeudorigenes, Epiphanius) des Zeus und der Athene auf den „Stehenden" und ſeine Ennoia die Meinung erzeugte, jene Gnoſtiker hätten dieſe mythiſchen Perſonen unter dem Bilde der erwähnten Götter verehrt, ſo konnte umgekehrt die Verehrung jener Götterbilder durch ſyriſche oder ſamaritaniſche Heiden auch wieder die Misdeutung veranlaſſen, daß „faſt alle Samaritaner" den Simon und ſeine Helena angebetet hätten. Eine eigene Sekte der „Simonianer" wird von Irenäus (haer. I, 23, 4), Clemens von Alexandria (Strom. II, 11), Origenes (Contra Celsum I, 57; VI, 62) und Pſeudorigenes (Philos. VI) erwähnt. Clemens bezeichnet ſie näher als „Verehrer des Stehenden", Origenes hebt ihre geringfügige Zahl hervor und behauptet, es gebe ihrer auf der ganzen Erde kaum dreißig. Am wichtigſten ſind die Auszüge der „Philoſophumena" (VI, 9—18) aus der pſeudoſimonianiſchen „großen Verkündigung" (ἀπόφασις μεγάλη). Die Schrift ſcheint auch bei den ſogenannten Naaſſenern gebraucht worden zu ſein; wenigſtens ſtimmen nicht nur viele von ihnen gemeldete Anſchauungen mit dem Inhalte derſelben überein, ſondern wir finden auch die ausdrückliche Angabe, die Naaſſener hätten ihren Urmenſchen Adamas, deſſen Figur weſentlich mit dem „Stehenden" zuſammenfällt, als das Wort Gottes oder als das Wort der Verkündigung der großen Kraft (ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως, Pſeudorigenes, Philos. V, 9) bezeichnet. Man könnte daher ſogar auf den Verdacht kommen, daß Simon nur aus Misverſtändniß zum Verfaſſer des Buchs gemacht worden ſei, weil man „die große Kraft" auf ihn glaubte deuten zu müſſen. Pſeudorigenes citirt indeſſen die Worte jener Schrift unbedenklich als Worte des Simon und legt die darin enthaltenen Lehren ſeinen Anhängern bei. Der Lehrbegriff der „großen Verkündigung" iſt offenbar nur eine Weiterbildung der ältern als „ſimonianiſch" überlieferten Lehre. Zwar blicken noch die kosmogoniſchen Beziehungen der älteſten Gnoſis in den Benennungen der drei aus dem Urweſen hervorgegangenen Geiſterpaare (oder Syzygien) durch: Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Waſſer. Aber daneben tritt ſchon die philoſophirende Umdeutung dieſer kosmogoniſchen Paare: Verſtand und Gedanke, Name und Wort, Ueberlegung und Vorſatz (νοῦς und ἐπίνοια, φωνή und ὄνομα, λογισμός und ἐνθύμησις). Das ganze Syſtem iſt in der vorliegenden Geſtalt durchaus gräciſirt und namentlich ſtark von ſtoiſchen Einflüſſen beherrſcht. Der „Stehende", „die große Kraft" und „der große Gedanke" ſind noch immer die Hauptbegriffe des Syſtems. Aus dem ſchweigenden, unſichtbaren, unbegreiflichen Urprincip, der „Wurzel des All", der „grenzenloſen Kraft", deren Weſen das Feuer iſt, gehen zwei anfangs- und endloſe Zweige hervor, „die große Kraft" oder „der Verſtand des All" (νοῦς τῶν ὅλων), welcher alles durchdringt, und „der große Gedanke" (ἡ ἐπίνοια μεγάλη), welcher alles gebiert, jenes das männliche Princip, von oben her leuchtend, dieſes das weibliche, das von unten her kommt; beide bilden ein Paar (eine Syzygie) und ſtreben einander zu. Der mittlere Raum zwiſchen beiden iſt die unbegreifliche Luft. Hier thront „der Vater", der alles trägt und nährt und ohne Anfang und Ende iſt. Dies iſt der „Stehende, der da ſtand und ſtehen wird", eine mannweibliche Kraft, gemäß der präexiſtirenden grenzenloſen Kraft, ohne Anfang und Ende. Er war anfangs allein, danach ging der Gedanke aus ihm hervor, indem er ſich ſelbſt offenbar ward, und ſo wurden es zwei. Dieſer „Stehende" iſt derſelbe, der vorher „die große Kraft" hieß, der Genoſſe des „großen Gedankens" oder „der Verſtand", der den Gedanken aus ſich erzeugte und ſelbſt wieder im Gedanken gleichſam verborgen iſt. Beide ſind an ſich eins und nur in der Erſcheinung geſchieden. Im Sinn pantheiſtiſcher Alleinheitslehre wird aber „der Stehende, der da ſtand und ſtehen wird", auch wieder auf das Unvergängliche im Menſchen oder auf den pneumatiſchen Samen in der Welt überhaupt bezogen: er „ſteht" nämlich oben in der unerzeugten Kraft, er „ſtand", ſofern er unten in der Strömung der Gewäſſer im Bilde geworden iſt (vgl. die verwandte Anſchauung der Naaſſener vom Jordan), er „wird ſtehen", wenn er völlig ausgebildet dereinſt zu der ſeligen, grenzenloſen Macht zurückkehrt. Der „Stehende" iſt ſonach bald die grenzenloſe Macht oder das Urprincip ſelbſt, bald wieder ſein Nachbild in der irdiſchen Welt, das, wenn es aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit (aus dem δυνάμει ὄν zum ἐνεργείᾳ ὄν) erhoben iſt, in nichts hinter der ungeborenen Macht zurückſteht. Beide ſind eins, das eine früher, das andere ſpäter, eine Kraft nach

oben und unten getheilt, ſich ſelbſt gebärend und entwickelnd, ſuchend und findend, ihre eigene Mutter, ihr eigener Vater, ihre eigene Schweſter, ihr eigener Genoſſe, ihre eigene Tochter, ihr eigener Sohn, alles in einem, die Wurzel von allem.« Wie hiernach das Urprincip von dem Unvergänglichen im Menſchen nur der Erſcheinungsform nach, nicht dem Weſen nach ſich unterſcheidet, ſo gilt daſſelbe auch von allen den verſchiedenen Formen und Geſtalten, in denen ſich die unbegrenzte Kraft offenbart. Es iſt immer wieder „der Stehende", der bald mit dem Urprincip ſelbſt, bald mit dem Unvergänglichen im Menſchen, bald wieder mit der oberſten männlichen Kraft unter den ſechs obern Geiſterpaaren identificirt wird. Während daher „der Stehende" auf der einen Seite als der männliche Genoſſe des „großen Gedankens" erſcheint, wird er andererſeits wieder von der „großen Kraft" oder dem „Verſtand" noch unterſchieden, und als „die ſiebente Kraft", „welche in der grenzenloſen Kraft iſt", allen ſechs Geiſterpaaren vorangeſtellt, wo dann dieſe Kraft bald als „der Vater", welcher alles trägt und nährt, bald als „der Geiſt" (das πνεῦμα) bezeichnet wird, welcher über den Waſſern ſchwebt und als das Bild der grenzenloſen Kraft zugleich die ganze Fülle des Daſeins nach unvergänglichen Formen geſtaltet.

Simon und Helena ſpielen in dieſen Auszügen aus der „großen Verkündigung" gar keine Rolle (die Mittheilungen des Pſeudorigenes, Philos. VI, 19. 20, ſind aus anderer Quelle entlehnt). Die vorgetragene Lehre ſelbſt iſt dieſelbe pantheiſtiſche Gnoſtik, die uns bei den Naaſſenern und Peraten der Philoſophumena, zum Theil auch bei den „Gnoſtikern" des Epiphanius begegnet. Auch eine ganze Reihe einzelner Vorſtellungen, wie die Bildung der Welt und des Menſchen im „unreinen Mutterſchos" (der μήτρα), welcher auch Paradies oder Eden genannt wird, die allegoriſche Deutung der vier Paradieſesſtröme, des Baums des Lebens und des feurigen Schwerts u. a. m. ſind in den Kreiſen jener pantheiſtiſchen Gnoſtiker urſprünglich zu Hauſe. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir es hier nur mit einer Spielart der jüngern gräciſirten Gnoſis der ſogenannten Ophiten oder Naaſſener zu thun haben, daß alſo die „Simonianer", welche die pſeudoſimonianiſche „große Verkündigung" als Offenbarungsurkunde benutzten, durchaus nicht als Erben und Nachfolger einer vermeintlichen vorchriſtlichen oder ſamaritaniſchen Gnoſis betrachtet werden können. Ja, das völlige Zurücktreten der Perſon des Simon in dieſer ſpätern Sektenlehre ſcheint ſogar den oben ausgeſprochenen Verdacht zu beſtärken, daß nur die katholiſchen Berichterſtatter ihm die Verfaſſerſchaft der „großen Verkündigung" zugeſchrieben haben, indem ſie ebenſo wie die auf dem Titel des Buchs genannte „große Kraft" auch die Figur des „Stehenden" nur auf Simon glaubten beziehen zu können. Wie dem aber auch ſei, jedenfalls ſtammen jene „Simonianer" nicht, wie die Häreſiologen fabeln, von dem Magier Simon ab, und noch weniger iſt ihre ſynkretiſtiſche Gnoſis geeignet, auf die geſchichtlichen Urſprünge des gnoſtiſchen Simonbildes ein helleres Licht zu werfen. Mögen jene „Simonianer" eine eigene Sekte geweſen ſein, welche dem fabelhaften Simon die Rolle des gnoſtiſchen Erlöſers zutheilte, oder mögen nur die ſpätern „Gnoſtiker" oder „Naaſſener" in ihrem ſynkretiſtiſchen Mythengewirr die überlieferte Geſtalt des Simon als des „Stehenden" mit dem Chriſtus der Gnoſis in unklarer Miſchung combinirt und dadurch die Nachrichten von einer eigenen Simonianerſekte veranlaßt haben: in dem einen wie in dem andern Fall haben wir hier eine jüngere Bildung, die zwar hier und da noch Aelteres bewahrt, ihre urſprüngliche Grundlage aber lediglich in der ältern kirchlichen Fabel von Simon als dem Stammvater aller möglichen gnoſtiſchen Sekten hat. Vgl. Simſon, „Leben und Lehre Simon des Magiers" in der „Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie", Jahrg. 1841, III, 39 fg.; Baur in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1831, S. 116; „Das Manichäiſche Religionsſyſtem" (Tübingen 1831), S. 467 fg.; „Die chriſtliche Gnoſis" (Tübingen 1835), S. 300 fg.; „Paulus" (1. Aufl.), S. 85 fg., 218 fg.; (2. Aufl., Leipzig 1866—67), I, 97 fg., 246 fg.; „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte" (1. Aufl.), S. 83 fg.; (2. Aufl., Tübingen 1860), S. 88 fg.; Zeller, „Die Apoſtelgeſchichte" S. 171 fg.; Hilgenfeld, „Die Clementiniſchen Recognitionen und Homilien" S. 317 fg.; „Der Magier Simon" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 357 fg.; Uhlhorn, „Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus" S. 281 fg.; Möller, „Geſchichte der Kosmologie in der griechiſchen Kirche bis auf Origenes" (Halle 1860), S. 284 fg.; Volkmar, „Ueber den Simon Magus der Apoſtelgeſchichte" in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 279 fg.; „Die Religion Jeſu und ihre erſte

Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" (Leipzig 1857), S. 287 fg.; Overbeck in de Wette's „Kurzer Erklärung der Apostelgeschichte" (4. Aufl.), S. 119 fg.; meine Schriften: „Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang" (Leipzig 1860), S. 123 fg.; „Ueber die ophitischen Systeme" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1863, S. 437 fg.; „Zur Quellenkritik des Epiphanios", S. 74 fg.; „Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht" (Kiel 1872). Lipsius.

Simri, Josephus: Zamares, der Wochenkönig des von Baesa (s. d.) an rasch sinkenden Zehnstämmereichs. Während das israelitische Heer die damals noch philistäische Stadt Gibbethon (s. d.) belagerte, hatte sich der König Ela (s. d.) zu Thirza einem schwelgerischen Leben ergeben. Simri, als Oberster der königlichen Reiterei („Oberster der Hälfte der Kriegswagen", 1 Kön. 16, 9 fg.) mit einem Auftrag nach Thirza entsandt, benutzte, an der Spitze einer Verschwörung, ein von dem mitverschworenen Hausmeier Arza veranstaltetes Trinkgelag, um den von seiner Leibwache entblößten, vom Rausch benebelten König zu erschlagen (Josephus, „Alterthümer", VIII, 12, 4 fg.). Mit Ela war nach seiner kaum zweijährigen Regierung die zweite Dynastie im Zehnstämmereich untergegangen (in den J. 929—928 nach gewöhnlicher Rechnung, im J. 920 nach unserer chronologischen Tabelle, „Bibel-Lexikon", I; vgl. übrigens noch die Berechnung von Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 172 fg.). Simri versuchte es, eine neue (dritte) Dynastie zu gründen; er begann sein Werk mit ebenso grausamer als unpolitischer Vertilgung nicht nur der männlichen Nachkommen, sondern auch sämmtlicher Verwandten und Freunde Baesas. Die Strafe ereilte den Unmenschen aufs schnellste. Sein die Belagerung von Gibbethon leitender Oberfeldherr Omri (s. d.) hob auf die Nachricht von dem Gelingen des Handstreichs unverzüglich die Belagerung auf und eilte mit dem Heer nach der Residenz Thirza, um den noch nicht gerüsteten Usurpator zu züchtigen. Da es diesem an den nöthigen Vertheidigungsmitteln fehlte, sah er sich zum Rückzug in die am höchsten gelegene Hofburg genöthigt. Diese setzte er, um nicht lebendig in die Hände Omri's zu fallen, nebst dem Königspalast in Brand und fand so seinen Tod in den Flammen. Er war nicht, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 485) meint, ein „weibischer", sondern ein tollkühner Mensch, was auch sein heroisches Ende beweist. Sein Regiment hatte nur sieben Tage gedauert. Schenkel.

Simri (Land), ist Jer. 25, 25 Name eines Landes, dessen Könige zwischen solchen von Arabien und denen von Elam und Medien genannt und mit Gottes Zorngericht bedroht werden. Vielleicht einerlei mit Simrân, wie ein arab. Volksstamm heißt, welcher von Abraham und seinem Kebsweib Ketura abgeleitet wird (1 Mos. 25, 2; 1 Chron. 1, 32), und vermuthlich wegen Jer. 25, 25 im (Nord-) Osten Arabiens, gegen Persien hin seine Sitze haben mochte. Mit mehr Wahrscheinlichkeit jedoch ist an Zabram, eine Königsstadt der Kinädokolpiten (des alten Stammes Kenda?) westwärts von Mekka am Rothen Meer, erinnert worden (Ptolemäus, VI, 7, 5. 20. 23), in einer Gegend, wo die Araber auch einen Stamm Katura (s. Ketura) kennen, wie denn Plinius (XXXVI, 25) eine sandige Gegend Zimiris in Aethiopien erwähnt; mithin wäre, wie Hitzig und Lengerke meinen, an eine kuschitische, d. h. an eine südarab. Völkerschaft zu denken (s. Aethiopien). Andere, z. B. Grotius, denken an die Zamareni im innern Arabien (Plinius, VI, 32), Winer an die Stadt Zimara in Kleinarmenien am obern Euphrat (Ptolemäus, V, 7, 2), an einen Ort gleichen Namens in Großarmenien (Plinius, V, 20), andere an Zamyra in Aria (Ptolemäus, VI, 17, 8). Unbedingt Zuverlässiges konnte bisjetzt noch nicht ermittelt werden. Kneucker.

Simron ist der Name zweier kanaanit. Städte. 1) Eine Stadt des Stammgebiets Sebulon (Jos. 19, 15), nach einer Stelle des Talmud (Megillat., Fol. 70) einerlei mit Simonias (bei Josephus, „Leben", Kap. 24), dem heutigen Semunijeh (Zamorah), einem kleinen Dorf auf einer Anhöhe, zwei Stunden westlich von Nazareth gelegen (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 439 fg.; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 147; Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" [Berlin 1854—59], II, 143; Buckingham, „Reisen durch Syrien und Palästina" [Weimar 1827], I, 92; Gesenius, Thesaurus, III, 1445). 2) Eine kanaanit. Königsstadt in Nordpalästina (Jos. 11, 1),

auch Simron Merôn genannt (Joſ. 12, 20), vielleicht mit dem heutigen Meirôn weſtlich von Safed zu vergleichen (Robinſon, „Paläſtina“, III, 597 fg.; „Neuere bibliſche Forſchungen“, S. 93 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1848—55], II, 257 fg.). Dagegen weiſt Knobel auf die faſt zwei geographiſche Meilen weiter nordwärts, nicht weit ſüdweſtlich von Kedeſch (ſ. d.), gerade weſtwärts vom Meromſee gelegene Ruinenſtelle Mârôn, Mârûn (Robinſon, „Paläſtina“, III, 642; „Neuere bibliſche Forſchungen“, S. 89, 485) und vermuthet in den Ruinen Kheraibh, eine Stunde ſüdlich von Kedeſch die Ortslage des alten Simron (bei) Merôn (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen“, S. 478 fg.). Uebrigens ſ. Meros. Kneucker.

Simſon, die LXX und Joſephus: Sampson, die Vulgata: Samson, oft verglichen mit dem griech. Herakles, mit dem er manches gemein hat (ſchon bei Georgius Synkellos, Chronogr., ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 309), jedoch ohne daß alle charakteriſtiſchen Merkmale übereintreffen; auch iſt, der mythiſchen Zugaben ungeachtet, ein der altteſt. Erzählung (Richt. 13—16) zu Grunde liegender geſchichtlicher Kern nicht zu verkennen. Der Name Simſon deutet ſchwerlich auf šëmëš, Sonne = Sonnengott oder Sonnenheld; die Ableitung aus dem Aegyptiſchen (Gottesdiener) iſt ſehr unſicher; näher liegt von der Wurzel šam, šamam (vgl. Joſephus, „Alterthümer“, V, 8, 4, ὁ ἰσχυρός), die Bedeutung „Verwüſter“ (vgl. Bertheau, „Das Buch der Richter und Rut“ [Leipzig 1845], S. 169). Ueberblicken wir zunächſt den Gang der Erzählung und ihren weſentlichen Inhalt.

Simſon's Geburt fiel in eine für Iſrael drangſalvolle Zeit. Daſſelbe war unter die Obmacht der Philiſtäer (ſ. d.) gerathen. An den Marken des Landes zu Zarea (ſ. Zora) geboren, wo das Gebirge Juda ſich gegen den philiſtäiſchen Küſtenſtrich zu ſenken beginnt, ein Danite, hat er wol mit der Muttermilch den Haß gegen den Erbfeind ſeines Volks eingeſogen. Die Sage hat einen mythiſchen Kranz um ſeine Wiege gewoben. Der lange unfruchtbar gebliebenen Mutter ſoll durch ein Geſicht (den Engel Jahve's, vgl. die Befreiung Gideon's, Richt. 1, 11 fg.) die Geburt des Sohnes angekündigt und ihr eingeſchärft worden ſein, daß ſie denſelben als Naſiräer (ſ. d.) erziehen ſoll. Auch der Vater Manoah hatte daſſelbe Geſicht. Hierdurch waren beide Aeltern durch göttliche Offenbarung darauf angewieſen, den Knaben für ſeinen heiligen Beruf, als einen von Jahve Erwählten und ſeinem Dienſt Geweihten, zu erziehen. Deshalb ſteht er auch unter unwiderſtehlicher Einwirkung des in ihm waltenden und ihn treibenden göttlichen Geiſtes, er iſt ſeiner Beſtimmung zufolge ein Gottesheld (Richt. 13, 25).

Einen chronologiſch ſtreng geordneten Verlauf vermögen wir in der Erzählung nicht nachzuweiſen, doch iſt ein Fortſchritt zur Höhe und von da ein Sinken in die Tiefe wohl erkennbar. Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 569) glaubt in der Erzählung „fünf gleichmäßig fortſchreitende Aufzüge eines Schauſpiels, welches erſt im letzten ſeine Löſung erhält“, zu erkennen. Bertheau will in der Heldenlaufbahn Simſon's zwölf Großthaten, Dieſtel ſechs unterſcheiden. Uns ſcheint, daß der Erzähler ſieben Großthaten hervorheben wollte, und zwar ſo, daß nach der gewaltigſten, aber auch übermüthigſten der Held raſch und unaufhaltſam ſeinem Verderben entgegeneilte. Sein erſter Verſuch, ſeine Kraft an den Philiſtern zu erproben, war auf das den Daniten entriſſene (Joſ. 19, 43) philiſtäiſche Timnata (Timna, Tibne) gerichtet, wobei auffallend genug nicht der Haß, ſondern die Liebe zu einem philiſtäiſchen Mädchen ihn leitete (Richt. 14, 2 fg.), um deſſen Hand er werben wollte. Dieſe Bewerbung verwickelte ihn unvermeidlich in Händel mit den Philiſtern (Richt. 14, 4). Auf dem Weg zu der Geliebten verrichtete er ſeine erſte Großthat; er zerriß einen jungen Löwen, wie man ein Böckchen zerreißt, ohne Hülfe einer Waffe. Seine Aeltern hatten ſich anfänglich gegen die Verbindung des gottgeweihten Sohnes mit einer Philiſtäerin geſträubt, allein ſpäter fügten ſie ſich und begleiteten den Sohn zur Hochzeit. Noch lag das Gerippe des erſchlagenen Löwen da, in deſſen Bauch unterdeſſen ein Schwarm von Bienen geniſtet, und Simon genoß von den Honigwaben, und am Brautmahl, zu dem er 30 philiſtäiſche Geſellen geladen, kam ihm, ſtolzen Muthes wegen der Bezwingung des Löwen, die Luſt ein Räthſel um eine Wette aufzugeben.

Schon hier erſcheint unſer Held nicht nur gewaltig, ſondern auch geiſtreich und witzig. Der Räthſelſpruch (Richt. 14, 14): „Vom Freſſer kam Eſſen und vom Starken kam Mildes“, hat ſich wol aus Simſon's Munde fortgeerbt. Von ſeinem Weib den philiſtäiſchen Geſellen verrathen, übt er die zweite Großthat; er erſchlägt 30 Askaloniten,

um mit ihren Gewändern die verlorene Wette zu bezahlen; die wilde That koſtet ihm ſeine Frau, die deren Vater einem von Simſon's Freunden zur Ehe gibt (Richt. 14, 19 fg.). Dieſes an ihm von dem philiſtäiſchen Schwiegervater verübte Unrecht treibt ihn zu einer neuen Rachethat (dritte Großthat). Er fing 300 Füchſe (vielleicht Schakale) ein, die er mit brennenden Fackeln an den Schwänzen in die Saatfelder und Gärten der Philiſter trieb (Richt. 15, 4 fg.; Aehnliches erzählt Ovid, Fasti, IV, 681). Gewaltthat erzeugt Gewaltthat. Die Philiſter rächen ſich durch Verbrennen des frühern Weibes und Schwiegervaters Simſon's, die ſie wegen des an Simſon verübten Unrechts als Urheber des ihnen widerfahrenen Unglücks betrachten. Simſon aber gelobt wieder Rache hierfür (da er die beiden immer noch als ſeine Angehörigen anſieht), und ſchlug die Philiſter auf „Schenkel mitſammt Hüfte" (Richt. 15, 8), d. h. er richtete eine große Niederlage unter ihnen an (vierte Großthat). Jetzt hielt er ſich aber in Philiſtäa nicht mehr für ſicher; er zog ſich in die Höhlen und Klüfte des Gebirges Juda zurück. Ein kriegeriſcher Einfall der Philiſter in Juda bewog die Judäer, ihren Helden den Philiſtern gebunden auszuliefern, der jedoch die Stricke, eben als ſeine Feinde frohlockend ihn feſtzuhalten glaubten, zerriß (Richt. 15, 14 fg.) und dann, wie das alte Volkslied ſingt (Richt. 15, 16):

Mit dem Eſelskinnbacken ſchlug ich Haufen,
Zwei Haufen,
Mit dem Eſelskinnbacken ſchlug ich tauſend
Mann,

mit einem Eſelskinnbacken unter ſeine Feinde einhieb (ſeine fünfte Großthat). Aus dem Umſtand, daß dieſer Kampf mit den Philiſtern bei der Höhe von Lechi (ſ. d.) ſtatthatte, ſcheint ſich die Sage gebildet zu haben, daß Simſon als Waffe gegen ſeine Feinde einen Eſelskinnbacken gebraucht habe. Wenn aus dem Eſelskinnbacken auf Veranſtaltung Jahve's eine Quelle gefloſſen ſein ſoll, um den vom Kampf ermatteten Helden, dem Verſchmachten nahe, zu erquicken (Richt. 15, 18 fg.), ſo iſt das keine Großthat Simſon's, ſondern ein Machtwunder Jahve's. Deutet die Nachricht, daß Simſon 20 Jahre das Amt eines Richters in Iſrael verwaltet (Richt. 15, 20), auf einen vorläufigen Abſchluß der Erzählung mit den fünf Großthaten, ſo gehören die zwei letzten (Richt. 16) nothwendig zur Vollendung des Geſammtbildes unſers Helden. Eine Liebſchaft in Gaza verwickelt den Simſon in neue große Sorgen und Gefahren; das Haus, in dem er ſich Liebesfreuden hingibt, iſt bereits von ſeinen Feinden umſtellt, aber in der Nacht, während ſie ſchlafen, entkommt er und nimmt zum Hohn auch noch das Stadtthor mit, das er auf den Schultern bis auf die Höhe von Hebron ſchleppt. Dieſer ſechsten Großthat (der gewaltigſten) folgt dann raſch ſein Verderben, in das ihn eine neue Liebſchaft ſtürzte (Richt. 16, 4 fg.). Delila (nach Bertheau: „die Zarte", nach Ewald: „die [von den Philiſtern erkaufte] Verrätherin") ſucht ihn zu überliſten, um ihn den Philiſtern auszuliefern. Was nun hier von Simſon erzählt wird, das ſind nicht mehr eigentliche Großthaten, ſondern heroiſche Scherze, die er ſich mit der ſchlauen Buhlerin erlaubt. Er ſprengt erſt ſieben Stränge, dann ſieben neue Seile, womit ſie ihn gebunden, und reißt endlich den Nagel, woran ſie ſein Haar gefeſſelt, aus der Wand (Richt. 16, 6 fg.), wobei Delila ſtets ſchließlich als die von Simſon Ueberliſtete erſcheint. Aber endlich überliſtet ihn die ſchlaue Verführerin; er verräth ihr das Geheimniß ſeiner Kraft, welche in ſeinem geweihten Haarſchmuck beruht, und ſowie das Schermeſſer dieſen Schmuck entfernt hat, iſt Jahve's Geiſt von ihm gewichen; er fällt in die Gewalt ſeiner Feinde, die ihn gefangen nehmen, blenden, in eherne Ketten werfen und in den Mühlen zu elenden Sklavendienſten verwenden. Aber noch einmal kommt mit dem wieder gewachſenen Haupthaar Jahve's Geiſt über ihn. An einem Dagonfeſt muß der geblendete Held ſeinen Feinden zur Beluſtigung dienen; er treibt vor ihnen ſeine Scherze, bis er, mit der ganzen Wucht ſeiner Rieſenſtärke die Mittelſäulen des Tempels umfaſſend, Tauſende ſeiner Feinde und ſich ſelbſt unter den Trümmern begräbt (Richt. 16, 23 fg.). Seine letzte ſiebente Großthat, mit der er ſeine Laufbahn beſchließt.

Dies der Gang und der weſentliche Inhalt der Erzählung. Daß dieſelbe nicht auf ſtreng geſchichtlichem Boden ſich bewegt, iſt bereits bemerkt. Der Beweis dafür liegt theils in dem wunderbaren Eingreifen des Engels Jahve's oder Jahve's ſelbſt, durch welches

der Held erſt zu ſeinen Großthaten befähigt worden ſein ſoll, theils in den handgreiflichen Uebertreibungen, wonach ausſchließlich ſeiner Perſon die Beſiegung der Philiſter, und dies mit ganz unzureichenden Waffen, zugeſchrieben wird, obwol Simſon wieder als Richter und Führer ſeines Volks von dem Erzähler ſelbſt aufgefaßt iſt (Richt. 15, 20; 16, 31), und daher ohne Zweifel an der Spitze von kriegeriſchen Scharen gekämpft haben muß. Auch in der Gruppirung der Simſon'ſchen Großthaten nach der heiligen Siebenzahl (oder Zwölfzahl) iſt eine dichteriſche Verwerthung des überlieferten Stoffs angedeutet. Die Verwechſelung der Höhe von Lechi mit einem Eſelskinnbacken (ſ. d.) iſt nur aus der umbildenden Sage zu erklären. Demgemäß kann die Quelle Richt. 13—16 nicht dem Zeitalter Simſon's angehören; erſt beträchtlich ſpäter hat nach der wahrſcheinlichen Vermuthung Bertheau's (a. a. O., S. 175) ein Erzähler in einem größern Schriftwerk über die philiſtäiſchen Kriege den kühnen Recken geſchildert, von dem die Sage ſo Ungeheuerliches von Mund zu Mund überliefert hatte. Aber dieſer Held hat wirklich gelebt und als Richter und Feldherr ſein Volk in Schlachten und zu Sieg geführt. Unverkennbar ſind in der bibliſchen Erzählung die Hauptcharakterzüge ſeiner Perſönlichkeit erhalten. Daß er ein Naſir war, ein ſchon vor der Geburt Gottgeweihter (ſ. Naſiräer), entbrannt für die Ehre Jahve's und von dem Berufsbewußtſein erfüllt, jede Verletzung dieſer Ehre an den „unbeſchnittenen" Feinden Jahve's, den Philiſtern (ſ. d.), rächen zu müſſen, iſt in jeder Hinſicht glaubhaft; die Quelle ſeiner Kraft floß aus ſeinem Glauben an dieſen von Gott ſelbſt erhaltenen Rächerberuf. Als einen Gotteshelden hat ihn darum auch die Sage gefeiert, einen ſolchen, der ſich nicht hoffärtig auf ſich ſelbſt verließ, ſondern immer wieder neu aus der Fülle des Geiſtes ſchöpfte, der ihm von Jahve kam (Richt. 14, 4. 19; 15, 14. 18 fg.; 16, 17. 28). An der Frömmigkeit Simſon's iſt nicht zu mäkeln; ſie iſt auch nicht nach unſerm verfeinerten Maßſtab zu meſſen, ſo wenig als ſeine Sittlichkeit, ſonſt gelangt man zu ſo unbilligen Urtheilen, wie ſie Niemeyer („Charakteriſtik der Bibel" [neue Ausg., Halle 1830—32], III, 502 fg.) über Simſon gefällt hat (Niemeyer will es a. a. O. unentſchieden laſſen, ob man Urſache habe, an der Seligkeit des Mannes zu zweifeln!). Simſon iſt nicht nur ein Held, der an Körperſtärke, Kühnheit und Verwegenheit, an unerſchöpflicher Erfindungskraft in der Gefahr, herausforderndem Trotz und ſchlauer Verſtellungskunſt alle ſeine Volksgenoſſen, zumal aber die Philiſter, weit übertrifft, er iſt auch ein liebenswürdiger Geſellſchafter, hat ſprudelnden Witz, verſteht ſich auf neckiſches Scherzwort, und ſeine feinſinnigen Räthſelreden erben ſich im Gedächtniß der Menſchen unvergänglich fort. Niemals blutdürſtig aus grauſamer Luſt am Morden, wird er ſeinen Feinden furchtbar, wenn er gereizt wird. Der Humor verläßt den luſtigen Recken auch in größter Noth nicht; die Feinde, die ihm in Gaza auflauern, um ihn zu erſchlagen, verhöhnt er ganz gemüthlich, auf den Schultern das weggeſchleppte Stadtthor. Auch in den Stunden des äußerſten Jammers noch, überſchüttet von Hohn und Spott als Sklave, unter den Säulen des Dagontempels täuſcht er ſeine Feinde über ſeinen grauenhaften Vernichtungsplan durch ſeine Scherzſpiele, und ſo viel Achtung beweiſen ſie noch dem todten Helden, der Tauſende von ihnen getödtet, daß ſie ihm auf die Bitte ſeiner Verwandten ein ehrenvolles Begräbniß in der Familiengruft nicht verſagen (Richt. 16, 31).

Neben der Lichtſeite ſeines Charakters, aufrichtiger Frömmigkeit, patriotiſchem Hochſinn, Heldenmuth ſind nun auch ſtarke Schatten darin nicht zu verkennen. Es iſt etwas Titanenhaftes in allem ſeinem Thun und Treiben, und ſeine Verirrungen reißen ihn zuletzt in den Abgrund. Vor allem beherrſcht ihn eine ſtarke Sinnlichkeit trotz ſeines Naſiräats, und in Weiberſchlingen wird er zuletzt rettungslos gefangen. Sein Eifer für Jahve hält ihn nicht zurück von leichtfertigen Liebſchaften mit den Töchtern der „Unbeſchnittenen", und daß ſeine erſte Ehe gegen älterlichen Willen und fromme Landesſitte mit einer Philiſtäerin geſchloſſen wurde, iſt bezeichnend für ſeinen ganzen Lebensgang. Die Erzählung iſt ſicher geſchichtlich, denn wie hätte der Mythus Veranlaſſung nehmen ſollen, dem iſraelitiſchen Gotteshelden eine Philiſtäerin zum Weibe zu geben? Aus der untheokratiſchen Verbindung entſpringt ihm unvermeidlich ſchwere häusliche Noth und, wie öfters im Alterthum, entzündet ſich an dem Familienzwiſt die Fackel des Kriegs zwiſchen den betheiligten Stämmen, den Philiſtern und Iſraeliten, zumal dieſe von jenen unterjocht waren (Richt. 13, 5). Simſon wagt es zuerſt wieder der bereits befeſtigten philiſtäiſchen Uebermacht entgegenzutreten, an der Spitze der Daniten, die an der Grenze von den Be-

drängern am meiſten zu leiden hatten (Richt. 13, 25). Während der zwanzig Jahre ſeiner Führerſchaft gelangt Iſrael allerdings nicht in den Beſitz geſicherter Unabhängigkeit, aber ebenſo wenig ſichern die Philiſter ihre Herrſchaft über Iſrael; denn Simſon findet auch in Zeiten übermächtiger feindlicher Einfälle in den Gebirgsſchluchten Judas Zuflucht und Schutzwehren (Richt. 15, 8 fg.), und die Schlacht bei Lechi endigt mit einem glänzenden Sieg der Iſraeliten über die Philiſter, nachdem kurz zuvor die Judäer, um ſich vom Untergang zu retten, beſchloſſen hatten, ihren Helden dem Feind auszuliefern (Richt. 15, 15 fg.). Damals ſtand Simſon auf der Höhe ſeiner Thatkraft und ſeines Ruhms, und die Philiſter mögen längere Zeit ihre Einfälle nunmehr eingeſtellt haben. Von jetzt an — wie die Erzählung unverkennbar andeutet — fiel aber Simſon von ſeiner Höhe immer tiefer in die Fallſtricke der Sinnlichkeit; die kühne Wegnahme des Stadtthores von Gaza ragt als letzte tollkühne Großthat vor ſeinem Ende aus ſeinen ſinnlichen Verirrungen noch hervor, wobei als geſchichtlicher Kern wol feſtzuhalten iſt, daß er, durch eine Dirne in philiſtäiſche Gefangenſchaft gelockt, von Gaza trotz der feindlichen Wachen durch das Thor durchgebrochen und Hebron (ſ. d.), die alte Hauptſtadt Judas, glücklich erreicht hat. Wachſender Uebermuth, immer ungezügeltere Geſchlechtsluſt führten ihn zuletzt in die Arme der erkauften Verrätherin Delila, die den weibiſch gewordenen Helden den Philiſtern ausliefert. Verſöhnend wirkt ſein heroiſches und tragiſches Ende, für ſeine ſchweren Verirrungen büßt er durch ſeinen grauenvollen Untergang, indem er zugleich an den ihn, den Geblendeten, grauſam höhnenden Feinden ein Gericht Jahve's vollzieht, auch im verſchuldeten Tod noch ein Gottesheld. Ohne Zweifel hat die Erzählung ſo, wie ſie vorliegt, noch den beſondern Zweck, das Naſiräat zu feiern. Simſon iſt Gottesheld, weil und ſo lange er Naſir iſt, und verliert mit dem äußern Zeichen des Naſiräats, dem unbeſchnittenen Haarſchmuck, auch die Heldenkraft. Das Naſiräat ſcheint damals, als die Erzählung von Simſon niedergeſchrieben wurde, ſeine erſte Blüte überlebt und einer Auffriſchung bedurft zu haben. Allein, abgeſehen von dieſem beſondern Zweck, iſt die Simſonſage eine Perle geſchichtlich-dichteriſcher Darſtellung. Bei allem Maßloſen in dem Treiben des Helden iſt die Schilderung deſſelben doch in ſich maßvoll, abgerundet und vollendet; trotz der übernatürlichen Motive iſt darin nichts phantaſtiſch, ſondern alles zugleich echt menſchlich und geſund natürlich. Vgl. insbeſondere Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 122; Ewald, a. a. O., II, 559 fg.; Bertheau, a. a. O., S. 168 fg., und „Zur Geſchichte der Iſraeliten" (Göttingen 1842), S. 186 fg.; Roskoff, „Die Simſonsſage nach ihrer Entſtehung, Form und Bedeutung und der Heraclesmythus" (Leipzig 1860). Schenkel.

Sin. Ez. 30, 15—16 wird Sîn als die Feſtung Aegyptens bezeichnet und neben No und Noph (ſ. d.) genannt, woraus ſich zu ergeben ſcheint, daß Sin im Norden zu ſuchen iſt, da Noph Memphis und No Theben bedeutet. Die LXX ſetzen dafür Sais, in der alexandriniſchen Handſchrift aber Tanis, und im ſechzehnten Verſe bieten ſie Syene in keineswegs ohne weiteres unpaſſender Weiſe. Die aramäiſchen Ueberſetzungen behalten das Wort bei, Hieronymus ſchreibt Peluſium. Dieſe Erklärung hat ſich den Beifall der Neuern erworben, weil Sejân aramäiſch Koth bedeutet und Strabo (XVII, 1, 21, P. 682 Didot) Peluſium vom griech. pelós, Koth, als Koth- oder Lehmſtadt benannt ſein läßt. Dieſe Begründung können wir uns nicht aneignen, denn Koth oder Lehm iſt doch nicht gleich Lehmſtadt, die angebliche Etymologie von Peluſium nicht ſicher, und wie käme die aramäiſche Namensform mit falſchem Vocal hierher? Wol aber erſcheint die Zuſammenſtellung von Sin und Peluſium darum wahrſcheinlich, weil a. a. O. Sin als Feſtung Aegyptens bezeichnet und im Norden zu ſuchen iſt. Hier nämlich war ein großer Wall, der ſich über die Landenge von Suez erſtreckte, von Peluſium über Magdolo (Migdol) in die Nähe von Suez; dazu paßt der Name Feſtung, und wenn eine beſondere Localität in dieſem Walle fixirt werden ſoll, ſo iſt Peluſium an der öſtlichſten Nilmündung (Strabo, XVII, 1, 21; Ptolemäus, IV, 5, 11; Plinius, V, 11; Herodot, II, 17; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 11, 5) die geeignetſte. Heere, die von Oſten nach Aegypten kamen, wie dies Ezechiel hier annimmt, mußten über Peluſium gehen (Strabo, XVI, 2, 32, P. 646 Didot; Herodot, III, 5, 10), in deſſen weiten Schlammebenen ſich noch heute der alte Wall erkennen läßt, der die Grenze gegen die öſtliche Wüſte bildet (vgl. Lepſius in den „Sitzungsberichten der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin", 17. Mai 1866). So bildete Peluſium den Schlüſſel Aegyptens (Hirtius De bello alexandrino, 26,

claustrum Aegypti; Livius, XLV, 11; Josephus, „Alterthümer", XIV, 8, 1; „Jüdischer Krieg", I, 8, 7; 9, 3), sodaß die feindlichen Heere, die von Osten kamen, alle bei Pelusium gelagert haben (Lepsius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1840], I, 338). Sie ist demnach aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich Pelusium, die angebliche (aramäische) Uebersetzung der Kothstadt in die Form Sin kann aber nicht als Beweis dafür gelten, weil das Wort Sin (Koth) nicht hebräisch ist. Eine junge die griech. Etymologie von Pelusium voraussetzende Uebersetzung von Pelusium ist dagegen das moderne zwischen Farama und Tinnis gelegne Tîne, d. h. Lehmstück, wie Ain šems für Heliopolis gesetzt ist; unrichtig aber ist es, wenn ein angeblich koptisches pheromi (von omi, Koth) als Uebersetzung von Pelusium und Sin angeführt wird, das nicht existirt; der in der Nähe von Pelusium sich findende arab. Name géziret el-fárama ist koptisch nicht nachgewiesen, das danach gebildete ph-er-omi, d. h. Schlammachung, ist von Champollion (L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], II, 83, 86, wogegen Lepsius, „Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], S. 45) nur vermuthet. Farama selbst muß mit Pelusium identisch sein, es ergab sich im J. 18 der Hidschra an Amr ibn el-asi (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 882; Marâṣid, ed. Juynboll [Leyden 1854—59], II, 349). 2) Die Wüste Sin (2 Mos. 16, 1; 17, 1; 4 Mos. 33, 12) ist eine von den Stationen des jüd. Wüstenzugs, die sich mit einiger Sicherheit bestimmen läßt. Sie lag zwischen Elim und dem Sinai, von letzterm mehrere Stationen ab, die 4 Mos. 33, 12 Dophka Aluſch und Rephidim genannt werden. Elim ist das Wadi Garandel oder Wadi Useît, von hier gelangte der Zug zur Meeresküste (4 Mos. 33, 10), d. h. zum heutigen Vorgebirge Abu Selima (so Ebers, Robinson's Karte hat Zelima), von dort geht es dem Sinai zu, also jedenfalls auf dem einen oder andern Wege (durch das Wadi Mukattab, oder durch die Wüste Ka:a oder durch die Debbet-er-raml) ins Binnenland. Unter Sin haben wir uns daher die Wüste östlich oder südöstlich von jenem Vorgebirge zu denken. Näher nimmt Robinson („Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 118) an, Sin bezeichne die ganze Wüste an der Westküste der Halbinsel, in welche die Juden eingedrungen wären, und von der aus sie durch eins der Wadis (Feiran oder Schellal und Mukattab) dem Sinai sich genähert hätten. In Betreff der Wüstenlage stimmt dem Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], II, 129) bei; Knobel aber bemerkt mit Recht, diese Wüste liege nicht zwischen Elim und dem Sinai. Auch ist zu beachten, daß ein so gedehnter Strich nicht wohl als Station genannt und einzelnen Ortsnamen, wie Ramses, Succoth, Etham u. s. w., coordinirt werden kann. Sin als Station muß einen engern Bezirk bezeichnen, der nur südöstlich von Ras abu Selima gesucht werden kann, bevor man in die Gebirge eintritt. Die weitere Station Dophka (in den LXX Raphaka) glaubt Ebers in einem ägyptischen T-maphka, d. i. Kupferland, zu erkennen, und verlegt die Station daher in das Wadi Maghara, wo die ägypt. Bergwerke lagen, die andere Station Alus legt er an das Ende des Wadi Mokattab. Vgl. Ebers, „Durch Gosen zum Sinai" (Leipzig 1872), S. 139, 209. Merx.

Sinai. In die tiefblauen Fluten des Rothen Meeres ragt von Norden die Sinaihalbinsel herein, im Westen begrenzt von dem längern und breitern Busen von Suez, im Osten von dem kürzern und schmalern Golf von Aila. Die Halbinsel bildet annähernd ein rechtwinkeliges Dreieck von circa 520 Quadratmeilen, dessen Hypotenuse längs dem Suezbusen sich erstreckt, dessen nördliche Kathete die Wüste et-Tih durchschneidet, während die südöstliche von Aila zum Cap Mohammed läuft. Die Küste ist fast überall von Korallengebilden umsäumt. Ja, durch terrestrische Hebungen sind an einzelnen Stellen die Korallenfelsen mehrere hundert Fuß über den Meeresspiegel gehoben worden. Doch herrscht an den Küsten über dem Wasserspiegel das Kalkgestein vor, welches z. B. bei den heißen Quellen Pharao's im Westen und auf langen Strecken an der Ostküste in steilen Massen zum Meer abstürzt. Auch das Randgebirge der Wüste et-Tih gehört großentheils dieser Gesteinformation an. Hinter dem Kalk, näher dem Kern der Halbinsel treten Sandsteinflötze auf oft von wunderbarer Farbenpracht und grotesker Gestalt, wenn auch vorwiegend nur von geringer Höhe. Der Kern selbst aber besteht durchweg aus Urgestein, dessen höchste majestätische Gipfel mehr als 8000 Fuß über dem Meer aufragen. „Nie seit den Zeiten ihrer geologischen Bildung haben diese krystallinischen Massen (Granit, Porphyr, Glimmerschiefer, Diorit) irgendeine geologische Periode mitgemacht. Von Uranfang

der Dinge ragten ihre Gipfel aus dem Ocean, unberührt von Silur und Devon, von Dyas und Trias, von Jura und Kreide" (Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 7 fg.). Keinerlei Vegetation verdeckt die geologiſche Nacktheit der Felswände; aber ſo mannichfaltig ſind die Farben des Geſteins und ſo deutlich geſchieden, als ob ſie mit einer bunten, reichen Pflanzenwelt geſchmückt wären. Bei der trockenen reinen Luft unter ſchwarzblauem Himmel gewinnen die Lichteffecte von blendendem Weiß bis zum tiefen Violett eine ungewöhnliche Kraft und Schönheit. Wer indeß von den üppigen Gefilden des ägypt. Delta herkommt, dem wird all dieſe geologiſche und meteorologiſche Pracht, neben welcher das organiſche Leben meiſt nur dürftig entfaltet iſt, einen düſtern Eindruck machen. Es wird ihm die Halbinſel als Wüſte erſcheinen wie einſt den Kindern Iſraels. Doch dürfen wir uns von dieſem Geſammteindruck nicht täuſchen laſſen. Nicht nur gibt es einzelne reichgeſegnete Oaſen wie im Wadi Feiran, bei Tor, bei Ain el-Hudhera, im Wadi Kid, Wadi T'lah, ſondern kein Thal zumal im Urgebirge iſt von Pflanzenwuchs ganz entblößt. Akazien und Tamarisken wachſen z. B. im Wadi Scheich und Gharandel in großer Zahl, und in guten Jahren wird heute noch von der tamarix mannifera im Wadi Scheich, Nasb u. ſ. w. eine ziemliche Menge Manna geſammelt. Die Palmenhaine im Wadi Feiran, Wadi Kid, bei Dahab, el-Noweyba und Tor liefern eine reiche Fülle trefflicher Datteln. Ginſterſträuche und andere Dornarten, eine Fülle von ſtark duftenden Kräutern, namentlich Thymiaceen, ſproſſen auch in den Ritzen der ſteilſten Berghalden. Breitbelaubtes Coloquintenkraut wuchert auf der Sandebene am Fuß des Randgebirges et-Tih, während das helle Grün der Kapperſträucher über dem glänzenden Schwarzgrün von Asclepiadeen manche Felswand ſchmückt, wie z. B. im Wadi Hebran. Tauſende von Schafen und Ziegen finden das ganze Jahr genügende Weide. Zahlreiche Steinböcke und Klippſchiefer hauſen in den ſchwer zugänglichen Schluchten des Hochgebirges. Auch Panther haben hier eine Heimat. Singvögel beleben die Baumgruppen bei den klaren kühlen Quellen des Glimmerſchiefers, und oft berühren auch in unſern Tagen noch ungeheuere Wachtelſchwärme, vom weiten Flug übers Meer ermüdet, Sinais Felsbänke. Wilde Enten beleben in Menge die kleinen Naturteiche von Wadi el-Ain und Gharandel. Nur noch ſelten fängt man dagegen den Dujong in den beiden anliegenden Meerbuſen (ſ. Dachs); aber gern benutzen auch die heutigen Sinaibewohner die dicke Haut dieſes Seethieres zu Sandalen wegen der vielen Akaziendornen an den begangenen Pfaden. Der Fang von Fiſchen und Schildkröten lohnt reichlich. An einzelnen Orten haben giftige und ungiftige Schlangen zahlreiche Schlupfwinkel.

Im Centralgebirge gibt es viele Quellen des beſten Waſſers, das ſich da und dort ſelbſt zu Schwimmteichen ſammelt, während in der Kalk- und Sandſteinregion das Waſſer weit ſpärlicher iſt und dazu oft noch brakiſchen Geſchmack hat. Der traurigſte Theil der ganzen Halbinſel iſt die Küſtenebene el Ga'ah, die bei Tor faſt 7 Stunden breit iſt und vom Wadi Feiran bis zur Südſpitze der Halbinſel in einer Länge von 30 Stunden ſich hinzieht. Auf deren hartem Kieſelboden wächſt, ſoweit das Auge reicht, kein Strauch.

In den Sandſteindiſtricten finden ſich Kupfer- und Eiſenerze, die vor Jahrtauſenden ſchon von den Aegyptern ausgebeutet wurden. Damals mußte der Holzbeſtand in Anbetracht der vielen Hüttenwerke, die jetzt längſt in Ruinen liegen, weit größer geweſen ſein als heutzutage. Dies bedingte hinwieder einen geregeltern Regenniederſchlag und eine größere Fruchtbarkeit im allgemeinen. Manches Thal, das jetzt kaum einige verkrüppelte Sträucher erzeugt, mochte damals noch dem Wanderer Waldesſchatten gewährt haben. Noch in den erſten chriſtl. Jahrhunderten, da zahlreiche weltmüde Chriſten ſich nach der Halbinſel zurückgezogen hatten, war dieſelbe, wie deutliche Spuren beweiſen, fruchtbarer, holz- und kräuterreicher als heutzutage. (Vgl. auch, was der Augenzeuge Nilus ums J. 400 berichtet: „Denn an Holz und dürrem Reiſig haben ſie im ganzen Lande großen Ueberfluß, da niemand in der Wüſte das Holz fällt"; vgl. Ebers, „Durch Goſen zum Sinai" [Leipzig 1872], S. 351). Wenn jetzt im Hochgebirge ein Gewitter ausbricht, ſo ſtürzen die Waſſer, von keiner Pflanzendecke aufgehalten, im wilden Lauf zu Thal, deſſen Sohle binnen einer Stunde zum Bett eines die ganze Thalbreite ausfüllenden, 8—10 Fuß tiefen Stromes ſich verwandelt; doch kaum eine Stunde ſpäter iſt dieſer Strom wie ein Traum verſchwunden. Auch dem Sinaigebirge fehlte in vorhiſtoriſcher Zeit die Gletſcherperiode nicht, wie die Moränenhügel z. B. im Wadi Feiran beweiſen.

Jetzt ſchmelzt ſchon die Winterſonne den Schnee, den rauhe Stürme auf den höchſten Spitzen des Gebirges ablagern.

Zur Sinaihalbinſel hatten die Iſraeliten nach glücklicher Ueberſchreitung des Rothen Meeres ihre Zuflucht genommen (2 Moſ. 15, 22; 4 Moſ. 33, 8 fg.). In der reinen Luft der Gebirgswüſte wurden ſie unter der Zucht des heiligen Gottes zum freien, tapfern, ſittlich tüchtigen Volk erzogen und in den mannichfaltigen Entbehrungen des ernſten Wüſtenlebens erprobt. Heilig blieb ihnen fortab die Sinaigegend als Geburtsſtätte ihrer geiſtigen Nationalität (vgl. Richt. 5, 5; 5 Moſ. 8, 2 fg.; Pſ. 68, 9; Neh. 9, 13; Judith 5, 15 fg. u. ſ. w.).

Daß wir das Sinaigebirge auf dieſer Halbinſel und nicht etwa jenſeit des Ailagolfes in Arabien ſuchen müſſen, bedarf trotz der gewichtigen Autorität Beke's, welcher in einem jetzt erloſchenen Vulkan im Oſten des Ailabuſens den Sinai ſucht, kaum einer ausführlichen Begründung. Die Thatſache ſteht über allem Zweifel feſt, daß Goſen an der Oſtgrenze des Nildelta lag und namentlich den Wadi Tumilat einſchloß (vgl. Ebers, a. a. O., S. 488 fg.). Zählt man von dort aus die Stationen nach 4 Moſ. 33, 2 fg. und bedenkt, wie langſam eine Volkskarawane vorwärts kommt, ſo gelangt man auf keine Weiſe über die Sinaihalbinſel hinaus. Und gewiß, wäre, wie Beke meint aus 2 Moſ. 19, 16. 18 ſchließen zu müſſen, der Sinai eine thätiger Vulkan geweſen, Moſe (ſ. d.) hätte kaum ſeine Spitze zur Stätte für einſame langandauernde Contemplation gewählt (2 Moſ. 19, 3. 20 u. ſ. w.; die gewöhnliche Anſicht hat auch das deutliche Zeugniß des Joſephus [Contra Apion., II, 2] für ſich). Mit weniger Sicherheit läßt ſich entſcheiden, ob der Dſchebel Muſa der mönchiſchen Tradition oder Ras Suſſafeh oder aber der Serbal den Sinai der Bibel bezeichne.

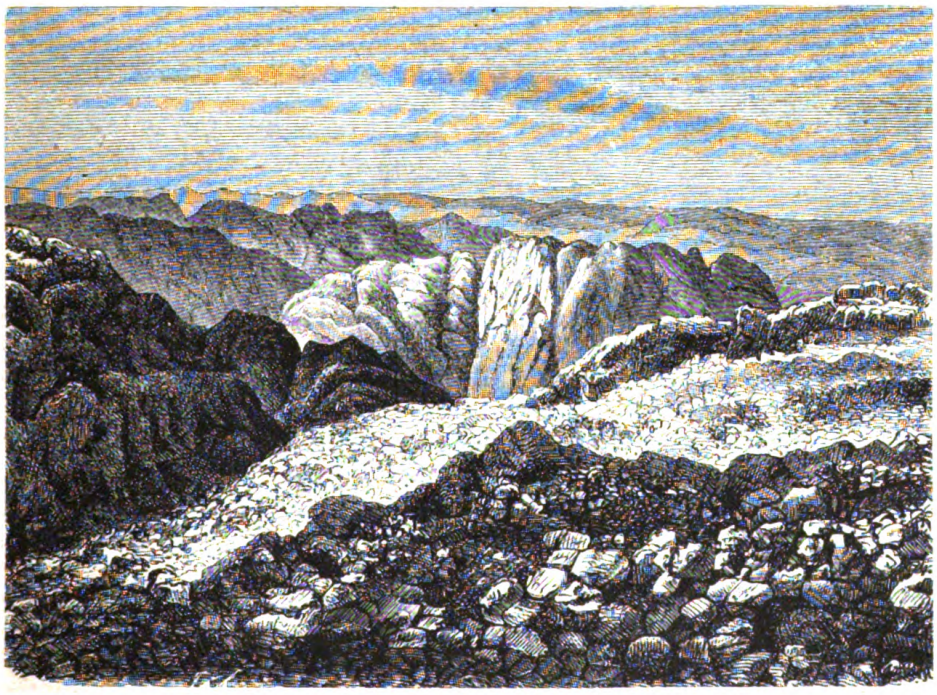
Horeb und Sinai ſind im gleichen Sinne miteinander identiſch wie Zion und Jeruſalem (ſ. d.). Der Berg der Geſetzgebung kommt beim Elohiſten nur unter dem Namen Sinai vor (2 Moſ. 16, 1; 3 Moſ. 7, 38; 25, 1; 27, 34; 4 Moſ. 1, 1. 19; 3, 1. 14; 10, 12; 28, 6; 33, 15 fg. u. ſ. w.), beim Deuteronomiker (dem 5 Moſ. 33, 2 nicht angehört) nur unter dem Namen Horeb (5 Moſ. 1, 2. 6. 19; 4, 10. 15; 5, 2; 9, 8; 18, 6; 28, 69), in den jahviſtiſchen Stücken bald unter jenem Namen (2 Moſ. 19, 11. 18. 20. 23; 24, 16; 34, 2. 4. 29. 32; 3 Moſ. 26, 46), bald unter dieſem (2 Moſ. 3, 1; 17, 6; 33, 6), auch unter der Bezeichnung „Berg Gottes" (2 Moſ. 3, 1). Wenn nun aber 2 Moſ. 17, 1. 6 der Horeb als an Raphidim angrenzend dargeſtellt wird, und es darauf 2 Moſ. 19, 2 heißt, die Iſraeliten ſeien von dort in die Wüſte Sinai gezogen, ſo bekommt man den Eindruck, wir hätten es mit einem Gebirge zu thun, an deſſen nördlichem Theil der Name Horeb haftete, während der ſüdliche und zugleich dominirende Theil Sinai hieß, wobei ſich zugleich der Name des größern Theils wie in vielen andern Fällen auf das Ganze übertrug.

Der Sinaiberg kann nicht ſehr umfangreich geweſen ſein und muß eine deutliche Abgrenzung gegen andere Berge gehabt haben, da nach 2 Moſ. 34, 3 Gott befiehlt, es ſolle niemand auf dem ganzen Berge geſehen werden und gegen denſelben hin ſolle kein Vieh weiden, und da nach 2 Moſ. 19, 12 Moſe um den Berg ein Gehege ziehen und niemand den letztern anrühren ſoll. Wenn man den Berg beſtieg, kam man zuerſt auf eine Terraſſe, von der aus man zur eigentlichen Spitze des Berges aufſtieg (2 Moſ. 24, 1. 2. 9. 12); dieſe war vom Thalgrund aus ſichtbar (2 Moſ. 19, 11; 24, 17). Bei der Schilderung der Theophanien auf dem Sinai hat die Sage einzelne Züge aus dem Bilde vulkaniſcher Eruptionen entlehnt (2 Moſ. 19, 16. 18; 24, 17; 5 Moſ. 4, 11), was aber ſo wenig als die Wolken- und Feuerſäule bei der Stiftshütte (2 Moſ. 40, 38) zu topographiſchen Schlüſſen berechtigt. Den Anblick feuerſpeiender Berge mochte damals den Iſraeliten das Hauranland gewähren.

Die wenigen topographiſchen Andeutungen der Bibel über den Sinai laſſen ſich am beſten auf den Dſchebel Muſa anwenden. Hier haben wir einen iſolirten Berg, der nur durch ſchmale Sättel an einer Stelle im Süden und einer ſolchen im Oſten mit andern Bergen verbunden iſt. Hier findet ſich die hohe Terraſſe, von der ſich der höchſte Gipfel abhebt. Dieſer Gipfel beſteht nicht aus den zwei Hörnern von Ras Suſſafeh (vgl. das Bild, welches die Ausſicht darſtellt vom Sattel des Ras Suſſafeh auf die nordwärts anliegende Ebene er-Raha), die den Muſaſtock im Norden gegen die weite Thalung von er-Raha abgrenzen, ſondern aus der eigentlichen höhern Muſaſpitze (Ras Suſſafeh 6830 Fuß, Muſaſpitze 7363 Fuß

über dem Meer). Letztere Spitze kann aber nicht von der Ebene er-Raha, ſondern nur von der kleinern Ebene Wadi Sebaijeh aus geſehen werden, die indeß mit den öſtlich angrenzenden Halden Raum genug für eine große Volksgemeinde bietet (Ritter, „Die Sinai-Halb-

inſel, Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1848—55], I, 596 fg.). In großartiger ſteiler Flucht erheben ſich von dieſer Ebene aus die granitenen Felsmaſſen zum höchſten Gipfel (Palmer, The desert of the Exodus [Cambridge 1872], S. 111). Der Muſaſtock hat von Nordnordweſt nach Südſüdoſt eine Länge von $^3/_4$ Stunden bei einer Breite von



20 Minuten. Kein Diſtrict der Sinaihalbinſel bietet die gleiche Fülle von Waſſer und ſo ausgezeichnete Weide wie der Muſaberg und ſeine Umgebung (vgl. Holland in Morriſon's The recovery of Jerusalem [London 1871], S. 525).

Nach Norden hin hat man auf der Spitze des Muſa eine weite Ausſicht wie über ein mitten im Sturm erſtarrtes Felſenmeer bis zu dem Plateau von et-Tih (vgl. das vorhergehende Bild), nach den andern Seiten hin thürmen höhere Berge um den Muſa ſich auf, unter denen im Südſüdweſt der Dſchebel Katharin als der höchſte der ganzen Halbinſel impoſant ſich erhebt. Der Berg, mit dem der Muſa auf der Oſtſeite durch einen Sattel zuſammenhängt, heißt 'Aribeh, was nur arabiſirte Form iſt für Horeb. Das folgende Bild zeigt die Ausſicht, die man vom 'Aribeh aus auf den ſüdweſtlich gegenüberliegenden Muſagipfel hat. Dieſen Aribeh hat ſchon Antoninus Martyr im 6. Jahrh. n. Chr. für den Horeb gehalten (vgl. De locis sanctis quae perambulávit Antoninus Martyr, herausgegeben von Tobler [St.-Gallen 1863], S. 39). Doch kommt bei dieſer Annahme die Diſtanz zwiſchen Rephidim und der „Wüſte Sinai“ zu kurz heraus.

Der Zugang zum Serbal iſt durch zwei enge unwegſame Schluchten, Wadi Adſchela und Aleyat, vermittelt, ſodaß von einem Stehen der Volksgemeinde unter dem Berg (5 Moſ. 4, 11) keine Rede ſein kann. Zwar hat der Serbal ein majeſtätiſches Ausſehen; aber er ſpitzt ſich in eine Reihe faſt gleich hoher Gipfel zu, von denen keiner eine die andern dominirende Geſtalt hat. Zudem genießt man den großartigen Anblick des

6720 Fuß hohen Gebirges nicht von der Oaſe Feiran aus, ſondern auf dem nördlich an ſie angrenzenden Dſchebel Tahaneh. Der Serbal iſt eine Gebirgskette von mindeſtens fünf Stunden Länge und drei Stunden Breite, kein iſolirter Gebirgsſtock. Die Beſteigung eines der fünf Serbalgipfel erfordert mindeſtens vier Stunden Zeit, während vom Wadi Sebaijeh zur Muſaſpitze der Weg kaum zwei Stunden beträgt. Der Verfaſſer von 2 Moſ. 19, 16—25 hatte aber jedenfalls keine weitentlegene Bergſpitze im Auge. Die Oaſe von Feiran iſt allerdings äußerſt fruchtbar, doch von geringem Umfang. Langausdauernde Weide findet ſich nur im Centralgebirge; daher im Hochſommer heute noch die Beduinen nach der Sinaigegend ſich hinaufziehen.

Die chriſtl. Tradition iſt außerordentlich ſchwankend. Während Euſebius mit unſerer Annahme übereinſtimmt, ſcheint Hieronymus (im Onomasticon u. d. W. Faran und Sinai) den Sinai nach Arabien öſtlich vom Ailagolf zu verſetzen; der ägypt. Mönch Kosmas Indikopleuſtes (im J. 535) verlegt ihn nach dem Serbal, die Beamten des Kaiſers Juſtinian (vgl. Ritter, a. a. O., I, 16 fg.) und der noch im gleichen Jahrhundert reiſende Antoninus Martyr (a. a. O., S. XXXVII) nach dem Dſchebel Muſa, ſodaß aus der Tradition allein nichts für oder gegen bewieſen werden kann und Ebers (a. a. O.,

S. 402 fg., 412 fg.) umſonſt eine Reihe Zeugniſſe aus der Tradition für Serbals Identität mit dem Sinai anführt. Im 9. Jahrh. führten 7700 Stufen, von denen jetzt noch viele erhalten ſind, aus dem Wadi Schu'eib auf die Spitze des Muſa, vgl. Commemoratorium de casis Dei (aus dem J. 810) in den Descriptiones terrae sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV, herausgegeben von Tobler (Leipzig 1874), S. 83.

Ein Hauptwerk über den Sinai bleibt das angeführte Werk Ritter's, das bis zum Jahre 1848 ſorgfältig alle einſchlägige Literatur, namentlich die Reiſebeſchreibungen von Seetzen, Burckhardt, Robinſon, verarbeitet hat. Von Karten hat die zu Robinſon's Reiſebeſchreibung beigegebene immer noch ihren Werth. Für klare Ueberſicht der Terraingeſtaltung empfiehlt ſich Holland's Sketch map of the Peninsula of Sinai im neunundbreißigſten Bande des Journal of the royal geographical society (London 1869). Die Karte des engl. Generalſtabs (im J. 1869 in Southampton erſchienen) iſt im Verhältniß zur aufgewandten Arbeit ſehr ungenügend.

Die Wüſte Sinai wird von Rephidim (ſ. Raphidim) beſtimmt unterſchieden und ſpeciell auf die Malſtätte bezogen, wo das Volk feierliche Verſammlungen hielt und wo die Stiftshütte während der Dauer des ſinaitiſchen Aufenthalts aufgeſtellt war (2 Moſ. 19, 1. 2; 3 Moſ. 7, 38; 4 Moſ. 1, 1; 3, 4; 10, 12; 33, 15). Furrer.

Sinear, gemäß altteſt. Stellen, wie 1 Moſ. 10, 10; 11, 2; 14, 1 u. a., der Name derjenigen meſopotam. Landſchaft, in welcher die Städte Babylon, Erech, Akkad und Kalneh lagen, d. i. der Landſchaft Babylonien, des heutigen Irâk. Ob die Landſchaft auch im einheimiſchen, aſſyriſch-babyloniſchen Dialekt dieſen Namen führte, iſt mit Sicherheit nicht auszumachen, obgleich das Wort ſelbſt, iſt es anders als sani-irâ, d. i. „Zweiſtädteland", zu deuten, eine ſolche Hypotheſe zuließe. Unter den beiden bei dieſer Benennung in Ausſicht genommenen Städten wären dann vermuthlich die in den Inſchriften ſtändig zuſammengenannten: Sumir und Akkad, zu verſtehen, von denen die letztere mit dem bibliſchen Akkad (ſ. d.) zweifellos identiſch iſt. Immerhin iſt zu bemerken, daß in den Inſchriften jener Name Sinear als Bezeichnung der in Rede ſtehenden Landſchaft nicht vorkommt. Dieſelben bezeichnen Babylonien entweder als das Land Sumir und Akkad oder aber als mat Kaldi, d. i. als das Land Chaldäa. Vgl. weiter meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" (Gießen 1872), S. 18, 33 fg., 42 fg. Beachtung verdient jedoch die Meinung, daß Sinear aus dem angeführten Land- und Volksnamen Sumír ſelbſt gemäß einem aſſyr. Lautgeſetze entſtanden ſei. Schrader.

Sinim. Der gegen das J. 530 v. Chr. ſchreibende Prophet, deſſen Werk wir als zweiten Theil des Buchs Jeſaja (Jeſ. 40—66) haben, verkündet, daß alle Verſprengten Iſraels zurückkehren ſollten, und ſagt dabei Jeſ. 49, 12: „Siehe, dieſe werden aus der Ferne kommen, ſiehe, dieſe von Nord und Weſt und dieſe vom Land der Sinim". Der Zuſammenhang ſcheint zu fordern, daß die Sinim im fernen Oſt oder Süd zu ſuchen ſind. Es iſt nun in neuerer Zeit, namentlich ſeit der gründlichen Darlegung von Geſenius im Thesaurus u. d. W. faſt allgemein angenommen worden, daß unter den Sinim die Chineſen zu verſtehen ſeien. Ich will dieſer Anſicht nicht geradezu widerſprechen, erlaube mir jedoch einige Einwände dagegen zu erheben. Zunächſt iſt es meines Wiſſens von wirklichen Kennern des Chineſiſchen noch immer nicht feſtgeſtellt, daß der Name Thsin (oder ähnlich) als Bezeichnung von ganz China oder einer die See berührenden Provinz deſſelben — denn nur von einer ſolchen konnte die Kunde nach den ſemitiſchen Ländern gedrungen ſein — ſchon im 5. vorchriſtl. Jahrh. gebraucht wäre. Ließe ſich das beſtimmt leugnen, ſo wäre jene Annahme hinfällig; doch das müſſen eben die Sinologen entſcheiden. Sodann iſt es immerhin bedenklich, daß man in Babylonien (wo der Prophet aller Wahrſcheinlichkeit nach ſchrieb) damals von Ländern im Oſten Indiens eine Kunde ſollte gehabt haben, wenn das auch nicht geradezu unmöglich iſt. Endlich geht die ſemitiſche Form des uns geläufigen Namens von China von den Indern und Perſern aus. Dieſe ſagen čina, čîn, woraus die Semiten ṣîn machten, wie wirklich die Syrer und Araber ſagen, oder auch wohl šîn hätten machen können; ṣîn wäre hier ſehr unerwartet. Auf alle Fälle iſt alſo die Erklärung von Sinim durch Chineſen noch durchaus nicht ſicher. Daß wir ihr keine andere poſitive entgegenſtellen können, die einige Wahrſcheinlichkeit für ſich hätte, iſt noch kein beſonderer Beweisgrund für ſie; wir können unmöglich alle Gegenden und Völker kennen, die dem Hebräer damals als im fernen Oſten

oder Süden liegend erſchienen. Uebrigens iſt auch bei dieſem Wort zu bedenken, daß die maſorethiſche Punktation vereinzelter und verſchollener Namen keine große Autorität hat, und daß alſo der Prophet möglicherweiſe anders als sīnīm kann ausgeſprochen haben.

Nöldeke.

Siniter werden unter dem Namen Sini (1 Moſ. 10, 17; 1 Chron. 1, 15) als achter Sohn unter den Söhnen des Kanaan aufgezählt neben den Arkitern (ſ. d.) und den Arvaditern (ſ. d.), d. i. neben den Bewohnern der Stadt Arka und der Inſelſtadt Aradus. Dadurch iſt die Gegend, in welcher die Siniter wohnten, ungefähr beſtimmt. Strabo erwähnt ein Raubſchloß der Ituräer Sinna am Libanon; Hieronymus bemerkt zu 1 Moſ. 10, 17, daß noch zu ſeiner Zeit eine zerſtörte Stadt mit ihrem alten Namen Sini benannt wurde; durch Angaben des Onkelos, des Saadia und arab. Geographen und andere Angaben wird beſtätigt, daß die Siniter in der Nähe von Aradus und Orthoſia wohnten, vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1848—55), III, 64 fg. Ein Fluß, welcher ſüdlich von Latakie (Laodicea) bei dem Orte Beldeh ins Mittelländiſche Meer fließt, heißt Nahr es-Sin und an dieſem Fluſſe wird wol die Stadt Sini gelegen haben; von neuern Reiſenden iſt bisjetzt eine Localität, welche für die der alten Stadt Sini zu halten man berechtigt wäre, nicht aufgefunden. Die Siniter waren hiernach ein kleiner kanaanit. Stamm, welcher am weſtlichen Abfall des Libanon in der Stadt Sini und in dem Gebiete dieſer Stadt wohnte. Bertheau.

Sinn (innerer), **ſinnen, Geſinnung.** Dieſe Begriffe, welchen im Deutſchen die Bedeutung: den Geiſt auf etwas richten, zu Grunde liegt, werden im Hebräiſchen theils durch Herz und Geiſt, theils durch Ausdrücke von urſprünglich ſinnlicher Bedeutung, wie ſchmecken und weben, im Griechiſchen durch nūs (ſeltener noëma) und entſprechende Verbalbegriffe wiedergegeben. Als Subject zu den letztern und Organ der betreffenden Thätigkeit erſcheint entweder der Geiſt oder das Herz (letzteres auch da, wo wir den Verſtand oder die Vernunft zu nennen pflegen; ſ. Herz) oder der Sinn (nūs) ſelbſt; ihrem Charakter nach aber iſt ſie entweder eine vorwiegend intellectuelle, ethiſche oder religiöſe. In der erſten Beziehung iſt zu denken an die Thätigkeiten des Bewußtſeins, des Erkennens und Betrachtens (Pſ. 63, 7; 77, 13), des Verſtehens und Einſehens (Matth. 15, 17; Eph. 3, 4; Luk. 24, 45; 1 Kor. 14, 14, wo es dem nicht reflectirenden Geiſt entgegenſteht), des Ueberlegens und der Beſinnung (2 Theſſ. 2, 2), des Beachtens (Matth. 24, 15), des Erdenkens (Eph. 3, 20) und der ſubjectiven Auffaſſung (Röm. 14, 5; 1 Kor, 1, 10), finden ſich die Redensarten: in den Sinn (das Herz) kommen (Jeſ. 65, 17; Jer. 3, 16), den Sinn auf etwas richten (Ez. 7, 23; Hiob 8, 8; 2 Kor. 10, 5), und wird vom Sinn einer Rede geſprochen (Neh. 8, 8). In der weitern Hinſicht bezeichnen die Ausdrücke die Beſtrebungen des Menſchen (1 Moſ. 6, 5; Jeſ. 55, 8; Pſ. 94, 11; Röm. 8, 5—7; Phil. 4, 7), die Abſicht, den Anſchlag oder Plan jemandes, insbeſondere auch im Böſen (Pſ. 17, 3; Am. 4, 13; Pſ. 21, 12; Jeſ. 10, 7), ſowie die Geſinnung oder conſtante praktiſche Richtung des Geiſtes (Jeſ. 26, 3; Pſ. 10, 4; Dan. 5, 20; 2 Kor. 3, 14; Kol. 2, 18), in guter (Mal. 2, 15; Pſ. 10, 4) wie in böſer Bedeutung (Hoſ. 4, 12; 2 Kön. 19, 17). Die religiöſe Bedeutung des innern Sinnes (nūs) hat ihre Ausbildung durch den Apoſtel Paulus empfangen. Ihm iſt der Sinn, das pſychiſche Organ des religiös-ſittlichen Lebens, die Fähigkeit der Perception der Offenbarung, des Willens und Geiſtes Gottes (Röm. 1, 20; 8, 9—16; 12, 2), das Vermögen der religiös-ſittlichen Ideenbildung, weſentlich identiſch mit dem innern Menſchen und dem ſubjectiven Geiſt (Röm. 1, 9; 7, 22; 8, 10). Seine Ausbildung und daher ſeine volle Wirklichkeit empfängt derſelbe erſt durch die Aufnahme des göttlichen Geiſtes im Glauben (Gal. 3, 2. 14; Röm. 8, 2), welcher ihn, nachdem er in die Knechtſchaft des Fleiſches gerathen (Röm. 7, 22 fg. 15), befreit und erneuert (Röm. 7, 24 fg.; 12, 2), ſodaß der Menſch den Sinn Chriſti empfängt (1 Kor. 2, 16).

Wittichen.

Siön, eine Stadt des Stammgebiets Iſſaſchar (Joſ. 19, 19) beim Berg Tabor, welche noch zur Zeit des Euſebius beſtand, bisjetzt aber noch nicht wieder aufgefunden wurde. E. Smith (in der „Allgemeinen Literaturzeitung“, Jahrg. 1845, Nr. 230) weiſt auf Khirbet Schain mit Ruinen hin, was aber auf den Karten ſich nicht findet. Kneucker.

Siph, vielleicht verkürzt aus Keſiph oder Achſiph (Achſib), Name zweier Städte im Stammgebiet Juda. 1) Eine Stadt im Südland Juda gegen Edom hin (Joſ. 15, 24), wohl erhalten in den Ruinen Kuſeifeh auf einer Anhöhe ſüdweſtlich von Arad

(ſ. d. und vgl. Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841—42], III, 184, 188). 2) Eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Joſ. 15, 55), welche der Wüſte den Namen gab, aus der David, von Verrath bedroht, ſich nach dem benachbarten Maon (ſ. d.) wandte (1 Sam. 23, 14. 15. 19 fg.; 26, 1. 2; Pſ. 54, 2), ohne Zweifel dieſelbe Stadt, welche Rehabeam befeſtigte (2 Chron. 11, 8). Hieronymus kennt noch einen gleichnamigen Berg und Flecken der Juden angeblich 8 röm. Meilen öſtlich (ſüdöſtlich) von Hebron, nahe bei Chermela (Karmel, ſ. d.). Robinſon (a. a. O., II, 417 fg.) fand dort noch Ruinen am Tell Siph (vgl. den Hügel in der Wüſte Siph, 1 Sam. 23, 14. 19), aber nur $1^3/_4$ Stunden ſüdoſtwärts von Hebron entfernt, bei der Straße, die von Hebron nach Karmel führt (vgl. auch van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina“ [Leipzig 1855—56], II, 105).

Da das von Rehabeam befeſtigte Siph (2 Chron. 11, 8) neben Mareſcha und andern Städten der Ebene Juda erwähnt iſt, ſo nahm Raumer („Paläſtina“ [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 218) noch ein drittes Siph an und verſtand darunter daſſelbe, welches Hieronymus in die Südgegend, ins Gebiet von Eleutheropolis verſetzt, hielt daſſelbe aber für einerlei mit dem Joſ. 15, 44 gleichfalls neben Mareſcha aufgeführten Achſib der Niederung (ſ. Achſib). Kneucker.

Siphmoth, ſ. Sepham.

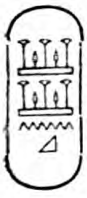
Siphron, nach dem Zuſammenhang von 4 Moſ. 34, 9 ohne Zweifel das heutige Sephron, fünf Stunden ſüdoſtwärts von Hamat gelegen, an dem gegen den Orontes ſich abdachenden Abhang des Dſchebel Alah (vgl. Ritter, „Die Halbinſel Arabien“ [Berlin 1846—48], II, 11, 1029 fg.; das Wetzſtein-Sephron ſcheint eine gelinde Irrung zu ſein), ein Ort auf der idealen Nordgrenze des Gelobten Landes, zunächſt weſtlich vom äußerſten Oſtpunkt Hazar Enan (ſ. d.; 4 Moſ. 34, 9), vermuthlich das heutige Sifrân (Zifrân) mit weitläufigen Ruinen 14 Stunden nordöſtlich von Damaskus, in der Nähe der Straße von Palmyra (Wetzſtein, „Reiſebericht über Hauran und die Trachonen“ [Berlin 1860], S. 88). Sollte damit etwa Sibraim (ſ. d.; Ez. 47, 16) einerlei ſein und dafür Sibron oder Siphron geleſen werden können? Vgl. Knobel zu 4 Moſ. 34, 9. Kneucker.

Sirach, ſ. Jeſus Sirach.

Sirion, ſ. Hermon.

Siſak, hebräiſch: Šišaq, einmal Šušaq (2 Kön. 14, 25), iſt der Name eines ägypt. Königs, der den Jerobeam aufnahm, als er von Salomo vertrieben wurde, und ſpäter den Rehabeam in deſſen fünftem Regierungsjahre überfiel und viele Städte einſchließlich Jeruſalem eroberte (1 Kön. 11, 40; 14, 25; 2 Chron. 12, 2—9). Die LXX nennen ihn Suſakim, Joſephus Suſakos, die Vulgata Seſu.

Der König iſt unzweifelhaft identiſch mit Seſonchis der manethoniſchen Liſten, da das hebr. q ein ägypt. nk umſchreibt; ſein Schild iſt der nebenſtehende, und er gehört der zweiundzwanzigſten Dynaſtie an, deren neun Könige mit den Namen Seſonchis, Oſorchon und Takelot wechſeln; der bibliſche Seſonchis iſt der Gründer der Dynaſtie, alſo Seſonchis I. Zu Karnak finden ſich monumentale Darſtellungen zur Geſchichte dieſer Dynaſtie, deren Chronologie aber erſt durch die Entdeckungen Mariette's in den Apisgräbern möglich geworden iſt, aus denen hervorgeht, daß die Zahlen der Tafeln Manetho's zu kurz ſind (vgl. Lepſius, „Ueber die zweiundzwanzigſte ägyptiſche Königsdynaſtie“ in den „Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin“, Jahrg. 1856, S. 259, und „Königsbuch der alten Aegypter“ [Berlin 1858], S. 85, 114). Auf den Monumenten iſt das Minimum der Regierungszeit 162 Jahre und dazu noch 5 x, während Afrikanus ihr nur 120 Jahre zutheilt.



Von ſeinem Zuge nach Paläſtina gibt Siſak ſelbſt auf den Tempelmauern zu Karnak Kunde; bekannt iſt ein dort ſich findendes Stadtſchild mit einem bärtigen Männerkopf und den nach hinten gebundenen Armen, es trägt die Inſchrift JUTHMLK, die vielfach als Judenkönig gedeutet iſt. Aber die Erklärung iſt mislich, um nicht zu ſagen falſch, die Wörter müßten umgekehrt ſtehen, das H iſt in der Umſchrift ganz von Uebel, und wie käme ein König oder Königreich in einen Katalog von Stadtnamen? Die fragliche Gruppe muß ſtatt deſſen eine Stadt bezeichnen.

Umfassende Erklärungen des Sisakdenkmales hat Brugsch („Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" [Leipzig 1857—60], II, 56) gegeben, die aber durch Blau in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XV, 233, bedeutend modificirt sind, der mit Recht keine nordpalästinens. Stadtnamen wie Megiddo in der Liste zuläßt. Blau setzt in der Tafel eine strategisch-historische Anordnung der Ringe voraus, wobei zusammenstehende Namengruppen die Städte bezeichnen, welche von einzelnen Corps genommen wurden, da die Armee Sisak's nicht in einem Knäuel von Punkt zu Punkt gegangen sein, sondern in einzelnen Corps operirt haben wird, und es gelingt auf diese Weise einen wirklichen Ueberblick über die ganze Kriegführung zu geben. Etwa von Gaza aus setzte sich ein Corps auf Asdod und Ekron und ein zweites auf der Ostseite gegen das Todte Meer (Engedi, Jericho) in Bewegung, zwischen denen die Hauptarmee in drei Colonnen operirte. Vor Jerusalem traf der rechte Flügel mit zwei Theilen der Hauptarmee zusammen und eroberte dann die Stadt. In dieser Erklärung der Tafel, auf die ich den Leser selbst verweisen muß, sind alle die früher gemachten Beziehungen auf weiter nach Norden gelegene Namen vermieden, und das empfiehlt diese Deutung vor allem. Mit dem Nordreich (Jerobeam) war Sisak befreundet, sein Gegner war Rehabeam, über dessen nördliche Grenze hinaus der Zug sich daher kaum erstrecken konnte.

Was die Zeit betrifft, so setzt Lepsius die zweiundzwanzigste Dynastie in die J. 961—787 und Sesonchis I. in die J. 961—940, in diese Jahre fiele also Rehabeam's fünftes Jahr, der nach jüd. Rechnung im J. 975 beginnt. Die Differenz ist gering genug, sie beträgt nur zehn Jahre im Minimum, kann aber noch geringer sein, da wir die Gesammtdauer der zweiundzwanzigsten Dynastie nicht exact zu bestimmen vermögen, indem bei fünf Regenten die ganze Regierungsjahrsumme nicht feststeht. Merx.

Sisera, Feldherr des Kenaaniterkönigs Jabin (s. d.), den als Kriegsheld die Schande treffen mußte, von einem Weib erschlagen zu werden (Richt. 4, 2 fg.). Das Nähere über ihn s. unter Jael. Schenkel.

Sitte. Gewohnheit und positive Lebensnorm, Sitte und Gesetz stehen miteinander im engsten Zusammenhang der Verwandtschaft; eins stärkt, ja erzeugt das andere. Daß der israelitische Geist, dessen ganzes sociales Denken von der Idee der Gottesherrschaft beherrscht, und dem es daher Bedürfniß ist, alles unter göttliche Satzungen gestellt zu wissen, zwischen beiden keinen Unterschied macht, ist begreiflich. Sitte und Gesetz sind ihm nur verschiedene Namen für dieselbe Sache (Ps. 147, 19; 1 Kön. 2, 3). Was in Israels Lebensnorm auftritt, das wird seinem Ursprung nach auf Gott zurückgeführt und als göttlicher Befehl betrachtet. Aus diesem Grunde und weil Israel der Vorzüglichkeit seiner Sitten und Gesetze im Vergleich zu andern Völkern sich wohl bewußt ist (Ps. 147, 18; 5 Mos. 4, 8), drängt den Israeliten Religion und Gewissen, mit ebenso viel Zähigkeit als ängstlicher Genauigkeit auf die Beobachtung derselben zu halten. Das N. T. weiß von bestimmten Sitten als einem wesentlichen Bestandtheil des Christenthums nichts. Wo von Sitten die Rede ist, 1 Kor. 15, 33, da ist nur ein griech. Dichterwort angezogen, welches eine allgemeine menschliche Erfahrung und anerkannte Wahrheit ausspricht. Von den jüd. Sitten aber ist Apg. 6, 14; vgl. 28, 17 in dem Ausspruch des gesetzesfreien Stephanus, der zur Anklage auf Herabwürdigung des Gesetzes führt, auf eine Weise die Rede, daß man sieht, das theokratische Bewußtsein, der Glaube an die nationale Gottesherrschaft sei durchbrochen. Sie werden nämlich als solche bezeichnet, welche Mose (also nicht Gott unmittelbar) an Israel gegeben hat (vgl. Gal. 3, 19. 20), welche daher auch einer Aenderung unterworfen gedacht werden können. Man sieht schon in Stephanus, wie das Christenthum, seiner Kraft und Freiheit bewußt, sich über alle einem andern Geist entsprungenen Sitten und Gesetze erhob. Noch augenscheinlicher tritt es in Paulus hervor (vgl. Gal. 4, 1—11; 1 Kor. 9, 19—23). Es konnte jedoch nicht fehlen, daß eben der gewaltig umgestaltende Geist der Menschheitsreligion in den verschiedensten Lebenskreisen neue, vergeistigte Sitten erzeugte. Späth.

Sittim auch Abel Hassittim, hieß die äußerst fruchtbare Tiefebene, welche östlich vom Jordan gegenüber Jericho gegen die Nordostspitze des Todten Meeres sich hinzieht, im Osten vom moabitischen Hochland begrenzt, vgl. 4 Mos. 33, 48 fg. Gesegnet mit reichen Wasserzuflüssen und infolge dessen mit üppiger tropischer Vegetation wurde diese Aue (Abel) ein Capua für die Stämme Israels (4 Mos. 25, 1). Noch heute wachsen dort Akazien (Sittim), welche einst der Gegend den Namen gegeben (vgl. 4 Mos. 33, 49;

Joſ. 2, 1; Mich. 6, 5). Joel verkündet (Kap. 4, 18), daß einſt die Tempelquelle das Bachbett Sittim mit Waſſer füllen werde; er meint das Bett des Kidron, das ſich von Jeruſalem zum Todten Meer herunterzieht (vgl. Ez. 47, 8; Sach. 14, 8). Die Akazie gedeiht gut an ausgetrockneten Bachbetten und findet ſich auch am Weſtufer des Todten Meeres mancherorts. Vgl. Triſtram, The Land of Israel, a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 523 fg.; The natural history of the Bible (London 1867), S. 391 fg. Furrer.

Siv, ſ. Kalender.

Skevas, nach Apg. 19, 14 ein jüd. Oberprieſter in Epheſus, deſſen ſieben Söhne (oder „Schüler", wie Baur, „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 215, Anm., erklärt) „im Namen des Jeſus, den Paulus verkündigt", an einem Wahnſinnigen erfolglos ihre Exorciſtenkünſte verſucht haben ſollen. Die Erzählung iſt an ſich nicht unglaubwürdig, denn daß auch ſehr gebildete Juden jener Zeit an den Erfolg ſolcher Künſte glaubten, beweiſt das Beiſpiel des Joſephus („Alterthümer", VIII, 2, 5). Ob Skevas dieſen und andern jüd. Exorciſten als ein berühmter Meiſter der magiſchen Kunſt gegolten habe (wie Baur, a. a. O., annimmt), muß dahingeſtellt bleiben. Schenkel.

Sklave, Sklaverei. Sklaven in der mildern Form von Leibeigenen finden wir in Iſrael während der ganzen Zeit von den Patriarchen ab (1 Moſ. 12, 16; 24, 35; 30, 43; 32, 5) bis zum Ende des jüd. Staats in großer Menge. Dieſelben, an deren Spitze in manchen Häuſern ein Oberſklave ſtand (wie 1 Moſ. 24, 2; vgl. 15, 2), hatten den Acker zu beſtellen, die Heerden zu weiden und Hausdienſte aller Art zu verrichten (Luk. 17, 7 fg.); ſo mußten ſie beim Mahl (ſ. Mahlzeit) aufwarten, auf der Handmühle das Brotkorn mahlen (dieſe Arbeit hatten meiſt die weiblichen Leibeigenen, 2 Moſ. 11, 5; Jeſ. 47, 2; Matth. 24, 41; Luk. 17, 35), den Herren die Sandalen an- und abbinden oder auch nachtragen (Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Joh. 1, 27; Apg. 13, 25), die Füße waſchen (1 Sam. 25, 41; ſ. aber Fußwaſchen), die Thür des Hauſes bewachen und öffnen (Joh. 18, 16 fg.; Apg. 12, 13; Joſephus, „Alterthümer", XVII, 5, 2), zu Gaſtmählern einladen (Spr. 9, 3; Matth. 22, 3 fg.) u. ſ. w. Es gab zwei durch verſchiedene Stellung unterſchiedene Arten von Sklaven, fremde und hebräiſche. Die erſtern wurden erworben entweder durch Krieg (4 Moſ. 31, 25 fg.; 5 Moſ. 20, 10 fg.; nach 5 Moſ. 20, 13 fg. wurden jedoch in einer eroberten Stadt die Männer getödtet und nur Weiber und Kinder als Beute mitgenommen) oder im Frieden durch Kauf von den umwohnenden Völkern (1 Moſ. 17, 23; 3 Moſ. 25, 44). Die Kinder der auf dieſe Art leibeigen Gewordenen waren natürlich wiederum Leibeigene („Hausgeborene", 1 Moſ. 17, 23; 2 Moſ. 21, 4). Der Durchſchnittspreis für einen Sklaven ſcheint in älterer Zeit (nach 2 Moſ. 21, 32) 30 Sekel (über den Werth ſ. Sekel) betragen zu haben. Iſraeliten konnten zu Leibeigenen werden, wenn ſie wegen Armuth ſich ſelbſt an einen andern verkauften (3 Moſ. 25, 39), oder wenn ſie, bei einem Diebſtahl ertappt, unvermögend waren, den (erhöhten) Schadenerſatz zu leiſten, und deshalb nach dem Geſetz verkauft wurden (2 Moſ. 22, 2; doch durften ſie [nach Joſephus, „Alterthümer", XVI, 1, 1] wol nur an Iſraeliten verkauft werden). Ebenſo wurden zahlungsunfähige Schuldner oder deren Angehörige von den Gläubigern zu Sklaven genommen oder verkauft (2 Kön. 4, 1; Jeſ. 50, 1; Neh. 5, 5; Matth. 18, 25). Ja, Aeltern durften ſogar ihre eigenen Töchter zu Sklavinnen verkaufen (2 Moſ. 21, 7). Der Unterſchied zwiſchen den fremden Sklaven und iſraelitiſchen Leibeigenen beſtand darin, daß die letztern vielerlei Vergünſtigungen genoſſen (2 Moſ. 21, 7 fg.) und nicht wie eigentliche Sklaven behandelt werden ſollten (3 Moſ. 25, 39. 40). Sie konnten, ja ſollten von ihren Verwandten losgekauft werden (3 Moſ. 25, 48 fg.) und durften ſich Eigenthum erwerben, um damit ihren Loskauf zu bewirken (3 Moſ. 25, 49). Nach ſechs Dienſtjahren aber erhielten ſie gemäß geſetzlicher Beſtimmung (2 Moſ. 21, 2; 5 Moſ. 15, 12) ihre Freiheit ohne Löſegeld. Auch Weib und Kinder eines ſolchen Sklaven wurden mit ihm frei, wofern er ſie ſeinem Herrn zugebracht; hatte ihm aber der Herr ein Weib gegeben, ſo mußte er daſſelbe nebſt den Kindern zurücklaſſen (2 Moſ. 21, 3 fg.). Nach anderer Beſtimmung freilich ſollte die Befreiung erſt im Jubeljahre eintreten (3 Moſ. 25, 39 fg.); doch ſchärfte das Deuteronomium wiederum das ſiebente Jahr ein und befiehlt außerdem, daß der Befreite nicht leer entlaſſen, ſondern beſchenkt werde (5 Moſ. 15, 12 fg., mit religiöſer Begründung). Auch noch andere Vortheile genoſſen die hebr. Sklaven. So wurden ſie zu zeiten mit den Töchtern ihrer Herren verheirathet (1 Chron. 2, 35), und die Herren

ſelbſt nahmen Sklavinnen zu Kebsweibern (1 Moſ. 30, 3) oder gaben dieſelben ihren Söhnen zur Ehe, wodurch ſie dann die Rechte von Töchtern erlangten (2 Moſ. 21, 9). Ueberhaupt ſcheint die Behandlung der iſraelitiſchen Leibeigenen ſo mild geweſen zu ſein, daß dieſe häufig die Unfreiheit der Befreiung vorzogen und bei ihrem Herrn dauernd zu bleiben Luſt hatten. Gibt es doch für einen ſolchen Fall ein eigenes Geſetz (2 Moſ. 21, 6, und mit Vereinfachung wiederholt 5 Moſ. 15, 17)! Danach ſoll ein ſolcher Leibeigener vor das Gericht geführt werden, und dort ſoll ihm ſein Herr mit einer Pfrieme das eine Ohr durchbohren; damit iſt derſelbe öffentlich zu ſeinem Knecht „auf ewig" erklärt. Auch die übrigen Sklaven waren in Iſrael beſſer daran als bei andern Völkern des Alterthums. Sie erhielten nämlich ebenfalls die Beſchneidung (1 Moſ. 17, 12. 23. 27) und wurden dadurch Mitglieder der Bundesgemeinde. Als ſolche genoſſen ſie dann nicht nur der Sabbatruhe (2 Moſ. 20, 10), ſondern nahmen auch theil an den Feſtfeiern (5 Moſ. 12, 12. 18), beſonders am Wochenfeſt und Laubhüttenfeſt (5 Moſ. 16, 11. 14). Ferner ſchrieb das Geſetz dem Herrn eine milde Behandlung der Leibeigenen vor. Zwar durfte derſelbe ſeine Sklaven ſchwer züchtigen, aber nicht tödten (2 Moſ. 21, 20; halbtodt freilich, ſodaß ſie einen oder zwei Tage noch lebten, durfte er ſie ohne Ahndung ſchlagen); und ſchlug er ihnen ein Auge oder einen Zahn aus, ſo mußte er ſie dafür freilaſſen (2 Moſ. 21, 26 fg.). Ein Knecht aber, welcher ſeinem Herrn entflohen war und an einen andern Ort ſich gerettet hatte, ſollte weder ausgeliefert noch bedrückt werden, ſondern ſich nach Belieben ſeinen Aufenthalt wählen können (5 Moſ. 23, 16. 17, vielleicht iſt übrigens hier an einen ausländiſchen Sklaven, der ſich nach Paläſtina geflüchtet, zu denken). Daß freilich dieſe Geſetze nicht immer ganz genau befolgt ſein werden, beſonders was die Freilaſſung iſraelitiſcher Leibeigener betrifft, geht auch wol daraus hervor, daß unter Zedekia eigens ein Geſetz erlaſſen wurde, nach welchem alle hebr. Sklaven und Sklavinnen freigelaſſen werden ſollten (Jer. 34, 8 fg.), und daß dennoch die Ausführung deſſelben wieder ungeſchehen gemacht ward. Ueber eine beſondere Art von Leibeigenen, welche zum Tempel gehörten, die Netinim, ſ. d.

Nach altteſt. Anſchauung war alſo die Leibeigenſchaft nicht nur erlaubt, ſondern auch geſetzlich geregelt und beſtätigt. Bedenken gegen ihre Rechtmäßigkeit tauchen gar nicht auf; war doch die höchſte Ehrenbezeichnung des Frommen ſelbſt die eines „Knechtes" (Jahve's). Höchſtens daß Iſraeliten eigentlich nicht Sklaven ihrer Brüder ſein ſollten, wird angedeutet (3 Moſ. 25, 46; Neh. 5, 8). Erſt die Eſſäer (und die ihnen verwandten Therapeuten) verwerfen die Sklaverei als mit der natürlichen Gleichheit aller Menſchen im Widerſpruch (Philo, Quod omnis probus liber, II, 457; De vita contemplativa, II, 482). In der Lehre Chriſti findet ſich über dieſen Punkt direct nichts, ſo oft Jeſus auch in ſeinen Reden und Gleichniſſen auf die Verhältniſſe der Leibeigenen zu ihren Herren u. ſ. w. ſich bezieht und dadurch zeigt, daß er dieſe Zuſtände ebenfalls bis ins Detail kennen gelernt. Dies kann uns jedoch nicht wundernehmen, wenn wir bedenken, daß die Frage nach Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Sklaverei und Leibeigenſchaft nicht eine unmittelbar religiöſe iſt. Indeſſen, hat Jeſus auch keinen Beruf gefühlt, dieſe wie ſo manche andere ſittliche und ſociale Angelegenheit zu entſcheiden, ſo laſſen ſich doch aus ſeiner Lehre die Principien zu einer ſolchen Entſcheidung in ſeinem Sinne unſchwer auffinden. In der chriſtl. Idee Gottes als des Vaters und der Menſchen, und zwar aller Menſchen ohne Ausnahme, als ſeiner Söhne iſt das Princip enthalten, von welchem aus jede Art von Leibeigenſchaft ihre unbedingte Verurtheilung findet. Macht der Vaterliebe Gottes nicht einmal die größte Verſchiedenheit der Menſchen, das böſe oder gut ſein, einen Unterſchied (Matth. 5, 45 fg.), wie viel weniger darf von unſerer Seite ein Unterſchied zwiſchen unſern Brüdern gemacht werden; jede Art von Leibeigenſchaft oder Sklaverei iſt aber geradezu eine Aufhebung des Bruderverhältniſſes, da durch ſie der Menſch irgendwie zur Sache gemacht und ſomit ſelbſt der Menſchenwürde beraubt wird. Auch der Ausſpruch Chriſti: „Alles, was ihr irgend wollt, daß euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen" (Matth. 7, 12), führt, auf die Sklaverei angewendet, zu demſelben Reſultat, da niemand wollen kann und darf, daß ihm von andern das Recht der freien Selbſtbeſtimmung irgendwie beeinträchtigt werde, alſo auch bei andern dies Recht unbedingt zu reſpectiren hat. Bei dieſer Sachlage kann es uns daher wol überraſchen, daß der Apoſtel Paulus, ſtatt die Unſittlichkeit der Leibeigenſchaft hervorzuheben, ſich im Gegentheil ſo äußert (1 Kor. 7, 21), als ob es für einen Chriſten gleichgültig wäre, ob er frei oder

leibeigen sei. Paulus betont allerdings, daß, wenn jemand Christ geworden, damit aller Unterschied aufhöre, der Jude dem Heiden, der Freie dem Unfreien, der Mann dem Weib völlig gleichstehe: „Denn alle seid ihr Einer in Christo Jesu" (Gal. 3, 28). Aber er folgert nicht daraus, daß nun auch wenigstens der Unterschied von Freien und Unfreien im bürgerlichen Leben aufgehoben werden solle. Vielmehr stellt er 1 Kor. 7, 20 den Grundsatz auf: „Ein jeglicher verbleibe in dem Zustande, in welchem er berufen worden ist", und schließt dann daraus (V. 21): „Bist du als Knecht (Leibeigener) berufen, so laß dich's nicht kümmern; sondern wenn du auch frei werden kannst, benutze es (d. h. den Zustand der Leibeigenschaft, in welchem du dich befindest; so nämlich muß nothwendigerweise [mit den meisten griech. Interpreten, de Wette, Winer, Meyer, Baur u. a.] ergänzt werden) vielmehr." Er fordert also die Leibeigenen geradezu auf, ihre Abhängigkeit der Freiheit vorzuziehen. Und weshalb? Weil (V. 22) „wer als Knecht im Herrn berufen ist, ist des Herrn Freigelassener", d. h. weil er, obgleich leiblich Knecht, dennoch Gott gegenüber ideal frei ist, und weil es auf diese Freiheit vor allem ankommt. Offenbar unterliegt diese Anschauung des Apostels, gemäß seinen eigenen Vordersätzen und den Principien des Christenthums, nothwendigerweise einer Correctur. Erklären läßt sich aber diese auffallende Ansicht aus der Rücksicht auf das nach seiner Meinung bald bevorstehende Weltende, um dessen willen vielleicht es ihm nicht nöthig erschien, noch sociale Veränderungen irgendwelcher Art vorzunehmen, vielleicht auch aus der Besorgniß, es möchten gewaltsame Freiheitsbestrebungen der Leibeigenen entstehen, wofern gelehrt würde, daß die Freiheit der Sklaverei unbedingt vorzuziehen sei. Vgl. de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), §. 159, 160; Saalschütz, „Das mosaische Recht" (2. Aufl., Berlin 1853), S. 697 fg.; Oehler und Vaihinger in Herzog's „Real-Encyklopädie" XIV, 464—479. J. R. Hanne.

Skorpionen sind in Palästina sehr häufig, zumal in Ruinenhaufen zu treffen. Durch ihre kräftigen Scheren und ihren Körperpanzer haben sie viele Aehnlichkeit mit den Schalenkrebsen. Am Ende des langen Schwanzes findet sich ein mit zwei Giftdrüsen versehener Stachel. Die vier stark entwickelten Beinpaare enden mit Doppelkrallen. Die Stiche des Skorpionenstachels sind für den Menschen in gewöhnlichen Fällen nicht tödlich, aber sehr schmerzhaft. Auch die Israeliten hatten einst von den Skorpionen viel zu leiden, daher dem Siraciden dieses Thier als ein Geschöpf des göttlichen Zornes erschien (Sir. 39, 35). In ähnlicher Weise redet der Seher (Offb. 9, 3. 5. 10). Wie sehr besonders an einsamen Orten die Skorpionen eine Plage sind, wußten auch die Verfasser von 5 Mos. 8, 15; Ez. 2, 6. Einen Paß an der Südgrenze des Landes hieß man geradezu Skorpionenpaß (ʿakrabbim, Richt. 1, 36). Den Jüngern Jesu, die nur mit Sandalen über den steinigten Boden schritten, sollen die Skorpionen trotz ihrer langen Stachelschwänze kein Leid thun können (Luk. 10, 19). Wer möchte dem Kinde statt eines Eies einen Skorpion geben (Luk. 11, 12), d. h. wer möchte zwischen den Steinen, wo bekanntlich die Hühner gern ihre Eier verbergen, anstatt eines solchen für das Kind einen Skorpion hervorsuchen? Man hat in Palästina mehr als zehn Arten von Skorpionen entdeckt, die in Form und Farbe voneinander abweichen. Die gefährlichste Art ist schwarz und 6 Zoll lang. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 301 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 640 fg. Furrer.

Smaragd, s. Edelsteine.

Smyrna war eine berühmte Handelsstadt Joniens, an einem von ihr benannten Busen des Aegäischen Meeres und an der Mündung des Flüßchens Meles, 320 Stadien nördlich von Ephesus gelegen. Ihre Entstehung fällt in das graue Alterthum. Nachdem sie von den Lydiern zerstört worden war, lag sie 400 Jahre lang bis zu den Zeiten Alexander's des Großen wüste, wurde dann 20 Stadien von Altsmyrna entfernt wieder aufgebaut und gelangte namentlich mittels eines schwungvoll betriebenen Handels zu hoher Blüte, sodaß sie unter der Regierung der ersten röm. Kaiser für eine der schönsten und volkreichsten Städte Asiens gelten konnte. Mit Stolz betrachtete sie sich als Geburtsort Homer's, dem zu Ehren hier das Homereion errichtet war und der von dem heimatlichen Flusse den Namen Melesigenes (d. i. der am Meles Geborene) führte. In den Jahren 178—180 wurde Smyrna durch Erdbeben hart betroffen, aber von dem Kaiser Marcus Aurelius Antoninus wiederhergestellt (vgl. Strabo, XIV, 632 fg., 646; Pausanias,

VII, 5, 1. 6; Ptolemäus, V, 2, 7; Dio Caſſius, LXXI, 32; Ariſtides, Orationes, S. 229; Philoſtratus, Vitae Sophist., I, 25, 2; Plinius, V, 31; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 17, 3). Um das J. 68—69 beſtand in Smyrna eine chriſtl. Gemeinde, an welche das zweite Sendſchreiben der Apokalypſe (Offb. 2, 8—11) gerichtet iſt. Wir erſehen aus demſelben, daß ſie in Armuth und Bedrängniß treu an dem Chriſtenglauben hing und deshalb namentlich von den dortigen Juden angefeindet wurde. Faſt ein Jahrhundert ſpäter war der gefeierte Polykarp, angeblich ein Schüler des Apoſtels Johannes, Biſchof von Smyrna und ſtarb daſelbſt hochbetagt den Märtyrertod. Das heutige Smyrna (Ismir) iſt eine mehr als 120000 Einwohner zählende Stadt und Mittelpunkt des levantiſchen Handels. Neben einem Erzbisthum der röm. Propaganda beſteht dort eine evangeliſche Gemeinde und ein Hospital, an welchem Diakoniſſen aus Kaiſerswerth wirken. Von neuern Reiſenden vgl. Tournefort, „Beſchreibung einer Reiſe nach der Levante", deutſch von Panzer (Nürnberg 1776—77), III, 535 fg.; v. Schubert, „Reiſe in das Morgenland" (Erlangen 1838), I, 272 fg.; v. Prokeſch-Oſten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch (Stuttgart 1836—37), I, 515 fg.; II, 157 fg.; III, 335 fg.; Hamilton, Researches in Asia minor (London 1842), I, 46 fg. Krenkel.

So, ägypt. König (2 Kön. 17, 4), vermuthlich Seveh, Sebichos, der zweite König der fünfundzwanzigſten Dynaſtie, Sohn des Sabako. An ihn wandte ſich in ſeiner Noth Hoſea, der letzte König des Zehnſtämmereichs, um mit ihm ein Bündniß gegen die Aſſyrer zu ſchließen, deſſen Abſchluß jedoch durch den aſſyr. König vereitelt wurde (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 656; Thenius zu 2 Kön. 17, 4). Andere, z. B. Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 189), verſtehen unter So den Vater des Sebichos, Sabako; ſ. Hoſea und auch Tirhaka. Schenkel.

Soba, ſ. Zoba.

Sobal. Judith 3, 1 nennt die Vulgata und nach ihr Luther, ganz abweichend vom griech. Text, Syrien Meſopotamiens (vgl. 1 Chron. 19, 6; Pſ. 60, 2 in den LXX, d. i. hebräiſch Aram der beiden Ströme) und Syrien Sobal. Knüpfen wir an 1 Moſ. 36, 20. 23. 29 an, wo ein Sohn des Horiten Seïr und Stammhaupt Sobal genannt wird, ſo werden wir nach Idumäa geführt. Dazu ſtimmt im weſentlichen, daß zur Zeit der Kreuzzüge der weiter ſüdlich von Kerak gelegene Theil Arabiens Arabia tertia oder Syria Sobal genannt wird (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 118). Dagegen irren die LXX, wenn ſie 1 Chron. 19, 6 und Pſ. 60, 2 und danach Vet. Lat. und die Vulgata, für Aram Zobah, einen Staat, der in der Nähe von Damaskus zu ſuchen iſt, Syrien Sobal geben. Fritzſche.

Sobi wird 2 Sam. 17, 27 als der Sohn eines gewiſſen Nahas aus Rabbath-Ammon erwähnt, welcher zu Mahanaim dem Heer David's behülflich war. Schwerlich iſt derſelbe für einen Prinzen des königlichen Hauſes Nahas (ſ. d.) zu halten (vgl. 2 Sam. 12, 31). Kneucker.

Socho, Soko. Es gab zwei Städte dieſes Namens im Stammgebiet Juda; eine in der Ebene bei Aſeka (ſ. d.; Joſ. 15, 35; 1 Sam. 17, 1), welche mit mehrern andern von Rehabeam gegen die Philiſtäer befeſtigt wurde (2 Chron. 11, 7. 9), aber dennoch unter Ahas an dieſe verloren ging (2 Chron. 28, 18); die andere auf dem Gebirge (Joſ. 15, 48) bei Eſthemoa (ſ. d.), welche auch 1 Kön. 4, 10 zu verſtehen iſt. Auch Euſebius und Hieronymus kennen (die Stelle des Onomasticon richtig verſtanden) noch zwei Dörfer dieſes Namens, ein oberes und ein unteres Socho, letzteres (links) am Wege von Eleutheropolis nach Jeruſalem, neun röm. Meilen von erſterer Stadt gelegen. Beide Ortslagen hat Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 422; III, 864) unter dem Namen Scheweikeh — Verkleinerungsform von Schaukeh — wieder aufgefunden: das Socho des Gebirges in Es-Scheweikeh (Suêche) im Wadi El-Khalîl, vier Stunden ſüdſüdweſtlich von Hebron (vgl. Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" [Berlin 1854—59], III, 6, 29); das Socho der Niederung in den Ruinen Khirbet es-Scheweikeh an der Südſeite des Wadi es-Sumt (Sant), eine halbe Stunde ſüdlich von Jarmûk (ſ. Jarmuth). Dieſer Wadi Sumt bezeichnet das alte Terebinthenthal (ſ. Eichgrund), welches das **Heer** der Philiſtäer, die ſich zwiſchen Socho und Aſeka lagerten, von dem Kriegshaufen der Hebräer trennte, die ſich wol nordöſtlich gegenüber zwiſchen dem

heutigen Beit-Nettif und dem Anfang des Wadi Sumt aufgeſtellt, und in dieſer Gegend muß auch der Kampf zwiſchen David und Goliath ſtattgefunden haben (1 Sam. 17, 1—3 fg.; vgl. Robinſon, a. a. O., II, 598 fg., 606 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 122). Kneucker.

Sodom, eine mit Thoren verſehene Königsſtadt (1 Moſ. 14, 2; 19, 1), Vorort der im Siddimthal (ſ. d.) gelegenen Pentapolis (1 Moſ. 13, 10; 14, 17. 21), Zoar benachbart (1 Moſ. 19, 20), einſt von Loth und ſeiner Familie bewohnt (1 Moſ. 13, 12; 19, 1 fg.). Wegen unnatürlicher ſchamloſer Wolluſt ihrer Bewohner habe Gott Feuer und Schwefel über die Stadt regnen laſſen (1 Moſ. 19, 5 fg.). (Das Bild vom Feuer- und Schwefelregen war ſehr wahrſcheinlich den Iſraeliten Haurans von Vulkanen her geläufig, welche heute erloſchen, damals noch thätig ſein mochten; vgl. Pſ. 11, 6; Ez. 38, 22 u. ſ. w.). Seitdem wälzt die Salzflut des Todten Meeres ihre Wogen über die einſt blühenden Gefilde Sodoms, im Oſten des Salzberges Usdom, deſſen Name an das einſtige Sodom erinnert (1 Moſ. 14, 3; über die Kataſtrophe ſ. Meer [Todtes] und vgl. Tuch, „Commentar über die Geneſis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 279 fg.; Knobel zu 1 Moſ. 19, 29). Furrer.

Soheleth, genauer zohelet zu ſchreiben, iſt ein Fels beim Brunnen Rogel im Thale Hinnom ſüdlich von Jeruſalem, bei dem Adonia ein Feſt gab, als er den Thron David's beſteigen wollte (1 Kön. 1, 9). Da über den Brunnen Rogel (ſ. d.) kein Zweifel ſein kann, es iſt der Nehemia- oder Hiobbrunnen, ſo iſt auch die Lage des Steines oder Felſens Soheleth im allgemeinen beſtimmt. Er lag in der Schatten gebenden Felsecke des ſüdlichen Abhanges des Thales Hinnom (E. G. Schultz, „Jeruſalem" [Berlin 1845], S. 79; Thenius zu 1 Kön. 1, 9), wo noch heute ein Luſtort für die Bewohner Jeruſalems iſt. Der Sinn des Namens bleibt unſicher, es kann bedeuten Schlangenſtein, Thenius denkt Klimmſtein, Tanchum von Jeruſalem vermuthet Rollſtein, das Targum Stein der Warte (vgl. Rödiger, De origine et indole arabicae libror. V. T. historicor. interpretationis lib. II [Halle 1829], S. 9). Merx.

Sohn, ſ. Aeltern, Kinder.

Sohn Gottes. Inwiefern auf Grund der altteſt. Vorſtellung, daß das Volk Iſrael in einem Sohnesverhältniß zu Jahve ſtehe, im N. T. alle Menſchen berufen ſind, „Söhne" oder „Kinder Gottes" zu werden, iſt bereits in dem Artikel „Kindſchaft Gottes" (ſ. d.) entwickelt worden. Hier wird es ſich noch darum handeln, nachzuweiſen, inwiefern die Würde des Sohnes Gottes in einer beſondern und einzigartigen Bedeutung auf die Perſon Jeſu Chriſti übertragen worden iſt. Die Engel („Bibel-Lexikon", II, 110) haben im A. T. öfters den Würdenamen Söhne Gottes, ohne daß an eine eigentliche Zeugung derſelben durch Gott dabei zu denken wäre. Daß der Meſſias (ſ. d.) im A. T. Sohn Gottes genannt werde, iſt eine kecke, aber unerwieſene Behauptung Hengſtenberg's („Chriſtologie des Alten Teſtaments" [2. Ausg., Berlin 1854—57], III, II, 28 fg.). Die iſraelitiſchen Könige erhalten allerdings als theokratiſche Könige und vermöge der göttlichen Weihe, die ſie als ſolche empfangen haben, das Prädicat Sohn Gottes (Pſ. 2, 7; vgl. damit 2 Sam. 7, 14; Pſ. 82, 1. 6; 89, 27), wie ja auch nach Homer (Ilias, I, 279; II, 197: τιμὴ δ'ἐκ Διός ἐστι) die Königswürde eine Göttergabe iſt. Da der Meſſias als König vorgeſtellt wurde, ſo lag mithin die Gottesſohnſchaft in ſeiner königlichen Würde und war nicht ein eigenthümliches meſſianiſches Prädicat. Auch das Jeſ. 9, 5 vom Meſſias gebrauchte Prädicat des Gotthelden (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 203) ändert hieran nichts, da von ihm mit demſelben nur göttliche Kraftausrüſtung ausgeſagt wird. Es iſt daher nicht überraſchend, wenn in ſpätern Schriften, z. B. im Buch Henoch (Kap. 105, 2), im vierten Buch Eſra (Kap. 13, 32; 14, 9; 7, 28 iſt ein chriſtl. Einſchiebſel), der Meſſias geradezu Sohn Gottes heißt, wobei jedoch im vierten Buch Eſra (Kap. 13, 5; 32) nicht vergeſſen wird, beizufügen, daß er die Geſtalt und das Anſehen eines Menſchen habe.

Jeſus Chriſtus (ſ. d.) hat ſich in der Regel als Menſchenſohn (ſ. d.) bezeichnet, und es iſt überhaupt fraglich, inwieweit und in welchem Sinne er die Würde des Sohnes Gottes ſich beigelegt habe. Dieſe Würde ſchreibt er ſich bewußt und entſchieden im vierten Evangelium zu. Zwar tritt er auch hier als Menſchenſohn auf; die Erklärung Nathanael's: „Du biſt der Sohn Gottes" (Joh. 1, 49), erwidert er mit der Gegenerklärung: „Ihr

werdet die Engel hinauf- und herabſteigen ſehen auf den Menſchenſohn" (Joh. 1, 51). Der Menſchenſohn iſt im vierten Evangelium nur der verhüllte Gottesſohn, der Logos (Joh. 1, 1) in ſeiner Verkleidung in das Fleiſch (Joh. 1, 14). An ſich iſt der Menſchenſohn der eingeborene Gottesſohn (υἱὸς τοῦ θεοῦ μονογενής), aus dem Himmel von Gott in die Welt geſandt, um die Welt aus dem Verderben der Sünde zu erretten (Joh. 3, 16 fg.). Die Anſchauung des vierten Evangeliums von Chriſtus als dem Gottesſohn gründet ſich auf die metaphyſiſche Vorausſetzung ſeiner vorweltlichen himmliſchen Präexiſtenz, alſo auf eine dogmatiſche Theorie. Chriſtus iſt als Gottesſohn ſchlechthin allen Menſchen übergeordnet, weil er einen überirdiſchen Urſprung genommen hat (Joh. 3, 31 fg.; 8, 23 fg. 58; 16, 27 fg.), wobei zwar die Subordination des Sohnes unter den Vater gleichwol feſtgehalten (Joh. 5, 19 fg.; 6, 27; 10, 29; 14, 28), jedoch dem Sohn ein Selbſtbewußtſein beigelegt wird, das nicht ein menſchliches, ſondern ein übermenſchliches und vorweltliches, ja weſentlich göttliches iſt. Auch dem erſten Brief des Johannes liegt im weſentlichen dieſelbe Anſchauung von Jeſus Chriſtus als dem vorweltlichen und übermenſchlichen Sohn Gottes zu Grunde (1 Joh. 1, 1 fg.; 2, 23; 3, 8; 4, 9. 15; 5, 5. 11 fg. 20 fg.). Daß Jeſus ſelbſt ſich nicht im Sinne des vierten Evangeliſten als Gottes Sohn bezeichnet hat, das geht am zuverläſſigſten aus ſeinem Selbſtzeugniß in den drei erſten Evangelien hervor. In dem zweiten Evangelium nennt ſich Jeſus in der Regel nicht Sohn Gottes. In der Antwort auf die inſinuatoriſche Frage des Kaiphas: „Biſt du der Meſſias, der Sohn des Hochgelobten", d. h. hälſt du dich für den gottgeweihten meſſianiſchen König, gibt er ſich den Titel Menſchenſohn (Mark. 14, 62; vgl. übrigens auch Matth. 26, 64). In der Grundſchrift des Evangeliums ſcheint die Bezeichnung überhaupt nicht vorgekommen zu ſein. In der Ueberſchrift Mark. 1, 1 iſt der Zuſatz „des Sohnes Gottes" wahrſcheinlich von ſpäterer Hand. Mark. 3, 11, wo erzählt wird, daß die unſaubern Geiſter bei ſeiner Annäherung vor ihm niedergefallen und ihn als Sohn Gottes angeſchrien hätten, iſt wol ein Zuſatz des ſpätern Redactors, da eine ſo frühe Anerkennung Jeſu als Meſſias, welche nach Mark. 3, 12 zur Kenntniß der vielen Ohrenzeugen gekommen wäre, mit den Angaben des Evangeliſten im Widerſpruch ſteht (vgl. Mark. 8, 27 fg.). Nach Markus erklärte ihn auch Petrus bei Cäſarea Philippi nur als den Meſſias, nicht als den Sohn Gottes (Mark. 8, 29; vgl. dagegen Matth. 16, 16; Luk. 9, 20), und mit größter Entſchiedenheit weiſt er dieſem Evangelium zufolge das Prädicat „gut" zurück, weil es nur Einem, Gott, zukomme (Mark. 10, 18). Hiernach ſcheint auch der Sohn (οὐδὲ ὁ υἱός) Mark. 13, 32 der Grundſchrift nicht anzugehören, zumal die der Grundſchrift entnommene Parallelſtelle bei Matthäus (Kap. 24, 36) jenen Zuſatz nicht enthält. In dem Gleichniß von dem treuloſen Weingärtner (Mark. 12, 1 fg.) iſt nur im Verhältniß zu den Knechten Jeſus als der Sohn im Gottesreich bezeichnet. Auf dem Standpunkt des zweiten Evangeliums wäre daher eine gewiſſe Berechtigung zu der Annahme vorhanden, daß Jeſus ſelbſt ſich niemals die Würde des Sohnes Gottes beigelegt, daß er wenigſtens dieſen Titel vermieden habe. Nach dem erſten und dritten Evangelium ſieht es Jeſus als die Beſtimmung aller Menſchen an, Söhne des himmliſchen Vaters (Matth. 5, 45) oder des Höchſten zu werden (Luk. 6, 35). Den Friedensſtiftern wird der Würdename Söhne Gottes von ihm zuerkannt (Matth. 5, 9). Darum heißt Gott in der Anſprache an die Jünger ihr (euer) Vater (Matth. 10, 29; Luk. 12, 32), und im Gebet des Herrn (ſ. d.) wird Gott von den Betenden mit unſer Vater angeredet (vgl. hierzu Matth. 23, 9: εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος). Auch in mehrern Gleichniſſen, z. B. denen vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11 fg.) und von den beiden Söhnen (Matth. 21, 28 fg.), werden die Menſchen, und zwar auch die Sünder, als Söhne Gottes behandelt. Einmal (jedoch nur nach der Redaction des Luk. 20, 34) werden die Menſchen im Zuſtand der jenſeitigen Verklärung oder Vollendung von Jeſus als Söhne Gottes bezeichnet.

Wenn Jeſus alle Menſchen in ihrem Verhältniß zu Gott als Söhne Gottes auffaßt, wie dies aus den angeführten Stellen ſchlagend erhellt, ſo iſt es nur ganz folgerichtig, wenn er auch ſich ſelbſt als Sohn Gottes bezeichnet hat. Schon deshalb hat er die Bezeichnung Sohn Gottes nicht als die ſein eigenthümliches Weſen charakteriſirende wählen können, weil ſie nach ſeiner allgemeinen Auffaſſung von dem Weſen des Menſchen an ſich nichts Eigenartiges von ihm ausdrückte. Nur inſofern er ganz beſonders das Bewußtſein in ſich trug, von Gott abhängig und doch eins mit ihm zu ſein, wie es der

Sohn in Beziehung auf ſeinen Vater iſt, nannte er Gott ſeinen Vater (Matth. 12, 50, aber nicht in der Grundſchrift; vgl. Mark. 3, 35; Luk. 8, 21), ſeinen himmliſchen Vater (Matth. 7, 21; 15, 13; 16, 17). Iſt auch dieſes „mein Vater" von Jeſus mit einer ganz beſondern Innigkeit des Gefühls geſprochen zu denken, ſo iſt doch keinem verwehrt, in Augenblicken frommer Erregung Gott ſeinen Gott und Vater, ähnlich wie Jeſus, zu nennen. Daß Jeſus in den angeführten Stellen ſein Verhältniß zu Gott nicht als ein metaphyſiſches gelten machen wollte, ſondern es lediglich moraliſch faßte, bedarf nicht des Beweiſes. Erſt ſeit ſich die Vorſtellung von einer Theophanie bei der Taufe Jeſu durch Johannes und noch ſpäter von ſeiner übernatürlichen Empfängniß bildete, wurde Gott (insbeſondere nach Pſ. 2, 7) als ſchöpferiſcher, ewiger Lebensgrund ſeiner Perſönlichkeit vorgeſtellt.

Als eine Ausnahme in dieſer Beziehung erſcheint der Ausſpruch Jeſu Luk. 10, 21; Matth. 11, 25 fg. Beim Aufbruch nach Judäa, nach der Rückkunft der zur Wegbereitung ausgeſandten Jünger, in tiefſter Ergriffenheit, in einem Augenblick, in dem er prophetiſch den Sturz des Satans vorausſagt und dem Simon Macht gibt, über Schlangen und Skorpionen ſiegreich vorwärtszudringen, erhebt er ſich im Gebet zu Gott, um ihm zu danken, daß er dieſes, d. h. die Macht und Herrlichkeit, die von ſeiner Reichsſtiftung ausgehen ſollte, den Weiſen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe (ſ. auch „Bibel-Lexikon", III, 289). Bei dieſer Veranlaſſung ſprach er nun ein Sohnesbewußtſein aus, wie er dies ſonſt nicht zu thun pflegte. Aller Wahrſcheinlichkeit nach aber iſt der herkömmliche Text in den beiden Evangelien in ſeiner Urſprünglichkeit nicht enthalten; ein ſpäteres Zeitalter konnte der Verſuchung nicht widerſtehen, auf die Gottesſohnſchaft ein größeres Gewicht zu legen, als dies Jeſus ſelbſt gethan hatte. Wenn nämlich der herkömmliche Text Jeſus ſagen läßt: „Niemand weiß, wer der Sohn iſt (kennt [erkennt] den Sohn), als der Vater, und wer der Vater iſt (kennt [erkennt] den Vater) als der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren" (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27), ſo hat nach dem claſſiſchen Zeugniß von Juſtinus Martyr (Apolog., I, 63; Dialog. c. Tryph., Kap. 100) und ſelbſt des Irenäus (Contra haer., II, 6, 1), obwol er zuerſt zur Widerlegung der Gnoſtiker ſich des geänderten Textes bediente, Jeſus wirklich geſagt: „Niemand hat den Vater erkannt als der Sohn, niemand den Sohn als der Vater und wem (welchen) der Sohn es will offenbaren" (vgl. Hilgenfeld, „Kritiſche Unterſuchungen der Evangelien Juſtin's, der clementiniſchen Homilien und Marcion's" [Halle 1850], S. 291 fg.; „Theologiſche Jahrbücher", Jahrg. 1853, S. 215; „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1867, S. 406 fg.; Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 11, 379 fg., der im Schlußſatz den Vater als Subject nehmen will: „wem er [der Vater] es will offenbaren", was aber nicht hinlänglich bezeugt iſt; vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jeſu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 413 fg.). Unſtreitig iſt kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß Jeſus ſich diesmal in einem andern Sinn Sohn Gottes genannt habe als ein andermal. Das Eigenthümliche in dieſem Ausſpruch iſt, daß er 1) ſich als denjenigen hervorhebt, der zum erſten mal den himmliſchen Vater erkannt habe, 2) von dem Vater bemerkt, daß nur er ihn wahrhaft kenne, 3) endlich hinzufügt, daß von nun an auch diejenigen ihn kennen werden, denen er es offenbaren will. Das Bewußtſein, der Stifter einer neuen Religion zu ſein, leuchtet unverkennbar aus dieſem Ausſpruch. Unter der Herrſchaft des Alten Bundes war Gott nur beiläufig auch als Vater, aber in der Regel als Geſetzgeber, Richter und Regent der Welt aufgefaßt; Jeſus hat Gott als den Vater der Menſchen recht eigentlich verkündet und ihnen das Bewußtſein inniger Gottesgemeinſchaft erſchloſſen (vgl. Baur, „Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 115 fg.). Ebendeshalb trug er auch in ſich das Bewußtſein, Sohn des himmliſchen Vaters zu ſein, in ganz beſonderer Lebendigkeit; denn wenn dies nicht der Fall geweſen wäre, ſo hätte er es andern nicht offenbaren können. Aber die Juden und ſelbſt ſeine nächſten Jünger hatten dieſe Eigenthümlichkeit ſeines religiöſen Bewußtſeins nicht verſtanden, da ſie noch in den nationalen und politiſchen meſſianiſchen Vorſtellungen befangen waren. Nur der Vater ſelbſt kannte den Sohn; Gott allein, der ihn berufen hatte, die wahre Religion den Menſchen zu offenbaren, kannte die Hoheit und Herrlichkeit ſeiner Beſtimmung. Gerade in dem Augenblick, in welchem er, verkannt und verfolgt von den Menſchen, einem ſchmachvollen Tod entging, tröſtete und erhob ihn die Gewißheit, daß Gott ihn kenne, und daß er ihm Vollmacht

gegeben habe, das wahre Gottesbewußtſein unter den Menſchen zu verbreiten. So ſind die Worte zu nehmen: „Alles iſt mir übergeben vom Vater“ (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27), nämlich alles, was zur Erleuchtung der Menſchen in Betreff des reinen Gottesbewußtſeins, zur Stiftung der wahren Religion zweckmäßig iſt. Auch in Gemäßheit dieſes Ausſpruchs iſt das Sohnesbewußtſein Jeſu kein von dem Sohnesbewußtſein anderer Menſchen im Verhältniß zum himmliſchen Vater weſentlich verſchiedenes; es iſt in Jeſus nur zuerſt und in vollkommenſtem Licht aufgegangen, aber nicht, damit er es allein für ſich beſitze, ſondern um es in allen Menſchen zu wecken und zu beleben, damit alle Söhne ihres himmliſchen Vaters werden (Matth. 5, 45).

Anders verhält es ſich mit dem Gebrauch der Bezeichnung Sohn Gottes von Jeſus in den Schriften des apoſtoliſchen Zeitalters. In der Apokalypſe heißt Jeſus Sohn Gottes als der himmliſch verklärte meſſianiſche König, der als die Selbſtoffenbarung Gottes (Jahve's) ſelbſt gedacht iſt (vgl. Offb. 2, 18; 22, 13). Während Jeſus in ſeinen Reden Gott ſtets ſchlechthin von ſich unterſcheidet, iſt dagegen im Bewußtſein des Apokalyptikers dieſer Unterſchied aufgehoben; es iſt nicht mehr der hiſtoriſche Jeſus, ſondern der in den Himmel erhöhte Chriſtus, dem die Sohngottesbezeichnung als Würde- und Herrlichkeitsname beigelegt wird. Der Proceß, welcher dieſe Umwandlung in dem Begriff Sohn Gottes herbeiführte, war ſchon vor dem Erſcheinen der Apokalypſe (ſ. d.) in dem Bewußtſein des Apoſtels Paulus vollzogen worden. Infolge ſeiner Chriſtusviſion einer unmittelbaren Geiſtes- und Lebensgemeinſchaft mit dem himmliſchen Chriſtus gewiß, fühlte er kein Bedürfniß mehr, auf die dieſſeitige geſchichtliche Erſcheinung Jeſu zurückzugehen (2 Kor. 5, 17; Gal. 1, 11 fg.). Jeſus war ihm weſentlich der Geiſt, der in göttlicher Herrlichkeit alles Irdiſche abgelegt hatte (2 Kor. 3, 17) und ſich der harrenden Gemeinde in dieſer Herrlichkeit durch ſeine Wiederkunft (ſ. d.) offenbaren ſollte (1 Theſſ. 4, 16 fg.; 1 Kor. 11, 26; Röm. 13, 11). Die Auffaſſung von der Perſon Jeſu Chriſti wird nach dieſem Standpunkt nothwendig eine dualiſtiſche. Jeſus iſt einerſeits dem Fleiſch nach aus menſchlichem (Davidiſchem) Samen entſprungen, aber in einer höhern Potenz hat er ſich ſeit ſeiner Auferſtehung und damit verbundenen himmliſchen Erhöhung als Sohn Gottes erwieſen (Röm. 1, 3 fg.; 8, 3 fg.). Der Apoſtel betrachtet auch nicht mehr nach dem Vorgang Jeſu (ſ. d.) die Menſchen ohne weiteres als Söhne Gottes, ſondern ſoweit ſie vom Geiſt Gottes geleitet ſind (Röm. 8, 14); der Geiſt der Sohnſchaft (υἱοθεσία, Röm. 8, 15), in welchem wir Gott den Vaternamen geben, iſt eine Geiſtesgabe von oben; erſt durch das Zeugniß des Heiligen Geiſtes wird uns kund, daß wir Gottes Kinder ſind (Röm. 8, 6), wobei Jeſus ſich von den andern Söhnen Gottes dadurch unterſcheidet, daß er der „eigene (ἴδιος) Sohn Gottes“ (Röm. 8, 32) heißt. Dieſem Begriff von Jeſus Chriſtus als dem Sohn Gottes liegt unſtreitig eine ſpeculativ-myſtiſche Anſchauung zu Grunde, die theils mit den Speculationen rabbiniſcher Schulen (vgl. Gfrörer, „Geſchichte des Urchriſtenthums“ [Stuttgart 1838], II, 297 fg.), theils mit der philoniſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie unverkennbare Berührungspunkte hat (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie). Der Vater erſcheint zwar noch durchweg als dem Sohn übergeordnet (vgl. 1 Kor. 3, 23: χριστὸς δὲ θεοῦ), aber Chriſtus wird gleichwol als Mittler nicht blos bei der Erlöſung der Menſchen, ſondern auch bei der Weltſchöpfung dargeſtellt (1 Kor. 6, 3), und nach 1 Kor. 10, 4 wird er in dem nach der rabbiniſchen Sage auf dem Wüſtenzug dem Volk Iſrael wunderbar nachfolgenden waſſerſpendenden Felſen bereits altteſtamentlich geoffenbart vorgeſtellt. Wie man daher auch über den Urſprung des Koloſſer- und Philipperbriefs (ſ. d.) denken mag, die Vorſtellung, daß Chriſtus bei der Weltſchöpfung präexiſtirt habe (Kol. 1, 13—20) und eine Centralſtellung nicht nur in ſeiner Gemeinde, ſondern auch im Weltall einnehme (als deſſen Mittelpunkt dem Apoſtel die Erde gilt), und daß er im Himmel über alles erhöht ſei (Phil. 2, 5 fg.), hängt mit den chriſtologiſchen Anſchauungen des Paulus aufs engſte zuſammen; der Sohn Gottes iſt ihm ein vorweltliches und übermenſchliches Weſen, das mit dieſer Erde (dem gegenwärtigen Aeon) nichts mehr gemein hat, ſondern bei ſeiner Wiederkunft die ganze Schöpfung in die Herrlichkeit umbilden und verklären wird, die er ſelbſt im erhöhten Zuſtand beſitzt (Röm. 8, 18 fg.; 1 Kor. 15, 20—28). Eine ähnliche Vorſtellung von einer vorweltlichen meſſianiſchen Wirkſamkeit Chriſti gibt der erſte Petrusbrief (Kap. 1, 11) kund; der pauliniſche Dualismus tritt in dieſem Brief darin hervor, daß Chriſtus, dem Fleiſch nach getödtet, ſeine miſſionirende Thätigkeit im Geiſt unter den Geiſtern im Gefängniß begann

(1 Petr. 3, 18 fg.), um eingegangen in den Himmel über die himmliſchen Mächte zu herrſchen (1 Petr. 3, 22). Aber als Sohn Gottes bezeichnet er Jeſus niemals. Um ſo höher ſtellt der Hebräerbrief den Sohn; er iſt ihm das weltſchöpferiſche Princip, der Erbe des himmliſchen Vaters, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und der Ausdruck ſeines Weſens, erhaben über alle Engel und, wie Baur (a. a. O., S. 235) ganz richtig bemerkt, ein weſentlich göttliches, von der Welt verſchiedenes Weſen (Hebr. 1, 2 fg.). Während der erſte Petrusbrief die pauliniſche Chriſtologie zu mildern und den Judenchriſten annehmbar zu machen ſucht, geht der Hebräerbrief augenſcheinlich über die pauliniſche Chriſtologie hinaus; alles iſt Jeſu unterworfen (Hebr. 2, 8), nur Gott ſelbſt nicht; denn er iſt von ihm gezeugt (der Erſtgezeugte, Hebr. 1, 6; 5, 5; vgl. Pſ. 2, 7), aber zugleich durch den Himmel hindurchgegangen (Hebr. 4, 14), und alſo auf dem Gipfel der göttlichen Majeſtät; demzufolge iſt es eigentlich ein Widerſpruch, daß er als Sohn Gottes leidet (Hebr. 5, 8) und vollendet werden muß durch Gehorſam, den der ſcharfſinnige Verfaſſer des Briefs fühlt, ohne ihn aufzulöſen. An den Logosbegriff des vierten Evangeliſten knüpft er Kap. 4, 12 fg. an. Dieſes charakteriſtiſche Bekenntniß des Hebräerbriefs zum überweltlichen Sohn Gottes, zu Chriſtus, als einem göttlichen, wenn auch von Gott noch unterſchiedenen Weſen, iſt in den ſpäteſten Urkunden des N. T., den Paſtoralbriefen (ſ. d.) und dem zweiten Petrusbrief (ſ. d.), nicht mehr zu finden. Die Anſchauung von Chriſtus iſt in den Paſtoralbriefen ernüchtert, die Menſchheit Chriſti wird ausdrücklich betont (1 Tim. 2, 5), Chriſtus iſt zwar als ein höheres, im Fleiſch geoffenbartes Weſen 1 Tim. 3, 16 (wo nicht Θεός, ſondern ὅς oder ὅ zu leſen iſt) anerkannt, aber nicht als Gottes Sohn bezeichnet, Gott als der König der Könige und Herr der Herren (1 Tim. 6, 15) iſt ſtreng von ihm unterſchieden, ja Gott iſt als der wahre Heiland (σώτηρ) hervorgehoben (Tit. 2, 10; vgl. dagegen 2, 13); und der zweite Petrusbrief leitet die Gottesſohnſchaft Jeſu, auf die er übrigens kein Gewicht legt, nicht von einer metaphyſiſchen Zeugung, ſondern von der göttlichen Bezeugung auf dem Verklärungsberg her (2 Petr. 1, 17 fg.). Demgemäß zeigt ſich hinſichtlich der erſt nach dem Tode Chriſti entſtandenen Lehre, daß er Gottes Sohn in einem übernatürlichen metaphyſiſchen Sinne ſei, die eigenthümliche Erſcheinung, daß ſie ihren Höhepunkt im vierten Evangelium erreicht, nachdem ſie in der pauliniſchen Theologie ihre erſte Entwickelung, in derjenigen des Hebräerbriefs ihre weitere Ausbildung gefunden hat. Die vermittelnden Richtungen dagegen (Jakobusbrief, erſter Petrusbrief) vermeiden ſie, und diejenigen neuteſt. Schriften, welche im 2. Jahrh. der Bildung einer kath. Kirche im Kampf mit den Gnoſtikern den Weg bahnen (Paſtoralbriefe, zweiter Petrusbrief), bekennen ſich wenigſtens nicht offen zu ihr (ſ. noch Jeſus Chriſtus und Menſchenſohn). Schenkel.

Sold, ſ. Krieg.

Söller, ſ. Häuſer.

Sommer, ſ. Zeit.

Sonne, Sonnenfinſterniß. Das Tagesgeſtirn mit ſeinem erleuchtenden Glanz, der wohlthätigen, von ihm ausſtrömenden Wärme, ſeinem mannichfaltigen Einfluß auf die belebte ſowol wie unbelebte Natur war ſchon früh und zwar bei den verſchiedenſten Völkern, insbeſondere dieſes bei den orientaliſchen, Gegenſtand göttlicher Verehrung. In hervorragender Weiſe waren es dann auch die ſemitiſchen Nationen, welche dieſes Geſtirn als eine göttliche Macht anbeteten, ſei es nun, daß ſie das Geſtirn ſelbſt als die Gottheit betrachteten, ſei es, daß ſie daſſelbe lediglich als den Wohnſitz derſelben anſahen. Schon aus dem 2. Jahrtauſend v. Chr. beſitzen wir hierfür ein ſicheres Zeugniß in einer Inſchrift des Königs Hammurabi von Babylon, welche jetzt im Britiſchen Muſeum aufbewahrt wird, und in welcher ſich dieſer altchald. Herrſcher als Migir Samas, als Begnadeter des Sonnengottes, bezeichnet. Daß auch die ſabäiſchen Araber dem Sonnencultus huldigten, berichten uns Strabo und Theophraſt, und daß der phöniziſche (nicht babyloniſche) Baal als baʿal śamin, d. i. als Baal des Himmels, der Sonnengott war, iſt jetzt wol allgemein zugeſtanden (ſ. Baal). Auch bei den Hebräern finden ſich noch Spuren dieſes gemeinſemitiſchen Sonnencultus. Wir denken dabei nicht ſowol an die Verehrung des Baal, von der wir im A. T. leſen, bei welcher offenbar das Bewußtſein von der urſprünglichen Bedeutung des Baalscultus gänzlich in den Hintergrund zurücktrat; denn vielmehr an jene im Tempel aufgeſtellt geweſenen Sonnenroſſe ſammt Sonnenwagen, welche König Joſia bei ſeiner Reform des Cultus fortſchaffen, beziehentlich verbrennen ließ (2 Kön. 23, 11). Daß gerade Roſſe und ein Wagen der Sonne zu Ehren

aufgeſtellt wurden, hat offenbar ſeinen Grund in der beabſichtigten Beziehung auf den Lauf der Sonne, wie ja denn auch ſonſt und nicht blos in der griech. Mythologie von einem Sonnenwagen und Sonnenroſſen die Rede iſt. Schon das Zendaveſta kennt der Sonne geweihte ſchnellfüßige Roſſe (Spiegel, „Aveſta, die heiligen Schriften der Parſen" [Leipzig 1852—63], I, 260, 20; II, 41, 35; 52, 49; 91, 22; 104, 26; 108, 15; III, 9), und Herodot (I, 216) und Strabo (XI, 513) berichten uns von Pferden, die bei einigen Völkern der Sonne zu Ehren geopfert wurden. Wenn freilich der erſtere dieſes damit erklärt, daß dem ſchnellſten der Götter auch unter den ſterblichen Weſen die ſchnellſten gebührten, ſo trifft er damit nur halb das Richtige; das Pferdeopfer wurzelt vielmehr in der Vorſtellung von dem von Pferden gezogenen Sonnenwagen, dieſer aber wird freilich als von Roſſen und nicht etwa als von Kühen gezogen gedacht, eben weil die Roſſe der Vorſtellung von dem ſchnellen Kreislauf der Sonne ſich adäquater erwieſen. Daß der in der aſſyriſch-babyloniſchen Periode aufkommende Geſtirndienſt (Anbetung des „ganzen Himmelsheeres", Jer. 19, 13; Zeph. 1, 5) auch Anbetung der Sonne involvirte, verſteht ſich; dieſelbe fand insbeſondere ſtatt durch Räuchern auf den Dächern der Häuſer. Zu Ehren der Sonnengottheit errichtete Bildſäulen waren die Hammanim (3 Moſ. 26, 30; Jeſ. 17, 8; 27, 9 und öfter), d. i. Sonnenſäulen. Der Singular Hamman, erſcheint auf phöniz. Monumenten als Beiname des Baal, welcher dadurch als Sonnenbaal, Baal solaris, bezeichnet wird.

In naturwiſſenſchaftlich-phyſikaliſcher Beziehung entfernen ſich die Vorſtellungen der Hebräer, was die Sonne anbetrifft, nicht von den auch ſonſt bei den alten Völkern uns entgegentretenden Anſchauungen. Die Sonne wird betrachtet als ein am Himmel und um die Erde ſich bewegendes Geſtirn, das während der Nacht an einem Ort unterhalb des Horizonts verweilt, von welchem ſie am Morgen ihren Ausgang nimmt, und zu welchem ſie am Abend heimkehrt. Dichter denken ſich dieſen Ort als eine Art Zelt (Pſ. 19, 5. 7) oder ſonſtwie als eine Wohnung (Hab. 3, 11). Es mag angemerkt werden, daß ganz wie die Hebräer auch die Aſſyrer den Aufgang der Sonne als einen Ausgang bezeichnen, während ſie den Untergang derſelben in Uebereinſtimmung mit den Arabern und Aethiopen als einen Eingang (R. ʿarab) bezeichnen (vgl. meine Schrift: „Die Höllenfahrt der Iſtar" [Gießen 1874], S. 137). Mit den Hebräern befinden ſich die Aſſyrer in Concordanz auch in der Bezeichnung der Weltgegenden Oſt und Weſt als der Gegenden des Aufgangs und des Untergangs der Sonne (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], S. 52). Die Morgenröthe wird kraft ihrer imponirenden und die Sinne feſſelnden und treffenden Erſcheinung gern gewiſſermaßen perſönlich angeſchaut und als eine Art lebendigen Weſens betrachtet: es werden ihr Flügel (Pſ. 139, 9), an andern Stellen Augenwimpern (Hiob 3, 9; 41, 10) beigelegt, wobei nicht zu vergeſſen iſt, daß mit den übrigen Geſtirnen auch die Sonne in der erſten Schöpfungsgeſchichte des erſten Buchs Moſe (Kap. 1, 14 fg.) unter der Zahl der Lebeweſen erſcheint. Verfinſterung der Sonne galt dem Hebräer wie nicht minder ſolche des Mondes für eine Unglück oder ſonſt furchtbare Ereigniſſe verkündende Naturerſcheinung (Joel 3, 4), und lediglich in dieſem ſymboliſchen Sinn wird die Verfinſterung zu verſtehen ſein, von der der Evangeliſt (Matth. 27, 45; vgl. Mark. 15, 33; Luk. 23, 44) redet, ohne daß irgendwie dabei an eine etwa aſtronomiſch zu berechnende Sonnenfinſterniß zu denken wäre. Daß dem Iſraeliten der Lauf der Sonne, der ihm ſonſt ein feſtgeregelter war (Pſ. 74, 16; 104, 19; Koh. 1, 5), unter Umſtänden und unter Annahme eines wunderbaren Eingreifens Gottes nicht für durchaus ununterbrechbar galt, erhellt aus dem Bericht über den Rückgang der Sonne zu Hiskia's (ſ. d.) und dem Stillſtand derſelben zu Joſua's Zeit (Jeſ. 38, 8; Joſ. 10, 12 fg.). Schrader.

Sonnendienſt, ſ. Baal.

Sonnenzeiger, ſ. Hiskia.

Sopater, griechiſch: Sopatros, was aus Sosipatros abgekürzt iſt, hieß ein Chriſt aus Beroea, der den Apoſtel Paulus auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe von Griechenland aus nach Aſien begleitete, vgl. Apg. 20, 4. Nach guter handſchriftlicher Beglaubigung in dieſer Stelle war er Sohn eines Pyrrhos. Fritzſche.

Sorek, d. i. „(Edel-) Rebe", iſt der Name eines Thales im Philiſtäerland, wo Simſon's Delila wohnte (Richt. 16, 4). Euſebius erwähnt ein Dorf (Kaphar-) Sorek [Sorech] im Norden von Eleutheropolis, neben Zorea und Esthaol (ſ. d. und vgl. Richt.

16, 31), in deſſen Nähe etwa auch der Bach Sorek vermuthet werden könnte. Dies würde jedoch wahrſcheinlich zu weit nördlich, zum Wadi Sumt und Serâr (Nahr Rubin), führen, der in der Gegend von Jamnia ins Meer fällt. Van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 350) vermuthet daher den heutigen Wadi Simſim (Simſonbach), der von Südoſten her den Wadi el-Haſy aufnimmt und ſüdlich von Askalon ins Meer ausmündet (ſ. Bäche). Etwas Zuverläſſiges iſt weder über den Bach ſelbſt noch darüber bekannt, ob derſelbe ſeinen Namen jenen ſyr. Edelreben (vgl. Jeſ. 5, 2; Jer. 2, 21) verdankt, deren kleine ſüße Trauben keine Kerne zu haben ſcheinen und rothen Wein geben (vgl. Geſenius, Thesaurus, III, 1343). Kneucker.

Sorge, zumal im N. T. das mit Gemüthsunruhe verbundene Bekümmertſein um die Zukunft und das, was ſie für uns bringt. Da der Lehre Jeſu gemäß der himmliſche Vater vermöge ſeiner Vorſehung (ſ. d.) alle Begebenheiten der Welt und Schickſale der Menſchen, namentlich der Gläubigen, aufs zweckmäßigſte leitet, ſo iſt die Sorge durchaus nutzlos und verräth einen Mangel an Glauben an die göttliche weltregierende Weisheit und Liebe. Jeſus unterſagt das Sorgen daher aufs entſchiedenſte als heidniſch (Matth. 6, 25 fg.; Luk. 12, 22 fg.) und empfiehlt insbeſondere auch ſeinen Jüngern, ihren Miſſionsberuf frei von jeder quälenden Sorge auszuführen (Matth. 10, 5 fg.) und ſelbſt in den Tagen der Verfolgung aller Sorge ſich zu entſchlagen (Luk. 12, 11 fg.), da der Beiſtand des Heiligen Geiſtes ſie ausreichend unterſtützen werde. In unſern verwickelten Culturverhältniſſen, in denen die Arbeit ein ſo wichtiges Moment der geſellſchaftlichen Exiſtenz bildet, laſſen allerdings die Lebensregeln Jeſu in Betreff der Sorgloſigkeit, inſonderheit hinſichtlich der Nahrungsſorgen, keine unbedingte und unmittelbare Anwendung mehr zu. Allein Jeſus und die Apoſtel, wenn ſie die Sorge verwerfen (vgl. Phil. 4, 6) und ermahnen, alle Sorge auf den Herrn (den himmliſchen Vater) zu werfen (1 Petr. 5, 7), beabſichtigen damit keineswegs, den individuellen Thätigkeitstrieb herabzuſtimmen oder gar die Trägheit und Gleichgültigkeit gegen irdiſchen Erwerb zu befördern; ſie treten nur dem ängſtlichen, vertrauensloſen, das Herz in das irdiſche Getriebe verſtrickenden Weltſinn entgegen und machen geltend, daß an Gottes Segen alles gelegen iſt, eine Lehre, welche ſchon in der evangeliſchen Erzählung von Maria und Martha (Luk. 10, 38 fg.) ſich abſpiegelt. In dieſem Sinn verwirft das A. T. gleichfalls die Sorge (Sir. 30, 24; Koh. 5, 2), und auch der Pſalmſänger ermahnt, auf Jahve zu vertrauen, ſo werde er die Wünſche des Herzens gewähren (vgl. Pſ. 37, 3 fg. mit 1 Petr. 5, 7).

Im übrigen finden ſich als Correctur gegen eine falſche Anwendung der Lehre von der Verwerflichkeit des Sorgens im N. T. öfters Ermahnungen und Anweiſungen, daß Chriſten füreinander ſorgen, d. h. ſich um das Wohl, die materielle und ſittliche Förderung ihrer Mitchriſten nach Kräften bemühen ſollen. Der Apoſtel Paulus iſt dankbar, daß die Philipper für ihn in den Nöthen ſeiner Gefangenſchaft geſorgt (Phil. 4, 15 fg.); er wünſcht, daß alle Gemeindeglieder füreinander Sorge tragen möchten (1 Kor. 12, 25), und der Verfaſſer der Paſtoralbriefe erklärt den, der für ſeine Zugehörigen und Hausgenoſſen nicht ſorgt, für ſchlimmer als einen Heiden (1 Tim. 5, 8). Schenkel.

Soſipater (griechiſch: Sosipatros) wird mit Doſitheus als Anführer im Heer des Judas Makkabäus genannt. Beide kämpften tapfer gegen den ſyr. Feldherrn Timotheus, dieſer fiel ſelbſt in ihre Hände, aber ſie gaben ihn gegen das Verſprechen los, die gefangenen Juden freizulaſſen (vgl. 2 Makk. 12, 19. 24). 2) Nach Röm. 16, 21 hieß ein Chriſt und Verwandter des Apoſtels Paulus Soſipater, von dem Paulus von Korinth aus die röm. Chriſten grüßt. Daß er mit obigem Sopater identiſch ſei, iſt möglich, doch ſehr fraglich; noch weniger iſt annehmbar, daß jener durch den Zuſatz: „Sohn des Pyrrhos", von dieſem unterſchieden werden ſolle. Die ſpätere Sage gab ihm das Bisthum von Ikonium. Fritzſche.

Sosthenes. 1) Ein Synagogenvorſteher in Korinth, der dem Apoſtel Paulus während deſſen Anweſenheit in dieſer Stadt auf der zweiten Miſſionsreiſe (Apg. 18, 12 fg.) feindſelig entgegentrat und ihn beim Proconſul Gallio (ſ. d.) verklagte, jedoch abgewieſen und von einem heidniſchen Volkshaufen bei dieſer Veranlaſſung mishandelt wurde. 2) Ein Gehülfe des Apoſtels Paulus zu Epheſus, der den Korinthern genauer bekannt ſein und in hohem Anſehen bei ihnen ſtehen mußte, da der erſte Korintherbrief auch in ſeinem Namen geſchrieben iſt (1 Kor. 1, 1). Deshalb iſt aber noch nicht anzunehmen, daß er den Brief nach einem Dictat des Apoſtels geſchrieben habe (vgl. 1 Kor. 16, 21), wenn auch

dieſe Vermuthung nicht gerade ausgeſchloſſen iſt. Näheres iſt nicht über ihn bekannt, wenn ihn auch Clemens von Alexandria und nach ihm Euſebius („Kirchengeſchichte", I, 12, 1), zu einem der ſiebzig Jünger, die noch ſpätere Sage zum Biſchof in Kolophon gemacht hat. Mit dem Soſthenes Apg. 18, 17 haben ihn fälſchlich Theodoret und manche neuere Ausleger verwechſelt. Schenkel.

Soſtratus war nach 2 Makk. 4, 27—29 der Name eines ſyr. Befehlshabers der Burg zu Jeruſalem unter König Antiochus Epiphanes. Da der Hoheprieſter Menelaus das ausbedungene Geld nicht entrichtete, wurden beide an den Hof beſchieden. Für Soſtratus trat jetzt Krates, der Statthalter von Cypern, ein. Nach der Vulgata, der Luther und die züricher Ueberſetzung folgen, ward nach falſcher Leſung des Griechiſchen Soſtratus nun Statthalter von Cypern. Fritzſche.

Spanien, ſ. Hispanien.

Spangen ſtehen in der deutſchen Bibel für folgende hebr. Bezeichnungen verſchiedener Schmuckſachen: Mišbeṣet, Pſ. 45, 14 von Gewirktem, aber 2 Moſ. 28, 13; 39, 18 von der Faſſung der Edelſteine gebraucht; Saharonim, mondförmige Anhängſel aus Metall, die Kamelen um den Hals gehängt (Richt. 8, 21), aber auch von Frauen als Schmuck getragen wurden (Jeſ. 3, 18). Nezem, ein Ring im allgemeinen (Richt. 8, 24; Ez. 16, 12; Hoſ. 2, 15 [13], Luther: „Stirnſpangen"; Spr. 25, 12; Hiob 42, 11), als Schmuck der Naſe oder des Ohres (1 Moſ. 35, 4; 2 Moſ. 32, 2; Jeſ. 3, 21; Ez. 16, 12; Spr. 11, 12). 1 Moſ. 24, 22. 47, wo Luther Ohrenſpangen überſetzt, iſt ein Naſenring gemeint. Ḥali (HL. 7, 2; Hoſ. 2, 15 ḥelja), gewöhnlich für Halsſchmuck erklärt, kann bei angenommener Grundbedeutung des Stammworts glatt, ſchön machen für Geſchmeide überhaupt gelten (ſ. Schmuck). Torim (HL. 1, 13), eine Reihe von Perlen oder Kügelchen von Gold (HL. 1, 11) oder Silber (vgl. Tur, 2 Moſ. 28, 17 als Bezeichnung einer Reihe von Edelſteinen), wol auch Kettchen, die ins Haar geflochten über die Wangen herabhingen, während Ḥaruzim um den Hals geſchlungen wurden (HL. 1, 10). Beiderlei Geſchmeide iſt bei den heutigen Orientalinnen beliebt. Von ähnlicher Beſchaffenheit waren šerot (Jeſ. 3, 19; Luther: Armſpangen), von den Hebräerinnen um den Arm getragen. Leḥašim (Jeſ. 3, 20; Luther: Ohrenſpangen) zunächſt Amulete, noch heutigentags zugleich als weiblicher Schmuck gebräuchlich. Die Annahme eines Geſchmeides in Geſtalt kleiner Schlangen findet Unterſtützung im Gebrauch der heutigen Morgenländerinnen, in den Ohren oder am Hals von Gold oder Silber gemachte Schlangen zu tragen.

Unter Spangen im engern Sinn für Schmuckartikel, die zugleich zum Heften, Befeſtigen, Zumachen dienten, ſind nur folgende zu begreifen: Ḥaḥ, als Ring oder Haken zur Bändigung widerſpenſtiger Thiere (2 Kön. 19, 28; Ez. 19, 4; 37, 27; Hiob 40, 24), aber auch unter weiblichen Putzſachen erwähnt (2 Moſ. 35, 22), könnte in dieſer Beziehung auch einen Naſenring bezeichnen; beſſer iſt aber Kimchi's Erklärung für eine Spange (fibula; Luther: Hefte), um das weibliche Obergewand zuſammenzuhalten, deren ſich die heutigen Perſerinnen zur Befeſtigung des Schleiers bedienen. Kumaz (2 Moſ. 35, 22; 4 Moſ. 31, 50), nach der gewöhnlichen Erklärung ein Halsband aus angereihten Kügelchen, kann auch etwas Schließendes, eine der modernen Broſche ähnliche Verſchlußſpange bedeuten. Eine Klammerſpange iſt unſtreitig πόρπη (1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44, bei Luther: Gürtel), die das männliche Obergewand an der Bruſt oder Schulter zuſammenhielt und als koſtbare Agraffe zugleich ein Schmuck war. Solche Spangen zum Verſchließen waren im Alterthum überhaupt gebräuchlich. Roskoff.

Spannader überſetzt Luther den hebr. Ausdruck gid hannašeh. Der Erzähler von 1 Moſ. 32, 33 meint damit den Hüftnerv (nervus ischiadicus), der von der Hüfte aus an die hintere Fläche des Oberſchenkels und durch die Kniekehle hindurch zum Unterſchenkel und Fuß ſich erſtreckt, oberhalb des Knies in zwei Aeſte ſich theilend. Es iſt der ſtärkſte Nerv des menſchlichen Körpers. Ihn aßen die Iſraeliten nicht, weil nach der Sage (1 Moſ. 32, 33) beim Ringen Jakob's mit Gott dieſer Nerv von letzterm gerührt und damit geheiligt worden war. Von dieſer Sitte findet ſich ſonſt in der Bibel keine Spur; vgl. Knobel zu 1 Moſ. 32, 33 und Joſephus, „Alterthümer", I, 20, 2; Thomé, „Lehrbuch der Zoologie" (Braunſchweig 1872), S. 32 fg. Furrer.

Spartaner, griechiſch: Spartiatae, auch Lacedämonier (2 Makk. 5, 9), hießen die Bewohner der Stadt und im weitern Sinn der Republik Sparta (1 Makk. 14, 16), auch Lacedämon genannt. Sparta war die Hauptſtadt der Republik, ſie lag im Südoſten des

Peloponnes zwiſchen dem Fluß Eurotas und einem Vorſprung des Berges Taygetus auf mehrern Hügeln und beſaß prächtige Gebäude; nach Polybius, IX, 21, 2, betrug ihr Umfang 48 Stadien. Bekannt iſt die ſehr eigenthümliche Verfaſſung der Spartaner, die ihnen um das J. 888 v. Chr. Lykurgos gab, und wie ſie lange mit den Athenern um die Hegemonie Griechenlands ſtritten, bis dieſes erſt von dem Macedonier Philipp im J. 338 v. Chr., ſpäter, im J. 146 v. Chr., von den Römern in Abhängigkeit gerieth. Die Stadt Sparta verfiel im Laufe der Jahrhunderte ſo gänzlich, daß ſich gegenwärtig nur wenige Trümmer vorfinden. In der Bibel werden die Spartaner in der Makkabäerzeit erwähnt.

Als ſich der Makkabäer Jonathan (ſ. d.), um gegen die Syrer ſich weiter zu halten, nach auswärtiger Unterſtützung umſah, ſchickte er zur Erneuerung der Freundſchaft Geſandte mit Schreiben nach Rom, an die Spartaner und nach andern Orten (1 Makk. 12, 1. 2). Das Schreiben, vom Hohenprieſter Jonathan, der Geruſie, den Prieſtern und dem übrigen jüd. Volk an die Spartaner, die Brüder, gerichtet, wird 1 Makk. 12, 5—18 abſchriftlich mitgetheilt. Schon in früherer Zeit habe ihr König Areios (Areus, ſ. Oniares) ein Schreiben an den Hohenprieſter Onias gerichtet, daß ſie Brüder ſeien; Onias habe den Geſandten ehrenvoll empfangen und die Symmachie und Freundſchaft angenommen. Zwar bedürften ſie (die Juden) derſelben nicht, doch wollten ſie, um ihnen nicht entfremdet zu werden, die Freundſchaft erneuern, denn viele Zeiten ſeien verſtrichen, ſeit die Spartaner zu ihnen geſchickt hätten. Sie freuten ſich über ihren Glanz, ſie ſelbſt aber hätten in vielen Kriegen mit benachbarten Königen ſchwer gelitten, doch, auf den Himmel vertrauend, hätten ſie ihre Bundesgenoſſen und Freunde nicht beläſtigen wollen, und ſo ſeien ſie von ihren Feinden errettet worden. Numenius und Antipater, die zur Erneuerung der Freundſchaft und Symmachie nach Rom geſchickt ſeien, hätten Befehl, zur Erneuerung der Freundſchaft auch zu ihnen zu kommen, und ſie bäten um Antwort. Angefügt wird ſofort eine Abſchrift des Briefs des Königs Areios an den Hohenprieſter Onias V. 19—23. Er iſt ſehr kurz. Man habe geſchrieben gefunden, daß die Spartaner und Juden Brüder und aus dem Geſchlecht Abraham's ſeien; ſo möchten ſie ihnen über ihr Wohlergehen ſchreiben; auch ſie wollten wieder ſchreiben. Euer Beſitz iſt unſer Beſitz, und umgekehrt; danach ſoll euch gemeldet werden. Beide Briefe hat Joſephus („Alterthümer", XIII, 5, 8; XII, 4, 10), der im Onias Onias II. erblickt, mit ſeinen Worten ganz frei reproducirt. Daß der Ueberbringer des Briefs des Areios Demoteles geheißen, wird ſeine Dichtung ſein, komiſch aber nimmt ſich am Schluß des Briefs des Areios der Zuſatz aus, daß das Geſchriebene Quadratſchrift und das Siegel ein von einer Schlange erfaßter Adler ſei. Weiter wird erzählt, daß der Tod des Jonathan in Rom und Sparta Trauer erweckt, und daß man darauf an deſſen Nachfolger Simon ein Schreiben zur Erneuerung der Freundſchaft und Symmachie gerichtet habe (1 Makk. 14, 16—19). Das Schreiben folgt ſogleich 1 Makk. 14, 20—23 abſchriftlich. Es iſt von den Archonten und der Stadt der Spartaner an den Hohenprieſter Simon, die Aelteſten und Prieſter und das übrige Volk der Juden gerichtet. Wir haben uns, heißt es, über die Ankunft euerer Geſandten, die uns von euerer ruhmvollen Stellung meldeten, gefreut und das Gemeldete in den Acten ſo niedergeſchrieben: Die Geſandten der Juden, Numenius, Sohn des Antiochus, und Antipater, Sohn des Jaſon, kamen zur Erneuerung der Freundſchaft zu uns, und das Volk beſchloß, ſie ehrenvoll aufzunehmen und eine Abſchrift ihrer Worte zur Erinnerung in den Acten niederzulegen, eine Abſchrift aber dem Hohenprieſter Simon zu ſenden. Noch wird 1 Makk. 15, 23 erwähnt, daß der röm. Conſul Lucius *) unter andern auch an die Spartaner die Weiſung erlaſſen habe, die Juden unbehelligt zu laſſen. Endlich iſt 2 Makk. 5, 9 beachtenswerth, nach welcher Stelle der flüchtige Jaſon nach dem J. 170 v. Chr. von den Lacedämoniern wegen der Verwandtſchaft aufgenommen worden und bei dieſen geſtorben ſei. Nach Joſephus („Jüdiſcher Krieg", I, 26, 1) ehrte Herodes der Große den Spartaner Eurykles „wegen ſeines Vaterlandes" vor andern.

---

*) Gemeint iſt der Conſul Lucius Calpurnius Piſo, deſſen Vorname wirklich Lucius und nicht, wie man bisher meinte, Cnejus war (vgl. Ritſchl im „Rheiniſchen Muſeum für Philologie", Jahrg. 1873, S. 603. Hiernach iſt der Artikel Lucius zu berichtigen.

In Betreff dieſer Mittheilungen ſteht vorab feſt, daß ſie nicht leere Fictionen ſind, ſondern eine hiſtoriſche Grundlage haben, fraglich iſt nur, wie weit wir ihnen folgen dürfen. Klar iſt, daß unter den Spartanern nicht nur der Epitomator (2 Makk. 5, 9), ſondern auch der Ueberſetzer von 1 Makk. nach ſeiner Schilderung die uns bekannten Spartaner verſtand (ſ. u.), daß unter dem König Areios (ſ. Oniares) nur Areus I., und ſomit nach der Chronologie unter dem Hohenprieſter Onias (ſ. d.) nur der erſte dieſes Namens, nicht der zweite, wie noch jetzt mehrere Gelehrte wollen, gemeint ſein kann, daß endlich es ganz in der Situation des Jonathan lag, ſich nach auswärtiger Hülfe umzuſehen, ſodaß er ſich nicht nur an die Römer und Spartaner, ſondern auch „nach andern Orten" wendete. Wenn ſich nun Jonathan ſelbſt auf die frühere Zuſchrift des Areus bezieht, ſo erhält damit dieſe ihre Beglaubigung. Aber ſind die mitgetheilten Zuſchriften wirkliche Urkunden? Schon oben („Bibel-Lexikon", IV, 91) haben wir dieſe Frage bejaht, doch wieder müſſen wir erinnern, daß uns ein aus dem Hebräiſchen überſetztes Griechiſch vorliegt, und daß diplomatiſche Genauigkeit in unſerm Sinn überhaupt nicht im Geiſt des Alterthums lag. Was zunächſt das Schreiben des Areus betrifft (1 Makk. 12, 20—23), ſo würde es als Elaborat des Schriftſtellers ſicher anders und voller ausgefallen ſein. Es gibt ſich nicht als diplomatiſches Actenſtück mit beſonderer politiſcher Tendenz, ſondern als einfaches Anknüpfungsſchreiben Freunde zu ſein, ſodaß nur Areus als die Hauptperſon ſich nennt, nicht auch ſein College und die Ephoren, gleichwie auch nur der Hoheprieſter Onias begrüßt wird, nicht auch die Geruſie und das jüd. Volk. Die doch wol ſprichwörtliche Formel V. 23, die allerdings nur Nomaden eignet, wird freie Uebertragung ins Hebräiſche ſein. Der Brief des Jonathan (1 Makk. 12, 6—18) enthält nicht das Geringſte, was der gegebenen Situation widerſpräche, und verräth eine ſehr überlegte diplomatiſche Haltung, was Grimm („Das erſte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], S. 190) nicht hätte verkennen ſollen. Das Schreiben der Spartaner endlich (1 Makk. 14, 20—23) iſt ebenfalls tadellos; ein Schluß fehlt nicht, wenn man nicht damit einen bloßen Gruß meint, der aber gleicherweiſe den beiden vorherigen Schreiben fehlt.

Wenn behauptet wird, daß die Spartaner, da Griechenland ſchon im J. 146 v. Chr. der Botmäßigkeit Roms unterworfen ward, mit Jonathan gar nicht in ſolche Verbindung hätten treten können, ſo beruht dies auf Verkennung der Sachlage, wie denn Strabo, VIII, 365, ausdrücklich von den Spartanern erwähnt, daß ſie bis auf gewiſſe freundſchaftliche Leiſtungen frei geblieben ſeien.

Der Hauptanſtoß war von jeher, daß die Spartaner Abrahamiten ſein ſollten, der denn auch der Unterſuchung mehrfach eine falſche Richtung gab. Wenn frühere Gelehrte ſich abmühten, dies als geſchichtlich nachzuweiſen, ſo laſſen wir billig dieſe Verſuche als völlig unhaltbar und antiquirt beiſeiteliegen. Immerhin mag einen Kritiker unſerer Tage die Notiz, daß die Spartaner, die Dorier Abrahamiten ſeien, in eine heitere Stimmung verſetzen, aber muß denn ſein Wiſſen auch das längſt vergangener Jahrhunderte geweſen ſein? Wenn wir erwägen, wie wunderliche Vorſtellungen über Völkerverwandtſchaften im Alterthum umliefen, wie leicht man gegebenenfalls eine Verwandtſchaft wollte und fand, wie viel im beſondern von den Juden gefabelt wurde, was für Zeug der zwei Jahrhunderte ſpätere und gebildete Tacitus, Hist., V, 2, auftiſcht, wie man nach dem Scholiaſten zu Ariſtophanes, Acharn., V. 156, das thraziſche Volk der Odomanten für die Juden hielt und nach Plutarch, De Is. et Osir., S. 363, den Typhon die Söhne Hieroſolymus und Judäus zeugen ließ, ſo werden wir auch die im makkabäiſchen Zeitalter vorkommende Vorſtellung für möglich halten, daß die Spartaner wie Juden Abrahamiten ſeien, und daß dies König Areus irgendwo ſchriftlich vorfand. Bei Joſephus („Alterthümer", XIV, 10, 22) erklären auch die Pergamener, daß ihre Vorfahren Freunde Abraham's und der Juden geweſen ſeien. Wie man zu jener Vorſtellung kam, iſt freilich noch nicht erklärt und wol auch nicht aufzuhellen, wenigſtens befriedigt auch die neuerlich wieder von Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 317) aufgeſtellte Vermuthung nicht, daß man in Peleg (1 Moſ. 10, 25; 11, 16) den Stammvater der Pelasger erblickt und die Spartaner für Pelasger gehalten habe, denn jedenfalls wußten die Spartaner nichts von Peleg, aber wohl, daß ſie nicht Pelasger ſeien. Dennoch kamen mehrere Gelehrte über jenen Anſtoß nicht hinaus und meinten, daß gar nicht die Spartaner, ſondern ein anderes den Juden wirklich verwandtes Volk

gemeint ſei. Nach Michaelis („Deutſche Ueberſetzung des erſten Buchs der Maccabäer" Frankfurt 1778], S. 264) ſoll Spartaner durch Ueberſetzungsfehler aus der Judencolonie Sepharad (ſ. d.) entſtanden ſein. Von anderm abgeſehen, wäre dabei aber ſehr merkwürdig, daß die Sepharadener ſo früh ihres jüd. Urſprungs gänzlich vergeſſen und ihre politiſche Verfaſſung der ſpartaniſchen geglichen hätte. Anders Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 347 fg.). Geſtützt darauf, daß für Patara in Lycien Apg. 21, 1 der Araber der Polyglotte Spârta gebe (aber er ſchreibt سبارطه, alſo sabârṭa), nimmt er Spârta für den phöniziſch-ſyriſchen, Patara für den griech. Namen, dort hätten auch phöniziſch redende Solymer gewohnt, die den Hebräern ſprach- und ſtammverwandt geweſen, ihr König habe Oniaris, den Juden aber Darius geheißen, und dieſer habe etwa im J. 242 v. Chr. an Onias II. eine Geſandtſchaft geſchickt. Wir fürchten, das neue lyc. Königreich ſteht auf ſchwachen Füßen. Da einzig jener Araber Sabârṭa gibt, alle andern Zeugen Patara, ſo wird jenes wol auf Verſchreibung zurückzuführen ſein, jedenfalls war nicht gerathen, auf ſolchen Grund Hypotheſe auf Hypotheſe zu bauen. Auch hier wäre, um weiteres beiſeitezulaſſen, wunderbar, daß die politiſche Verfaſſung des lyciſch-phöniz. Reichs gerade wie die ſpartaniſche im Lauf eines Jahrhunderts gewechſelt hätte. Fritzſche.

Spätregen, ſ. Regen, Witterung.

Speer, ſ. Waffen.

Speichel kommt in der Bibel in ſehr verſchiedenem Sinn vor. In der Apologie des Propheten (Jeſ. 50, 5) wird deſſen demüthige Geduld damit gekennzeichnet, daß er ſelbſt die ſchmachvollſte Beſchimpfung, angeſpuckt zu werden (4 Moſ. 12, 14; 5 Moſ. 25, 9; Matth. 26, 67; 27, 32), ertragen habe. Hiob 7, 19: „Bis ich meinen Speichel ſchlucke", iſt eine noch bei den Arabern gangbare Redensart, womit die kürzeſte Zeit, ein Augenblick, ausgedrückt wird. Nach 3 Moſ. 15, 8 macht der Speichel eines „Flüſſigen" bis zum Abend unrein, und der davon Betroffene muß ſich und ſeine Kleider waſchen. Der Speichel wird hier dem verunreinigenden Fluß, „ſo ein Mann an ſeinem Fleiſche hat" (3 Moſ. 15, 2), gleichgeſtellt. Es kann fraglich ſein, ob unter dem Fluß der Samenfluß (Gonorrhoë virulenta) oder, was wahrſcheinlicher iſt, der Schleimfluß (Blenorrhoë) gemeint ſei; jedenfalls muß die Verunreinigung durch die Ausſcheidung des flüſſigen Mannes unter religiöſem Geſichtspunkt gefaßt werden (ſ. Reinigkeit). Im N. T. heilt Jeſus einen Blinden, indem er deſſen Auge mit einem aus Speichel und Staub gemachten Teig beſtreicht (Joh. 9, 6). In Mark. 8, 23, wo er einen Blinden dadurch heilt, daß er ihm in die Augen ſpuckt, und Mark. 7, 33, wo ein Taubſtummer durch Benetzung der Ohren und Zunge mit Speichel geheilt wird, finden wir den im Alterthum herrſchenden Glauben an die Heilkraft des Speichels. Speichel galt nach Plinius als Mittel gegen Schlangenbiß, gegen die gefürchteten Kröten u. dgl. Der Kaiſer Veſpaſian ſoll durch daſſelbe Mittel einen Blinden ſehend gemacht haben. Im nordiſchen Alterthum wird der Speichel dem Blut, worin das Leben liegt, gleichgeſtellt, nicht nur hinſichtlich der heilenden, ſondern auch der belebenden Kraft. Schon in der Edda gilt der Speichel für ſeelenhaft, und Kwaſir, der nordiſche Aſe, iſt aus Speichel entſtanden. Das Alterthum ſchreibt dem Speichel auch reinigende Wirkung zu, daher bei den Römern die Sitte, dem Kind, wenn es den Namen erhält, von einer ältern weiblichen Verwandten mit dem Mittelfinger reinigenden, weihenden Speichel (saliva lustralis) auf der Stirn einreiben zu laſſen. Die Griechen hielten den Speichel für ein Verwahrungsmittel vor Verzauberung, darum ſpuckt Damotes bei Theokrit (Idyll., VI, 39) dreimal in ſeinen Buſen. Auf die reinigende und belebende Kraft des Speichels bezieht ſich der vom Rituale Romanum feſtgeſetzte Brauch bei der Kindertaufe: die Ohren und Naſenlöcher des Täuflings nach dem Exorcismus unmittelbar vor der Oelſalbung mit Speichel zu beſtreichen. Roskoff.

Speiſen, d. h. mittels Feuers oder überhaupt künſtlich zubereitete Nahrungsmittel finden wir ſchon in der Sagengeſchichte der Hebräer. Abraham und ſein Weib bewirthen ihre göttlichen Gäſte mit Backwerk und Kalbfleiſch (1 Moſ. 18, 6 fg.); Jakob kocht ein Linſengericht (1 Moſ. 25, 29. 34), und Rebekka verſteht ein Ziegenböckchen ſo zu bereiten, daß es wie Wildpret ſchmeckt (1 Moſ. 27, 7. 14). Wir wiſſen zwar nicht, wie die Hebräer Feuer hervorbrachten, erſt 2 Makk. 10, 3 iſt von Steinen die Rede; die angeführten Beiſpiele ſetzen jedoch den Gebrauch des Feuers in den älteſten Zeiten voraus. Da die

Hebräer ſowol Ackerbau als Viehzucht trieben, nahmen ſie die Stoffe zu ihren Speiſen aus dem Pflanzen- und Thierreich und gebrauchten ſeit jeher das Salz als Würze (ſ. Salz, Würze). Aehnlich den Vorſtellungen vom goldenen Zeitalter bei andern Völkern werden im bibliſchen Schöpfungsmythus Menſchen und Thiere angewieſen, ſich von Vegetabilien zu nähren (1 Moſ. 1, 29. 30), und erſt nach der Sintflut erhält der Menſch die Befugniß, Thiere zu ſeiner Nahrung zu tödten; da aber ſchon Abel ein Thieropfer darbringt (1 Moſ. 4, 2 fg.), und Jabal, der Nachkomme Kain's, als Urheber des Nomadenlebens genannt wird (1 Moſ. 4, 20), ſo iſt dies ein deutlicher Beweis, daß der Fleiſchgenuß in die Urzeit der Hebräer hinaufreicht. Daraus, daß der hebr. Ausdruck Lehem, eigentlich das Eſſen, die Speiſe, im Sprachgebrauch die Bedeutung Brot, dann Mahl überhaupt gewinnt (1 Sam. 14, 28), ergibt ſich, daß Brot die gewöhnlichſte Speiſe und die Grundlage des hebr. Eſſens war. Man bereitete es aus Mehl von Weizen, Gerſte. (Ueber die Bereitung des Mehls, des Brots und verſchiedenen Backwerks ſ. Mörſer, Mehl, Mühle, Backen, Kuchen, Ofen.) Man benutzte das Getreide auch noch in der Weiſe, daß man die Körner in den Aehren am Feuer geröſtet (3 Moſ. 23, 14: Kali; bei Luther meiſtens „Sangen"; Joſ. 5, 11; Ruth 2, 14. 18; 2 Sam. 17, 28, Luther: „Grütze"), aß oder, wie noch jetzt in Paläſtina, Syrien und Aegypten häufig geſchieht, die friſchen Körner zu Grütze (geres, 3 Moſ. 2, 14. 16; 23, 14; 2 Kön. 4, 42) ſchrotete. Außer dem Getreide wurde auch Hirſe und Spelt (Dinkel, 2 Moſ. 9, 32; Jeſ. 28, 25; Ez. 4, 9) zu Mehl gemahlen und zu Brot verbacken, überhaupt wie andere Getreidearten verbraucht. Als Gemüſe dienten vornehmlich Hülſenfrüchte: Linſen (1 Moſ. 25, 30. 34; 2 Sam. 23, 11), Bohnen (2 Sam. 17, 28), die man auch andern Erdfrüchten untermiſcht zu Brot verbacken zu haben ſcheint (Ez. 4, 9); man kochte auch Grünzeug (Spr. 16, 17), das in Gärten gezogen wurde (1 Kön. 21, 2) oder auf dem Felde wuchs (5 Moſ. 11, 10; 2 Kön. 4, 39; Spr. 15, 17); man genoß als Zukoſt Lauch, Knoblauch, Zwiebeln, Gurken (4 Moſ. 11, 5), die von den Hebräern in Aegypten gern gegeſſen und auch in Paläſtina gebaut wurden, was der Talmud beſtätigt (ſ. Gemüſe, Bohnen, Gärten, Knoblauch, Gurken). Milch, noch heute im Orient viel genoſſen, war auch bei den Hebräern ſehr beliebt (Sir. 39, 31), die ſie jedoch nur von Kühen, Schafen und Ziegen (5 Moſ. 32, 14; Spr. 27, 27), aber nicht von Kamelen benutzten (5 Moſ. 14, 7). Sie wurde im friſchen und im geronnenen, dicken Zuſtand (1 Moſ. 18, 8; Richt. 4, 19; 5, 25; Hiob 20, 17) genoſſen, und wahrſcheinlich war auch Käſe von alters her bekannt. Joſephus („Jüdiſcher Krieg", V, 4, 1) erwähnt ein Käſemacherthal bei Jeruſalem (ſ. Milch). Honig (Debaš) war ſowol an ſich (1 Sam. 14, 21; Spr. 25, 27; HL. 5, 1; Luk. 24, 42), als auch dem Backwerk beigemengt ſehr beliebt. Man gewann ihn von wilden Bienen, deren es in Paläſtina ſeit jeher viele gab und noch gibt (5 Moſ. 32, 13; Pſ. 81, 17), von denen die Zellen in Felſenriſſen oder an Bäumen gefunden werden (1 Sam. 14, 25 fg.). (Darüber, ob die Hebräer Bienenzucht getrieben, ſ. Biene.) Zu Fleiſchſpeiſen lieferte die im hebr. Alterthum blühende Viehzucht reichlichen Stoff. Das Fleiſch vom Rind (1 Kön. 4, 23; 19, 21; Jeſ. 22, 13; Neh. 5, 18; Spr. 15, 17; Matth. 22, 4), beſonders von Kälbern (1 Moſ. 18, 7; 1 Sam. 28, 24; Am. 6, 4; Luk. 15, 23. 27. 30), Schafen und Ziegen, namentlich jungen, war ſehr geſchätzt (1 Sam. 16, 20; Richt. 6, 19; 2 Chron. 18, 2; Jeſ. 53, 4 fg.; Am. 6, 4). Da Tauben und Turteltauben zu Opfern verwendet wurden (1 Moſ. 15, 9; 3 Moſ. 1, 14; 5, 7 fg.; 12, 6; 14, 22; 15, 14. 29; 4 Moſ. 6, 10 und öfter) und Taubenzucht bekannt war (Jeſ. 60, 8), ſo dienten ſie gewiß auch zur Speiſe, obgleich die Bibel darüber ſchweigt. Auch Wachteln wurden gegeſſen (vgl. 2 Moſ. 16, 23; 4 Moſ. 11, 21 fg.), Hühner werden erſt im N. T. erwähnt (Matth. 23, 27). Auf dem Tiſch der Vornehmen und bei feinerm Mahl finden wir Wildpret, Geflügel, Hirſche, Gazellen (5 Moſ. 14, 5; 1 Kön. 5, 3 [4, 23], vermuthlich Gänſe, Neh. 5, 18). Wie aber der Morgenländer noch heutigentags nicht ſo häufig als der Abendländer Fleiſchkoſt genießt, ſo war es auch im hebr. Alterthum, wo nur Reiche täglich Fleiſch aßen (1 Kön. 5, 3; Neh. 5, 18). Fiſche, deren Genuß die Hebräer in Aegypten liebgewonnen (4 Moſ. 11, 5), lieferte der See Genezareth in großer Menge (Matth. 14, 17; 15, 34; Joh. 21, 11), und ſpäter brachten die Phönizier auch Seefiſche auf den Markt von Jeruſalem (Neh. 13, 16). Das Fleiſch der geſetzlich erlaubten Fiſche, ſtets beliebt (Luk. 24, 22; Joh. 6, 9), wurde wahrſcheinlich auch geſalzen und getrocknet als Zukoſt zum Brot gegeſſen (ὀψάριον, Joh. 6, 9. 11; 25, 9 fg.). Heuſchrecken, geröſtet oder gekocht und geſalzen, gaben eine ärmliche Speiſe (3 Moſ. 11, 22), deren ſich Johannes

der Täufer bediente (Matth. 3, 4); ſie werden noch heute von manchen arab. Stämmen gedörrt, auch gemahlen und zu Kuchen verbacken, gegeſſen. Die Zubereitung der Speiſen (ſ. Braten, Kochen) wurde zwar auch von Männern (2 Kön. 4, 38 fg.; 1 Moſ. 25, 29; 27, 4) ſowie von Sklaven (Luk. 17, 8) verrichtet; war jedoch vornehmlich das Geſchäft der Hausfrauen (1 Moſ. 27, 14; 1 Sam. 8, 13; 28, 23; Luk. 10, 38. 42). Roskoff.

Speiſegeſetze, wodurch die menſchliche Nahrung qualitativ beſchränkt wird, haben in der moſaiſchen Geſetzgebung eine hochwichtige Stelle und für das Leben des iſraelitiſchen Volks eine große Bedeutung. Sie treten gewöhnlich in der Form von Verboten auf.

I. Die eine Reihe der moſaiſchen Speiſegeſetze, die mit dem jahviſtiſchen Opferweſen in engſter Verbindung ſteht, enthält folgende Beſtimmungen: 1) das Blut von Vierfüßlern und Vögeln jeder Art ſowie blutige Fleiſchſtücke zu genießen wird bei Todesſtrafe und zwar auch dem unter Iſraeliten wohnenden Fremdling ſiebenmal verboten (1 Moſ. 9, 4; 3 Moſ. 3, 17; 7, 26 fg.; 17, 10—14; 19, 26; 5 Moſ. 12, 16. 23 fg.; vgl. 1 Sam. 14, 32 fg.; Ez. 22, 25; Judith 11, 12; Apg. 15, 20. 29; 21, 25). Das Blut der geſchlachteten Opferthiere war für den Altar Jahve's beſtimmt, das der zu eigenem Bedarf geſchlachteten reinen Hausthiere mußte wie Waſſer auf den Erdboden gegoſſen werden (5 Moſ. 12, 16. 24. 28; 15, 23), das des erjagten Wildes und der reinen Vögel ſollte man auslaufen laſſen und mit Erde bedecken (3 Moſ. 17, 13), gleichwie heilige Opferreſte verbrannt und vergraben zu werden pflegten (3 Moſ. 4, 12; 7, 15 fg.). Der Genuß des Blutes der Fiſche, im Geſetz nicht erwähnt, erſchien den Rabbinen erlaubt. 2) Bei Strafe der Ausrottung zu eſſen verboten ſind von den opferbaren Thieren (Rind, Schaf, Ziege) gewiſſe auf den Opferaltar gehörende Fettſtücke (3 Moſ. 3, 1. 7. 12; 7, 23. 25; vgl. 3, 3 fg. 9 fg. 14 fg.; 4, 8 fg.; 7, 3 fg.), worunter das die Eingeweide, Nieren, Leber umgebende, vom Fleiſch abgeſonderte Fett, bei den Schafen auch der Fettſchwanz verſtanden wird (3 Moſ. 8, 16. 25; 9, 10. 19; 2 Moſ. 29, 13. 22). Zu eſſen erlaubt war alſo das mit dem Fleiſch verwachſene Fett. 3) Verboten war von der neuen Ernte etwas zu verbrauchen, bevor im Namen des ganzen Volks dem Jahve die Erſtlingsgarbe und die Erſtlingsbrote (3 Moſ. 23, 10 fg.) geweiht worden waren, und der einzelne von den übrigen Erzeugniſſen des Landes einen Theil der Erſtlinge, welcher den Prieſtern zufiel, dargebracht hatte (2 Moſ. 23, 19; 4 Moſ. 18, 12 fg.; 5 Moſ. 18, 4; Neh. 10, 38; vgl. Spr. 3, 9; Tob. 1, 6; 1 Makk. 3, 49). Von neugepflanzten Fruchtbäumen, deren Früchte in den drei erſten Jahren als Jahve's unwürdig galten, durfte der Eigenthümer erſt, nachdem er die des vierten Jahres als Erſtlinge dem Jahve dargebracht hatte, im fünften Jahr als Erträgniß genießen (3 Moſ. 19, 23—25). Die fehlloſe Erſtgeburt vom reinen Vieh mußte binnen einem Jahr geopfert, das Fleiſch den Prieſtern überlaſſen (4 Moſ. 18, 18), nach 5 Moſ. 15, 20 aber (vgl. 5 Moſ. 12, 6 fg.; 14, 23) in Opfermahlzeiten verzehrt werden. Das fehlerhafte reine Thier wurde zu Hauſe geſchlachtet und gegeſſen. Die Erſtgeburt vom unreinen Hausthier (Eſel) mußte gelöſt oder getödtet werden (3 Moſ. 27, 11. 29 fg.)

II. Eine andere Reihe moſaiſcher Speiſegeſetze beruht auf dem Unterſchied von rein und unrein, wonach die Thiere ſchon in der Erzählung der noachiſchen Flut eingetheilt werden (1 Moſ. 7, 2). Die Unreinheit iſt aber nicht als abſolute, ſondern als levitiſche gefaßt, da unreine Thiere, z. B. Eſel, dem Jahve gelobt werden durften (3 Moſ. 7, 11), daher der Unterſchied von reinen und unreinen Thieren geradezu durch eßbare und nicht eßbare ausgedrückt wird (3 Moſ. 11, 47). 1) Von den größern vierfüßigen Landthieren galten als rein, als eßbar, welche wiederkäuen und durchaus geſpaltene Klauen haben, deren zehn Arten angeführt werden. Von den zahmen: Rind, Schaf, Ziege; von wilden: Hirſch, Gazelle, Damhirſch, Steinbock, alſo lauter Pflanzenfreſſer, nebſt drei andern Species, die gewiß auch dafür galten, deren Beſtimmung unſicher iſt (3 Moſ. 11, 3—8; 5 Moſ. 14, 3—8). Unrein und zu eſſen verboten ſind alle, die nicht beide Reinheitszeichen an ſich haben: die auf Tatzen gehen (3 Moſ. 11, 27), an denen man nur das Wiederkäuen fand, wie am Kamel, oder wahrzunehmen meinte wie am Haſen; das Schwein, welches nicht wiederkäut und ſtets Gegenſtand des größten Abſcheues der Juden war und blieb (3 Moſ. 11, 4—8; 5 Moſ. 14, 7. 8; ſ. Schwein). 2) Unter den Waſſerthieren ſind nur Fiſche für rein und eßbar erklärt, welche Floßfedern und Schuppen haben (3 Moſ. 11, 9—12; 5 Moſ. 14, 9. 10). 3) Von den Vögeln werden neunzehn

(3 Moſ. 11, 13—19) oder zwanzig (1 Moſ. 14, 11—18) unrein genannt, ohne Angabe beſonderer Merkmale, welche erſt ſpäter Rabbinen feſtzuſtellen ſuchten. Die als unrein angeführten, bekannten Vögel: Adler, Geier, Eule, Pelikan u. a. m., ſind meiſtens Fleiſch-, Aas- und Inſektenfreſſer, und viele der uns unbekannten mochten dafür gehalten werden. Die Fledermaus, die im Alterthum überhaupt als Vogel galt, konnte, da ſie von thieriſcher Nahrung lebt, unter die unreinen Vögel gezählt werden. Es bedarf nicht der Hinweiſung Sommer's auf die Dunkelheit, in welcher ſie zu fliegen pflegt, und auf die damit ſich verbindende Vorſtellung vom Tode, vom Unglück. Beim Strauß hat man den Grund ſeiner Unreinheit in einer ihm beigelegten Zwitterhaftigkeit zu finden gemeint, mit Beziehung auf das Verbot der Miſchung des Verſchiedenartigen (3 Moſ. 19, 19; 5 Moſ. 22, 9—11). Näher liegt der Anknüpfungspunkt in deſſen Aufenthalt, der Wüſte, aber nicht, wie Sommer meint, weil dieſe an die Trauer erinnert, ſondern als Ort der Unreinheit wie beim Azazel. Der Wiedehopf galt im Alterthum überhaupt für einen unreinlichen Vogel. Im allgemeinen galten im moſaiſchen Geſetze für rein und eßbar die aus dem Pflanzenreich ſich nährenden Vögel (5 Moſ. 14, 11. 26), von denen, außer den Taubenarten, die Wachteln (2 Moſ. 16, 13; 4 Moſ. 11, 31 fg.), Gänſe wahrſcheinlich 1 Kön. 5, 3 erwähnt werden, Hühner aber erſt im N. T. vorkommen (Matth. 23, 37). 4) Unrein iſt alles geflügelte kleine Gethier, außer demjenigen, welches nebſt zwei Gehnoch zwei Springfüße hat, nämlich die Heuſchrecken, wovon 3 Moſ. 11, 20—23 vier Arten als eßbar angegeben werden, 5 Moſ. 14, 19 aber übergangen ſind. 5) Unrein iſt alles ungeflügelte auf der Erde wimmelnde Gethier, ob es auf dem Bauch kriecht, wie Schlangen, Gewürm, oder auf Füßen geht, wie Eidechſen, Wieſel, Mäuſe (3 Moſ. 11, 41—43; vgl. V. 29 fg.). Ueber die Beſtrafung des Genuſſes vom Fleiſch unreiner Thiere ſchweigt das Geſetz. Die Rabbinen ſetzen Geiſelung auf die wiſſentliche freiwillige Uebertretung des Verbots. 6) Unrein und zu eſſen unterſagt iſt das Fleiſch von gefallenem oder durch wilde Thiere zerriſſenen (2 Moſ. 22, 30; 3 Moſ. 17, 15; 5 Moſ. 14, 21; vgl. Ez. 4, 14; 44, 41) oder ſonſt umgekommenen Vieh, das im N. T. überhaupt „Erſticktes" genannt wird (Apg. 15, 20. 29; 21, 25), deſſen Genuß auch der Koran (Sura, V, 4; vgl. II, 175; XVI, 115) verbietet. Gewöhnlich wird dieſes Verbot dahin erklärt, daß das Blut bei ſolcher Todesart nicht wie bei ordentlicher Schlachtung gehörig ausgelaufen war, ſonach das Verbot mit dem des Blutgenuſſes zuſammenfiele. Allein auf die Uebertretung des letztern war die Todesſtrafe verhängt, während der von Gefallenem oder Zerriſſenem gegeſſen hatte, nur den Tag hindurch unrein war, ſich und ſeine Kleider waſchen mußte (3 Moſ. 11, 40; 17, 15), alſo gerade wie nach der Verunreinigung durch den Tod, aus der ſich auch die Erklärung des Verbots vom Gefallenen oder Zerriſſenen ergibt und durch das gleiche Strafmaß unterſtützt wird. Ebenſo war zu eſſen verboten das Fleiſch vom geſteinigten Rind, das einen Menſchen getödtet hatte (2 Moſ. 21, 28). Das ältere Verbot (3 Moſ. 17, 15) vom Gefallenen oder Zerriſſenen, erſtreckt ſich auch auf den unter den Iſraeliten wohnenden Fremdling; das ſpätere Geſetz (5 Moſ. 14, 21; vgl. Ez. 4, 14) geſtattet das Fleiſch von Gefallenem dem Fremden als Speiſe zu überlaſſen. 7) Verboten iſt jede Speiſe, auf welche Waſſer gekommen aus einem Gefäß, worauf das Aas eines unreinen Thiers gefallen, und unrein iſt jedes Getränk aus ſolchem Gefäß (3 Moſ. 11, 34). 8) Unrein und zu genießen verboten iſt heidniſches Opferfleiſch (2 Moſ. 34, 15), das in heidniſchen Städten auf dem Markt feilgeboten wurde (1 Kor. 10, 25). Später hielt man alle Fleiſchſpeiſen, auch den Wein von Heiden, für verunreinigend unter Beziehung auf Dan. 1, 8 fg.; Judith 12, 1 fg.; Tob. 1, 10 fg. Die Rabbinen erweiterten das Verbot, das ſchon zur Zeit des Joſephus das Oel von Heiden zu gebrauchen unterſagte, auch auf den von Nichtjuden bereiteten Eſſig, die von einem ſolchen, in Abweſenheit eines Juden gemolkene Milch, auf von Heiden gemachte Käſe, Brot oder wenn Holz aus einem Götzenhain dabei verwendet worden und auf a. m. Der Rigorismus ging ſo weit, das Eſſen des Brots von einem Samaritaner für eine ebenſo ſchwere Verſündigung wie den Genuß des Schweinefleiſches zu erklären. Jeſus ließ derlei Satzungen außer Acht (Joh. 4, 8 fg.). 9) Verboten war auch das mit Unreinem in Berührung gekommene Dankopferfleiſch (3 Moſ. 7, 19).

III. Ein Verbot, das ſich weder auf Unreines noch auf das Opferweſen bezieht, im Geſetz aber dreimal eingeſchärft wird, iſt: das Fleiſch des Böckchens in der Milch ſeiner Mutter zu bereiten (2 Moſ. 23, 19; 34, 26; 5 Moſ. 14, 21). Dieſe Beſtimmung

wurde von spätern Rabbinen dahin erweitert, daß es für unerlaubt galt, überhaupt Fleisch von reinem Vieh in Milch von reinem Vieh zu bereiten und zu essen, weil man nicht wissen könne, ob nicht die Milch von der Mutter und das Fleisch von deren Jungem herstamme. Schließlich ist noch zu erwähnen die Observanz, den Gid haggaš, nervus ischiadicus (Luther „Spannader") der reinen Thiere nicht zu essen (1 Mos. 32, 33), die aber von der Gesetzgebung unberücksichtigt geblieben, also keine mosaische Speisevorschrift ist. Sie beruht auf altem Herkommen, wovon im A. T. keine andere Spur zu finden ist.

Die Bedeutung der mosaischen Speisegesetze ist verschieden erklärt worden. Da die Vergleichung der Speisegesetze der alten Aegypter, Perser, Inder und anderer Völker mit den israelitischen manche Aehnlichkeit ergab, so rieth man auf Entlehnung von einem andern Volke. Damit ist aber keine Einsicht in die Bedeutung der mosaischen Speisegesetze gewonnen. In Aegypten, wo der Kampf der Kräfte der Natur in gewissen Göttergestalten personificirt wird, die Wohlthätigen schließlich die Uebermacht erlangen, ist der Unterscheidungsgrund von rein und unrein ein anderer als in der Zendreligion, wo die Welt in die Schöpfungen des Ormuzd und die des Ahriman zerfällt; oder im indischen Brahmathum, wo die Seele, das Allgemeine, als die reine dem Brahma zugekehrte Seite des Menschen, die Leiblichkeit hingegen als die unreine Seite betrachtet wird, daher der nach höherer Heiligkeit Strebende sich des Fleischgenusses überhaupt enthält. Trotz der Aehnlichkeit zwischen den Speisegesetzen verschiedener Völker ist ihre Bedeutung doch nicht dieselbe, weil die religiösen Anschauungen der Völker verschieden sind.

Die Frage nach der Bedeutung und dem Zweck der israelitischen Speisegesetze betrifft zugleich die israelitische Gesetzgebung überhaupt und die Antwort kann nur aus dem Bewußtsein des israelitischen Volks erfolgen. Indem ein Volk seinen Gesetzen nach lebt, lebt es eigentlich sein eigenes ideales Wesen, in dessen Entwickelung zum Dasein eben seine Geschichte besteht und in dem es den idealen Inhalt seines Wesens thatsächlich verwirklicht, seine historische Mission erfüllt. Dem tiefen Grunde des israelitischen Bewußtseins entkeimt die theokratische Idee. Diese findet ihren Ausdruck in der Vorstellung vom Bunde Jahve's mit dem vor allen andern Volksstämmen zu seinem Eigenthum erwählten Volke Israel (s. Bund.) Aus dem Grundprincip: Israel soll heilig sein, weil sein Gott heilig ist, fließen auch die israelitischen Speisegesetze, zu deren Beobachtung der Israelit nach zwei Seiten hin verpflichtet ist: einerseits sich selbst durch den Genuß unreiner Speise nicht zu verunreinigen, andererseits das Heilige durch menschlichen Genuß nicht zu entweihen. Letztere Verpflichtung wird durch eine Reihe angeführter Speisegesetze eingeschärft: 1) durch das Verbot des Genusses von Blut und blutigem Fleisch (s. Blut). Weil keinem Sterblichen absolute Heiligkeit zuerkannt werden kann, so darf er sich auch nicht zueignen, was ausschließlich der Heiligkeit Jahve's zukommt. Das höhere Alterthum hegte eine ehrfurchtsvolle Scheu vor dem warmen Blut der Menschen und Thiere, es erschien ihm geheimnißvoll als etwas Heiliges, in ihm dachte man den Sitz des Lebens, der Seele, daher dem Hebräer das Blut nahezu gleichbedeutend wurde mit der Seele (1 Mos. 9, 5; 3 Mos. 17, 11). Weil das Blut als etwas Heiliges galt, konnte sowol die Unverletzbarkeit des menschlichen Lebens darauf beruhend gedacht (1 Mos. 9, 4—6), als auch der Genuß von thierischem Blut als Greuel betrachtet werden (3 Mos. 3, 17; 7, 26; 17, 10—14; 5 Mos. 12, 16. 23 fg.) Im Sinne der alterthümlichen Ehrfurcht vor dem Blut ist es nach hebr. Anschauung entweder der Erde oder auf dem Opferaltar dem Herrn des Lebens zurückzugeben (5 Mos. 12, 27), dem es zur Sühnung der Seelen eignet (3 Mos. 17, 11). Dem Blute als Sühnmittel wird, wegen seines nähern Verhältnisses zu Jahve, eine höhere Heiligkeit zuerkannt; das Blut der zu eigenem Bedarf geschlachteten reinen Thiere soll, indem es auf die Erde gegossen wird, woraus der Schöpfer das Thierleben hat hervorgehen lassen, zu seinem Ausgangspunkt zurückkehren. Gewiß steht das Verbot des Blutgenusses im schärfsten Gegensatz zu jener heidnischen Sitte, bei Götzenopfern Blut mit Wein gemischt zu trinken (Ps. 16, 4; Ez. 33, 25). Wenn dadurch der Grausamkeit ungebildeter Völker, z. B. der Abyssinier, dem lebenden Thiere Stücke vom Leibe zu schneiden und zu verschlingen, gewehrt wurde und das israelitische Volk der Humanität zugeführt werden mochte, so ist doch die israelitische Gesetzgebung weder von der einen noch von der andern Rücksicht ausgegangen, daher im ganzen A. T. keine Spur davon zu entdecken ist. Die Tendenz jenes Verbots in der Vermeidung einer

Transfuſion der Thierſeele in die Menſchenſeele, wodurch dieſe verthiert würde, zu ſehen, iſt nur als Abſonderlichkeit zu erwähnen, die außerhalb des hebr. Anſchauungskreiſes liegt. Durch die ſiebenmalige Einſchärfung und die Strafe der Ausrottung auf die Uebertretung des Verbots, ſowie durch deſſen Ausdehnung auf die Fremdlinge in Iſrael, denen der Genuß von manchen verbotenen Speiſen geſtattet war, wird die nicht anzutaſtende Reinheit und Heiligkeit Jahve's, die durch den Genuß des ihm ausſchließlich Geweihten profanirt würde, nachdrücklich hervorgehoben. Im Verbot des Blutgenuſſes von Thieren bleiben die Fiſche unerwähnt, nicht darum, weil dieſe nicht geopfert wurden, wie man gemeint hat, da auch das Blut nicht opferbarer Thiere, z. B. des erjagten Wildes, zu genießen verboten war, ſondern weil das kalte Blut für die alterthümliche Anſchauung kein Repräſentant des warmen Lebens war, das Lebensprincip nicht vergegenwärtigte. 2) Das Verbot vom Fett an den Eingeweiden iſt eigentlich nur eine Erweiterung des Vorigen. Gleich dem Blut hatten auch die Eingeweide für das Alterthum etwas Geheimnißvolles. Sie waren als Sitz der Empfindung ein beſonderer Gegenſtand des Opferweſens und bei manchen heidniſchen Völkern ein Mittel zum Wahrſagen. Demgemäß lag in dem moſaiſchen Verbot der Fettſtücke der Accent urſprünglich auf deren Bedeutung des Innern, wurde aber mit der Zeit vom Begriff des Fettes verdrängt, ſodaß beim Schafgeſchlecht der Fettſchwanz hinzukommen konnte (vgl. 3 Moſ. 3, 3 fg. 9 fg. 14 fg.; 4, 8; 7, 3 fg. mit 3 Moſ. 8, 16. 25.; 9, 10. 19; 2 Moſ. 29, 13. 22) (ſ. übrigens Opfer). 3) Aus dankbarer Ehrfurcht vor der Heiligkeit Jahve's fließt auch das Verbot, von den Landeserzeugniſſen irgendetwas zu eigenem Gebrauch zu verwenden, bevor die Erſtlinge (ſ. Erſtgeburt, Erſtlinge) im Heiligthum dargebracht waren.

II. Die andere Reihe der moſaiſchen Speiſegeſetze ſchärft dem Volke Iſrael ſeine Beſtimmung ein: „ihr ſollt heilig ſein" (2 Moſ. 22, 30; 5 Moſ. 14, 21). Iſrael iſt von der Ueberzeugung belebt, mit Jahve in einem ſpecifiſchen Verhältniß zu ſtehen, von ihm in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen zu ſein. Wie die Prieſterſchaft Iſraels jenem näher ſteht als der gemeine Iſraelit im Volk (2 Moſ. 19, 57), ſo dieſes näher als andere Völker, vor denen es durch ſeine auserwählte Stellung zu Jahve's allein berechtigter Macht ſich als allein berechtigtes Volk weiß. Da Jahve als Inbegriff der Heiligkeit und Reinheit alles Unheilige, Unreine verabſcheut, ſo kann die Beſtimmung ſeines Volks keine andere ſein als ſich vor allem Verabſcheuungswürdigen rein zu erhalten (3 Moſ. 11, 44 fg; 20, 24 fg.; 5 Moſ. 14, 3). Die vom Volk anzuſtrebende Heiligkeit kann, mit der Jahve's verglichen, ſelbſtverſtändlich keine dieſer gleiche, keine abſolute, ſondern nur eine relative ſein, die ſich in der Würdigkeit ſeiner nahen Stellung zu dem Bundesgott als levitiſche Reinheit zu erweiſen hat. Nach der Unmittelbarkeit der alterthümlichen Anſchauung, die das Leibliche in die religiöſe Verehrung hineinzieht, betrifft die dem Iſraeliten auferlegte und von ihm übernommene Verpflichtung ſich zu heiligen, ein reines Volk zu ſein, auch die Enthaltung von allen für unrein und verunreinigend geltenden Nahrungsmitteln. Somit haben auch die moſaiſchen Speiſegeſetze, die auf der Unterſcheidung von rein und unrein beſtehen, einen religiöſen Charakter, eine theokratiſche Bedeutung. Unter dem theokratiſchen Geſichtspunkt verſchwinden diätetiſche und alle andern Rückſichten, die manches einzelnen Entſtehung veranlaßt haben und auch dem iſraeliſchen Geſetzgeber nicht unbekannt ſein mochten. Dieſe theokratiſche Bedeutung gewannen die iſraelitiſchen Speiſegeſetze durch die moſaiſche Geſetzgebung, welche das, was ſie als hergebrachte Sitte in der Praxis im Volke vorfand, mit einer religiöſen Idee belebte und zum poſitiven Geſetz erhob. Dieſer Vorgang erhellt ganz deutlich aus der Kennzeichnung der reinen größern Vierfüßler, wo die Merkmale: wiederkäuen und durchaus geſpaltene Klauen, augenſcheinlich den zahmen Hausthieren, die im allgemeinen ſeit jeher zur Fleiſchnahrung gedient, entlehnt ſind, woraus ſich auch die theilweiſe Uebereinſtimmung der iſraelitiſchen Speiſegeſetze mit denen anderer Völker des Alterthums erklärt. Indem die mit den angenommenen Merkmalen begabten Thiere für reine erklärt werden, müſſen folgerichtig alle andern, denen eins dieſer Reinheitszeichen fehlt, in die Kategorie der unreinen fallen. Aehnliches zeigt die Charakteriſtik des kleinen geflügelten Gethieres, wo zwei Springfüße als Reinheitszeichen aufgeſtellt werden. Es iſt bekannt, daß manche Heuſchreckenarten ſelbſt von den alten Griechen gegeſſen wurden, in Aſien und Afrika von alters her bis auf den heutigen Tag zur Speiſe dienen und den Hebräern während ihres Wüſtenzugs wol unentbehrlich waren. Ebenſo verhält es ſich mit der Beſtimmung der reinen Waſſerthiere,

wo die Floßfedern und Schuppen der seit jeher von den Israeliten gekannten und gegessenen Fische zu Reinheitsmerkmalen erhoben sind. Die Eßbarkeit ist das Ursprüngliche, was schon Sommer richtig erkannt hat. In diesem Sinn erklärt sich auch das Auskunftsmittel des Talmud (Cholin, f. 62) in zweifelhaften Fällen: „ein unbekanntes Thier sei nur dann zu essen erlaubt, wenn sich dies traditionell nachweisen lasse." Die zahmen Hausthiere boten als Pflanzenfresser den Bestimmungsgrund auch für die Vögel, von denen nur die Namen der unreinen aufgezählt werden, deren viele uns unbekannt, die meisten der bekannten aber Raub- und Wasservögel, also keine Pflanzenvögel sind. Manche der uns unbekannten, verbotenen Vögel sind gewiß, wenn auch irrigerweise, für Fleisch- oder Aasfresser gehalten worden, wie der ähnliche naturgeschichtliche Irrthum beim Hasen, der im Gesetz als Wiederkäuer erscheint, anzunehmen berechtigt. Während die Entheiligung Jahve's durch Blut- oder Fettgenuß mit dem Tode bestraft wird, schweigt das Gesetz über die Strafe des verbotenen Genusses unreiner Thiere, weil dieser nur die Verunreinigung des Israeliten betraf, daher demselben das Halten des Verbots überlassen blieb. Die Verbote vom Gefallenen, Zerrissenen oder durch das Aas eines unreinen Thiers verunreinigten Speise zu essen, erklären sich aus der verunreinigenden Kraft des Todes und der Unreinheit des Aases. Ganz nahe liegt die Erklärung des Verbots vom heidnischen Opferfleisch zu genießen, da Götzendienst wie alles Nichtjahvistische unrein war. Selbstverständlich ist das Verbot vom verunreinigten Dankopferfleisch zu essen.

III. Bei dem unklaren Verbot, das Böckchen in der Milch seiner Mutter zu bereiten, vermuthet man einen warnenden Hinweis auf den heidnischen Gebrauch, nach Einsammlung der Früchte einen Bock in der Muttermilch zu kochen und mit dieser Gärten, Felder, Bäume unter magischen Formeln zu besprengen und dadurch die Fruchtbarkeit zu befördern. Diese Erklärung findet Unterstützung in der Verbindung jenes Verbots mit der Darbringung der Erstlinge. Jedenfalls erscheint die Zurückführung des Verbots auf einen alten Aberglauben viel annehmbarer als auf das widerstrebende Gefühl, ein Thier in seinem Lebenselement zu kochen, indem hier die Milch mit dem Blut auf gleicher Linie stehen soll. Bei dieser Erklärung wäre die Erlaubniß ein Thier zu tödten kaum zu begreifen. Noch ferner liegt die nach Maimonides angenommene Unverdaulichkeit einer solchen Speise, und am fernsten die Förderung des Olivenbaues als Grund des Verbots anzunehmen. Was die Sehne am Hüftknochen (nervus ischiadicus) betrifft, die man nicht zu essen pflegte, so ist wahrscheinlich ein uralter Glaube der Grund, auf dem sich die Sitte im Volk fortpflanzte, von der Gesetzgebung vermuthlich misbilligt, daher nicht berücksichtigt wurde. Ganz haltlos ist die Erklärung, daß in der Gegend des Hüftknochens das Fleisch die meisten Blutttheile enthalte; ebenso weil den Hüften die Genitalien zunächstliegen. Die Scrupulosität der spätern Juden verwirft den ganzen Hintertheil der Thiere als nicht eßbar. Die Herleitung dieser Gewohnheit, die Sehnen am Hüftknochen nicht zu essen, aus einem Vorfall der israelitischen Sagengeschichte, beweist, daß der eigentliche Grund davon schon dem Alterthum nicht mehr bekannt war.

Sehr richtig bemerkt Räbiger in de Wette's „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864) hinsichtlich der Speisegesetze, man dürfe nicht zu viel erklären, „selbst für unsere Sitte würde vielfach der Hinweis auf ein dunkles Herkommen genügen müssen. Die israelitische Gesetzgebung kennt nur Ein Motiv, das theokratische". Unter theokratischem Gesichtspunkt hat die Frage: warum dieses Thier für rein, jenes für unrein erklärt wird, gar keine Berechtigung, weil eben das Gesetz Jahve's Wille ist, dem der Israelit unbedingt gehorchen soll. Folgerichtig weist der Talmud jede Forschung nach dem Grunde der Speisegesetze entschieden zurück, darum auch die Erklärung des Gesetzes vom Böcklein in der Muttermilch aus der Barmherzigkeit. Schon R. Jochanan ben Sakai thut den Ausspruch: „Ein Gottesgesetz ist es, worüber du nicht weiter nachforschen darfst." Wegen der theokratischen Bedeutung der Speisegesetze waren diese den Israeliten hochwichtig und wurden von ihnen mit großem Eifer beobachtet (Richt. 13, 4. 14; Jos. 9, 3. 4; Ez. 4, 13. 14; 1 Makk. 1, 65 fg.; 2 Makk. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.), sodaß nur die dringendste Noth zur Ausnahme zwang (2 Kön. 6, 25). Bekanntlich erhoben sich auch die Judenchristen lange nicht über diese Bestimmungen (Hebr. 13, 9).

Abgesehen von der Bedeutung der mosaischen Speisegesetze glaubten manche den Zweck derselben nach 3 Mos. 20, 24 fg. in der Absonderung Israels von andern Völkern, nament-

lich dem ägypt. Thierdienſt u. dgl. m. zu finden. Sommer hat bereits die verkehrte Auffaſſung dieſer Stelle dargelegt und ihren Sinn richtig geſtellt, wonach die Abſonderung nur als Folge des Auserwähltſeins Iſraels durch Jahve erſcheint. Das Schwein wurde wie von vielen Völkern des Orients ſo von den Aegyptern und den Iſraeliten gleich verabſcheut, der Eſel, der Haſe, die fleiſchfreſſenden Thiere galten in Aegypten wie in Iſrael für unrein. Als mislungen zu betrachten iſt auch der Verſuch, den Iſolirungszweck mittels typiſcher Erklärung herzuſtellen (Scholz, „Die heiligen Alterthümer des Volkes Iſrael" [Regensburg 1868]), wonach die reinen Thiere Symbole des Jahve geheiligten Volks, die unreinen hingegen Typen der götzendieneriſchen Heidenvölker bedeuten, ſodaß Iſrael durch Meidung der unreinen Thiere ſtets an die heilsgeſchichtliche Thatſache ſeiner Auserwählung und an die Pflicht, von den Götzendienern ſich fern zu halten, ermahnt werde. Daher ſei in der Symbolik das Volk Iſrael mit reinen Thieren z. B. dem abgeſondert weidenden Heerdenvieh, der Turteltaube u. dgl. verglichen, wogegen heidniſche Reiche unter dem Bilde von Schlangen, Drachen, Löwen, Bären u. a. geſchildert werden. Das Charakteriſtikon der unreinen Thiere liege außer der Nahrung von Aas oder lebenden Thieren in der Bewegung, die bei den reinen feſter und ſicherer als bei den unreinen ſei, nicht nur bei den Vierfüßern, ſondern auch bei den Fiſchen vermöge ihrer Floſſen und Schuppen, und den Heuſchrecken durch die Springfüße. Dieſe Auslegung iſt nur eine Variation der antiquirten Allegorien Philo's, der den Zweck der Speiſegeſetze auf das Auslöſchen der Begierden, das Wiederkäuen auf die wiederholte Beſchäftigung mit guten Lehren, das Spalten der Klauen auf die Fähigkeit das Gute vom Böſen zu unterſcheiden u. ſ. f. deutete; oder der Kirchenväter, wonach die unreinen Thiere als Typen laſterhafter Menſchen erſchienen, deren Umgang durch die Speiſegeſetze verboten werde u. ſ. w.

Die Vergleichung der Speiſegeſetze anderer Völker mit den moſaiſchen führt, infolge der ſich ergebenden Gleichheiten und Verſchiedenheiten, zu der Anſicht, daß ihnen eine allgemeine Idee zu Grunde liegt. Die Anſicht, welche die Unterſcheidung von rein und unrein im allgemeinen auf Leben und Tod gründend, letztern auf den Begriff des Unreinen beſchränkt, iſt, wie ſchon Knobel gezeigt hat, bei den Speiſegeſetzen nicht durchführbar. Es iſt klar, daß der Abſcheu vor dem Tode im allgemeinen aus dieſem ſelbſt hervorgegangen iſt und deſſen Unreinheitserklärung und verunreinigende Kraft im Tode ſelbſt ihren urſprünglichen Grund hat. Dies beweiſen die Naturvölker, deren Scheu vor dem Tode und was mit ihm zuſammenhängt ſich deutlich ausſpricht, wenn die Hütte, in der jemand geſtorben iſt, verlaſſen oder gar abgeriſſen, alles, was dem Verſtorbenen gehörte, weggeworfen, ſein Name nicht mehr erwähnt wird, das Thier, nach dem er genannt worden, einen andern Namen erhält. So verlaſſen die Karaiben, Macuſis und Anawais die Hütte, in der jemand geſtorben iſt; bei den Kalmücken rückt der ganze Stamm von dem Ort, wo ein Todesfall eingetreten iſt, weiter; in Guiana ziehen die Indianer aus ihrer Anſiedelung mit Hinterlaſſung der Ernte, ſobald die einflußreichen Mitglieder vom Tode hinweggerafft werden; die heidniſchen Lappen verlaſſen den Todten aus Furcht vor ihm; bei den Kaffern bleibt niemand bei einem Sterbenden, außer ſeinem Weib, das ſich nach deſſen Tode reinigen muß, und ebenſo der Witwer, wenn deſſen Frau geſtorben iſt. Die Grönländer werfen die Sachen des Todten weg, um nicht verunreinigt zu werden. Wer vermöchte dieſe Thatſachen aus der Verbindung der Sünde mit dem Tode zu erklären? Die Unterſcheidung von rein und unrein hat im allgemeinen ihren Urſprung in der menſchlichen Erfahrung, und die Erklärung muß ſich darum auf allgemein erfahrungsmäßige Thatſachen gründen als: Abſcheu vor Todtem, Ekel oder Widerwille bei dem Anblick oder der Berührung mancher Thiere und die wahrgenommene üble Wirkung mancher Speiſe für die Geſundheit oder das Leben. Hieraus erklärt ſich im allgemeinen die Unreinheit betreffs der Thiere und Speiſen, wozu dann die klimatiſchen Verhältniſſe, die Verſchiedenheit der Völkerindividualitäten und die religiöſen Anſchauungen als modificirende Factoren in Rechnung zu ſtellen ſind, um die Berührungspunkte und die Verſchiedenheiten der Reinheits- und Speiſegeſetze allenthalben, wo ſie vorkommen, zu begreifen (ſ. auch Reinigkeit). Roskoff.

Speiſemeiſter. Bei den Gaſtmählern der Griechen folgte nach dem Speiſen das Trinkgelage, wobei ein Vorſitzender, der meiſtens gewählt wurde (συμποσίαρχος, βασιλεὺς, ταξίαρχος, στρατηγὸς), den Gang und die Verhältniſſe des Weintrinkens beſtimmte.

Das Weintrinken war zwar auch ein wichtiges Moment des hebr. Gaſtmahls, wie aus den Schilderungen 1 Sam. 25, 36; 2 Sam. 13, 28; Eſth. 1, 7. 8; 1 Makk. 16, 16; Dan. 5, 1; Jeſ. 5, 12. 13. 22; Am. 6, 6 hervorgeht, und der Ausdruck miſté (eigentlich das Trinken) für Gaſtmahl andeutet; da aber die griech. Zweitheilung deſſelben in δεῖπνον und πότος nicht vorkommt, ſo iſt unter dem ἀρχιτρίκλινος Joh. 2, 8. 9, den Luther durch „Speiſemeiſter" überſetzt, ein Anordner und Leiter des Gaſtmahls überhaupt zu verſtehen. Ein ſolcher iſt auch unter dem ἡγούμενος Sir. 35 (32) 1. 2 (bei Luther nicht überſetzt) gemeint, der aus den Gäſten gewählt erſcheint und ermahnt wird, in ſeiner Würde nicht anmaßend zu ſein, ſondern, nachdem er das Mahl geordnet und für die Mitgäſte geſorgt, wie ihresgleichen ſich zu verhalten. Roskoff.

Speiſeopfer. Das hebr. Wort dafür iſt minḥa d. i. Geſchenk, Gabe (vom Verbum manaḥ); im Griechiſchen entſpricht δῶρον oder προσφορά, im lateiniſchen fertum. Speciell verſteht man darunter eine Opfergabe von Gegenſtänden aus dem Pflanzenreich im Gegenſatz zum thieriſchen oder blutigen Opfer (hebr. zébaḥ). Zum Speiſeopfer diente in erſter Linie das für ein ackerbauendes Volk wichtigſte vegetabiliſche Product: das Getreide; ſelten aber (nur in einem beſondern Falle) wurde dieſes friſch, in Form einer Garbe dargebracht (3 Moſ. 23, 10 fg.), etwas häufiger (bei den Erſtlingsgaben üblich) war die Darbringung deſſelben in Form von am Feuer geröſteten Körnern (3 Moſ. 2, 14 fg.), in weitaus den meiſten Fällen beſtand das Speiſeopfer aus feinem Semmelmehl, dem Oel, Salz und Weihrauch beigegeben oder das vorher mit Oel zu allerlei Backwerk verarbeitet wurde. Die Beigabe von Oel erklärt ſich leicht, wenn wir daran denken, daß im Orient das Oel verwendet wird, um Speiſen jeder Art, im beſondern die Mehlſpeiſen ſchmackhaft zuzubereiten, d. h. daß es für den dortigen Haushalt dieſelbe wichtige Bedeutung hat wie für uns die Butter. Salz durfte nicht fehlen (3 Moſ. 2, 13), weil es als die nothwendigſte und allgemeinſte Würze der Speiſe galt und weil man ihm zugleich eine reinigende und erhaltende Kraft zuſchrieb. Weihrauch endlich fügte man hinzu, damit das vegetabiliſche Opfer ſich leichter verbrennen laſſe und angenehmern Duft zum Himmel ſende. Streng verboten war dagegen (3 Moſ. 2, 11) die Zuthat von Honig, offenbar darum, weil dieſer leicht in Zerſetzung (Eſſiggärung) übergeht, und aus ähnlichem Grunde, weil das Gärende als etwas im Verderben Begriffenes und daher Unreines galt, war die Verwendung von Sauerteig verpönt und nur ausnahmsweiſe geſtattet in gewiſſen beſondern Fällen, wenn das Opfer nicht wirklich auf den Altar kam, ſondern entweder, wie bei den Schaubroten und Pfingſtbroten, den Prieſtern zufiel oder, wie beim Lob- oder Dankopfer im engern Sinn (3 Moſ. 7, 11 fg.), vom Opfernden zu einer Mahlzeit verwendet wurde.

Je nach Zweck und Stoff des Speiſeopfers war deſſen Ritus in ſeinen Einzelheiten ein etwas verſchiedener. Gewöhnlich beſtand er darin, daß der Prieſter vom eßbaren Theil des Opfers eine Hand voll nahm und dieſes Quantum nebſt ſämmtlichem Weihrauch ins Feuer warf. Das übrige (Mehl oder Backwerk) fiel dem oder den Prieſtern anheim und mußte beim Heiligthum verzehrt werden. Bei beſonders feierlichen Anläſſen wie beim Speiſeopfer zur Einweihung eines Prieſters wurde das ganze Opfer dem Altarfeuer übergeben (3 Moſ. 6, 16), während umgekehrt bei Opfern von heiterm und zugleich ganz privatem Charakter das Heben (Hinhalten gegen den Altar) eines Opfertheils genügte, welcher Opfertheil ſodann dem Prieſter gehörte, während das übrige dem Opfernden als Opfermahlzeit diente (3 Moſ. 7, 12 fg.). Vom ſtrengen Charakter des Opfers entfernten ſich noch mehr einige beſondere Arten von Gaben, die man im Heiligthum Gott gleichſam nur präſentirte und nachher den Prieſtern überließ, ohne daß irgendein Theil der Gabe ins Altarfeuer kam; dies waren die Pfingſtbrote und die Schaubrote, die als immerhin in die allgemeine Kategorie des Speiſeopfers gehörend hier mit zu erwähnen ſind. Mehr darüber ſ. Pfingſten und Schaubrote.

Für ſich allein hatte das Speiſeopfer im moſaiſchen Cultus eine untergeordnete Stellung. Als ſelbſtändiges Opfer kam es verhältnißmäßig ſelten vor, etwa an Stelle eines Sündopfers, wenn einer zu einem koſtſpieligern Opfer nicht die Mittel hatte (3 Moſ. 5, 11) oder in gewiſſen ganz beſondern Fällen wie 4 Moſ. 5, 15. 26 (ſ. Eiferopfer); 3 Moſ. 6, 20 (ſ. Prieſterweihe); 4 Moſ. 15, 20 fg. (ſ. Erſtlingsopfer). Eben dahin gehören die Oſtergarbe (ſ. Paſſah), die Pfingſtbrote (ſ. Pfingſten) und die Schaubrote (ſ. d.). Am häufigſten diente das Speiſeopfer (nebſt dem Trankopfer) blos als Beigabe

zu irgendeinem andern größern Opfer. So war das allgemeine Cultusopfer, das Brand- oder Ganzopfer ſtets mit einem Speiſe- (und Trank-)opfer verbunden, ebenſo das Dankopfer; dagegen beim Schuld- und Sündopfer (mit Ausnahme des von einem geheilten Ausſätzigen zu bringenden, 3 Moſ. 14, 10. 20) fiel das Speiſeopfer weg, weil angeſichts des beſondern, auf Sühnung gerichteten Zwecks dieſer Opfer die Vorſtellung, daß ſie nach menſchlicher Analogie eine Speiſe Jahve's ſeien, zurücktrat. Entſprechend den genannten Hauptopfern wurden auch die ſie begleitenden Speiſeopfer eingetheilt in freiwillige und gebotene und letztere wieder in öffentliche und private. Als öffentliche im Namen des Volks zu bringende Speiſeopfer waren vorgeſchrieben die beim Morgen- und Abendopfer, beim Sabbatopfer und bei den Feſtopfern; das Geſetz beſtimmte genau die in jedem Falle nöthige, nach dem Werth des Opferthieres ſich richtende Menge des zu verwendenden Mehls und Oels (4 Moſ. 28; 29; 15, 4 fg.). Von den Privatopfern waren die hauptſächlichſten das der einzuweihenden Prieſter und Leviten (3 Moſ. 6, 20; 4 Moſ. 8, 8 fg.), das des rein zu ſprechenden Ausſätzigen (3 Moſ. 14, 20 fg.) und das des Naſiräers (4 Moſ. 6, 15. 17). Steiner.

Spelt oder **Spelz**, ſ. Getreide.

Sperber, ſ. Habicht.

Sperling deutet man gewöhnlich das hebr. ṣippór. Das Wort bezeichnet den kleinen Vogel, ja zuweilen den Vogel überhaupt, und es entſcheidet nur der Zuſammenhang, welche Vogelart beim Ausdruck ṣippór die Verfaſſer zuweilen im Auge gehabt oder ob ſie den Ausdruck in ganz allgemeinem Sinne genommen. Pſ. 11, 1; 124, 7; Am. 3, 5; Spr. 7, 23; Hiob 40, 29 reden von kleinen Vögeln ohne Unterſchied; ebenſo ſind die στρουθία des N. T. Vögelchen im allgemeinen, die man um ein Geringes dem Markte verkaufte (Matth. 10, 29. 31; Luk. 12, 6. 7). Den weiteſten Begriff hat ṣippór 5 Moſ. 4, 17; Pſ. 148, 10; Jeſ. 31, 5. Ez. 39, 17 bezeichnet mit ṣipporim aasfreſſende Vögel. Unter den ṣipporim, die beim Tempel Zuflucht gefunden neben den Schwalben (Pſ. 84, 4), können Sperlinge verſtanden ſein, die auch heute noch in Riſſen der Hausmauer Neſter bauen. Abgeſchieden auf dem Dach (Pſ. 102, 8), ſanfte melancholiſche Töne ausſtoßend ſitzt die blaue Droſſel. Auf den Cedern des Libanon hauſen heutzutage Raben, Haubenkrähen, Habichte und andere Vögel, ṣipporim in den Tagen des Pſalmiſten (Pſ. 104, 17). 3 Moſ. 14, 4. 49 muß der vom Ausſatz Geheilte nebſt andern Sachen auch zwei lebendige reine ṣipporim bringen, von denen der eine getödtet, der andere, mit Blut und Waſſer beſpritzt, fliegen gelaſſen wurde, gewiß keine zahme Taube, ſondern ein Vogel, der gern das Weite ſuchte und der vorher in der Schlinge war gefangen worden, alſo eine wilde Taube, Schwalbe, Sperling u. dgl. Man hielt auch Vögelein zur Kurzweil (Hiob 40, 29; Jak. 3, 7) und ließ ſie im Innern des Hauſes niſten (Tob. 2, 10). Furrer.

Spezereien, ſ. Begräbniß.

Spiegel, d. h. Geräthe, deren Oberfläche behufs der Zurückſtrahlung eines beleuchteten Gegenſtandes polirt iſt, ſind aus verſchiedenen Stoffen bekannt. Man fand bei den Yquitos in Südamerika Spiegel aus einem ſchwarzen Harz, in altperuaniſchen Gräbern aus dem ſogenannten Inkaſtein, einem derben Kies, der ſich trefflich poliren läßt; die Azteken hatten kleine runde Spiegel, zum Theil hohlgeſchliffene, aus ſchwarzem Obſidian, und anderwärts ſtieß man auf Spiegel aus ſchwarzer Lava. Nach Plinius ſollen ſchon die Sidonier Spiegel aus Glas gemacht haben, es ſcheint aber ein mislungener Verſuch geweſen zu ſein, weil das geſammte Alterthum keine Spur des Gebrauchs von Glasſpiegeln aufweiſt, der erſt ſeit dem 13. Jahrh. ſicher bezeugt wird. Im Alterthum finden wir nur Metallſpiegel, wie noch heute in vielen Gegenden des Orients. Merkwürdigerweiſe werden unter den Luxusartikeln in altgermaniſchen Gräbern Spiegel vermißt. Deſto reicher ſind deren Funde aus dem ägyptiſchen, griechiſchen und römiſchen Alterthum. Man verfertigte die Spiegel aus Kupfer, Zinn, meiſt aus einer Miſchung von beiden und anderm Mineral. Korinth und Brundiſium waren durch Spiegelfabrikation berühmt. Es gab aber auch Spiegel von Silber, die im römiſchen Geſetzbuch bei Vermächtniſſen von Silbergeräthen erwähnt werden. Plinius und Seneca ſpotten in ihrem Eifer gegen die herrſchende Verſchwendung darüber, daß jede Magd einen ſilbernen Spiegel haben wolle. Euripides läßt Helena goldene Spiegel aus Ilium mitnehmen. Man lieſt zwar auch von Spiegeln aus polirten Steinplatten, dieſe dienten aber als Getäfel von Prunkgemächern, wie Domitian eins hatte, in welchem er jeden Eintreten-

den abgeſpiegelt beobachten konnte. Gewöhnlich waren die Metallſpiegel in tragbarer Form, rund oder oval, bisweilen mit einem Fußgeſtell zum Aufrechtſtehen, meiſt aber unter der Metallſcheibe mit einem aus Holz, Elfenbein, Stein oder Metall verſchieden geformten Handgriff verſehen. Die hebr. Frauen kannten dieſen Luxusartikel aus Aegypten her und ihre Spiegel waren von den ägyptiſchen gewiß nicht verſchieden, denen auch die griechiſchen und römiſchen weſentlich gleichen. Die Geſchicklichkeit der Aegypter wußte dem gemiſchten Metall eine ſo feine Glätte zu geben, daß es einen Glanz annahm, der, nach Wilkinſon's Verſicherung, noch gegenwärtig zum Theil wiederhergeſtellt werden konnte, nachdem die Metallſpiegel viele Jahrhunderte in der Erde begraben waren. Eine ſolche Glätte iſt bedingt durch die Dichtheit der Maſſe, die durch den Guß gewonnen wurde (Hiob 37, 18). Man verwahrte die Spiegel gern mit einem Ueberzug und um die Oberfläche der Platte reflectirend zu erhalten und deren Anlaufen zu verhüten, mußte ſie öfter gereinigt werden (Weish. 7, 26; Sir. 12, 11), wozu ein Schwämmchen und feinpulveriſirter Bimsſtein oder Schmirgel dienen mochte. Daß die Spiegel der Hebräerinnen aus Erz waren, erhellt auch daraus, daß das Waſchbecken der Stiftshütte davon angefertigt wurde, wozu jene ihren Luxusartikel geopfert hatten (2 Moſ. 38, 8). Hierbei an den Brauch der Aegypterinnen zu denken, die an den Iſisfeſten ſich gottesdienſtlich verſammelten, wobei ſie das Siſtrum in der Rechten, den Spiegel in der Linken, dieſen der Gottheit vorhielten und ſich hiermit als ihre Dienerinnen vorſtellten, iſt kein zwingender Grund vorhanden; denn im Alterthum diente der Spiegel nicht nur um ſich zu beſehen (Jak. 1, 23; 1 Kor. 13, 12), ſondern den Frauen auch zum Putz, den ſie, gleich heutigen Morgenländerinnen, bei ſich führten. Roskoff.

Spiele, Schauſpiele, Kampfſpiele. Schon die iſraelitiſchen Jünglinge vergnügten ſich an körperlichen Uebungen: ſie ſchoſſen nach der Scheibe (1 Sam. 20, 20; Hiob 16, 12; KL. 3, 12) und ſuchten wetteifernd ihre Kraft durch Emporheben ſchwerer Laſten zu zeigen. Hierauf bezieht ſich Sach. 12, 3, zu welcher Stelle Hieronymus bemerkt, daß noch gegenwärtig (Ende des 4. Jahrh. n. Chr.) in den Städten und Dörfern Paläſtinas die alte Sitte beſtehe, ſehr ſchwere Steine hinzulegen, an welcher die Jünglinge ihre Kraft üben, indem ſie dieſelben mit gerade ausgeſtreckten Armen bis zu den Knien, dem Nabel, den Schultern und dem Kopf, manche ſogar bis über den Scheitel heben (2 Sam. 2, 14 iſt nicht von Kampfſpielen, ſondern von ernſtgemeinten Einzelkämpfen, ähnlich dem der Horatier und Curiatier, die Rede).

Griech. Kampfſpiele wurden in Paläſtina zuerſt von dem griechenfreundlichen Hohenprieſter Jaſon eingeführt (2 Makk. 4, 9 fg; 1 Makk. 1, 14), erregten aber bei den geſetzestreuen Iſraeliten großen Anſtoß. Noch weit mehr Eingang fanden dieſelben unter den Herodiern, welche in mehrern bedeutenden Städten Paläſtinas Theater, Amphitheater und Gymnaſien errichteten und zu Ehren ihrer Gönner, der röm. Kaiſer, regelmäßig wiederkehrende Feſtſpiele veranſtalteten, wobei auch Gladiatoren und Thierkämpfer nicht fehlten (Joſephus, „Alterthümer", XV, 8, 1. 9, 6; XVI, 5, 1; XIX, 7, 5. 8, 2; „Jüdiſcher Krieg", I, 21, 8. 11; 7, 2). Im N. T. werden die griech. Spiele öfters, namentlich von Paulus, erwähnt und der für die Sieger beſtimmte Kranz erſcheint hier als Bild des den Chriſten verheißenen himmliſchen Lohns (1 Kor. 9, 24 fg.; Phil. 3, 12 fg.; Kol. 2, 18; 2 Tim. 2, 5; Jak. 1, 12; Offb. 2, 10). Daß aber Paulus ſelbſt im Circus zu Epheſus mit wilden Thieren habe kämpfen müſſen, iſt aus der ſicher in uneigentlichem Sinne zu verſtehenden Stelle 1 Kor. 15, 32 nicht zu ſchließen (vgl. meinen Aufſatz: „Die Θηριομαχία des Apoſtels Paulus" in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1866, S. 368 fg.).

Davon, daß in Paläſtina die dramatiſche Kunſt gepflegt worden ſei, iſt nichts überliefert. Wol aber traten in ſpäterer Zeit Juden im Ausland als Schauſpieler auf, wie Joſephus' Zeitgenoſſe Alityros, der ſich am Hofe Nero's großer Beliebtheit erfreute (Joſephus, „Leben" Kap. 3). Auch iſt uns wenigſtens ein dramatiſcher Dichter jüd. Nationalität bekannt, Ezechiel, der in einem in griech. Sprache verfaßten Stück „ἐξαγωγή", den Auszug aus Aegypten behandelte (Clemens von Alexandria, Strom., I; Euſebius, Praep. evang., I). Vgl. Hyde, De ludis oriental., p. 1695; Wagenſeil, De ludis Hebraeorum in ſeiner Schrift: De civitate Noriberg. (Altorf 1697), S. 164 fg.; Hofmann, De ludis isthmicis in N. T. commemoratis (Wittenberg 1760); Eichhorn, De Judaeorum re scenica in den Comment. Gott. rec., II. Krenkel.

Spiele, Vergnügungsspiele. Das Kind mit der Klapper, das seine Lust hat, seine Kraftäußerung an dem Geräusch seines Spielzeugs wahrzunehmen, bietet die ursprünglichste Form des Spiels. Bei weiterer Entwickelung macht die Phantasie des Kindes jeden beliebigen Gegenstand zu seinem Spielzeug und zeigt seine Macht im Spiel mit ihm. Im reifern Alter ist das Spiel ein geselliges und besteht in der freien Darstellung einer Thätigkeit, welche, als leibliche oder geistige Fertigkeit, die Unterhaltung ausmacht. Die Spiele der Griechen trugen das Gepräge der Kunst, die der Römer das Merkmal des Krieger- und Jägerlebens. Im weitesten Sinn ist das Spiel die Darstellung des menschlichen Wesens, daher Daub das Leben in seiner Vollendung das Spiel nennen und Schiller sagen konnte: wo der Mensch spielt, er ganz Mensch sei. Weil das Spielen in der menschlichen Natur beruht, finden wir Spiele sowol bei den rohen Naturstämmen als auch bei den cultivirten Völkern, im Alterthum wie in der Gegenwart und in jedem Lebensalter. Es erklärt sich auch leicht, daß mancherlei Kinderspielzeug aus dem ägypt. Alterthum bekannt, in germanischen Gräbern gefunden, aus der Griechen- und Römerzeit auf uns gekommen, im wesentlichen dem heutigen gleicht, daß von den halben hundert Jugendspielen, welche Pollux anführt, die meisten jetzt noch gangbar sind. Darum ist anzunehmen, daß die hebr. Kinder sich ähnlicherweise unterhalten haben, obgleich die Bibel nur nebenher ihres Spielens auf den Gassen und Plätzen der Stadt (Sach. 8, 5; Matth. 11, 16 fg.) und der Unterhaltung mit an einen Faden gebundenen Vögeln (Hiob 40, 29 [24]; Bar. 3, 17) erwähnt. Biblischen Nachrichten gemäß unterhielten sich Erwachsene im geselligen Verkehr in den Stadtthoren (1 Mos. 19, 1; Ps. 69, 13), bei Gastmählern, Freudenfesten durch Gespräche, musikalisches Spiel, Gesang, Tanz (2 Mos. 15, 20 fg.; Richt. 11, 34; 21, 21 fg.; 1 Sam. 18, 6 fg.; Ps. 30, 12; Jes. 5, 12; Kl. 5, 14 fg.; Am. 6, 5; Spr. 8, 30; Koh. 3, 4; Sir. 40, 21; Matth. 14, 6; Luk. 15, 25) und mit dem, im Orient und in Griechenland, sehr beliebten Aufgeben von Räthseln (Richt. 14, 12 fg.; 1 Kön. 10, 1. 3), wovon noch manche Reste erhalten sind bei Ez. 17, 2 fg.; Spr. 30, 12 fg.; Weish. 8, 8. Spiele, wobei Jünglinge ihre leibliche Kraft oder Geschicklichkeit darstellten und übten, werden nur vorübergehend berührt, als: das Emporheben und Fortschaffen wuchtiger Steine (Sach. 12, 3), ähnlich dem Steinwerfen der germanischen Jugend, das die Tscherkessen heute noch üben; das Bogenschießen nach einem Ziel (1 Sam. 20, 20; Kl. 3, 12; Hiob 16, 12), einst bei den Germanen und jetzt noch bei den Chinesen eine beliebte Unterhaltung; der Lauf (Ps. 19, 6), in dem Saul, Jonathan, Asaal sich auszeichneten (2 Sam. 1, 23; 2, 18), und bekanntlich auch im classischen Alterthum viel geübt wurde. Ob Jes. 22, 18 (nach Jarchi) auf ein Ballspiel zu beziehen sei, ist fraglich, obschon es den Hebräern kaum unbekannt sein mochte, weil es eine Ergötzung des ägypt. Alterthums sowie der Hellenen und Römer war, das auch gegenwärtig von den meisten Volksstämmen gern gespielt wird. Sicher ist aber 2 Makk. 4, 14 nicht, nach der deutschen Bibel, ein Ballspiel, sondern das Diskuswerfen gemeint, womit sich die griech. Jugend unterhielt. Aus der talmudischen Zeit werden erwähnt: das Würfelspiel, welches auch von den Germanen, Aegyptern, Römern gespielt wurde, bei den Griechen für eine ägypt. Erfindung galt; das Bretspiel, das auch dem ägyptischen und classischen Alterthum bekannt war; Wettspiele mit Tauben und andern Thieren, ja selbst eine Art Kartenspiel. Die Rabbinen verpönten aber Gewinnspiele, überhaupt der Gewinn sollte als Raub gelten und ein Würfelspieler kein Zeuge sein. Roskoff.

Spieß, s. Waffen.

Spinne, 1) עכביש akkabiš, nur zweimal erwähnt wegen ihres leicht zerstörbaren Hauses, Hiob 8, 14; Jes. 59, 5; vgl. Koran, Sura, XXIX, 41. Spinnenarten besitzt Palästina eine große Zahl, vgl. Wood, The Bible animals (London 1869), S. 641.

2) Luther deutet auf Spinne auch שְׂמָמִית semamît, von welchem Geschöpf es Spr. 30, 28 heißt: „Semamît greift mit den Händen und ist in Königspalästen". Nach den alten Uebersetzungen haben wir unter diesem Wort die Geckoeidechse zu verstehen. Dieses Thier kommt in verschiedenen Arten in Palästina vor, namentlich ist der gemeine Fächerzeher (ptyodactylus lobatus) im ganzen Lande verbreitet. Derselbe wird sechs Zoll lang, wovon die Hälfte auf den leichtabbrechenden Schwanz fällt; er ist bei dunkler Grundfarbe mit hellen weißen Tupfen an Rücken und Seite besäet und zeichnet sich durch die große Bindehaut zwischen den Zehen aus. Wegen der vielen Warzen an seiner Haut nennen ihn die Araber „Vater des Aussatzes". Mit der weichen, die Sohle ihrer Füße über-

kleidenden Haut können alle Geckoarten leicht einen luftleeren Raum hervorbringen, ſodaß es ihnen möglich wird, nicht nur an ſenkrechten Wänden, ſondern auch den Fliegen gleich an den Zimmerdecken hinzulaufen. Die Thiere ſehen häßlich aus, ſind ſcheue Nachtthiere und galten daher von jeher als ſehr giftig. Genauere Unterſuchung zeigte aber, daß es ſehr harmloſe und wegen Vertilgung von Ungeziefer nützliche Geſchöpfe ſind. Sie bewohnen gern menſchliche Wohnungen vom Keller bis zum Dach hinauf.

Auch der hebräiſche und arab. Name deutet auf das Vorurtheil, daß die Geckos giftig ſeien. Paſſend vergleicht der Spruchdichter ihre fünf Zehen mit Händen. Der stellio der Alten iſt nicht zu verwechſeln, wie ſehr oft geſchehen, mit dem stellio der Neuern, der Dorneidechſe (uromastix spinipes), dem Hardun der Araber. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 265 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte“ (Stuttgart 1833—41), VI, 631 fg.; Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben“ (Hildburghauſen 1863—70), V, 145 fg.

3) Luther überſetzt ; as (Hiob 27, 18) mit Spinne anſtatt mit Motte (ſ. d.).

Furrer.

Spinnen, d. h. einen faſerigen Stoff durch Drehen zu einem fortlaufenden Faden ausdehnen, geſchah urſprünglich ohne irgendein Werkzeug. So geſchieht es noch gegenwärtig bei den Polarnomaden, wo die Lappländerin die Faſern der Rennthierſehne mit der platten Hand auf dem Knie zuſammenwirbelt und die blanke Stelle an den Lederhoſen der Tunguſin als Zeichen ihres Fleißes gilt. Aber ſchon das Alterthum kannte den Spinnrocken und die Spindel, die noch heute, nicht nur bei den Hindus, Beduinen, Negern in Senegambien, Congo, Guinea, ſondern ſelbſt in Europa gebraucht werden, wo doch ſeit dem 16. Jahrh. das Spinnrad erfunden und ſeit dem 18. Jahrh. die Maſchinenſpinnerei weit verbreitet iſt. Im hohen Alterthum lag, bei faſt allen Völkern, die Verfertigung der Gewänder und auch das Weben und Spinnen dem weiblichen Geſchlecht ob. Nach Darſtellungen auf ägypt. Denkmälern ſpinnen die Frauen von einem Wollen- oder Flachsbündel, der in einem Gefäß liegt, mit Spindeln, deren mehrere in Gräbern gefunden worden, meiſtens aus Holz, über einen Fuß lang und mit einem Wirtel aus Gips oder einer Compoſition verſehen ſind und auch häufig als Hieroglyphenbild erſcheinen. Im germaniſchen Alterthum iſt das Spinnen in Mythen, Sagen, Volksmärchen häufig erwähnt. Die ſogenannten Spiel- oder Kunkelſteine erinnern an die Göttin (Holla, Berchta), die nächtlich der Hausfrauen Werke prüft, fleißigen Spinnerinnen Spindeln ſchenkt oder die Spule vollſpinnt, faulen aber den unabgeſponnenen Rocken verdirbt. Auch bei den Griechen iſt im hohen Alterthum Spinnen und Weben ein Zeichen der ſittſamen Hausfrau, und die Schilderung Penelope's oder Arete's inmitten ihrer ſpinnenden Mägde paßt ſowol auf das Getriebe im Weiberhauſe der Karolingiſchen Periode als auf die deutſche Landwirthin einer kaum vergangenen Zeit. Auch innerhalb des griech. Mythen- und Sagenkreiſes wird fleißig geſponnen. Artemis führt goldene Spindeln, Herakles nimmt theil an der Beſchäftigung mit Rocken und Spindel, Hektor verweiſt ſeine Gattin auf Spindel und Webeſtuhl u. dgl. Ebenſo war bei den Römern in ältern Zeiten das Spinnen eine der vornehmſten weiblichen Beſchäftigungen und die Gemahlin des Tarquinius Priſcus, das Muſter der Häuslichkeit, wurde mit einer Spindel abgebildet. Hieraus erklärt ſich der röm. Hochzeitsbrauch, der zu ihrem Bräutigam einziehenden Braut einen mit Wolle umwickelten Spinnrocken vorzutragen. In der Periode des Luxus beſchäftigte ſich die röm. Dame allerdings ſelten mit Spinnen und Weben, die es aber that, wurde beſonders belobt. Catull's reizende Schilderung des Spinnens vom Rocken mit der Spindel gewährt ein lebendiges Bild dieſes Hergangs im hebr. Alterthum. Denn auch hier lag dem weiblichen Geſchlecht die Verfertigung des Gewandes (1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 21; Eſra 4, 17; Apg. 9, 39) ſowie das Weben und Spinnen (2 Moſ. 35, 25; Matth. 6, 28; Luk. 12, 37) ob und war das Merkmal der emſigen Hausfrau (Spr. 31, 13. 19. 22), die nicht nur für das eigene Haus ſorgte, ſondern auch zum Erwerb arbeitete (Spr. 31, 24; Tob. 2, 4). Philo tadelt die Frauen ſeiner Zeit, daß ſie ihre Hände, die zur Beſchäftigung mit Spindel und Webeſtuhl beſtimmt ſeien, zu weniger Gutem gebrauchten. Die Hebräerin ſpann die zugerichtete Wolle und den gehechelten Flachs (Jeſ. 19, 7; Hoſ. 2, 7. 9; Spr. 31, 13) vom Rocken und drehte den Faden mittels der Spindel (Spr. 31, 13), verarbeitete auch Kamel- und Ziegenhaar (2 Moſ. 35, 6; Matth. 3, 4) zu gröberm Stoff (sak) für Trauergewänder (2 Sam. 3, 31),

Gürtel (Jeſ. 3, 24), Zeltdecken (2 Moſ. 26, 7). Das Geſponnene wurde auch zu Stricken und Schnüren verwendet (Joſ. 2, 15. 18; Richt. 15, 13; 16, 9). Die Bibel erwähnt den Spinnrocken ohne Angabe ſeiner Beſchaffenheit (Spr. 31, 19), ſeine Benennung kišor läßt aber einen geraden Stab vermuthen. Die Spindel ſoll, nach den Talmudiſten, aus einem langzugeſpitzten Stäbchen beſtanden haben. Roskoff.

Spott, Spötter. Es kann hier vom Spott nur als einer gegen die Religion gerichteten, in herabſetzenden Ausdrücken ſich äußernden, verächtlichen Geſinnung die Rede ſein. In dieſem Sinn wird der Fromme Pſ. 1, 1 geprieſen, daß er ſich nicht auf den Sitz der Spötter ſetzt, es werden vom Propheten (Jeſ. 28, 14. 22) die Spötter unter ſeinen Volksgenoſſen verwarnt, die im Uebermuth des Unglaubens ſich über die Strafgerichte Gottes luſtig machten und die prophetiſchen Strafdrohungen verachteten (vgl. auch Jer. 15, 17). Beſonders die Weinlaune erzeugte ſolchen frevelhaften Spott (Spr. 20, 1; Jeſ. 5, 11 fg.). Jahve ſpottet jedoch der Spötter (Spr. 2, 34; Jeſ. 28, 15 fg.). Der Berichterſtatter in der Chronik (2 Chron. 36, 16) betrachtet die Verſpottung der Propheten als eine Haupturſache des Untergangs des Volkes Iſrael durch die heidniſchen Großmächte. Das Chriſtenthum war anfänglich vielfach ein Gegenſtand des Spottes (Apg. 2, 13), zumal die Lehre von der Auferſtehung der Todten (Apg. 17, 32) und von dem gekreuzigten Meſſias (1 Kor. 1, 23). Der Apoſtel Paulus warnt die von der evangeliſchen Freiheit abgefallenen Galater, daß Gott ſeiner nicht ſpotten laſſe (Gal. 6, 7). In dem Sendſchreiben des Judas und des zweiten Petrusbriefs werden Spötter als Vorboten der „letzten Zeiten", d. h. der Wiederkunft Chriſti, angeſehen (Jud. 18; 2 Petr. 3, 3). Schenkel.

Spotten, ſ. Spott.

Sprache, hebräiſche. Die Sprache, in welcher, abgeſehen von wenigen aramäiſchen Stücken (Jer. 10, 11; Dan. 2, 4—7. 28; Eſra 4, 8—6, 18; 7, 12—26), alle kanoniſchen Bücher des A. T. geſchrieben ſind, iſt die einſt von den Hebräern (Ebräern) oder Iſraeliten geſprochene, die daher ſeit alter Zeit die hebräiſche (ebräiſche) genannt wird. Freilich werden in den Geſchlechtstafeln der Geneſis zu den Abkömmlingen Eber's auch noch andere, den Iſraeliten nahe ſtehende Völker gerechnet, alſo damit als Hebräer bezeichnet; denn Eber iſt ja nur eine bloße Abſtraction, der Eponym des angeblich von ihm abſtammenden Volkes. Gewiß hat jene Angabe einen guten Grund, aber in geſchichtlicher Zeit beſchränkte ſich der Name Hebräer, ſoweit wir ſehen können, auf die Iſraeliten. Wenn ſchon in dem ſehr alten Geſetz 2 Moſ. 21, 2 (vgl. 5 Moſ. 15, 12; Jer. 34, 9. 14) von einem „hebräiſchen Sklaven" die Rede iſt, ſo ſoll das nur ein iſraelitiſcher ſein mit Ausſchluß aller andern „Kinder Eber's". Möglich wäre immerhin, daß der Name hebräiſche Sprache etwas weiter gereicht und auch die noch verwandten Mundarten mitbezeichnet hätte, da ſich ja die Namen von Volk und Sprache nicht immer decken, aber wir wiſſen nichts davon. Das A. T. hat ja überhaupt wenig Veranlaſſung von Sprachen zu reden, und das iſt allem Anſchein nach der Grund, weshalb der Ausdruck hebräiſche Sprache in ihm gar nicht vorkommt. In der älteſten Stelle, wo von ihr die Rede (2 Kön. 18, 26. 28 = Jeſ. 36, 11. 13), heißt ſie, weil es ſich gerade um judäiſche Dinge handelt, die „judäiſche", und ebenſo in der nachexiliſchen Stelle Neh. 13, 24, aus einer Zeit, in welcher ſich die Juden ſchon allein als die echten Iſraeliten anſahen. Wie nun dieſer Name zu eng, da er ja die doch weſentlich gleiche Sprache der nördlichen Stämme ausſchließt, ſo iſt die Bezeichnung „Sprache Kanaans" in einer gleichfalls ungefähr der Zeit Nehemia's angehörenden Stelle (Jeſ. 19, 18 im Zuſatz zu einem jeſaianiſchen Orakel, Jeſ. 19, 1—15) wieder zu weit, denn ſie umfaßt ja mindeſtens auch die eigentlichen Kanaaniter, die Phönizier. Die älteſte Stelle, in der von hebräiſcher Sprache die Rede, iſt das uns vorliegende Vorwort zur Ueberſetzung des Sirachbuchs (um das J. 120 v. Chr.). So heißt ſie auch im N. T. (z. B. Offb. 9, 11). Die etwas ſpätern jüdiſchen Schriftſteller nennen ſie als Sprache der Heiligen Schrift „die heilige Sprache". Philo, der ſehr wenig hebräiſch verſtand, gibt ihr den unpaſſenden Namen „chaldäiſch", weil ja Abraham aus dem Lande der Chaldäer gekommen war (Philo, De vita Mosis, II, 7). Zu bemerken iſt noch, daß im Johannesevangelium Kap. 5, 2; 19, 13. 17 und ebenſo bei Joſephus, „Alterthümer", III, 10, 6 die damalige aramäiſche Volksſprache in Paläſtina hebräiſch heißt; es iſt aber nicht erwieſen, daß auch andere neuteſt. Stellen, in denen von hebräiſcher Sprache die Rede iſt, dieſem verwirrenden Sprachgebrauch folgen.

Außer dem A. T. kennen wir von Denkmälern der alten hebräiſchen Sprache nur noch

jüdiſche Münzen (vgl. beſonders Levy, „Geſchichte der jüdiſchen Münzen“ [Breslau 1862] und Madden, History of Jewish coinage [London 1864]), welche aber erſt mit dem J. 137 v. Chr. beginnen und mithin nicht mehr in die Zeit des eigentlichen Lebens der Sprache fallen, und ferner ſeit kurzem einige zum Theil unzweifelhaft bis in die Zeit vor dem Exil hinaufreichende geſchnittene Steine mit kurzen Inſchriften (vgl. de Vogué, Mélanges d'archéologie orientale [Paris 1868]; Levy, „Siegel und Gemmen“ [Breslau 1869]). Leider enthalten dieſe Gemmen faſt nur Eigennamen.

Man hat in neuerer Zeit öfter behauptet, das Hebräiſche wäre nicht von jeher die Sprache der Iſraeliten geweſen. Die Phantaſie, daß dieſelben einſt indogermaniſch geredet hätten, können wir auf ſich beruhen laſſen. Aber wohl läßt ſich manches dafür ſagen, daß ſie ſich früher der aramäiſchen Sprache bedient hätten. Die Iſraeliten haben allem Anſchein nach, ehe ſie nach Aegypten kamen, unfern des Euphrat geſeſſen. Sehr wenig gebe ich freilich auf die nur in Einer Quelle gegebene Nachricht, daß Abraham aus Ur der Chaldäer gekommen wäre, einer Stadt, die jetzt mit ziemlicher Sicherheit in die Nähe von Babel geſetzt wird (Schrader, „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament“ [Gießen 1872], S. 383 fg.); es laſſen ſich genug Gründe für den Anſpruch denken, daß der angebliche Stammvater Iſraels aus dem Centrum der gebildeten Welt, dem Ausgangspunkt der Völker überhaupt (vgl. 1 Moſ. 11, 1 fg.) gekommen ſein ſollte. Aber mit auffallender Zähigkeit weiſen verſchiedene voneinander unabhängige Züge der Ueberlieferung auf das weſtliche Meſopotamien, insbeſondere die Gegend von Haran, als die eigentliche Heimat der Iſraeliten hin. Dieſe Gegend war nun aber ſchon ſehr früh aramäiſch, und die Geneſis bringt ja die Stammväter des Volks ſelbſt in engſte Beziehung zu dem Aramäer Laban. Auf der andern Seite ſprachen die Phönizier eine dem Hebräiſchen ſehr nahe ſtehende Sprache, während Iſrael doch von keiner Verwandtſchaft mit ihnen wiſſen wollte. Es liegt nun nahe anzunehmen, daß die Bezwinger der Kanaaniter erſt im Verkehr mit dieſen ihre urſprüngliche aramäiſche Sprache mit der Sprache Kanaans vertauſcht hätten. Aber doch iſt dieſe Annahme ſchwerlich ſtichhaltig. Wir müſſen zugeben, daß die Perſonen der Geneſis faſt alle ungeſchichtlich ſind, wir können ſogar vermuthen, daß ſelbſt ein Theil der Stammesnamen (wie Ephraim u. ſ. w.) erſt in Kanaan entſtanden ſei; aber daß ſich unter den älteſten iſraelitiſchen Namen nicht ein einziger findet, der entſchieden aramäiſch wäre, während es mehrere gibt, die nicht aramäiſch ſein können, iſt ſchon von großem Gewicht. Die Geſtalt Iſaak's (Jiṣḥaq) iſt jedenfalls ein alter Beſtandtheil der iſraelitiſchen Ueberlieferung, was auch immer ſein urſprüngliches Weſen ſein mag, und dieſer Name müßte im Aramäiſchen ganz anders lauten. Und dann ſind die freilich wenigen Bruchſtücke von Liedern, welche wir mit großer Wahrſcheinlichkeit in die Zeit gleich nach der Eroberung ſetzen können (4 Moſ. 21), ſowie das gleichfalls ſehr alte Deboralied (Richt. 5) rein hebräiſch, ſodaß man ſagen muß, das Volk, dem ſolche Lieder geſungen wurden, ſprach ſeit langer Zeit dieſe Sprache. Nun könnte man freilich einwenden, ſchon die Vorältern Iſraels hätten bei ihrem Aufenthalt in Kanaan vor der Einwanderung nach Aegypten ihre Sprache vertauſcht; aber jener erſte Aufenthalt in Kanaan iſt zwar ein Poſtulat der iſraelitiſchen Geſchichtsauffaſſung, aber darum nicht weniger ungeſchichtlich. Die Schwierigkeiten der Annahme, daß die Iſraeliten von Urzeit her hebräiſch geſprochen, vermindern ſich übrigens ſehr für uns, wenn wir uns klar machen, wie wenig wir über die Wanderungen der nordſemitiſchen Völker in der Zeit vor dem ägyptiſchen Aufenthalt jener wiſſen. Die nicht mehr zu bezweifelnde nahe Verwandtſchaft des Hebräiſchen mit dem Aſſyriſchen ſpricht gleichfalls dafür, daß daſſelbe nicht blos in der Nähe des Mittelmeeres gelebt hat.

Man hat lange vermuthet, daß die kleinen Nachbarvölker der Iſraeliten namentlich die von Eber abgeleiteten Mundarten geredet hätten, welche dem Hebräiſchen ſehr ähnlich waren. Dieſe Vermuthung iſt jetzt glänzend beſtätigt durch die Auffindung der moabitiſchen Inſchrift des Königs Meſa (ſ. d.). Wie das Moabitiſche ſo wird ſich auch das Ammonitiſche und Edomitiſche nur dialektiſch vom Hebräiſchen unterſchieden haben. Die Ammoniter, aus deren Sprache wir nur ganz wenige Eigennamen haben, gelten ja als die nächſten Brüder der Moabiter, wie die Edomiter als die der Iſraeliten. Auch die etwas zahlreichern edomitiſchen Orts-, Stamm- und Perſonennamen (beachte namentlich die Königsnamen am Schluß von 1 Moſ. 36, von denen die letzten ſicher hiſtoriſch ſind) ſprechen entſchieden für dieſe Anſicht.

Sehr nahe, wenngleich etwas entfernter als der Dialekt der Meſainſchrift, ſteht dem Hebräiſchen auch das Phöniziſche, welches wir jetzt aus wenigen längern und ſehr vielen kürzern Inſchriften aus Aſien, Europa und Afrika kennen. Dazu kommen manche phöniziſche Wörter und Stellen bei claſſiſchen Schriftſtellern, deren Nutzen aber leider durch Ungenauigkeit der Lautauffaſſung, Mangelhaftigkeit des zur Wiedergabe gebrauchten Alphabets und ſtarke Entſtellung von ſeiten der Abſchreiber ſehr beeinträchtigt iſt. Das gilt beſonders von der wichtigſten Quelle, den puniſchen Stellen im Poenulus des Plautus, welche nur zum Theil mit einiger Sicherheit in ihrem ſemitiſchen Lautbeſtande und ihrer Bedeutung wiedererkannt werden können.

Als einen dem Hebräiſchen ſehr nahe ſtehenden Dialekt haben wir auch wol den in der erwähnten Stelle des Nehemia (Kap. 13, 24) genannten Dialekt von Asdod anzuſehen. Freilich iſt es ſehr wohl möglich, daß die Philiſtäer urſprünglich eine eigene, vielleicht nicht ſemitiſche Sprache gehabt haben. Und für meine Vermuthung wage ich den Umſtand nicht zu benutzen, daß auf einer in Athen befindlichen zweiſprachigen Inſchrift (vgl. Schröder, „Die phöniziſche Sprache“ [Halle 1869], S. 236 fg. und die Nachträge in Levy's, „Phöniziſche Studien“ [Breslau 1856—70], Heft 4, S. 10, und von Gildemeiſter in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XXIII, 157) ein Mann aus der Philiſtäerſtadt Askalon einen phöniziſchen Namen führt und von einem phöniziſchen Freunde eine phöniziſche Grabſchrift erhalten hat, wie denn in den griechiſchen Verſen der Inſchrift (Levy, „Phöniziſche Studien“, Heft 3, S. 18) Askalon ſelbſt zu Phönizien gerechnet zu ſein ſcheint. Dieſe Inſchrift iſt 2—300 Jahre ſpäter als Nehemia, und immerhin konnte man in der Hafenſtadt Askalon das Phöniziſche angenommen haben, während man in der Landſtadt Asdod noch die alte Sprache beibehielt. Aber die Sprache von Asdod wird von Nehemia neben die der Moabiter und Ammoniter geſtellt, die, wie wir ſahen, dem Hebräiſchen ſehr nahe ſtand. Es handelt ſich alſo auch hier wol um kleinere Dialektunterſchiede, die aber dem Eiferer für die Reinheit Judas großen Anſtoß gaben.

Uebrigens muß man ſich immer vergegenwärtigen, daß die Verſchiedenheit dieſer Dialekte in Wirklichkeit größer geweſen ſein mag, als ſie uns nach den faſt nur die Conſonanten wiedergebenden Inſchriften erſcheint.

Während aber das Hebräiſche von dem Moabitiſchen und Phöniziſchen nur durch Dialektunterſchiede getrennt iſt, ſind das Aſſyriſche und das Aramäiſche, ſo eng ſie mit ihm verwandt ſind, doch eigene Sprachen. Namentlich durch die verdienſtlichen Unterſuchungen Schrader's (beſonders in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, XXIV) iſt der Sprachcharakter des Aſſyriſchen ſeinen Grundzügen nach einigermaßen feſtgeſtellt. Zwar verhindert uns leider der Charakter einer entſetzlich irrationellen, bei allem Uebermaß von Zeichen dürftigen und ungenauen Schrift daran, die feinern Lautverhältniſſe des Aſſyriſchen zu erkennen: zwar ſcheint mir noch von manchem Worte die Ausſprache ſehr unſicher zu ſein, deſſen Verſtändniß ſchon ermittelt iſt; aber ich getraue mir doch zu behaupten, daß das Aſſyriſche (das als lebende Sprache möglicherweiſe lange vor den letzten Inſchriften untergegangen war) eine dem Hebräiſchen ſehr eng verwandte Sprache war, welche jedoch in vielen Stücken nach ihrer räumlichen Trennung eine ganz eigenthümliche Entwickelung genommen hatte. Urſprünglich ſtand das Aſſyriſche dem Hebräiſchen noch näher als das ihm doch auch ſo nahe verwandte Aramäiſche. Letztere in viele Dialekte geſpaltene Sprache lernen wir zuerſt auf einigen ſehr alten, kurzen Inſchriften kennen, und wir können ihre Entwickelung dann bis auf den heutigen Tag verfolgen.

Das Hebräiſche mit den nahe verwandten Dialekten, das Aſſyriſche und das Aramäiſche bilden zuſammen die nördliche Gruppe der ſemitiſchen Sprachen, der die ſüdliche gegenüberſteht, welche ſich aus dem Arabiſchen und dem Aethiopiſchen zuſammenſetzt.

Von Dialektunterſchieden innerhalb der Sprache der Iſraeliten haben wir nur Ein beſtimmtes Zeugniß im A. T. Die Ephraimiten ſprachen das Wort šibbōleth mit s (Richt. 12, 6), und da das auch die thaten, welche ſich durch die gewöhnliche Ausſprache vom Tode gerettet hätten, ſo ergibt ſich daraus, daß ſie das š überhaupt oder wenigſtens die Silbe ši nicht ausſprechen konnten. Sonſt zeigen die aus dem nördlichen Reich ſtammenden Schriften (von denen wir z. B. manches im Pentateuch haben) für uns keine für die Grammatik erhebliche Sprachunterſchiede. Das meiſte, was man in dieſer

Hinſicht gefunden haben will, wie insbeſondere ein ſpecieller Dialekt des kleinen Stammes Simeon, iſt eitel Phantaſie. Ich will gar nicht leugnen, daß es ſolche Unterſchiede im Hebräiſchen gegeben haben mag, wohl aber, daß ſie für uns mit unſerer mangelhaften Kenntniß der Sprache noch deutlich wären.

Das Hebräiſche des A. T. erſcheint jetzt in grammatiſcher Hinſicht als völlig gleichartig, und man meint denn auch oft, daß ſchon die älteſten erhaltenen Documente genau dieſelbe Sprachform trugen wie etwa die jüngſten Pſalmen. Das iſt aber eine Täuſchung, bei der man nicht berückſichtigt, daß die urſprüngliche, unvollkommene Schrift gerade die Laute, welche ſich am leichteſten verändern, am wenigſten bezeichnete und daß die ſpäter zur genauern Darſtellung der Ausſprache hinzugeſetzten Zeichen vom Standpunkt einer jüngern Sprachentwickelung gemacht ſind. Dies gilt nicht nur von der ſogenannten Punktation, ſondern zum Theil ſchon von den Vocalbuchſtaben, welche in den ältern Texten urſprünglich nach ſichern Anzeichen viel ſparſamer geſtanden haben als jetzt. Hier bemerke ich beiläufig, daß erſt durch eine Seltſamkeit in der Einſetzung der Vocalbuchſtaben gerade eine der angeblichen Archaismen in der Sprache des Pentateuchs herbeigeführt iſt. In dieſem waren die Wörter für „er" und „ſie" urſprünglich beide He-Aleph (h') geſchrieben, obwol jenes hû', dieſes hî' zu ſprechen war; denn der Vergleich mit den verwandten ſemitiſchen Sprachen zeigt, daß das Hebräiſche die Form hî' von jeher nothwendig gehabt haben muß (vgl. die „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XX, 458 fg.). Als man aber ſpäter die Vocalbuchſtaben in den Text des Pentateuchs einfügte, behandelte man die beiden gleich geſchriebenen Wörter gleich und ſchrieb ſprachwidrig überall Hē-Wāu-Aleph (dieſe Erklärung der ſeltſamen Erſcheinung iſt von Levy in ſeiner Bearbeitung von Munk's „Paläſtina" [Bd. 1, Breslau 1871] gegeben.)

Die genauere Ausſprache des Hebräiſchen ſchöpfen wir zunächſt und vor allem aus der ſogenannten maſorethiſchen Punktation, den Zeichen, welche die jüdiſchen Schulen bis etwa ins 7. Jahrh. n. Chr. zu dem Conſonantentext hinzugeſetzt haben. Wir beſitzen dieſe Punktation in zwei verſchiedenen Syſtemen, dem paläſtiniſchen, das in unſern Handſchriften üblich iſt, und dem erſt ſeit kurzem bekannten ſogenannten aſſyriſchen (über letzteres vgl. Pinsker, „Einleitung in das babyloniſch-hebräiſche Punktationsſyſtem" [Wien 1863]). Beide Syſteme, von denen keins als das abſolut ältere gelten kann, unterſcheiden ſich viel mehr durch die Art der Bezeichnung als durch die Ausſprache, die ſie darſtellen wollen, hinſichtlich letzterer ſtimmen ſie vielmehr in den wichtigſten Dingen überein. Nun muß man aber bedenken, daß die jüdiſchen Schulen gar nicht daran dachten, die Ausſprache des gemeinen Lebens wiederzugeben, ſondern eine feierlich modulirte, für den Gottesdienſt beſtimmte, bei der es mancherlei Dehnungen der Vocale am Schluß der rhythmiſchen Abſätze, Tonverſchiebungen und andere Veränderungen der Wortformen gab, die in der lebenden Sprache gar nicht oder nur zum Theil gegolten haben werden. Und dieſe Behandlung erſtreckte man auf das ganze A. T. und verlangte z. B. für eine Geſchlechtstafel oder ein Geſetz über Erbrecht denſelben halbmuſikaliſchen Vortrag wie für ein Gebet oder die feurige Rede eines Propheten, für die Worte: „Und Hiob antwortete und ſprach" dieſelbe Art der Recitation wie für die erhabenen oder wehmüthigen Reden ſelbſt. Dazu zeigt die Punktation mancherlei Ungleichheit. Man ſieht, daß ſie die Arbeit mehrerer Schulen iſt, welche theilweiſe verſchiedene Anſichten über wichtige Punkte der Ausſprache hatten. Auch ſonſt laſſen ſich noch viele Fehler in der Vocaliſation nachweiſen, die zum Theil von falſcher Auffaſſung des Textes herrühren, wie ja manche ſchon im Conſonantentext verdorbene Stelle von denen gar nicht mehr richtig vocaliſirt werden könnte, welche an dieſen Text gebunden waren. Und trotz alledem iſt die maſorethiſche Punktation eine wunderbare Erſcheinung, ein Denkmal überaus treuer Ueberlieferung, das ſich gar oft durch genaue Unterſuchung und durch Vergleichung mit den verwandten Sprachen gerade da bewährt, wo wir auf den erſten Blick Willkür oder Verderbniß annehmen möchten. Uebrigens zeigen ſchon die zahlreichen hebräiſchen Wörter, welche der von Juden in der Sprache des A. T. unterrichtete Hieronymus um das J. 400 n. Chr. anführt, faſt ſtets dieſelbe Ausſprache wie die maſorethiſche. Man muß hier natürlich die für die Wiedergabe ſemitiſcher Laute wenig geeignete Natur der von ihm gebrauchten lateiniſchen Buchſtaben berückſichtigen und darf ſich nicht daran ſtoßen, wenn er, wie ſchon die ältern Occidentalen, den vermuthlich etwas heiſern Laut des kurzen Ḥireq nicht nach unſerer Gewohnheit als i, ſondern als e auffaßt.

Die Ausſprache des Hebräiſchen bei den Samaritanern (ſ. d.) kennen wir nur zum kleinen Theil aus ſamaritaniſchen Schriftſtellern des ſpätern Mittelalters (vgl. meine Abhandlung: „Ueber einige ſamaritaniſch-arabiſche Schriften, die hebräiſche Sprache betreffend“ in den „Nachrichten von der königlichen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Göttingen“, Jahrg. 1862), genauer erſt ſeit den Mittheilungen, welche Petermann nach ſeinen eigenen Beobachtungen bei ihnen gemacht hat („Verſuch einer hebräiſchen Formenlehre nach der Ausſprache der heutigen Samaritaner“ [Leipzig 1868]; vgl. meinen Aufſatz: „Ueber die Ausſprache des Hebräiſchen bei den Samaritanern“ in den „Nachrichten von der königlichen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Göttingen“, Jahrg. 1868, Nr. 23). Die Tradition der Samaritaner iſt nicht durch Vocal- und ſonſtige Leſezeichen unterſtützt. Sie hat in den langen Jahrhunderten oder vielmehr Jahrtauſenden natürlich ſehr viele Entſtellungen erlitten, namentlich durch Einfluß der nacheinander von Samaritanern geredeten aramäiſchen und arabiſchen Vulgärdialekte, und ſteht im allgemeinen der jüdiſchen ſehr nach. Doch läßt ſich noch erkennen, daß ſie zuletzt auf eine der jüdiſchen ſehr ähnliche Ausſprache zurückgeht, und daß ſie in einzelnen Stücken ältere Laute gibt als jene; ſo behält bei den Samaritanern z. B. das r noch ſeine urſprüngliche Fähigkeit der Verdoppelung.

Viel höher hinauf und bis an die Zeit des Lebens der Sprache reicht die in den Eigennamen und ſonſtigen Wörtern der alten griech. Ueberſetzungen des A. T. und anderer griech. Schriften liegende Tradition über die Ausſprache des Hebräiſchen. Leider hat dieſe Ueberlieferung aber faſt alle die Mängel, die wir oben bei der ähnlichen über das Phöniziſche fanden. Das griechiſche Alphabet iſt ſehr wenig zur genauen Darſtellung ſemitiſcher Laute geeignet, die Ueberſetzer haben ſich auch ſchwerlich immer Mühe gegeben, die geeignetſte Schreibung der fremdartigen Wörter zu finden, und endlich iſt die handſchriftliche Ueberlieferung gerade in dieſen Namen ſchon ſeit uralter Zeit außerordentlich verderbt. Trotz alledem hat dieſe Tradition ihren hohen Werth. Sie gibt in manchen Punkten urſprünglichere Laute als die Maſora; ſo z. B. kennt auch ſie noch die Verdoppelung des r und hält in vielen Fällen (wie in den Namen Γαλαάδ, Μαριάμ, Σαμψών für unſer Gilʿād, Mirjām, Šimšōn) ein altes a feſt, welches in der Punktation zu i geworden iſt.

Wenn wir dieſe verſchiedenen Traditionen ſorgfältig berückſichtigen und uns dazu durch genaue Beobachtung der Laute noch lebender ſemitiſcher Sprachen von der falſchen Ausſprache mancher Buchſtaben, wie des ṣade (arabiſches ṣ, nicht deutſches z), wāu (halbvocaliſcher Laut wie das engliſche w, nie wie das deutſche w oder gar f) u. ſ. w. freimachen, ſo können wir annähernd, aber doch nur ſehr annähernd, die Ausſprache der letzten Periode der hebr. Sprache herſtellen. Höher hinauf führt uns keine ſichere Tradition, abgeſehen von den Hinweiſen, die in der alterthümlichen zur jetzigen Ausſprache nicht ſtimmenden Orthographie mancher Wörter liegen. Durch Sprachvergleichung können wir feſtſtellen, wie dieſes und jenes Wort einmal urſprünglich gelautet haben muß, aber wir können nicht mehr beſtimmen, wann es die jetzt bezeugte Form erhalten. Es iſt z. B. ſicher, daß das Wort maelech, König, aus malk entſtanden iſt und zwar durch Vermittelung von Formen wie malek (malech?) mālech. Ob aber Moſe oder David oder Jeſaia etwa noch die Grundform malk oder eine der Mittelformen gebraucht haben, iſt ganz unſicher. Ebenſo wenig können wir beſtimmen, wann aus der Grundform amára, „er ſagte“, amár und endlich das jetzt vorliegende āmár, wann aus malakīm, „Könige“ malachīm, melächīm entſtanden iſt, und ſo in zahlloſen Fällen. Es bleibt uns für die Praxis keine Wahl als die im ganzen und großen doch einheitliche maſorethiſche Ausſprache auch für die älteſten Schriften gelten zu laſſen; nur muß man ſich nicht darüber täuſchen, daß dieſe ſcheinbare Gleichförmigkeit nur durch Uebertragung der ſpäteſten Ausſprache auf ſehr alte Schriften erreicht wird. Wüßten wir, wie z. B. Debora wirklich geſprochen, ſo fänden wir da wahrſcheinlich den ganzen Vocalismus viel urſprünglicher und dem der arab. Sprache näher ſtehend, welche ja die urſemitiſchen Vocale treuer bewahrt hat. Denn unverkennbar haben gerade die Vocale des Hebräiſchen durch Wegfall, Dehnung, Trübung u. ſ. w. ſehr viele Veränderungen erlebt. Hierauf beruht hauptſächlich der allgemein angenommene Satz, daß das Arabiſche im ganzen urſprünglicher iſt als das Hebräiſche. Aber ich bin entfernt davon, dieſen Satz in ſo weitem Sinne zuzugeben, wie er jetzt gewöhnlich aufgeſtellt wird. Das Arabiſche hat eine Menge von Keimen, die ſich im Hebräiſchen finden, erſt entwickelt, zum Theil üppig entwickelt, und

es hat auf der andern Seite auch einige ſehr alte Züge gänzlich verloren, die ſich im Hebräiſchen noch zeigen, ich verweiſe z. B. auf die eigenthümliche Conſtruction, welche beim Paſſiv das logiſche Object auch grammatiſch als Object bezeichnet (durch eth).

In unſeren jetzigen hebr. Texten mit ihrer gleichförmigen Punktation können wir bis nach dem Exil keine weſentliche Veränderung der Sprache erkennen. Ich rede hier natürlich von der Sprache im grammatiſchen Sinne, nicht vom Stil. Die für uns zu beobachtenden Veränderungen des Hebräiſchen beruhen größtentheils auf dem Eindringen aramäiſcher Elemente. Das Hebräiſche hat ſeit der älteſten Zeit neben manchen ſonſtigen, namentlich ägypt. Fremdwörtern, auch einige von den benachbarten Aramäern entlehnt. Dahin gehören z. B. die ſchon in dem Pentateuch vorkommenden Wörter rĕhāṭīm, „Tränkrinnen", von der aramäiſchen Wurzel RHṬ (hebräiſch RWṢ), ṭāʿan „aufladen" (hebräiſch ṣāʿan). Die Aufnahme aramäiſcher Wörter nimmt bis kurze Zeit nach dem Exil allmählich zu, jedoch nicht ſehr merklich. Wenn man z. B. bei Jeremia oder im Hiob viele Aramaismen hat finden wollen, ſo beruht das auf einer unrichtigen Schätzung des hebr. Wortreichthums oder auch darauf, daß man ungenaue, vielleicht der aramäiſchen Art nahe kommende, Schreibweiſen von ſpätern Copiſten den urſprünglichen Schriftſtellern beilegte. Anders iſt es, wenn ſich bei dem unter Aramäern lebenden Ezechiel etwas mehr Aramäiſches findet. Aber im allgemeinen ergibt ſich aus den noch vorhandenen Quellen nicht, daß das Exil auf die Aramaiſirung der Hebräer ſtark gewirkt hat. Gerade die Propheten, welche das Ende deſſelben begrüßen, ſchreiben ein vortreffliches Hebräiſch. Einem fliegenden Blatt, wie dem Jeſ. 13, 2—14, 23, ſieht man es an, daß es nicht in einer ganz oder halb erſtorbenen Sprache geſchrieben iſt. Die alte Anſicht, daß die Iſraeliten in Babel ihre Mutterſprache verlernt, daß die Heimgekehrten aramäiſch geſprochen hätten, iſt unhaltbar. Die Aramaiſirung der Iſraeliten hat ſich vielmehr ganz allmählich in den Zeiten nach der Wiederherſtellung Jeruſalems vollzogen, nicht von Babel her, ſondern von den Aramäern der Nachbarſchaft aus, welche das wenig zahlreiche Judenvolk umringten, welche täglich mit ihm verkehrten und deren Sprache damals eine Culturſprache von hohem Rang war; galt ſie doch als officielle Sprache für die Weſthälfte des perſiſchen Reichs. Die ſpäteſten Schriften des A. T. enthalten nicht blos viele aramäiſche Wörter, ſondern auch Wortformen, und die Syntax iſt in ihnen zum Theil nach aramäiſcher Art gebildet. Einige Erſcheinungen der hebr. Lautlehre, wie z. B. die Aſpiration der Mutae, mögen erſt in dieſer Periode aus dem Aramäiſchen ins Hebräiſche gedrungen ſein. Den aramaiſirenden Charakter der Sprache zeigt im höchſten Grade das Predigerbuch, aber er findet ſich auch im Buch Eſther und in einigen Pſalmen. Eine jedenfalls erſt nach dem Untergang des perſiſchen Reichs verfaßte Quellenſchrift unſers Eſrabuchs war aramäiſch geſchrieben; dieſelbe enthielt ein paar aramäiſche Urkunden, von denen aber mindeſtens einige gefälſcht waren. Der Compilator (deſſen Werk aus unſerer Chronik mit Eſra-Nehemia beſteht) nahm die aus jener Quelle entlehnten Stücke faſt ganz im aramäiſchen Text auf, wie auch ein in Eſra's Denkſchrift gegebenes Document, das freilich ſo, wie es jetzt vorliegt, tendenziös überarbeitet iſt. Der Verfaſſer des Daniel (geſchrieben zwiſchen den J. 167 und 165 v. Chr.) wechſelt ſogar ohne erkennbare Urſache (die bisjetzt dafür angeführten Gründe ſind nicht haltbar) mit hebräiſchen und aramäiſchen Stücken ab. Da ſich kein Motiv denken läßt, weshalb der Chroniſt und der Verfaſſer des Daniel, die doch hebräiſch ſchreiben konnten, aramäiſche Stücke gegeben hätten, wenn nicht auch unter den glaubenseifrigen Juden, an die ſie ſich wandten, dieſe, einſt nur den Vornehmen bekannte (2 Kön. 18, 26 = Jeſ. 36, 11) Sprache allgemein verbreitet geweſen wäre, ſo dürfen wir ſchließen, daß das Hebräiſche als lebende Sprache eben damals im Ausſterben oder ſchon ausgeſtorben war. Natürlich hörte das Verſtändniß des Hebräiſchen damit nicht gleich auf, und es wurde auch noch viel in der heiligen Sprache geſchrieben. So iſt nicht blos der Urtext des Buches Sirach (bald nach dem J. 200 v. Chr.) und Judith (aus der Zeit der makkabäiſchen Kämpfe), ſondern auch der des erſten Makkabäerbuchs (nach dem J. 100 v. Chr.) und des Buches Henoch (nicht viel ſpäter) nach ſichern Zeichen hebräiſch, nicht aramäiſch geweſen. Aber jedenfalls haben ſich die hebräiſch verſtehenden und ſprechenden Kreiſe immer mehr verengt. Zu Chriſti Zeit redete der gemeine Mann in Galiläa und Judäa ausſchließlich aramäiſch; es iſt ſehr unwahrſcheinlich, daß Jeſus ſelbſt des Hebräiſchen recht kundig geweſen iſt. Ein gewiſſes Leben bewahrte die alte Sprache in den Kreiſen der Gelehrten, welche unter

ſich hebräiſch zu ſprechen pflegten, ohne ſich jedoch natürlich den Einflüſſen der Volksſprache entziehen zu können. So bildete ſich die neuhebr. Gelehrtenſprache aus, welche man auch wol nach dem wichtigſten Werk, das in ihr geſchrieben, die Miſchnaſprache nennt. Es iſt das eine Tochter des Althebräiſchen, die manche Keime deſſelben gut entwickelt, uns auch manches alte Sprachgut aufbewahrt (vgl. z. B. das im A. T. zufällig nicht vorkommende NSR, abfallen [von Blättern], welches der ganz regelrechte hebr. Reflex des aramäiſchen NTR und des arabiſchen NṮR iſt); aber bei der eigenthümlich beengten Luft, in der ſie aufgewachſen, fehlt ihr alle Friſche, und dazu iſt ſie vollſtändig von aramäiſchen Elementen durchdrungen.

Ganz unterbrochen iſt der Zuſammenhang mit dem Althebräiſchen in den hebr. Schriften der Juden des Mittelalters und der neuern Zeit. Wir haben da die Benutzung einer todten Sprache, welche dadurch kein wahres Leben gewinnt, daß man ſie, mehr oder weniger entſtellt, auch wol mündlich gebraucht. Es wäre im hohen Grade zu wünſchen, daß ſich die Juden endlich entſchlöſſen, den ſchriftlichen Gebrauch einer Sprache ganz aufzugeben, die ſich ſchon ſeit vielen Jahrhunderten nur dadurch zum Ausdruck der Gedanken verwenden läßt, daß man ganz fremde Elemente in ſie aufnimmt oder ihre Wörter, wiſſentlich oder unwiſſentlich, in anderm Sinne gebraucht als dem wahren.

Nöldeke.

Sprengen, Sprengwaſſer, ſ. Beſprengungen.

Spreu, die durch Dreſchen des Getreides ab- und zerbrochenen Acheln der Aehren, losgelöſten Hülſen und Blättchen, wurden durch Wurfeln (Ruth 3, 2; Jeſ. 41, 16) von den Fruchtkörnern geſichtet. Dies geſchah ähnlich wie bei den Aegyptern, Griechen, Römern, wie im Orient noch heute und auch bei uns vor der Einführung der Maſchinen. Zum Wurfeln diente die Wurfſchaufel (mizra, Jeſ. 30, 24; Jer. 15, 7) und die Schwinge (rahat, Jeſ. 30, 24), womit die ungeſichtete Maſſe des Gedroſchenen bei mäßiger Luftſtrömung (Jer. 4, 11 fg.), die in Paläſtina dem Weſt- und Südwind eignet, emporgeſchwungen wurde, ſodaß die ſchweren Fruchtkörner zu Boden fielen, die leichte Spreu aber vom Winde hinweggeweht und ſomit von jenen abgeſondert ward (Pſ. 1, 4. 5; 35, 5; Jeſ. 29, 5; Zeph. 2, 2). Zur Sichtung und Reinigung des Getreides von Spreu und andern fremden Stoffen hatte der hebr. Landwirth auch das im übrigen Alterthum gebräuchliche Sieb (kebara, Am. 9, 9). Das Dreſchen (ſ. Ackerbau, Ernte, Schleife) und Wurfeln geſchah auf der Tenne, einem freien (Richt. 6, 37), der Luftſtrömung ausgeſetzten, geebneten Platze, auf einer Anhöhe, wo der Wind die leichte Spreu wegführen konnte (Ruth 3, 2; Jeſ. 17, 13; Jer. 4, 11; Hoſ. 13, 3), daher von „Spreu der Berge" die Rede iſt (Jeſ. 17, 13; ſ. Tenne). Darum wird die Spreu in der Bibel häufig vergleichungsweiſe und bildlich gebraucht (Jeſ. 29, 5; 40, 24 und öfter; Jer. 13, 24; Am. 9, 9; Zeph. 2, 2; Pſ. 1, 4; 35, 5; Hiob 21, 18), zur Bezeichnung des leicht Vergänglichen (Hoſ. 13, 3; Zeph. 2, 2), Gehalt- und Werthloſen (vgl. Am. 8, 6), das verworfen wird (Hiob 21, 18) und der Vernichtung anheimfällt (Jeſ. 41, 15 fg.; Matth. 3, 12; Luk. 3, 17). Im bildlichen Sinne ſteht auch das Wurfeln, Schwingen Jeſ. 30, 28; 41, 16; Jer. 15, 7; Spr. 20, 8.

Roskoff.

Springhaſe (dipus jaculus), ſo wird oft das hebr. šaphán, welches indeß den Klippſchiefer bezeichnet, gedeutet. S. Kaninchen. Furrer.

Spruch, ſ. Sprüche Salomo's.

Sprüche Salomo's iſt der Name einer Sammlung von Sprüchen und Spruchreden, welche in dem dritten Theile des hebr. Kanons, den Hagiographen, der jetzt gewöhnlichen Reihenfolge der Bücher gemäß zwiſchen den Pſalmen und dem Buche Hiob ſteht. Der Name ſtammt aus der längern einleitenden Ueberſchrift Kap. 1, 1—7, an deren Anfang die Worte ſich finden: „Die Sprüche Salomo's, des Sohnes David's, des Königs von Iſrael", und iſt von alter Zeit her bei Juden und Chriſten in Gebrauch geweſen. Die Kirchenväter geben der Sammlung auch wol den Namen „die Weisheit" oder „die ganz tugendhafte Weisheit" oder ähnliche Namen, indem ſie wahrſcheinlich eine in jüd. Kreiſen heimiſche Benennung ſich aneigneten, welche auf die eigenthümliche Art dieſer Sprüche hinweiſt und der iſraelitiſchen Anſchauung von dem Weſen und Wirken der Weisheit entſpricht. Denn die Sammlung enthält in allen ihren Theilen nur Sprüche weiſer Männer, und da die Weisheit von den Iſraeliten als eine ſelbſtſtändige und ſelbſtthätige Macht aufgefaßt ward, die in den Weiſen wirkt und ſie

befähigt Weisheit zu lehren, so galten die Sprüche der Weisen für Kundgebungen und Offenbarungen der Weisheit, und das Werk, in welchem sie zusammengestellt waren, konnte als ihr Werk mit dem Namen „Weisheit" bezeichnet werden. Nach den Aussagen unsers Buchs, denen ähnliche im Buche Hiob zur Seite stehen, war die Weisheit vor der Weltschöpfung bei Gott; sie war seine Werkmeisterin bei der Schöpfung, sie ist das erste und früheste der geschaffenen Wesen (Kap. 8, 22—30); durch sie hat Gott die Erde geschaffen und durch Vernunft hat er die Himmel festgestellt (Kap. 3, 19); sie bildete in freier freudiger müheloser Thätigkeit, spielend vor Gott, die einzelnen Dinge und Geschöpfe. Von der Schöpfung an standen ihr die Menschen näher als die andern Geschöpfe; an ihnen hatte sie ihre Herzensfreude (Kap. 8, 30 fg.), mit ihnen verkehrt sie, ihnen offenbart sie sich fort und fort; in Israels Mitte läßt sie auf den Straßen sich hören, und mitten im Volksgewühl verkündigt sie ihre Reden (Kap. 8, 1 fg.; 1, 20 fg.); in freundlich mahnenden Worten tritt sie den Menschen entgegen, fordert sie auf zu lernen, Einsicht zu erwerben, nach ihrem Besitz zu streben; sie will gern in das Leben der Menschen eingehen, es durchdringen und es zu einem glücklichen, ungetrübten und ungestörten Leben gestalten (Kap. 3, 18. 22). Nur an wenigen hochdichterischen Stellen ist solche Personification der Weisheit weiter ausgeführt (vgl. besonders Kap. 8 und 9), und dichterische Thätigkeit ist dabei in Rechnung zu bringen, wie daraus hervorgeht, daß der personificirten Weisheit die Thorheit als Person gegenübergestellt wird (Kap. 9, 13—16); aber die Dichter haben doch nur einer in ihrem Volk tief gewurzelten Vorstellung einen anschaulichen Ausdruck gegeben, mit kühnem Blick ihre Tragweite zu ermessen, in begeisterter Rede ihren Inhalt zu erfassen und zu entwickeln versucht. Ueberall in den Sprüchen, auch in der ruhigen belehrenden Rede erscheint die Weisheit als eine selbständige und selbstthätige Macht; sie ist nicht das Ergebniß menschlicher Einbildung oder menschlichen Scharfsinnes und verdankt nicht menschlicher Thätigkeit ihren Ursprung; sie stammt von Gott; sie hat der ganzen Schöpfung ihren Stempel und ihr Gepräge aufgedrückt und will Gestalt gewinnen im Leben der Menschen. Sie ist das höchste Gut; ihr Gewinn ist besser als der Gewinn der kostbarsten Schätze, denn nur der Weise wird glücklich, während der Thor dem Unglück und Verderben nicht entgeht. So tritt sie an die Menschen hinan mit der Bitte und Mahnung, sie zu suchen, nach ihrem Besitz zu ringen; aber da sie ein göttliches Gut ist, wird sie von Gott verliehen und kann nur durch ihn erlangt werden. Gott gibt Weisheit und aus seinem Munde geht Erkenntniß und Vernunft hervor (Kap. 2, 6). Die Furcht Gottes ist daher der Anfang der Weisheit (Kap. 1, 7; 9, 10), und Gottes Gebote halten ist Weisheit (5 Mos. 4, 6. 8). Das Suchen Jahve's ist Bedingung aller Einsicht (Kap. 28, 5). Die Weisheit ist unzertrennlich verbunden mit religiös-sittlicher Gesinnung. Alle Sprüche unsers Buchs haben einen religiösen Hintergrund, und ganz unbegründet ist die Annahme, daß die in ihnen gelehrte Weisheit abgelöst sei von der Volksreligion oder im Widerspruch mit ihr stehe. Aber weder Weisheit und Religion noch auch weise sein und fromm sein sind Begriffe, die sich decken. Die Weisheit, die den Menschen zutheil wird, bewährt sich nicht nur auf dem religiösen Gebiet; sie umspannt das ganze Leben der Israeliten in seiner bunten Mannichfaltigkeit nach allen Richtungen hin und in allen seinen Beziehungen; sie ist zugleich Einsicht, Zucht, Vernunft, Ueberlegung, denn diese Worte werden in gleicher Bedeutung mit dem Worte Weisheit oder zur Bezeichnung bestimmter Arten der Weisheit gebraucht; und auch Lebensklugheit und Kunstfertigkeit (2 Mos. 36, 1; 35, 25) werden mit dem viel umfassenden Wort Weisheit in Aussicht genommen. Und der Weise ist nicht nur fromm und gerecht, sondern auch verständig, einsichtsvoll, klug; er versteht es, die Verhältnisse richtig zu beurtheilen und sich in sie hineinzufinden; er geht Verwickelungen aus dem Wege, ist vorsichtig und umsichtig, trifft das Richtige und handelt zu rechter Zeit. Unsere Sprüche sind Worte von Weisen (Kap. 1, 6; 22, 17; 24, 23), von Männern, welche bestrebt gewesen sind, den Besitz der Weisheit zu erlangen, von Männern, welche das menschliche Leben in seinem bunten Wechsel, die in ihm wiederkehrenden Beziehungen und Verhältnisse, aber auch besondere Lagen und Zustände beobachtet und aus eigener Erfahrung gelernt haben, wie die Menschen und zunächst die Israeliten gesinnt sein und sich verhalten müssen, was sie zu thun und was sie zu meiden haben, wenn sie nach den Forderungen der Weisheit ihr Leben einrichten und Frieden, Glück, Segen finden wollen. Von der

Ueberzeugung getragen, sie seien befähigt und berufen, Lehren der Weisheit mitzutheilen und andern zu helfen, des Segens derselben theilhaftig zu werden, halten sie es für ihre Aufgabe, die Ergebnisse ihrer Erfahrungen scharf und bestimmt aufzufassen und in kunstvoll gebildeten Sprüchen oder Spruchreden in eindringlicher anmuthiger, auch wol verdeckender räthselhafter und zum Nachdenken auffordernder Weise darzustellen. Ihre Reden sind Arznei (Kap. 12, 18) und machen lieblich Einsicht (Kap. 15, 2), streuen Einsicht aus (Kap. 15, 7), und in ihnen wird Weisheit gefunden. Solche Sprüche und Spruchreden sind in den Sprüchen Salomo's zusammengestellt. Sie enthalten also nicht Volkssprüche oder geschichtliche Sprüche, nicht solche Sprüche, wie sie in den arab. Spruchsammlungen des Abu Obeida, des Meidani und anderer vereinigt und erklärt worden sind; näher stehen den Sprüchen Salomo's die verschiedenen dem Khalifen Ali zugeschriebenen Spruchsammlungen, aber die Sprüche des Ali reichen weit nicht hinan an den Reichthum, an die Tiefe des Inhalts und den schriftstellerischen Werth der Sprüche des Salomo.

Das Buch „Sprüche des Salomo" umfaßt verschiedene Bestandtheile, Sammlungen von Sprüchen und kleine Spruchbücher, welche ganz lose nebeneinander gestellt und durch besondere Ueberschriften voneinander getrennt sind. In einer einleitenden Ueberschrift wird Aufgabe und Zweck, welche den Verfassern der Sprüche und Spruchreden vorschwebten, angegeben. Wie weit die Ueberschrift sich erstreckt, ist nicht mit vollständiger Sicherheit zu erkennen, da es ungewiß bleibt, ob der Spruch Kap. 1, 7: „Die Furcht Jahve's ist der Anfang der Weisheit, Weisheit und Zucht verachten die Thoren", den Abschluß der Ueberschrift bildet oder als ein den folgenden Sprüchen gleichsam als Motto vorausgestellter Satz aufzufassen ist. Aber mag man V. 7 zu der Ueberschrift rechnen oder mag man ihn mit den folgenden Sprüchen in Verbindung bringen, auf jeden Fall wird man in der Aufforderung Kap. 1, 8: „Höre mein Sohn", den eigentlichen Anfang des ersten Theils, der sich von Kap. 1, 8—9, 18 erstreckt, finden müssen. Dieser Abschnitt enthält in einzelnen Spruchreden, von denen nicht wenige durch ihren eigenen Anfang und den klar hervortretenden Anfang der auf sie folgenden Spruchreden scharf begrenzt sind, Aufforderungen, väterliche Mahnungen zu hören. Mit der Anrede: „mein Sohn", „höre mein Sohn", „ihr Söhne höret auf mich", beginnt gewöhnlich, nicht immer, eine neue Spruchrede; neunzehnmal kommen solche Anreden vor und durch sie werden die Reden eines erfahrenen Mannes eingeführt (vgl. besonders Kap. 4, 1—4), der Jünglinge belehren, vor Verwickelungen und Gefahren sie warnen und in ihnen den Wunsch und das Streben, die Weisheit sich anzueignen, erwecken will. Besonders nachdrücklich wird auf die Gefahren des ehebrecherischen Umgangs, des Verkehrs mit der Fremden, dem fremden, dem bösen Weibe hingewiesen (Kap. 2, 16 fg.; 5, 3 fg.; 6, 24 fg.; 7, 10—23). Dreimal tritt die Weisheit selbst als Rednerin auf (Kap. 1, 20—33; 8; 9, 1—12), und einmal wird ihr die personificirte Thorheit gegenübergestellt (Kap. 9, 13 fg.). Die Zahl der Spruchreden kann nicht mit Sicherheit angegeben werden, da nicht überall Anfang und Ende scharf und bestimmt erkannt werden kann. Delitzsch zählt 15 Spruchreden oder, wie er sie nennt, Maschallieder. Die Form der Sprüche in diesem Theil ist eine sehr verschiedene; bei weitem die meisten bestehen aus zwei Gliedern, jedes Glied enthält drei oder vier Wörter; der Parallelismus ist gewöhnlich derart, daß der Gedanke des ersten Gliedes im zweiten wiederholt wird; eine geringere oder größere Anzahl einzelner Sprüche schließt sich zu einer Spruchrede oder zu einem kleinern Abschnitt innerhalb einer Spruchrede zusammen. Neben den zweigliederigen Sprüchen treffen wir Sprüche größern Umfangs an, z. B. Kap. 3, 9. 10; 5, 1. 2, in welchen die zwei ersten Glieder den Vordersatz, die zwei letzten den Nachsatz bilden. Hier und da ist der Parallelismus gar nicht eingehalten (Kap. 1, 10; 3, 27. 29. 30); es kommen auch längere Perioden vor, in welchen nur der Umfang der einzelnen Glieder an die in den Sprüchen sonst eingehaltene Form erinnert, z. B. Kap. 6, 12—15. Die Spruchreden sind von ungleicher Länge; sie bestehen aus zwei Versen (Kap. 1, 8. 9), aus fünf Versen (Kap. 6, 1—5), aus sechs Versen (Kap. 6, 6—11); nicht selten bilden je zehn Verse oder zwanzig Glieder einen Absatz in einer größern Rede, z. B. Kap. 3, 1—10. 11—20; 4, 10—19, oder eine selbständige Spruchrede (Kap. 1, 10—19). Ueberall zeigt sich eine große Mannichfaltigkeit in dem Bau dieser Sprüche. Die meisten Ausleger nehmen an, der ganze Abschnitt Kap. 1, 8—9, 18 sei das einheitliche Werk eines Verfassers, und unternehmen es auch wol Plan und Gliederung in demselben nachzuweisen. So Hitzig, der aber doch erst nach Ausscheidung von vielen Einschaltungen und

fremdartigen Beſtandtheilen dahin gelangt, eine einheitliche Anlage und geordneten Fortſchritt nachzuweiſen. Andere ſuchen und vermiſſen eine einheitliche Anlage nicht, da es in der Natur ſolcher Aufforderungen und Mahnungen liege, daß ſie in Gruppen zerfallen, die nicht immer eng zuſammenzuhängen brauchen, und daß in ihnen mancherlei Wiederholungen vorkommen. Man kann ohne große Mühe bisweilen Beziehungen zwiſchen einer Spruchrede und der auf ſie folgenden auffinden, aber bei weitem die meiſten Spruchreden ſtehen nebeneinander als ſelbſtändige in ſich abgeſchloſſene Schriftſtücke. Die große Aehnlichkeit der Sprache, die Wiederkehr derſelben Formeln und Gedanken, namentlich in den Anfängen der einzelnen Abſchnitte, ſind nicht als Beweiſe für die Abfaſſung aller dieſer Reden durch einen Verfaſſer zu verwerthen; denn die immer wiederkehrenden bildlichen Ausdrücke Kranz, Geſchmeide, Schmuck des Halſes, um den Hals binden, auf die Tafel des Herzens ſchreiben und andere oft gebrauchte Ausdrücke und Formeln ſcheinen vielmehr dem für dieſe Art der Spruchdichtung ausgebildeten Sprachgebrauch anzugehören. Auch ſind andere Erſcheinungen der Annahme, daß alle Spruchreden das einheitliche Werk Eines Verfaſſers ſeien, nicht günſtig; ſo die faſt wörtliche Wiederholung derſelben Sprüche (vgl. Kap. 2, 16 mit 7, 5; 3, 14 fg. mit 8, 10 fg.; 1, 8 mit 6, 20), ſo die an verſchiedenen Stellen vorkommende Beſchreibung der Gefahren, die der ehebrecheriſche Umgang bringt, und anderes der Art. Die Frage, ob der ganze Abſchnitt Kap. 1, 8—9, 18 das einheitliche Werk eines Verfaſſers iſt oder ob darin Spruchreden verſchiedener Verfaſſer zuſammengeſtellt ſind, wird als eine noch offene anzuſehen ſein.

Der zweite Theil (Kap. 10—22, 16) hat die nur auf dieſen Theil ſich beziehende Ueberſchrift: „Sprüche Salomo's“. Er enthält 375 Sprüche, die ohne feſteres Band nebeneinanderſtehen. Nicht ſelten folgen zwei Sprüche aufeinander, in denen beiden ein und daſſelbe Wort oder zwei gleiche Wörter vorkommen. Alle Sprüche in dieſen Theilen beſtehen aus zwei Gliedern, nur Kap. 19, 7 hat in unſerm jetzigen Text drei Glieder, aber hier iſt, wie aus den LXX hervorgeht, der urſprüngliche Text uns nicht vollſtändig erhalten. Die zwei Glieder enthalten ſehr oft ſieben Wörter, von denen dann vier auf das erſte, drei auf das zweite Glied zu kommen pflegen; oft acht Wörter, vier in jedem Gliede. Auch ſind Glieder mit fünf Wörtern nicht ganz ſelten; wo kleine Wörter, wie Präpoſitionen oder Fragewörter, vorkommen, ſtehen auch wol ſechs und ſieben Wörter in einem Glied. In den meiſten Sprüchen verhalten ſich die zwei Glieder als Satz und Gegenſatz zueinander; wenn aber auch der antithetiſche Parallelismus vorherrſcht, ſo fehlen andere Arten des Parallelismus doch nicht. Ziemlich häufig ſind die beiden Glieder durch eine Vergleichung oder auch durch eine Steigerung eng miteinander verbunden; ſonſt kommt ein Hinüberſchreiten des Gedankens von einem Glied zum andern in der Weiſe, daß der Parallelismus aufgegeben iſt, ſehr ſelten vor, doch ſtehen in dieſen ſeltenen Fällen immer noch die Sprüche in Beziehung auf Umfang der Glieder und Zahl der Wörter auf einer Linie mit den Sprüchen, die zwei parallele Glieder enthalten. Innerhalb dieſes Theils kommt Wiederholung deſſelben Spruchs in ganz unveränderter Geſtalt nur einmal vor (Kap. 14, 12 und 16, 25); Wiederholung der Sprüche mit etwas verändertem Ausdruck iſt häufiger (Kap. 10, 1 und 15, 20; 10, 2 und 11, 4; 13, 14 und 14, 27; 16, 2 und 21, 2; 19, 5 und 19, 9; 20, 10 und 20, 23; 21, 9 und 21, 19); auch kehrt einigemal das erſte Glied wieder neben einem andern zweiten Glied und umgekehrt das zweite Glied neben einem andern erſten Glied; auch finden ſich Sprüche, die ein Glied in wenig veränderter Geſtaltung gemeinſchaftlich haben. Jeder Spruch iſt ein abgerundetes Ganzes, ein ſelbſtändiges in ſich abgeſchloſſenes Kunſtgebilde. Eine Ausnahme iſt Kap. 21, 25 fg., wo zwei Verſe durch grammatiſche Verbindung zuſammengehalten werden. Auch da, wo zwei oder mehrere Sprüche ähnlichen Inhalts zuſammenſtehen oder eine Anzahl von Sprüchen ſich zu einer Spruchgruppe vereinigen läßt, wird die Selbſtändigkeit des einzelnen Spruchs nicht aufgehoben. Ein durchgreifender Plan der Anordnung, ja auch nur eine durchgehende und gleichmäßige Zuſammenſtellung der Sprüche in Spruchgruppen iſt nicht mit irgendwelcher Sicherheit nachzuweiſen. Zu andern Ergebniſſen iſt Hitzig gekommen, welcher in Kap. 10, 1—12, 28 Gruppen von ſiebenmal ſieben und ſechsmal ſieben Verſen, in Kap. 13, 1—15, 32 Gruppen von viermal ſechs, fünfmal ſieben und viermal acht Verſen und ſo auch in den übrigen Abſchnitten dieſes Theils Zuſammenſtellungen von Gruppen gleichen Umfangs findet.

Der dritte Theil (Kap. 22, 17—24, 22, mit dem Nachtrag in Kap. 24, 23—34) wird durch eine Einleitung (Kap. 22, 17—21) eingeführt, nach deren Angabe die folgenden Sprüche Wörter von Weisen sind. Die einzelnen Glieder haben mit wenigen Ausnahmen gleichen Umfang mit den Gliedern im vorhergehenden Theil, aber der Bau der Sprüche ist nicht so regelmäßig und gleichartig wie in den Sprüchen des zweiten Theils; ein Parallelismus der Glieder ist oft gar nicht vorhanden. Es kommen auch hier Sprüche von zwei Gliedern vor, häufiger solche von vier Gliedern, z. B. Kap. 22, 22 fg. 24 fg. 26 fg.; 23, 10 fg.; von sechs Gliedern, z. B. Kap. 23, 1—3; Sprüche von drei Gliedern, von fünf, von sieben, von acht Gliedern kommen auch vor. So erweitern sich hier die Sprüche zu kleinen Spruchreden, von denen eine — die über den Säufer (Kap. 23, 29—35) — sich über sieben Verse erstreckt. Wie im ersten Theil erscheint hier die Anrede „mein Sohn" (Kap. 23, 19. 26; 24, 13); auch ist hier wie im ersten Theil die Form der mahnenden oder warnenden Anrede sehr oft gebraucht. Die Einleitung (Kap. 22, 17—21) erinnert ebenfalls an die Spruchreden des ersten Theils. Der Nachtrag gibt sich als solchen nur durch die Angabe Kap. 24, 23: „auch diese sind von Weisen", zu erkennen; die Sprüche darin sind wie die vorhergehenden von verschiedenem Umfang, und den Ausspruch über den Faulen (Kap. 24, 30—34) könnte man füglich ein Spruchlied nennen.

Der vierte Theil (Kap. 25—29) enthält nach Kap. 25, 1 „Sprüche des Salomo, welche gesammelt haben die Männer des Hiskia, des Königs von Juda". Neben Sprüchen, welche wie die des zweiten Theils aus zwei Gliedern bestehen, kommen nicht wenige mit drei, vier und fünf Gliedern vor. Kap. 26, 3—12 sind zehn Sprüche über den Thoren, Kap. 26, 13—16 vier Sprüche über den Faulenzer zusammengestellt; in Kap. 26, 20—28 sind je drei Verse enger miteinander verbunden. Der Parallelismus der Sprüche in Kap. 25—27 besteht sehr häufig in Vergleichungen oder in Wiederholung desselben Gedankens, während Kap. 28 und 29 im Parallelismus der Gegensatz vorherrscht wie im zweiten Theil. Innerhalb des Abschnittes Kap. 25—29 kommen wörtliche Wiederholungen desselben Spruches nicht vor; in Kap. 26, 12 und 29, 20 ist das zweite Glied gleich, das erste ähnlich. Zu beachten ist noch, daß eine verhältnißmäßig nicht geringe Anzahl von Sprüchen in diesem Theil, abgesehen von bedeutungslosen Varianten und kleinen Veränderungen, auch im zweiten Theil angetroffen wird.

Der fünfte Theil (Kap. 30, 1—33) enthält nach V. 1 Worte des Agur. Wenn dieser Agur auch von Jahve redet und in seinen Aussagen über Gott sich als einen Bekenner der Religion Israels erweist, so hat er doch wohl nicht in Israels Mitte gelebt. Denn seine Spruchreden, zum Theil höchst eigenthümlicher Art, tragen fremdländisches Gepräge an sich, und so verschieden auch die räthselhaften Worte in Kap. 30, 1 und 31, 1 erklärt werden, so wird von den meisten neuern Auslegern doch das Wort Massa als Name eines Landes aufgefaßt, und demgemäß in den Ueberschriften Kap. 30, 1 und 31, 1 die Angabe gefunden, daß Agur und Lemuel Könige eines kleinen Landes im nördlichen Arabien waren.

Der sechste Theil (Kap. 31, 1—9) mit der Ueberschrift: „Worte des Lemuel, des Königs von Massa, mit welchen ihn seine Mutter unterwies", enthält in einem Spruch von acht Versen Mahnungen und Lehren, die eine Mutter ihrem königlichen Sohn ertheilt.

Den letzten Theil der Sammlung bildet (Kap. 30, 10—31) das alphabetische Lied zum Lobe des tüchtigen Weibes.

Das Buch der Sprüche bildet hiernach kein einheitliches Werk. Es umfaßt Spruchsammlungen und Spruchreden verschiedener Verfasser. Gleichzeitige Abfassung aller seiner Bestandtheile wird von vornherein nicht vorauszusetzen sein; auch wird größtentheils die Zeit der Abfassung der Sprüche nicht mit der Zeit ihrer Sammlung zusammenfallen. Von hervorragender Wichtigkeit ist in dieser Beziehung die Angabe in Kap. 25, 1, der gemäß der vierte Theil Sprüche des Salomo enthält, welche gesammelt haben die Männer des Königs Hiskia. Das Sammeln ist von einem Uebertragen von anderswoher, sei es aus schriftlichen Werken, sei es aus mündlicher Ueberlieferung, zu verstehen, und ausgesagt wird, daß der König Hiskia eine aus mehrern Männern bestehende Commission einsetzte, welche vielleicht neben andern wissenschaftlichen Aufgaben auch die Aufgabe hatte, die zerstreuten Sprüche des Salomo aufzusuchen und zusammenzustellen. Das hat zur

Voraussetzung, daß zur Zeit des Hiskia Sprüche vorhanden waren, welche für Salomonische galten, und wenn auch die Zusammenstellung zur Zeit des Hiskia keine Bürgschaft dafür gibt, daß nur Sprüche, welche mit voller Sicherheit als Sprüche des Salomo bezeugt waren, in die Sammlung hineinkamen, so werden wir doch zu der Annahme uns nicht berechtigt halten dürfen, daß die Ueberlieferung oder die Bezeugung, auf welche hin die Männer des Hiskia diese Sprüche als solche des Salomo in ihre Sammlung hineinstellten, überall irrthümlich gewesen sei. Da diese Sammlung nicht ganz wenige Sprüche enthält, die auch im zweiten Theil unsers Spruchbuchs angetroffen werden, so werden die Männer des Hiskia jene Sammlung der Sprüche Salomo's in Kap. 10—23, 16 nicht vor Augen gehabt und berücksichtigt haben. Von den Sprüchen in Kap. 10—22, 16, welche in der Sammlung Kap. 25—29 ebenfalls enthalten sind, ist durch die Angabe in Kap. 25, 1 bezeugt, daß sie zur Zeit des Hiskia für Sprüche des Salomo galten, und da diese Sprüche in Beziehung auf ihren Bau und ihre künstlerische Form durchaus auf einer Linie mit den übrigen Sprüchen in Kap. 10—23, 16 stehen, so ist es wahrscheinlich, daß auch diese schon in alter Zeit zu den Salomonischen Sprüchen gerechnet worden sind. Wann die Sammlung Kap. 10—23, 16, die recht eigentlich als der Kern und Mittelpunkt des ganzen großen Spruchbuchs bezeichnet werden darf, zusammengestellt ist, wissen wir nicht. Aber es ist nicht zu verkennen, daß sämmtliche in ihr vorhandene Sprüche ein alterthümliches Gepräge haben, und wenn auch nicht zu behaupten steht, daß nur in der Zeit des Salomo und etwa in den nächsten zwei Jahrhunderten nach ihm der Bau und die Kunstform, die ihnen eignen, in der Spruchdichtung in Gebrauch gewesen seien, so geht doch aus Kap. 25, 1 und aus den Sprüchen in Kap. 25—29 hervor, daß sie in Sprüchen, welche schon vor Hiskia und zur Zeit des Hiskia vorhanden waren, angewandt sind. Wunsch und Streben, Salomonische Sprüche zu sammeln, bezeugt für die Zeit des Hiskia die von ihm eingesetzte Commission, und so werden wir vermuthen dürfen, daß ungefähr gleichzeitig mit der Sammlung der Männer des Hiskia die Sammlung Kap. 10—22, 16 entstanden ist. Entstehung in so früher Zeit verbürgt noch nicht Abfassung aller in ihr stehenden Sprüche durch Salomo, wohl aber wird durch sie der Vermuthung eine feste Stütze gegeben, daß Sprüche des Salomo vielleicht in nicht geringer Anzahl in ihr vorhanden sind. Man wird nicht irregehen, wenn man die Abfassung der Sprüche des dritten Theils (Kap. 22, 17—24, 34), der Spruchreden des Agur und Lemuel (Kap. 30—31, 9) und des alphabetischen Liedes (Kap. 31, 10 fg.), spätern Zeiten zuweist als die Abfassung der Sprüche des zweiten und vierten Theils. Gewöhnlich setzt man ihre Abfassung ins 7. Jahrh. Delitzsch meint, sie könnten nicht vor dem Ende des 7. oder dem Anfang des 6. Jahrh. verfaßt sein.

Der Sammler unsers Spruchbuchs fand Sammlungen von Sprüchen und Spruchreden vor. Die Bestimmung der Art und des Umfangs seiner Thätigkeit ist vorzugsweise bedingt durch die Feststellung seines Verhältnisses zu dem ersten Theil (Kap. 1, 8—9). Hitzig erkennt in diesem Theil das einheitliche Werk eines Verfassers und den ältesten Bestandtheil der Sammlung. Nöldeke nimmt an, in ihm liege uns ein durchaus selbständiges Schriftstück vor, dessen Verfasser in der Zeit der großen Propheten, wol nach Jesaja, gelebt habe. Die meisten Ausleger weisen Ueberschrift (Kap. 1, 1—7) und ersten Theil (Kap. 1, 8—9) demselben Verfasser, dem Sammler unsers Spruchbuchs zu, welcher in der Ueberschrift Sprüche des Salomo angekündigt hatte, diese durch die lange von ihm selbst verfaßte Einleitung (Kap. 1, 8—9) einführte und dann nach dieser Einleitung durch die Ueberschrift in Kap. 10, 1: „Sprüche des Salomo", den Leser darauf aufmerksam machte, daß nun erst die Mittheilung der angekündigten Sprüche erfolge. Das Vorhandensein der Ueberschrift „Sprüche Salomo's" in Kap. 10, 1 wird ohne Zweifel am leichtesten durch die Annahme erklärt, daß die Ueberschrift Kap. 1, 1—7 und die Sprüche des Salomo von Kap. 10, 1 an durch eine längere Einschaltung voneinander getrennt sind, weil der Sammler sich veranlaßt sah, den Sprüchen des Salomo eine Einleitung voranzuschicken. Der paränetische Inhalt stimmt zu dieser Annahme. Aber als eine solche paränetische Einleitung würde man den Abschnitt Kap. 1, 8—9 auch dann auffassen können, wenn der Sammler ihn nicht selbst verfaßt, sondern vorgefundene Paränesen gesammelt und seinem Zweck gemäß zurechtgestellt hätte. Wahrscheinlich lag ihm die Sammlung der Sprüche des Salomo vereinigt mit den Worten der Weisen

(Kap. 22, 17—24) vor, denn er ſcheint ſchon in der Ueberſchrift (Kap. 1, 6) auf dieſe Worte der Weiſen hinzudeuten. Vorgefundene Vereinigung dieſer Worte mit den vorhergehenden Sprüchen des Salomo würde ihre Stellung zwiſchen den beiden Sammlungen Salomoniſcher Sprüche (Kap. 10, 1—22, 16 und Kap. 25—29) am leichteſten erklären. Die zweite Sammlung Salomoniſcher Sprüche ſetzte der Sammler unſers Spruchbuchs in Beziehung zu der erſten durch die Hinzufügung des Wortes „auch" in der Ueberſchrift (Kap. 25, 1): „auch dieſe ſind Sprüche des Salomo", denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſes „auch" in der Ueberſchrift der Sammlung nicht vorhanden war, ſolange ſie ſelbſtändig, außerhalb unſers Buches daſtand. Wie mit der Sammlung Salomoniſcher Sprüche (Kap. 10, 1—22, 16) die Worte der Weiſen vereinigt waren, ſo können auch mit den Salomoniſchen Sprüchen (Kap. 25—29) die Spruchreden des Agur und Lemuel und das Lied auf das tüchtige Weib ſchon vor ihrem Hineinkommen in unſer Spruchbuch vereinigt geweſen ſein. War das nicht der Fall, ſo ſind dieſe Stücke als Nachträge und vielleicht erſt von einem ſpätern Sammler hinzugefügt.

Das Buch der Sprüche iſt uns in zwei vielfach recht weit auseinandergehenden Recenſionen erhalten, in dem hebr. Text und in der Ueberſetzung der LXX (vgl. de Lagarde, „Anmerkungen zur griechiſchen Ueberſetzung der Proverbien" [Leipzig 1863]). Ueber das Verhältniß der einen Recenſion zu der andern und über die Verwerthung beider für die Geſchichte des Textes iſt hier nicht zu reden. Mit dem Vorhandenſein dieſer beiden Recenſionen ſteht die große Bedeutung im Zuſammenhang, welche auch der ſyr. Ueberſetzung und der Vulgata für die Kritik und Geſchichte des Textes zukommt.

In der chriſtl. Kirche iſt das Buch der Sprüche immer zu den kanoniſchen Büchern gerechnet. In jüd. Kreiſen hat man in vorchriſtl. Zeit ſowol unſer Buch als auch Hoheslied und Koheleth aus der Reihe der kanoniſchen Bücher entfernen wollen, wie berichtet wird wegen des Anſtoßes, zu welchem die Beſchreibung des ehebrecheriſchen Weibes in Kap. 7, 6—17 und ſcheinbare Widerſprüche, wie Kap. 26, 4. 5, Veranlaſſung gaben. Nach Aboth de-Rabbi Nathan, welche gewöhnlich unter dem Namen Capitula Rabbi Nathan citirt werden, haben die Männer der Großen Synagoge, nachdem durch allegoriſche Deutung der Anſtoß weggeräumt war, unſerm Buche ſeine Stellung in der Reihe der kanoniſchen Bücher geſichert.

Bertheau.

Stab, Stock, bei Luther oft Stecken (hebräiſch: šebet, matté, makkel), wird in der Bibel oft in verſchiedener Beziehung erwähnt. Der hebr. Landwirth klopfte damit Feldfrüchte aus (Richt. 6, 11; Ruth 2, 17; Jeſ. 28, 27) und hieb die Oliven vom Baum ab (5 Moſ. 24, 20; Jeſ. 17, 6; 24, 13); mit dem Stock ſchlug man Menſchen und Thiere (2 Moſ. 21, 20; 4 Moſ. 22, 27; 1 Sam. 17, 43; 2 Sam. 7, 14; Jeſ. 9, 3; Ez. 39, 9: um das Reitthier anzutreiben), daher der Stab bildlich für feindliche Bedrückung, Tyrannei (Jeſ. 10, 24; 14, 5. 29; Mich. 6, 9) und in Verbindung mit Gott für Strafgericht vorkommt (Jeſ. 10, 5. 15; 11, 4; 30, 31; Ez. 7, 10; Spr. 22, 15). Der Stab wird zum Zeichen der Macht, der oberſten Gewalt, daher Inſignie der Anführer (4 Moſ. 20, 8; Richt. 5, 14), Fürſten und Heerführer (4 Moſ. 21, 18; 1 Sam. 14, 27; 1 Moſ. 49, 10; 4 Moſ. 24, 17; Pſ. 45, 7; 60, 9; 108, 9; 110, 2; Ez. 9, 11; Am. 1, 5; Sach. 10, 11; Weish. 10, 14; Bar. 6, 13) und durch den Zuſatz von Beiwörtern die Art der Herrſchaft angedeutet (Pſ. 2, 9; 45, 7; 133, 3); daher die Redensart: den Stab jemandes brechen (1 Sam. 25, 10; Jeſ. 9, 4; Jer. 48, 17; ſ. Scepter). Der Stab diente zur Stütze für Alte und Schwache (2 Moſ. 21, 19; 2 Sam. 3, 29; Sach. 8, 4), für Wanderer (1 Moſ. 32, 10. 19; 2 Moſ. 12, 11; 2 Kön. 4, 29; Matth. 10, 10; Mark. 6, 8), daher bildlich für Schutz, Troſt (Pſ. 23, 4) und in Verbindung mit Brot für Erquickung, Stärkung (Ez. 4, 16; Pſ. 105, 16). Hirten führten gewöhnlich einen Stab (1 Sam. 17, 40; Mich. 7, 14; Sach. 11, 10. 14; Pſ. 23, 4), den ſie außer anderm auch beim Zählen des Viehs gebrauchten (3 Moſ. 27, 32). Vom Hirtenſtab, der, nach Feſtus, öfter unten hackenförmig gekrümmt war, um das Thier am Bein faſſen zu können, leitet man gewöhnlich die Form des biſchöflichen Krummſtabes her. Allein der Stab war allenthalben das Zeichen der Würde; die Prieſter der Griechen und Römer hatten ihre Krummſtäbe, und der Lituus der Auguren war auch oben gekrümmt. Zeichen der Würde waren auch die Stäbe der ägypt. Zauberer (2 Moſ. 7, 12 fg.), die ſie kraft ihres Amtes als Diener der Götter trugen. Inſignien geheiligter Perſonen ſind die Stäbe der Fürſten der Stammhäuſer Iſraels (4 Moſ. 17, 17 fg. [2 fg.]), der Stab Moſe's (2 Moſ. 4, 17 und öfter), Aaron's

(4 Moſ. 17, 23 [8]; ſ. über dieſen „Bibel-Lexikon", I, 3). Im hebr. Alterthum gehörte der Stab zur Tracht des anſehnlichen Mannes (1 Moſ. 38, 18) wie des heutigen Städters in Arabien. Ueber die Beſchaffenheit des Stabes Juda's ſchweigt zwar die Bibel, es iſt aber anzunehmen, daß er nicht werthlos war, weil er nebſt dem Siegel als Unterpfand galt. Die Babylonier trugen nach Herodot mit Schnitzwerk verzierte Stäbe, und Strabo bemerkt ausdrücklich, daß dieſe „nicht ſchlecht", ſondern „anſehnlich" waren. Die Stäbe der Aegypter waren mit den Namen ihrer Eigenthümer geſchmückt, was Wilkinſon an einigen in Theben gefundenen beſtätigt ſieht. Auch zur gewählten Tracht des Griechen gehörte der Stab, der ſelbſt Gegenſtand des Luxus war. Die langen, bald glatten, bald knotigen Stöcke, die auf antiken Denkmälern öfter mit ſchneckenförmig nach innen gekrümmtem Griff dargeſtellt ſind, mochten vornehmlich zur Stütze dienen, aber die jungen atheniſchen Stutzer ſcheinen kurze Spazierſtöckchen getragen zu haben.

Hoſ. 4, 12 iſt eine Anſpielung auf die ſogenannte Rhabdomantie, eine Art Wahrſagerei aus dem Falle geworfener oder aufgeſtellter Stäbe. Roskoff.

Stachel, eine ſtechende Spitze (1 Sam. 13, 21; Offb. 9, 10), wird in der Bibel oft für Schmerz Erregendes (4 Moſ. 33, 55; Joſ. 23, 13; Ez. 28, 25), Gefährliches und Verderbliches (Spr. 22, 5; 1 Kor. 15, 55. 56) gebraucht. Hiob 40, 26, wo Luther das hebr. Wort hoah durch Stachel überſetzt, iſt ein Hakenring gemeint, desgleichen die Nilfiſcher den gefangenen Fiſchen durch die Kiemen ziehen und an dem daran befeſtigten Strick wieder ins Waſſer laſſen, um den Fang lebendig verkaufen zu können. Zum Antreiben des Laſt- und Zugviehes diente außer der Peitſche (Nah. 3, 2) der Ochſenſtecken, ein längerer ziemlich dicker Prügel, an einem Ende mit einem eiſernen Stachel (dorban) verſehen, womit das Pflugvieh von hinten angeſtachelt wurde. Dies Werkzeug, das bei den Griechen βούκεντρον, κέντρον (Homer, Ilias, V, 135: βουπλήξ), bei den Römern stimulus boum hieß, wird jetzt noch von den Ochſentreibern in Italien, Centralamerika und anderswo gehandhabt. Es iſt auch im heutigen Orient gebräuchlich, und Maundrel ſah gegen acht Fuß lange Ochſenſtecken, deren dünneres Ende eine ſcharfe Spitze, das andere gegen ſechs Zoll dicke eine kleine Haue hatte, womit der Ackersmann die dem Pflug anklebende Erde abſtieß. In neueſter Zeit ſah der Geolog Fraas in der Ebene Saron, wie der Bauer mit dem embryoniſchen Pflug, vor dem zwei magere Kühe angeſpannt ſind, und einen Spieß in der Hand ſtatt der Peitſche den rothbraunen Boden durchfurcht. Ein ſolcher Ochſenſtecken konnte wol auch eine wirkſame Kriegswaffe abgeben (Richt. 3, 31). Im bibliſchen Sprachgebrauch gilt meiſt der Theil, nämlich der Stachel (κέντρον), für das ganze Inſtrument (Sir. 38, 25, Luther: Geiſel; Apg. 26, 14), das hebräiſch Malmed (Richt. 3, 31) heißt (von lamad, lernen) und ein Zuchtwerkzeug andeutet, womit der Pflüger das Pflugvieh in den richtigen Gang bringt, gleichwie die Ausſprüche des Weiſen den Menſchen zum Rechten leiten ſollen (Koh. 12, 11, Luther: Spieße). In der ſprichwörtlichen Redensart: „wider den Stachel lecken" (Apg. 9, 5; 26, 14, Luther: löcken), hat das Zeitwort die im Neuhochdeutſchen veraltete Bedeutung: hinten ausſchlagen, d. h. ſich gewaltſam widerſetzen (vgl. Luther 1 Sam. 2, 29). Bei Ulfilas iſt laikan = hüpfen, ſpringen, ſchwediſch: lacka = laufen, frieſiſch: leechen = tanzen, gothiſch: laiks = Tanz, Spiel. Das altdeutſche läcken, lecken (bei Luther: löcken) bezeichnet urſprünglich eine ſchnelle Bewegung, alſo auch ſpringen (daher: Leck, ein Sprung, Riß), beſonders aus Freude, Muthwille (wahrſcheinlich in „froh-locken" noch erhalten), und in dieſem Sinn ſteht es in Luther's Ueberſetzung: Pſ. 29, 6; Jeſ. 35, 6; Jer. 50, 11; Ez. 24, 21; Weish. 19, 9. Roskoff.

Stachys, nach Röm. 16, 9 ein röm. Chriſt, den der Apoſtel Paulus beſonders hochſchätzte und, wie es ſcheint, anderswo kennen gelernt hatte. Sonſt wiſſen wir nichts von ihm, wenn ihn auch die Sage als einen der 70 Jünger nennt und zum Biſchof von Byzanz befördert hat. Schenkel.

Stadium, nach Luther: Feldweg, ein griech. Weitenmaß, nach welchem in den apokryphiſchen Büchern des A. T. und im N. T. einige Entfernungen beſtimmt werden. Das Wort στάδιον bezeichnet eigentlich das Feſtſtehende, d. i. die Rennbahn, als eine feſtſtehende beſtimmte Länge, normirt nach der Strecke, die ein rüſtiger Mann im Schnellauf ohne anzuhalten und Athem zu ſchöpfen machen kann. Man gab daher im Alterthum Entfernungen nach ungefährer Abſchätzung im Vergleich mit jener Länge an; manche Entfernungsbeſtimmungen in Stadien gingen auch aus der Reduction ausländiſcher Maße,

wie des ägypt. Schoinos (d. i. 4,26 röm. Meilen oder 6300 Meter = 20077 preuß. Fuß) und des perſ. Paraſanges (d. i. ungefähr 3,4 röm. Meilen = $^2/_3$ geographiſche Meilen) hervor. Im allgemeinen maß das Auge die Entfernung, oder man ſchätzte den Raum nach der Zeit ab, z. B. nach Tag- und Nachtfahrten eines Schiffes oder nach Tagemärſchen eines Heeres. Solche Schätzungen wurden dann in Längeneinheiten ausgedrückt und überſetzt in Stadien, d. i. in die ungefähre Länge der Rennbahn zu Olympia, welche (nach Pythagoras) die größte in Griechenland war. Daher iſt unter dem Stadium im allgemeinen das olympiſche zu verſtehen, doch iſt dieſes nicht vor dem 2. Jahrh. v. Chr. in Gebrauch geweſen, und noch ſpäter erhielt es den Namen des olympiſchen. Herodot, Xenophon und Eratoſthenes haben ſicher ein kürzeres Stadium gekannt; überhaupt gab es vier, ſechs, ſieben oder ſogar neun verſchiedene Stadien. Es wurde nämlich in runder Summe die Zahl der Schritte beſtimmt, welche auf ein Stadium kommen. Demnach war der Schritt, das Ausſchreiten, der erſte unſichere Maßſtab der Griechen, und 200 Schritte machten ein Stadium aus, für welches als Normalmaß die Länge von 600 Fuß zu Grunde lag. Beträgt der mittlere Schritt des Menſchen 2,549 preuß. Fuß = 0,8 Meter, ſo ergeben ſich dann für ein Stadium 509,8 preuß. Fuß = 160 Meter. Dieſe Länge kann als das älteſte, das Schritt- oder Itinerarſtadion bezeichnet werden. Später erlangte ſie eine etwas größere Ausdehnung und wurde zugleich feſte Größe, als man ſeit Polybius mit der röm. Meile bekannt wurde, deren man acht auf ein Stadium rechnete. Hierbei lag ein beſtimmter Fußmaßſtab zu Grunde, indem man den griech. Fuß dem römiſchen gleichſetzte. Dieſer Maßſtab iſt bei dem Minervatempel in Athen angewendet, und aus deſſen Breite von 100 Fuß und Länge von 225 Fuß ergeben ſich für den attiſchen Fuß 12,1375 engl. Zoll = 11,787 preuß. Zoll = 136,66 pariſer Linien, d. i. 0,30828 Meter. Das Stadium des attiſchen Fußes beträgt demnach 589,35 preuß. Fuß = 569,42 pariſer Fuß, d. i. 184,97 Meter, d. i. etwas mehr als $^1/_8$ röm. Meile oder 625 röm. Fuß, d. i. der vierzigſte Theil (0,025) einer geographiſchen Meile, danach iſt ein ἡμιστάδιον, d. i. ein halbes Stadium, bei Joſephus 294,675 preuß. Fuß oder 92,48 Meter. Gewiß war die Rennbahn zu Athen wie auch die Mauern der Stadt nach dieſem Maß gebaut; daſſelbe benutzte man wahrſcheinlich auch bei dem Bau des Zeustempels zu Olympia wie bei der Rennbahn daſelbſt, und das von dieſer abgeleitete Stadion iſt nach allgemeiner Tradition das ſpätere olympiſche. Die Entfernung von Jeruſalem nach Jamnia (240 Stadien, 2 Makk. 12, 9) betrug daher 44392,8 Meter oder ungefähr 6 geographiſche Meilen (vgl. die Entfernung von 5 Stadien 2 Makk. 11, 5, und von 750 Stadien, 2 Makk. 12, 17). Emmaus war (Luk. 24, 13) 60 Stadien von Jeruſalem, d. i. $1^1/_2$ geographiſche Meile, alſo 3 Stunden, Bethanien war (Joh. 11, 18) etwa 15 Stadien von Jeruſalem entfernt, d. i. $^3/_8$ Meile oder $^3/_4$ Stunde; 25—30 Stadien (Joh. 6, 19) ſind etwa $^3/_4$ Meile, 1600 Stadien (Offb. 14, 20) ſind etwa 40 Meilen, 12000 Stadien (Offb. 21, 16) ſind 300 Meilen.

In der Stelle 1 Kor. 9, 24 überſetzt Luther das griech. Wort στάδιον durch „die Schranken". Der Apoſtel Paulus ermahnt dort ſeine Leſer, ſeinem Beiſpiel zu folgen im getreuen und beharrlichen Streben nach dem meſſianiſchen Heil, und zwar vergleicht er in bildlicher Weiſe den Weg des Chriſten mit dem Lauf des Hellenen in der Rennbahn bei den Kampfſpielen. Nur der Kämpfer, der zuerſt das Ziel erreicht, erhielt von dem Kampfrichter den aus friſchen Zweigen geflochtenen Kranz als Siegespreis (vgl. Phil. 3, 14), darum ſoll auch der Chriſt auf ſeinem durch Selbſtüberwindung und Entſagung erſchwerten Wege (vgl. 1 Kor. 9, 25. 26) laufen (vgl. Hebr. 12, 1), um den ewigen Kranz zu gewinnen. Grundt.

Städte. Der hebr. Ausdruck ʿir hat urſprünglich allgemein den Begriff einer umſchloſſenen Wohnſtätte, mag es blos ein Thurm (Jeſ. 1, 8; 2 Kön. 17, 9) oder ein von loſe aufgeſchichtetem Steinkreiſe umhegtes Steppendorf (Jeſ. 42, 11) oder Bergdorf (2 Chron. 11, 25) oder eine Stadt in unſerm Sinne des Wortes ſein (1 Moſ. 4, 17; Jeſ. 22, 9 u. ſ. w.). Wollte man eine mit Thürmen, Mauern und Thoren wohlverſehene Stadt bezeichnen, ſo ſagte man ʿir mibṣár, ʿir maṣor (4 Moſ. 13, 19; Pſ. 31, 22), ʿir bĕṣurá (Hoſ. 8, 14; Neh. 9, 25) oder ʿir ḥomá (3 Moſ. 25, 29). Aehnlich aber wie unſer altdeutſches stat zuerſt Stätte im allgemeinen, hernach die Wohnſtätte κατ' ἐξοχήν bedeutet, ſo wird das hebr. ʿir im Sinne von Hauptort gebraucht. Die ʿir iſt die Mutter und die umliegenden Dörfer hießen ihre Töchter (4 Moſ. 21, 25. 32; 32, 42; Joſ. 15, 45;

17, 11. 16; Richt. 11, 26; 2 Sam. 20, 19). Ein meiſt nur dichteriſch oder in Zuſammenſetzungen üblicher Ausdruck für Stadt lautet Kirjá (4 Moſ. 21, 28; Mich. 4, 10; 5 Moſ. 2, 36; 1 Kön. 1, 41).

Die Erinnerung des iſraelitiſchen Volks reichte nicht in die ſtädteloſe Entwickelungsperiode der Menſchheit zurück; daher ihm ſchon Kain als Städtegründer galt (1 Moſ. 4, 17). Das Städteleben der Patriarchenzeit iſt in ſeinen Grundzügen bereits ſo geſtaltet, wie wir es heute noch im Morgenland ſehen können (1 Moſ. 19, 1; 23, 10; 34, 20).

Größere offene Städte gab es auch in Paläſtina nirgends; zu unſicher waren die Zuſtände, zu raubgierig die Völker. Darum entſchied mehr die Feſtigkeit als die Schönheit der Lage über das Aufblühen einer Stadt. Darum liegen Paläſtinas Städte entweder auf Bergeshöhe (vgl. Joſ. 11, 13) oder in engen leicht abzuſperrenden Thälern wie Sichem und Hebron. So iſt Jeruſalem groß geworden.

Feſtungsmauern, breit genug für Aufſtellung von Wachmannſchaft auf den Zinnen (2 Kön. 18, 26; Jeſ. 36, 11; 62, 6), waren mit Thürmen in geeigneten Intervallen verſtärkt (2 Chron. 26, 9; 32, 5), zumal über den Thoren. Das Thorgebäude beſaß zuweilen an der Innen- wie an der Außenſeite Thüren, die aus zwei Flügeln beſtanden und mit ſtarken hölzernen oder ehernen Riegeln verſchloſſen wurden (2 Sam. 19, 1; 1 Kön. 16, 34; Jeſ. 45, 1; Richt. 16, 3; 2 Sam. 18, 24; 5 Moſ. 3, 5; 1 Kön. 4, 13; 1 Sam. 23, 7; Jer. 49, 31; Am. 1, 5; Nah. 3, 13; Pſ. 147, 13). Die Mehrzahl der Gaſſen war eng und winkelig, wie die gegenwärtigen Ausgrabungen in Uebereinſtimmung mit der hiſtoriſchen Tradition beweiſen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 14. 9, 15. 5, VI, 8. 5; „Alterthümer", XX, 5. 3; Matth. 24, 17; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 245); aber es fehlte nicht an einzelnen breiten Hauptſtraßen, welche mit Wagen befahren werden konnten (Joſephus, „Alterthümer", IX, 9. 3; 2 Kön. 9, 21. 30; Jer. 17, 25; ſolch eine Straße mochte in Damaskus auch jene ſein, welche die „gerade" hieß, Apg. 9, 11). Jede Stadt hatte wenigſtens in der Nähe des Hauptthores einen großen öffentlichen Platz (hebräiſch: rehób), der ſich draußen vor dem Thore fortſetzte (2 Chron. 32, 6; Neh. 8, 1; HL. 3, 2; Spr. 1, 20. 21; Jer. 9, 20 u. ſ. w.). Als Ideal erſchien dem Seher eine ſtädtiſche Straße, deren Mitte ein mit Baumalleen umſäumter Bach klaren Waſſers durchſtrömt (Offb. 22, 2), während gegenwärtig noch durch die breiten Rinnen der Gaſſen Jeruſalems nur ſchmuziges Regenwaſſer läuft. Waſſerleitungen führten einſt friſches Quellwaſſer aus weiter Entfernung nach der Hauptſtadt (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 3. 2; ſ. Jeruſalem); anderwärts mußte man ſich mit Ciſternenwaſſer begnügen (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 8. 3; Jer. 2, 13), oder niederſteigend gegen den Thalgrund in Krügen und Schläuchen Waſſer hereinſchaffen (1 Sam. 9, 11; 2 Sam. 17, 17). Die Häuſer, mehrſtöckig (2 Kön. 1, 3; 4, 10), mit plattem, von einem Mauerkranz eingefaßten (2 Sam. 11, 2; 5 Moſ. 22, 8) Dach, gegen die Straße mit Gitterfenſtern verſehen (Richt. 5, 28), umſchloſſen im Viereck einen Hof (Neh. 8, 16; Eſth. 5, 1), den Sammelpunkt des Familienlebens (ſ. Häuſer). Ueber den Thürſchwellen ſtanden fromme Sprüche geſchrieben wie über den Thoren der Stadt (vgl. Knobel zu 5 Moſ. 6, 9). Da die Häuſer aneinandergebaut waren, ſo konnte man über die Dächer weg aus der Stadt entfliehen, zumal einzelne Häuſerreihen die Stadtmauern berührten (Matth. 24, 17; Apg. 9, 25).

Handel und Gewerbe waren größtentheils in Einem Quartier vereinigt (Zeph. 1, 11), wo jede Innung ihre eigene durch Thore verſchließbare (Koh. 12, 4) Gaſſe hatte (vgl. die Bäckergaſſe Jer. 37, 21; das Quartier der Goldſchmiede und Krämer Neh. 3, 32). Auf dem Bazar von Damaskus räumte einſt Benhadad den Iſraeliten eigene Gaſſen ein (1 Kön. 20, 34). Suk heißt heutzutage im Arabiſchen die Bazarſtraße, einſt im Hebräiſchen die Stadtgaſſe überhaupt (ſ. die Lexika). Erſt zu Chriſti Zeit dachte man an Pflaſterung der Gaſſen Jeruſalems (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 5. 3; XX, 9, 7; „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 11). Wir haben uns deshalb das Innere einer altiſraelitiſchen Stadt als ſehr ſchmuzig vorzuſtellen (vgl. Pſ. 18, 43; 2 Sam. 22, 43; Sach. 10, 5), ein Umſtand, der zur Verbreitung von Epidemien ſowie beſonders zur Fortpflanzung des Ausſatzes weſentlich mitwirkte. Den Hof, wo das Regenwaſſer in die Ciſternen floß, hielt man rein (vgl. 1 Kön. 14, 10), dagegen warf man die Unreinigkeiten auf die Straße in der Hoffnung, die Scharen herrenloſer Hunde werden nachts die Straßenkehrer machen

(Matth. 7, 6; 1 Kön. 14, 11; Jer. 15, 3 u. ſ. w.). Von Straßenbeleuchtung wußte man nichts. Wer aber nachts in den Gaſſen herumſtreifte fiel den Wächtern in die Hände (HL. 5, 7; vgl. über die Wächter auch Jeſ. 21, 11. 12), oder war in Gefahr von den Hunden überfallen zu werden (Pſ. 22, 17. 21). So waren die Gaſſen nachts gemeinhin ſehr einſam (HL. 3, 2); nur Hochzeitszüge, mit Fackeln und Lampen verſehen, unterbrachen zeitweilen laut jauchzend der Menſchen Schweigen (Matth. 25, 6). Die Thore blieben am Sabbat ſowie nachts geſchloſſen (Neh. 13, 19; Jeſ. 60, 11; Offb. 21, 25). Das regſte Leben zeigte ſich morgens, wenn die Landleute mit ihren Producten hereinkamen (Neh. 13, 15. 20) und beim Thor gerichtliche oder privatrechtliche Verhandlungen ſtattfanden (vgl. Knobel zu 5 Moſ. 16, 18—20; ferner Spr. 22, 22; 24, 7; 5 Moſ. 16, 18; Sach. 8, 16; Ruth 4, 1 fg.), und abends, wenn nach der Hitze des Tages kühle Seewinde (ſ. Winde) die Leute aus den Häuſern lockten. Da ſpielten die Kinder auf den Gaſſen unter den Augen der Greiſe und Greiſinnen, die den Stab in der Hand vor ihrer Thür ſaßen (Sach. 8, 45; Jer. 6, 11; Matth. 11, 16). Die Männer ſammelten ſich beim Thor, lauſchend den weiſen Reden ergrauter Führer oder ſich hingebend dem bald harmloſen, bald ſpitzig kritiſirenden Stadtklatſch (1 Moſ. 19, 1; 34, 20; Pſ. 69, 13; Spr. 1, 20. 21; 31, 23. 31; KL. 5, 14). (Auf den breiten Plätzen der Stadt lehrten einſt auch Jeſus und ſeine Jünger, Luk. 13, 26; Apg. 2, 14.)

Draußen vor der Stadt lagen die Todtenſtätten, die Grabkammern (ſ. Begräbniß), wo die Entſchlafenen „zu den Vätern verſammelt wurden“ (Richt. 2, 10; 2 Kön. 22, 20; 2 Chron. 34, 28) und die „Thore des Todes“ (Pſ. 9, 14), d. i. die Rollſteine am Eingang der Familiengrabhöhlen, hinter ihnen ſich ſchloſſen. Ueber den Ruheplatz der Todten warfen zahlreiche Fruchtbäume ihren Schatten, denn das Weichbild der Städte war fleißig angebaut (5 Moſ. 20, 19; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, V, 2. 2).

An der Spitze des ſtädtiſchen Gemeinweſens ſtanden die Aelteſten (vgl. Knobel zu 5 Moſ. 16, 18—20; ferner 5 Moſ. 19, 12; 21, 2 fg. 19 fg.; 22, 5 fg.; 25, 7 fg.), denen Richter aus dem übrigen Volk beigeordnet waren (vgl. z. B. 5 Moſ. 21, 2). Auch aus der ſpätern Zeit haben wir durch Joſephus Zeugniſſe, daß es in den Städten Paläſtinas Räthe, Bürgermeiſter und auch Rathhäuſer gab (Joſephus, „Leben“, Kap. 12. 13. 27. 34. 61. 68; „Jüdiſcher Krieg“, II, 21. 3; V, 4. 2). Der Bazar ſtand unter der Aufſicht eines eigenen Inſpectors (Joſephus, „Alterthümer“, XVIII, 6. 2).

Unter den Städtegründern Paläſtinas haben ſich beſonders die Könige Salomo (2 Chron. 8, 2 fg.), Rehabeam (2 Chron. 11, 5 fg.), Ahab (1 Kön. 22, 39) und Hiskia (2 Chron. 32, 29), der Feldherr Bacchides (1 Makk. 9, 50), der Makkabäer Simon (1 Makk. 13, 33) und Herodes der Große ausgezeichnet (Joſephus, „Alterthümer“, XVI, 5. 1. 2). Die Zahl der bibliſchen Städte Paläſtinas iſt um ſo weniger zu beſtimmen, als zwiſchen einem feſten Bergdorf und einer Stadt mit Handel und Induſtrie im ſprachlichen Ausdruck kein durchgehender Unterſchied gemacht wurde. Viele der alten Namen haben ſich in arabiſirter Form bis auf den heutigen Tag erhalten, während von den ſpätern Benennungen der griechiſchen und röm. Herrſchaft ſich nur wenige haben behaupten können, wie z. B. Nablus für Sichem, Sebaſtieh für Samaria.

Die Thore öde (KL. 1, 4), kein Spiel der Kinder mehr auf den Gaſſen (Jer. 6, 11; 9, 21), Eulen wohnen in den Palaſtruinen, Schakale huſchen durch die todeseinſamen Straßen, Dorngeſtrüpp wächſt aus dem Steingetrümmer (Jeſ. 13, 21; 34, 13), ſolche düſtere Prophetenbilder bietet heute die Wirklichkeit in mancher Stätte des Oſtjordanlandes und des alten Edom. Furrer.

Stahl, eine Verbindung des Eiſens mit Kohlenſtoff, iſt ſchwerer, härter, dichter, viel elaſtiſcher, von hellerm Glanz als reines Eiſen, läßt ſich ſchmieden, ſchweißen und gewinnt, wenn glühend raſch abgelöſcht, an Härte. Dieſe Methode, Eiſen durch plötzliches Abkühlen im Waſſer zu härten, wird auch in der Odyſſee erwähnt, und bei Sophokles (Ajax) wird einer „wie eingetauchtes Eiſen verhärtet“ genannt. Sie war am Pontus, in Lydien und Lakonika üblich. Man glaubte die Härtung von der Beſchaffenheit des Waſſers abhängig, um derentwillen manche Flüſſe von Plinius als berühmt genannt werden. Nach demſelben Autor wurden feinere Eiſenwaaren in Oel abgelöſcht. Die Celtiberier, deren zweiſchneidigen Schwertern nach Diodor weder Schild noch Helm noch Knochen widerſtanden, die alles durchhieben, was ſie trafen, ſollen die Härte des Eiſens dadurch erzielt haben, daß ſie es vergruben und ſo lange in der Erde ließen,

bis deſſen ſchwächere Theile vom Roſt verzehrt und nur die feſten übrig waren. Von derlei Kunſtgriffen, Eiſen zu ſtählen, ſchweigt zwar die Bibel, es iſt aber anzunehmen, daß unter barzel ;ašot eigentlich gefeſtetes Eiſen (Ez. 27, 19; Luther: Eiſenwerk), und gewiß, daß unter dem „Eiſen vom Norden", das neben gewöhnlichem Eiſen aufgezählt wird (Jer. 15, 12), geſtähltes Eiſen, alſo Stahl, gemeint iſt. Bekanntlich wird der griech. Name Chalybs, den auch die Römer für Stahl gebrauchten, von den Chalybern, den berühmteſten Stahlarbeitern des Alterthums, abgeleitet, die als pontiſches Volk jedenfalls nördlich von den Hebräern wohnten. Weniger unbedenklich iſt das hebr. peladot (Nah. 2, 4) für die ſpecielle Bezeichnung des Stahls anzunehmen, nicht ſowol weil neben ihm die wiederholt vorkommende Umſchreibung deſſelben Gegenſtandes auffällig wäre, als vielmehr weil die Etymologie des Wortes keine ganz ſichere Handhabe bietet. Einerſeits läßt ſich peladot auf die Grundbedeutung (des im Hebräiſchen ungebräuchlichen Stammwortes palad), feſt, hart ſein, zurückführen und auf das arab. phalud, phulad, das ſyr. poldo, hartes Eiſen, hinweiſen; andererſeits kann aber auch von der zu Grunde liegenden Bedeutung theilen, zertheilen, daher auseinanderſprühen ausgegangen werden, wonach unter peladot Funken zu verſtehen wären. Es iſt zwar gewöhnlich, den Ausdruck auf „Stahlwaffen", nämlich Sicheln oder Senſen der Streitwagen, zu deuten; es kann jedoch die angeführte Stelle auch durch „im Feuer der funkelnden Wagen" erklärt werden. Später gebrauchten die Rabbinen das Wort 'istema, das ſich als στόμωμα zu erkennen gibt und eigentlich den geſtählten Theil eines Eiſenwerkzeugs (daher gewöhnlich σιδήρου στόμωμα) bezeichnet. Roskoff.

Stakte, hebräiſch natáph, nach 2 Moſ. 30, 34 ein Ingrediens des heiligen Räucherwerks. Natáph bedeutet Tropfen, und zwar wird der Ausdruck ſpeciell Myrrhentropfen gedeutet, die nicht durch Einſchnitte der Myrrhenbaum von ſich gibt, ſondern die er von ſelbſt ausſchwitzt (Plinius, XII, 35). Somit würde natáph daſſelbe bezeichnen, was 2 Moſ. 30, 23 als „Myrrhe des Fluſſes" (mor dĕrór) bezeichnet wird, nur mit dem Unterſchied, daß beim Räucherwerk die Myrrhe in hartem, beim Salböl in flüſſigem Zuſtand zur Anwendung kam. Da es aber ſeltſam erſcheint, daß der Verfaſſer im gleichen Kapitel derſelben zwei verſchiedene Namen gegeben haben ſoll, ſo hat man auf ein anderes Harz, nämlich auf das des Storaxbaumes (ſ. d.) gerathen. Zu einem ſichern Entſcheid fehlen die Beweismittel. Furrer.

Stall ſteht in Luther's Ueberſetzung öfter (Ez. 25, 5; Mich. 2, 12), wo ein nicht mit Mauern umgebener, bedeckter Raum für Thiere gemeint iſt. Die Erzväter, die als Nomadenfürſten mit ihren Heerden das Land durchzogen, abgeweidete Triften mit friſchen Weideplätzen wechſelten, ſelbſt in beweglichen Zelten wohnten, die ſie im Winter in Niederungen, im Sommer auf Anhöhen aufſchlugen, und zwar womöglich in der Nähe von Quellbrunnen oder Ciſternen, worüber oft Streit entſtand (1 Moſ. 21, 28; 26, 15), hatten für ihr Vieh keine feſten Ställe. Es iſt anzunehmen, daß ſie wie die heutigen Nomaden das ſchonungsbedürftige Vieh in einer Abtheilung des Zeltes untergebracht oder ihm ein Obdach von Strauchwerk bereitet haben werden. Wenn Jakob auf ſeinem Zug zu Iſaak für ſich und die Seinigen ein Haus und für ſein Vieh Hütten baut (sukkot, 1 Moſ. 33, 17), ſo will der Erzähler mit der Ableitung des Ortsnamens Sukkot deſſen Urſprung erklären und beweiſen, daß ſchon die Erzväter im Oſtjordanlande angeſiedelt waren. Dabei bleibt es immerhin möglich, daß der Ort ſeinen Namen einem daſelbſt einſt vorhandenen Hirtenlager verdanke. Nachdem die Hebräer von Kanaan Beſitz ergriffen hatten und ein ſeßhaftes Leben in feſten Wohnungen führten, trieben ſie, neben Landbau und Handwerken, die von den Erzvätern gepflegte Viehzucht noch immer mit Eifer. Nicht nur die jenſeit des Jordans angeſiedelten Stämme, ſondern auch die Bewohner der an die Triften der Wüſte Juda angrenzenden Städte waren Heerdenbeſitzer und hielten ſich Hirten. Nach den Rabbinen wurde das Vieh um die Zeit des Paſſah zur Weide und bei Beginn der Regenzeit, im November, wieder heimgetrieben. Während des Sommers war es ſtets im Freien (1 Chron. 27 [28], 29; HL. 2, 16) und nur des Nachts, zum Schutz vor Dieben, wilden Thieren (2 Moſ. 22, 11. 12) und wol auch um das Verlaufen zu verhüten, in Hürden, hebräiſch: šĕphatajim oder mišpĕtajim (1 Moſ. 49, 14, Luther: Grenzen; Richt. 5, 16). Das Wort deutet auf ein Flechtwerk, eine Einzäunung, und die Dualform läßt auf eine Zweitheilung ſchließen, innerhalb deren der Hirt ſorglos ruhen konnte. Daher die Redensart: „zwiſchen den Hürden liegen" die behagliche Ruhe des

Hirtenlebens bezeichnet (Pſ. 68, 14; Luther: zu Felde). Wir dürfen uns dieſe Hürden als eingefriedete, unbedeckte Plätze vorſtellen und in dieſer Hinſicht ähnlich den röm. Sommerſtällen für das Zugvieh, von denen Columella ſpricht. Die Hebräer ſuchten in der Nähe der Hürden Waſſer zu haben, auf Quellen gegrabene Brunnen oder Ciſternen, um die Tränkrinnen füllen (1 Moſ. 24, 20; 30, 38; 2 Moſ. 2, 16) und ihr Vieh tränken zu können. In die feſten ummauerten Hürden, namentlich für das Kleinvieh (gᵉderot, gidrot, 4 Moſ. 32, 16; 24, 36; 1 Sam. 24, 4; Zeph. 2, 6; αὐλή, Joh. 10, 1. 6), wurde die Heerde abends getrieben und vom Hirten, der in ſeinen Mantel gehüllt (Jer. 43, 12) die Nacht vor der Thür zubrachte, behütet. Wodurch miklá (Hab. 3, 18 [17], Luther: Hürde; Pſ. 50, 9; 78, 70, Luther: Stall) von gᵉderá ſich unterſchied, iſt nicht erſichtlich, da beide Namen auf die Bedeutung „verſchließen, abſperren" zurückführen. Unter bosra (Mich. 2, 12; Luther: feſter Stall) wird gewöhnlich ein Pferch für Kleinvieh verſtanden; einige Ausleger bezogen es aber auf den Namen einer Stadt (Jeſ. 34, 6). Das hebr. Wort navé, das Luther durch Stall (Ez. 25, 5), Hürde (2 Sam. 7, 8; Jer. 23, 3; Ez. 34, 14), Haus für die Heerde (Jeſ. 65, 10), Hirtenhäuſer (Jer. 33, 12), Weide (1 Chron. 17 [18], 7) überſetzt, bezeichnet eine Trift, Au, einen Anger, wo man die Heerden gern lagern ließ und die Hirten ſich zuſammenfanden, wo alſo keine Einfriedigung oder Hürde, kein Pferch war. Bei der Aufzählung der Reichthümer Hiskia's (2 Chron. 32, 28) und Salomo's (2 Chron. 9, 25; 1 Kön. 5, 6 [4, 26]) werden 'urot, 'averot erwähnt. Bei Luther ſteht an der erſten Stelle für 'urot Ställe, für 'averot Hürden, übrigens unüberſetzt. 'Uravá, 'averá, urſprünglich eine Verzäunung, Hürde, auch Krippe, kann, wie das lateiniſche praesepe, auch einen Stall bezeichnen und in dieſem Sinne 2 Chron. 32, 28 ſtehen, wo am Ende des Verſes das Lamed bei 'averot vor ;adarim gehört. Hingegen kann 'urot 2 Chron. 9, 28 und 1 Kön. 5, 6 nur Pferdeſtände bedeuten, mit Krippen verſehene Stellen für die Thiere, die allerdings in einem Stall waren. Ob die Ställe bei den Hebräern wie die ägyptiſchen eingerichtet waren, die auf Wandgemälden gewöhnlich durch einen breiten Gang der Länge nach und einen ſchmälern Quergang in vier Theile getheilt, die Rinder nebeneinanderſtehend mit am Boden befeſtigten Ringen angebunden, erſcheinen; ob ſie mit Fenſteröffnungen verſehen geweſen, die im Winter geſchloſſen werden konnten, wie Palladius von den röm. Ställen verlangt, darüber ſchweigt die Bibel. Sie erwähnt nur, daß das Vieh Streu erhielt (Hab. 3, 17), ſein Futter: Gras, Heu (4 Moſ. 22, 4; Dan. 4, 29; Hiob 40, 15; Pſ. 106, 20; Spr. 27, 25; Am. 7, 1; Sir. 38, 28), Stroh (1 Moſ. 24, 25; Jeſ. 11, 7; 65, 25), Gemengſel (Hiob 6, 5), Geſalzenes (Jeſ. 30, 24), aus der Krippe fraß (Jeſ. 1, 3; Hiob 39, 9; Spr. 14, 4; Luk. 13, 15) und auch gemäſtet wurde (1 Sam. 28, 24; 1 Kön. 1, 9; 4, 23; Jeſ. 1, 11; Jer. 46, 21; Ez. 39, 18; Am. 6, 4; Mal. 3, 20). Wahrſcheinlich hielten die Hebräer in der nachnomadiſchen Zeit, gleich den Griechen, ihr Vieh, je nach der Jahreszeit oder andern Umſtänden, in bedeckten Ställen oder in dachloſen Hürden und Pferchen, was mit den Angaben der Rabbinen übereinſtimmt. Roskoff.

Stämme. In den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen iſt das dem Pflanzenleben entlehnte Bild, welches größere Abtheilungen eines Volks als Stämme bezeichnet und von dieſen die kleinern Abtheilungen (Geſchlechter, Familien u. ſ. w.) als Aeſte und Zweige ausgehen läßt. Den betreffenden hebr. Wörtern (šébēṭ und maṭṭē) würde der Begriff Aſt eigentlich eher entſprechen (indem dann die Geſammtheit des Volks als Stamm zu denken iſt). Wir bleiben aber bei dem durch unſere Ueberſetzungen mit geringer Verſchiebung des Bildes eingeführten Sprachgebrauch, wonach alſo das Volk Iſrael in 12 Stämme zerfiel. Dieſe 12 Stämme waren urſprünglich folgende: Ruben, Simeon, Levi, Juda; Sebulon, Iſſaſchar; Dan, Naphtali, Gad, Aſſer; Joſeph, Benjamin. Mit der Zeit ging der große Stamm Joſeph in zwei, Manaſſe und Ephraim, auseinander, an der Zwölfzahl hielt man aber auch ſo noch feſt, in der Weiſe nämlich, daß Levi, dem kein eigentliches Stammgebiet zugefallen war, nicht mitgezählt wurde. Daß dieſe Eintheilung in 12 Stämme zum mindeſten in die moſaiſche Zeit hinaufreiche, iſt mit Sicherheit anzunehmen. Die Nachrichten über den Wüſtenzug wie über den Einzug in Kanaan haben ſie ſtets zur Vorausſetzung, und auf ihr beruht alles, was wir von der älteſten Verfaſſung des Volks wiſſen. Dieſe war eine patriarchaliſch-demokratiſche, hervorgegangen aus einfacher Familiengenoſſenſchaft, deren natürliches Haupt die Alten, beziehentlich der Aelteſte war. (Auch im Arabiſchen bedeutet schaich als Name des Hauptes

einer Familiengenoſſenſchaft oder eines Stammes eigentlich Alter, gleich hebräiſch: zaḳen). Aus den Aelteſten der Familiengenoſſenſchaften (Geſchlechter, miſpaḥot) bildete ſich eine gleichmäßige Vertretung des ganzen Volks: „die Aelteſten der Kinder Iſraels“ (2 Moſ. 4, 29; 3, 16 fg.; 12, 21; 4 Moſ. 11, 16 u. ſ. w.), an deren Spitze die 12 Häupter oder Fürſten der Stämme als die „Berufenen der Gemeinde“ traten (4 Moſ. 1, 16. 44; 7, 2 fg.; 30, 2; 31, 13; 5 Moſ. 33, 5). Aus der Geſammtzahl der Aelteſten wurde dann wieder ein kleineres Collegium ausgeſchieden, deſſen Mitgliederzahl (70) eine aus 72 (6×12) abgerundete war (4 Moſ. 11, 16. 24 fg.).

Nach alledem dürfen wir annehmen, daß die Zwölfzahl der Stämme in der moſaiſchen Zeit und ſchon vor derſelben eine feſtſtehende war. Mehrfach entlehnten von ihr die Hebräer auch das Schema für die Klaſſifikation anderer mit ihnen nächſt verwandter Völkerſchaften, ſo der Ismaeliten (1 Moſ. 25, 13 fg.; 17, 20), der Nahoräer (1 Moſ. 22, 20 fg.) und der Edomiter (1 Moſ. 36, 11 fg. 40 fg.). Wie weit die Ableitung der 12, beziehentlich 13 Stämme von 12 Söhnen und 2 Enkeln Jakob's eine geſchichtlich begründete, wie weit ſie erſt Rückſchluß aus ſpätern thatſächlichen Verhältniſſen ſei, iſt mit völliger Sicherheit nicht auszumitteln, und eine genaue Unterſuchung dieſer Frage würde an dieſem Orte zu weit führen. Erwähnt ſei nur, daß die geſchichtliche Rolle, welche die Stämme nachher ſpielten, in der ihnen zugeſchriebenen Abſtammung ſich theilweiſe widerſpiegelt, ſo namentlich in dem Gegenſatz zwiſchen den Söhnen der legitimen Gattinnen und denen der Kebsweiber, indem die von letztern abgeleiteten Stämme (Dan, Naphtali, Gad, Aſſer), als an der Grenze wohnend, ihre Nationalität weniger rein bewahren und daher den andern leicht als minder berechtigte, untergeordnete Glieder des Volkslebens gelten konnten.

Nachdem unter Joſua's Führung das Volk Iſrael vom Lande Kanaan Beſitz ergriffen hatte, und nachdem zuvor ſchon (4 Moſ. 32) das Oſtjordanland den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manaſſe zugetheilt worden war, wurde nach Joſ. 14 fg. das Weſtjordanland, alſo das eigentliche Kanaan, unter die übrigen $9\frac{1}{2}$ Stämme durch das Los vertheilt. Durch die nachfolgende Geſchichte wird die Thatſache beſtätigt, daß die einzelnen Stämme ſich nicht durcheinandermiſchten, ſondern geſondert wohnten, daß die Stammeseintheilung alſo nicht etwa nur als lebloſe hiſtoriſche Tradition galt, ſondern ein wichtiger Factor in der Geſtaltung des politiſchen Lebens war und blieb. Jeder Stamm bildete, wenn wir einen neuern Ausdruck gebrauchen wollen, einen Canton für ſich, und die weitere politiſche Entwickelung Iſraels dreht ſich zum guten Theil um den Kampf zwiſchen den Intereſſen der einzelnen Cantone und denen der Geſammtheit. Nur dürfen wir die Entſtehung der einzelnen Cantone uns nicht in ſo einfacher Weiſe denken, wie ſie im Buch Joſua erzählt wird, ſo nämlich, daß durch das Los das Land vertheilt worden ſei und jeder Stamm von Anfang an ſein genau abgeſtecktes Gebiet erhalten habe. Nicht das Belieben eines einzelnen Mannes und nicht der Zufall des Loſes gab hier die Entſcheidung, ſondern dieſe lag in beſtimmten thatſächlichen Verhältniſſen begründet. Hinſichtlich der Stämme Ruben und Gad geht auch die bibliſche Erzählung (4 Moſ. 32) von dieſer Auffaſſung aus, indem ſie die Zutheilung des Oſtjordanlandes an dieſelben nicht vom Loſe abhängig macht, ſondern vom Willen und Verlangen derſelben, ein Land zu beſitzen, das für Betreibung der Viehzucht, zu der ſie mehr Neigung hatten als zum Ackerbau, geeigneter wäre. Aehnlich wird auch im Weſtjordanlande Wille, Intereſſe und Macht der einzelnen Stämme den Ausſchlag gegeben haben. Es war natürlich, daß zuerſt die mächtigſten und angeſehenſten Stämme, Juda und Ephraim, ihre Wohnſitze auswählten, und zwar in dem Theile des Landes, der für die bleibende Beſetzung am wichtigſten war, und der zugleich einer zahlreichen Bevölkerung genug Nahrung zu bieten vermochte. So wurde zunächſt die Mitte und der Süden des Landes von dieſen Stämmen beſetzt, und um ſie gruppirten ſich dann die übrigen. An Ephraim lehnten ſich die zunächſt verwandten Stämme Manaſſe und Benjamin, jenes im Norden, dieſes im Süden. Benjamin kam ſo in die Mitte zwiſchen Ephraim und Juda, ſein zwar kriegstüchtiges, aber immerhin kleines Contingent hatte alſo an zwei mächtigen Nachbarſtämmen einen Rückhalt, bis in dem Hegemonieſtreite zwiſchen Ephraim und Juda Benjamin ſich bleibend für die Bundesgenoſſenſchaft Juda's entſchied. Noch enger ſchloß ſich an Juda der Stamm Simeon an, der Zahl nach der ſchwächſte von allen (4 Moſ. 26, 14), der innerhalb des judäiſchen Gebietes ſich anſiedelte und ſpäter (5 Moſ. 33) gar

nicht mehr als besonderer Stamm gezählt wurde. Die Grenzhut gegen Norden übernahmen Naphtali und Sebulon, an die sich westlich Asser, südlich Issaschar anlehnte. Westlich von Benjamin und Ephraim gegen das Land der Philister hin wählte Dan seinen Wohnsitz. Diese Vertheilung der Stämme über das ganze Landesgebiet haben wir uns nun aber nicht als eine mit einem mal fertige vorzustellen. Sie consolidirte sich nach und nach; nicht allen Stämmen gelang es gleich rasch, sich in dem von ihnen erwählten Gebiet festzusetzen, und im Laufe der Zeit fanden mehrfach wieder Verschiebungen der Stammesgrenzen statt. Ein Theil des Stammes Dan wanderte sogar von seinem ursprünglichen Wohnsitz förmlich aus und gründete weit davon weg im Norden (in Laisch) am Fuß des Libanon eine neue Colonie (Richt. 18). Ueber die Ausnahmsstellung Levi's s. d.

Der Zusammenhang der Stämme war in der Richterzeit ein sehr lockerer. Jeder Stamm suchte zunächst sein eigenes Gebiet zu behaupten, und wenn es galt, dasselbe gegen äußere Feinde zu schützen, so hatte er den Kampf entweder allein zu führen, oder es standen ihm höchstens die nächstbenachbarten Stämme zur Seite. Schon im Lied der Debora (Richt. 5) wird darüber geklagt und gespottet, daß mehrere Stämme müßig zu Hause blieben, am Kampf keinen Theil nahmen, und um die Angelegenheiten der nördlichen Stämme scheint sich vollends Juda damals gar nicht gekümmert zu haben. Aehnliches wiederholte sich nachher, und andererseits kam es mehrmals vor, daß einzelne Stämme sich zu erbittertem Kampfe gegeneinander erhoben (Richt. 20; 12). Demgemäß war auch die Gewalt der Richter eine sehr beschränkte, reichte über die Grenzen des Stammes, dem der Betreffende angehörte, nicht weit hinaus, und je mehr das Bewußtsein gemeinsamer nationaler Interessen schwand, um so mehr machten sich Sonderinteressen einzelner, so namentlich die Eifersucht zwischen Juda und Ephraim, geltend. Letztere loderte vollends heftig auf, als Juda (im Königthum David's) den Anspruch auf bleibende Führerschaft des Volks machte, und als die Gründung einer neuen Hauptstadt, die sowol für das politische wie für das religiöse Leben der Mittelpunkt werden sollte, dem Stamm Ephraim jede Vorrechtsstellung entzog. Wer gegen das davidische Königthum Böses im Schilde führte (Isboseth, Absalom, Seba), fand bei den nördlichen Stämmen mit Ephraim an der Spitze stets williges Gehör und kampfbereite Bundesgenossenschaft, und als nicht mehr die starke Hand eines David die Zügel des Reichs festhielt, als die Prachtliebe Salomo's und die Zurücksetzung der nördlichen Stämme zu Gunsten der einen Hauptstadt jene immer mehr verletzte und abstieß, kam es endlich zum völligen Bruch, indem von den zwei südlichen Stämmen, Juda und Benjamin, die nördlichen unter Ephraim's Führung sich lostrennten und fortan eine selbständige politische Existenz führten (s. Israel, Juda).

Nach dem Untergang der beiden Reiche existirte die Zwölfzahl der Stämme nur noch in der Einbildung, doch hoffte die patriotisch-prophetische Begeisterung ihre dereinstige Wiederherstellung (vgl. besonders Ez. 47; 48), die Wiedervereinigung aller zerstreuten Volkstheile. In Wahrheit bestand aber nach dem Exil nur noch der Stamm Juda fort, dem Benjamin und Levi sich einverleibten, sodaß der Name Juden von da an allgemeine nationale Bezeichnung wurde. Die Angehörigen des alten Zehnstämmereichs verloren sich im Exil theils gänzlich, theils vermischten sie sich auf dem Boden der alten Heimat mit den aus verschiedenen Provinzen des assyr. Reichs dorthin verpflanzten Colonisten (s. Samaritaner; das Nähere über die einzelnen Stämme enthalten die betreffenden Specialartikel). Steiner.

Stände. Als Stände können bei den Israeliten, wenn man dabei nicht blos an die wirthschaftliche und sociale Lebensstellung (Arme und Reiche, Geringe und Vornehme), oder an die Beschäftigung und das Amt (Landleute, Kaufleute, Aelteste, Propheten, Könige, Schriftgelehrte), sondern an eine politische Gliederung des Volks mit bestimmten Privilegien denkt, nur die Priester, die freien Israeliten (Vollbürger), die Fremdlinge oder Beisassen und die Sklaven bezeichnet werden. Diese Stände verband jedoch bei den Israeliten, abweichend von den schroffen Gegensätzen, welche sonst die antike Gesellschaft spaltete, ein starker Gemeingeist, der in dem Bewußtsein, das Volk Jahve's zu sein, wurzelte. Insofern kann dem israelitischen Volk eine demokratische Richtung zugeschrieben werden, und hat die Humanität bei ihnen eine festere Grundlage als bei den classischen Völkern. So bilden die Priester keine vom Volke grundverschiedene Klasse von Menschen, sondern sie sollen nur in höherm Maße Jahve heilig (geweiht) sein, als es die Masse der Natur der

Sache nach ſein konnte, auch das Volk trägt im Grunde prieſterlichen Charakter (2 Moſ. 19, 6; vgl. 22, 30; 5 Moſ. 14, 21), und die Prieſter ſind daher nur die Stellvertreter deſſelben vor Jahve (4 Moſ. 3, 44 fg.). So ſind die Rechte aller freien Iſraeliten im Grunde dieſelben, ſie ſind Brüder untereinander und ſchulden ſich daher Liebe (3 Moſ. 19, 17 fg.; 25, 35 fg.). So hat ferner der Beiſaſſe, der ſich durch die Beſchneidung dem Volke einverleibt, Antheil an den Rechten des iſraelitiſchen Bürgers (2 Moſ. 12, 48 fg.). So beſitzt endlich auch ſelbſt der iſraelitiſche Sklave (ſ. d.) beſtimmte Rechte, und zwar auch auf unentgeltliche Freilaſſung (2 Moſ. 21, 2 fg.; 3 Moſ. 25, 39 fg.). Wittichen.

Stärke. Der in ältern Zeiten wol gebräuchlichſte Gottesname bei den Hebräern (El) bezeichnet die göttlich verehrten Weſen als die Starken. Es blieb dem iſraelitiſchen Volke in lebhafter Erinnerung, daß der volle feierliche Name des Gottes Abraham's, ſeines Stammvaters, El Schaddai, d. h. der gewaltige Starke, war (2 Moſ. 6, 3). Daraus erhellt, daß das Attribut der Stärke ſich ſo ziemlich mit dem Gottesbegriff deckte. Auch als für den iſraelitiſchen Nationalgott der Eigenname Jahve an die Stelle getreten war, behielt das Attribut des „Starken" eine hervorragende Stellung (Jeſ. 10, 21; Joſ. 22, 22; Jer. 32, 18; Pſ. 24, 8). Eben ſeine Stärke gibt ihm den Vorzug vor den andern Göttern (Pſ. 77, 14 fg.; 89, 8. 9). Als der Iſraelit anfing, die andern Götter als eitle Menſchengebilde zu betrachten (Pſ. 115, 4), und ſich ſo dem reinen Monotheismus näherte, auch ſeinen Gottesglauben ſittlich vertiefte, da behielt doch das Attribut der Macht und Stärke nicht nur den oberſten Rang (vgl. Jeſ. 40, 12—41, 7), ſondern es erhielt für das religiöſe Bewußtſein eine neue und höhere Bedeutung, ſofern demſelben nun das Allumfaſſende und Abſolute als göttliches Prädicat aufging (Pſ. 62, 12; 115, 3). Im N. T. nehmen die ethiſchen Attribute weitaus den Vorrang vor der Stärke in Anſpruch, welche als im Dienſte jener ſtehend erſcheint (Kol. 1, 11—14; Eph. 1, 19—21). Als der Starke iſt Gott auch des Menſchen Stärke (2 Moſ. 15, 2; Pſ. 62, 8; Jeſ. 12, 2; Jer. 16, 19), namentlich auch der Geringen und Elenden (Jeſ. 25, 4). Daher hat ſich der Menſch nicht ſeiner eigenen Stärke zu rühmen (Jeſ. 9, 23; Pſ. 33, 17), er kann ſich vielmehr rühmen ſeiner Schwachheit (2 Kor. 12, 9). Denn Gott iſt es, der ſtark macht und zwar eben den Schwachen (1 Petr. 5, 10; 1 Tim. 1, 12; Röm. 16, 25; Jeſ. 41, 10). Und ſo kann auch die Anforderung an den Menſchen geſtellt werden, daß er ſtark ſei und ſtarken Muth beweiſe (1 Kor. 16, 13; Jak. 5, 8). Späth.

Stater, ſ. Geld.

Statthalter, ſ. Verwaltung.

Stäupen, ſ. Strafen.

Stecken, ſ. Stab.

Stechdorn, ſo wird 'atad gedeutet, ein Strauch, der nach Richt. 9, 15; Pſ. 58, 10 zur Feuerung benutzt wurde. Nach den LXX und der Vulgata iſt 'atad der Stechdorn, lateiniſch: rhamnus. Arabiſch bedeutet 'atad ſpeciell den Buchsdorn, lycium europeum, der zum Geſchlecht der Solanaceen gehört. Der Buchsdorn iſt in allen Theilen Paläſtinas ſehr verbreitet, ähnlich wie bei uns der Weißdorn, dem er einigermaßen gleicht. Oft wird derſelbe zu Hecken verwendet, denn er zeichnet ſich aus durch ſteife ſcharfe Dornen, aufrechte zahlreiche Aeſte, die mit ſchmalen, lanzettförmigen, dichten und noch beieinanderſtehenden Blättern beſetzt ſind. Blüte blaßroth, Frucht dunkle, einzelſtehende Beere. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 424; Haſſelquiſt, „Reiſe nach Paläſtina", deutſch von Gadebuſch (Roſtock 1762), S. 498. Furrer.

Stehlen, ſ. Diebſtahl.

Steinbock (hebräiſch: ja'él, arabiſch nach Seetzen: wu'al). Eine unſern Alpenſteinböcken nahe verwandte Art dieſes Geſchlechts iſt heute noch im Sinaigebirge, im öſtlichen Edom und in Moab ziemlich häufig verbreitet. Auch in der Umgebung der Oaſe Engedi am Todten Meer hat man neuerdings Steinböcke entdeckt. Triſtram fand Bruchſtücke von Steinbockhörnern in Breccie verbacken auf dem Libanon, wo heutzutage dieſes Gewild verſchwunden iſt. Schon der Pſalmiſt erzählt (Pſ. 104, 18), daß die Steinböcke die hohen ſchwer zugänglichen Felsklüfte bewohnen, und nach Hiob 39, 1 waren den Iſraeliten die Gewohnheiten des Steinbockes wenig bekannt. Aber vielleicht hat doch ſchon Eſau das Thier gejagt, deſſen Fleiſch weit angenehmer ſchmeckt als dasjenige des in Paläſtina gewöhnlichen Rothwildes, der Gazelle (1 Moſ. 27, 3 fg.). Vielleicht mußte der Steinbock auch David und ſeinen Mannen als Wildpret dienen, da er ſich auf der Flucht

vor Saul bei Engedi und den „Felſen der Steinböcke" herumtrieb (1 Sam. 24, 3). Die Steinböcke ſind ſehr ſcheu, auf der Weide ſtellen ſie Wachen aus. Dazu ſchmiegt ſich ihr graues oder lichtbraunes, langhaariges Fell ſo gut der dominirenden Farbe der Landſchaft an, daß ein ungeübtes Auge auch in der Nähe ſie nicht entdeckt; aber ſchon in Iſrael erzählten die Jäger von dem ſichern, elaſtiſchen Gang des Thieres, das kühn an Felshalden aufrennt und über Abgründe ſetzt, von ſeinen ſchönen, lebhaften, kleinen Augen, ſeinen prächtigen, drei Fuß langen, oben gerippten, ſichelförmig gebogenen Hörnern. Darum verglich man den kühnen, ſchnellfüßigen Helden, die gewandte, anmuthige Frau mit dem Steinbock (Richt. 4, 17. 18; 5, 6. 24; Spr. 5, 19). Stolz trägt das Thier ſeinen kurzen Kopf, von deſſen Kinn ein kleiner ſchwarzer Bart herabhängt. Es wird drei Fuß hoch und fünf lang.

Als Steinbock deutet man auch 'akko (5 Moſ. 14, 5), indem die LXX das Wort (wie Hiob 39, 1: ja ʿél) mit tragelaphos, eigentlich Bockhirſch, überſetzen, ſo benannt wegen des charakteriſtiſchen Kinnbartes (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 11, 2—8). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 97 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 203 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Leipzig 1848—55), II, II, 1449. Furrer.

Steine. Bei der Menge von Steinen in Paläſtina erklärt ſich deren häufige Erwähnung und die ihres mannichfachen Gebrauchs in der Bibel. Auf Stein war urſprünglich das Geſetz geſchrieben (2 Moſ. 24, 12; Joſ. 8, 32). Steine dienten in den älteſten Zeiten als Gedenkſteine zur Erinnerung an hochwichtige Ereigniſſe (1 Moſ. 28, 18; 35, 14; 5 Moſ. 27, 2; Joſ. 4, 3. 9. 20 fg.; 24, 26; 1 Sam. 7, 12), wovon die gewöhnlich rohen Feldſteine gewiſſe Namen trugen (1 Sam. 4, 1; 1 Kön. 1, 9) oder durch eine Inſchrift zur Nachwelt redeten (5 Moſ. 27, 3), wie der auf dem ehemaligen Gebiete des Stammes Ruben neulichſt gefundene Baſaltblock des Moabiterkönigs Meſa (2 Kön. 3, 4. 5). Gedenkſteine auf denen, weil der Gottheit geheiligt, Oellibationen dargebracht wurden, ſind als Salbſteine bekannt (1 Moſ. 28, 18; 31, 13). Die Verehrung heiliger Steine findet ſich auch bei den Phöniziern und andern Volksſtämmen. Den Arabern galten, nach Herodot, Steine als Zeugen geleiſteter Eide, geſchloſſener Verträge. Auch die Heiligkeit des von den heutigen Moslemim verehrten Steines der Kaaba zu Mekka bezog ſich urſprünglich auf die vor Verkündigung des Islam unter dem Schutz der Götter vollzogene Vereinigung der Araber. Nach Pauſanias waren es unbearbeitete Steine, denen die Hellenen in älterer Zeit göttliche Ehre erwieſen, und in Delphi war im Tempel des Apollo ein Stein, der, beſonders an Feſttagen, mit Oel begoſſen wurde. Arnobius bekennt, er habe, bevor er Chriſt geworden, Salbſteine, die er irgendwo angetroffen, angebetet. Baur's Erklärung, dieſer älteſten Symbolik liege der Begriff des Beharrlichen, das ruhende Sein, als Hauptmerkmal des Göttlichen, gegenüber der wechſelnden Veränderung, zu Grunde, iſt wol beachtenswerth. Es läßt ſich damit in Verbindung bringen, daß Altäre nur von unbehauenen Steinen errichtet werden durften (2 Moſ. 20, 22 [25]; 5 Moſ. 27, 5; Joſ. 8, 31). Eine andere Art von Steinen ſind Bätylien, die dem Namen nach auf bet-el (1 Moſ. 28, 18; 35, 14) zurückzuweiſen ſcheinen, ihrer Bedeutung nach aber für Fetiſche gehalten werden. Ein weiterer Schritt von der Heilighaltung roher Steine war, dieſe zu Götterbildern zu formen, was im Heidenthum ſtattfand (5 Moſ. 29, 16 [17]; 2 Kön. 19, 18; Dan. 5, 4). Steine dienten den Hebräern zum Bauen (3 Moſ. 14, 40. 42; 1 Kön. 5, 31 [17]; 6, 7 fg.; 15, 22; 2 Kön. 12, 12 fg.; 22, 6; Neh. 3, 35 [4, 3]; 1 Makk. 13, 27; Mark. 13, 1). Oeffentliche Gebäude, Paläſte waren aus behauenen Steinen (1 Kön. 7, 9; 1 Chron. 22 [23], 2; Jeſ. 9, 9; Ez. 40, 42; Am. 5, 11), mit Marmorſäulen geſchmückt (Eſth. 1, 6; HL. 5, 15), ja ſelbſt aus weißem Marmor (1 Chron. 29, 2; 2 Chron. 3, 6; ſ. Paläſte). Die Größe der Quaderſteine in der Futtermauer des Tempelberges Moria erregt noch heute das Staunen der Reiſenden. Die Phönizier waren als geſchickte Steinarbeiter bekannt (2 Sam. 5, 11; 1 Kön. 5, 29 [18]). Bei Gebäuden galt der Eckſtein, als Träger und Grundfeſte des Ganzen (Offb. 21, 14), für ſehr wichtig, daher die vorzüglichſten Steine dazu gewählt wurden (Pſ. 118, 22) und die Grundſteinlegung in feſtlicher Weiſe geſchah (Sach. 4, 7, Luther: erſter Stein; Eſra 3, 10; Hiob 38, 6. 7). Die Bibelſprache gebraucht Eck- oder Grundſtein, wie Stützen oder Pfeiler, bildlich von den Oberſten im Staate, in der Theokratie, der chriſtl. Gemeinſchaft (Richt. 20, 2; 1 Sam. 14, 38; Pſ. 118, 22; Jeſ. 3, 1; 19, 10. 13; Sach. 10, 4; Röm. 9, 33;

1 Petr. 2, 6. 7), wie auch der Araber „Herrn und Säulen" ſagt, oder in der Iliade der tapfere Sarpedon „Stütze der Stadt" und der echte Römer bei Cicero columen reipublicae heißt. Steine dienten zur Pflaſterung des Hofes anſehnlicher Gebäude, wie heutigentags die Höfe vornehmer Häuſer zu Damaskus, Beirut und andern Städten mit verſchiedenem Marmor belegt ſind; des Fußbodens der Zimmer (Eſth. 1, 6; 2 Kön. 16, 17), wozu verſchiedenfarbige Steine gewählt wurden (ſ. Perle). Mark. 14, 15; Luk. 22, 12, wo Luther „gepflaſterter Saal" überſetzt, iſt ἐστρωμένον auf die Herrichtung des Saales zum Gaſtmahl, das Belegen des Fußbodens mit Decken oder Kiſſen zu beziehen. Die Straßen nach der Hauptſtadt waren mit Baſalt gepflaſtert, der auch in mehrern Städten Haurans als Pflaſterſtein diente. Herodes der Große ließ die ihres Schmuzes wegen gemiedene Straße zu Antiochia, 20 Stadien lang, mit geglättetem Marmor pflaſtern (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 21. 11), und unter Herodes Agrippa II. erhielt Jeruſalem ein Pflaſter von weißen Steinen (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9. 7). Unter Lithoſtroton (Joh. 19, 13, Luther: Hochpflaſter) iſt ein mit Steinen gepflaſterter Platz, auf den Pilatus ſeinen Richterſtuhl bringen ließ, gemeint. Ob dieſes Pflaſter ein tragbares pavimentum tesselatum geweſen, dergleichen Cäſar, nach Sueton, mit ſich führte, oder ein ſtändiges iſt nicht zu erſehen. Breite Steine gebrauchte man zum Verſchluß der Oeffnung von Höhlen (Joſ. 10, 18; Dan. 6, 18), Gräbern (Matth. 27, 60; Joh. 11, 38; 20, 1), Brunnen (1 Moſ. 29, 2). Auf Gräbern von Verbrechern wurden Steinhaufen als Schandmäler aufgeworfen (Joſ. 7, 25. 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17) wie bei den Arabern, wo jeder Vorübergehende einen Stein auf das verhaßte Grab wirft, wodurch der Haufe ſtets wächſt. Mit Steinen bezeichnete man die Grenzen, welche zu verrücken im Geſetz verboten wird (5 Moſ. 19, 14; 27, 17; Hoſ. 5, 10; Spr. 23, 10; Hiob 24, 2). Auch bei den Griechen, wo ſchon die Iliade (XXI, 404) einen Grenzſtein erwähnt, waren die Grenzen geheiligt, und bei den Römern, wo Numa die lapides terminales eingeführt haben ſoll, ſtand es dem Einzelnen frei, den Grenzverrücker zu tödten. Solche Grenzmarken waren vermuthlich der Stein des Bohan (Joſ. 15, 6), des Abel (1 Sam. 6, 15. 18), Ezel (1 Sam. 20, 19), der große Stein bei Gibeon (2 Sam. 20, 8), der Stein Zohelet (1 Kön. 1, 9). Die Mühlen der Hebräer beſtanden aus zwei Steinen (1 Sam. 11, 21; ſ. Mühle). Steine dienten als Wurfgeſchoſſe (1 Sam. 17, 40. 49; 2 Chron. 26, 14; Weish. 5, 22; ſ. Schleuder). Mit Steinen wurde an gewiſſen Verbrechern die Todesſtrafe vollzogen (3 Moſ. 20, 2. 27; 24, 14; 4 Moſ. 15, 32 fg.; 5 Moſ. 13, 6 fg.; 17, 2; 21, 18 fg.; 22, 20 fg. 23 fg.; Joſ. 7, 25 fg.; ſ. Strafen). Die Gewichte beim Abwägen waren urſprünglich Steine (5 Moſ. 28, 13; Spr. 11, 1; 16, 11; 20, 10. 23). Ueber das Uebungsſpiel mit wuchtigen Steinen (Sach. 12, 3) ſ. Spiele. Der Brauch, Feldereien des Feindes durch daraufgeworfene Steine zu verwüſten, wird 2 Kön. 3, 19. 25 erwähnt; wogegen der ſorgſame Landwirth ſein Grundſtück zu entſteinen pflegte (Jeſ. 5, 2; Koh. 3, 5). Metaphoriſch gebraucht die Bibel Steine für Härte, Unempfänglichkeit (1 Sam. 25, 37; Ez. 11, 19; 36, 26), Feſtigkeit und Beharrlichkeit (1 Moſ. 49, 24; Jeſ. 30, 29). In der Ermahnung zum lebendigen Anſchluß an die geiſtige Gemeinde Jeſu (1 Petr. 2, 4. 5) heißt Chriſtus „lebendiger Stein", und die Glieder der Gemeinſchaft ſollen „lebendige Steine" ſein. Roskoff.

Steinigung, ſ. Strafen.

Steinſchneider, ſ. Handwerke.

Stephanus. Die Apoſtelgeſchichte berichtet Kap. 6, 1 fg. die Beſtellung von ſieben Diakonen in der Gemeinde zu Jeruſalem für den Dienſt des Armentiſches (ſ. Diakon); an der Spitze der Gewählten (Apg. 6, 5) ſteht Stephanus, welcher außerdem noch ausgezeichnet wird durch den Beiſatz: „ein Mann voll Glaubens und heiligen Geiſtes". Die ganze Erzählung von der Einſetzung der Diakonen erſcheint aber faſt nur wie die Einleitung zu der Geſchichte des Stephanus, zu welcher der Verfaſſer nach einer kurzen Zwiſchenbemerkung in V. 7 über das Wachſen der Kirche übergeht. Indem er auf denſelben zurückkommt, bezeichnet er ihn wiederum als „voll Gnade und Kraft" und bemerkt, daß er große Wunder und Zeichen im Volke gethan habe (V. 8). Darauf folgt, daß ſich Leute gegen ihn erhoben, die helleniſtiſchen Kreiſen zugehören, ſie ließen ſich mit ihm in Disputationen ein, wobei ſie jedoch der Weisheit und dem Geiſte, womit er ſprach, nicht zu widerſtehen vermochten, dagegen verfolgen ſie ihn mit einer Anklage. Die Bezeichnung der Angreifer iſt zweifelhaft, weil der Text der älteſten Handſchriften

nicht gleichlautet. Einige von diesen lesen: „aus der Synagoge der sogenannten Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und derer von Cilicien und Asia"; hiernach wäre es eine Synagoge, in welcher die verschiedenen genannten Heimatgenossen vereinigt waren. Aber die besser bezeugte Lesart lautet: „aus der sogenannten Synagoge der Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und derer von Cilicien und Asia"; wobei noch wahrscheinlicher so übersetzt werden muß: „aus der sogenannten Synagoge der Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und (aus) der von Cilicien und Asia". Es ist dann also die Rede von einer Synagoge der Libertiner, zu welcher sich auch die Cyrenäer und Alexandriner hielten, und davon, daß mit diesen auch in diesem Falle die Hellenisten von Cilicien und Asia gemeinsame Sache gemacht haben. Libertiner ist der bekannte röm. Name für die zahlreichen freigelassenen Juden aus der Kriegsgefangenschaft unter Pompejus (vgl. Tacitus, Annal., II, 85; Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 568, und s. Libertiner). Dabei kommt es nicht darauf an, ob so zahlreiche Genossen, wie sie wahrscheinlich von Rom, Cyrene und Alexandrien vorhanden waren, wirklich in einer Synagoge vereinigt waren. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat es sich so vorgestellt und hat, wie es scheint, dabei eben die Hauptstätten der Judenschaft im Westen zusammengefaßt, wogegen er die aus den kleinasiat. Provinzen, Asia und Cilicia, sich wieder als besondern Verein dachte. Diese Juden nun streuten nach seiner Erzählung durch Anstiftung von Zeugen die Anklage gegen Stephanus aus, daß er Lästerreden gegen Mose und Gott geführt habe, und brachten damit das Volk und die Aeltesten und Schriftlehrer in Aufregung. Dann bemächtigten sie sich seiner Person und führten ihn vor das Synedrium. Dort brachten sie nun ihre falschen Zeugen vor, welche aussagen mußten, daß er unaufhörlich gegen die heilige Stätte und das Gesetz rede, und sie ihn sagen gehört haben, dieser Jesus der Nazaräer werde diese Stätte zerstören und die von Mose eingeführten Sitten abändern. Wie ihn darauf die Mitglieder des Synedriums anblickten, haben sie gesehen, daß sein Gesicht wie das eines Engels gewesen. Der Hohepriester aber fordert ihn zur Erklärung über die Anklage auf (Apg. 6, 8—7, 1). Die Antwort des Stephanus besteht dann in einer längern Rede (Apg. 7, 2—53), von welcher man gewöhnlich annimmt, sie sei nicht vollendet, sondern gewaltsam unterbrochen worden. In jedem Falle riefen die letzten Worte, in welchen die Juden angegriffen waren, einen großen Sturm des Unwillens unter den Zuhörern hervor. Stephanus aber voll heiligen Geistes verkündete, daß er den Himmel offen, die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten desselben sah. Da schrien sie laut zusammen, hielten sich die Ohren zu und stürmten auf ihn ein. Er wurde zur Stadt hinausgeschleppt und gesteinigt, wobei er Jesus anrief und bat, seinen Geist aufzunehmen, zuletzt aber noch, in die Knie sinkend, laut um Nichtbeachtung der Sünde seiner Feinde betete. An der Procedur hatte sich ein junger Mann mit Namen Saulus dadurch betheiligt, daß er die abgelegten Kleider der Zeugen, welche bei der Steinigung voraus einzutreten hatten, hütete und seinen Beifall zu der Sache kundgab. Der Getödtete wurde von frommen Männern unter dem üblichen lauten Wehklagen begraben. Die Gewaltthat aber blieb nicht allein, sondern es brach noch am gleichen Tage eine große Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem aus, welche eine allgemeine Zersprengung ihrer Mitglieder über Judäa und Samaria mit Ausnahme der Apostel zur Folge hatte, und an welcher sich wieder der vorgenannte Saulus in hervorragender Weise betheiligte (Apg. 7, 54—8, 3).

Von dieser ganzen Begebenheit haben wir keine andere Kunde als durch den Verfasser der Apostelgeschichte, welche in kurzer Erwähnung noch zweimal, nämlich in der Erzählung Kap. 11, 19 und in der Rede des Paulus Kap. 22, 20, darauf zurückkommt; die Rede des Paulus kann nicht als besondere Quelle angesehen werden, sie ist nach unbefangener literarischer Untersuchung ohne Zweifel ganz ebenso die Arbeit des Verfassers wie die Geschichte der Bekehrung des Paulus in Kap. 9, welche den Hauptgegenstand auch jener Rede bildet. In seinen Briefen aber hat Paulus nie den Stephanus erwähnt, und wir haben überhaupt auch sonst keine Nachricht über ihn. Die Erzählung der Apostelgeschichte gehört aber zu den hervorragendsten Stücken dieser Schrift. Sie enthält die erste ernsthafte Verfolgung der jungen christl. Gemeinde, das erste Todesopfer, welches diese zu bringen hatte. Diese Verfolgung ist nach ihrer Darstellung Veranlassung zu der weitern Ausbreitung des Christenthums außerhalb Jerusalem geworden. Und noch wichtiger ist die innere Seite der Sache. Das Christenthum ist durch das Auftreten des

Stephanus zum erſten mal in der apoſtoliſchen Zeit der jüd. Religionsordnung und Lehre feindlich gegenübergetreten; zum mindeſten wurde es von den Vertretern der letztern ſo aufgefaßt, und hat ſich daher jenes ältere Verhältniß aufgelöſt, in welchem die Chriſten als Muſter der Frömmigkeit von dem jüd. Volke ſelbſt angeſehen wurden (Apg. 2, 47; 4, 33; 5, 13; 6, 7). Dies ergibt ſich unzweifelhaft aus der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte ſelbſt. Die allgemein verbreitete Auslegung findet aber noch mehr in der Geſchichte des Stephanus, ſie erkennt in ihm einen Vorläufer des Apoſtels Paulus, d. h. der Losreißung vom Geſetz, welche der Apoſtel vollzogen hat. Ob dieſe Auffaſſung im Sinne der Apoſtelgeſchichte ſelbſt gelegen iſt, hängt von der Auslegung der Rede des Stephanus ab; zu beachten iſt freilich, daß ſie die Ausſagen über geſetzesfeindliche Erklärungen des Stephanus als falſches Zeugniß bezeichnet. Aber das Ereigniß ſelbſt iſt jedenfalls auch nach ihrer Darſtellung für die innere Geſchichte des apoſtoliſchen Chriſtenthums epochemachend (vgl. Kap. 8). Wenn alles dies ſchon dem ganzen Abſchnitt eine beſondere Bedeutung gibt, ſo kommt dann noch eine gewiſſe Schwierigkeit der Auslegung der Rede des Stephanus hinzu, welche mit dazu beigetragen hat, daß Exegeſe und älteſte Kirchengeſchichte ſich mit Vorliebe dieſem Gegenſtande zugewendet haben, und derſelbe auch in zahlreichen beſondern Aufſätzen behandelt worden iſt.

Es handelt ſich dabei 1) um die Erzählung, 2) die Rede des Stephanus, 3) den geſchichtlichen Charakter des Ganzen.

1) Die Erzählung bietet zunächſt einige Schwierigkeiten im äußern Hergang. Die jüd. Gegner des Stephanus ſtellen behufs der Anklage gegen ihn falſche Zeugen auf. Wenn dieſe überhaupt ausſtreuen, daß er Läſterworte gegen Moſe und gegen Gott ausgeſprochen, ſo kann man ſich wol vorſtellen, daß das Zeugniß ein falſches war. Anders aber verhält es ſich dann mit den beſtimmten Angaben, welche vor dem Synedrium gemacht werden. Daß Jeſus die heilige Stätte zerſtören und die moſaiſche Ordnung aufheben werde, kann auf die Weiſſagung von der Wiederkunft Jeſu gehen, und iſt dann im ſtrengen Sinne kein falſches Zeugniß, wenn auch die Wiedergebung ſeiner Worte nicht ohne Misverſtändniß geſchah. Aber auch, wenn es heißen ſoll, daß Jeſus dieſes durch ſeine Anhänger bewirken werde, ſo kann der Ausſage recht gut etwas zu Grunde liegen, wonach ſie in der Hauptſache, nämlich in Betreff der Wirkung, richtig wäre, und wenn man hinzunimmt, was Stephanus nachher über den Tempel ausſpricht (Apg. 7, 47 fg.), ſo kann von falſchem Zeugniß doch nur in ſehr bedingtem Sinne geſprochen werden. Eine zweite Schwierigkeit aber liegt in der Unklarheit über die Vorgänge bei der Tödtung des Stephanus. Die Schilderung, wie Stephanus zur Stadt hinausgeführt wird, wie die Zeugen ſich bei der Hinrichtung betheiligen, deutet auf den regelrechten Vollzug der Todesſtrafe. Aber andererſeits iſt nicht davon die Rede, daß das Synedrium ein Todesurtheil geſprochen hätte, und es iſt geſchichtlich auch darüber kaum ein ernſtlicher Zweifel möglich, daß es das Recht, dieſelbe zu verhängen, in dieſer Zeit, da Judäa durch einen röm. Procurator verwaltet wurde, nicht hatte. Man hat daher viel darüber geredet, ob die Tödtung eine tumultuariſche oder eine gerichtliche Hinrichtung geweſen ſei, ohne daß es möglich iſt, ſich aus dem Text für die eine oder die andere Anſicht zu entſcheiden. Wir werden durch denſelben vielmehr darauf geführt, daß der Verfaſſer ſelbſt eine klare Anſicht hierüber nicht hatte.

Zu dieſen Schwierigkeiten kommt aber noch, daß die Erzählung mit wunderbaren Zügen durchwoben iſt, welche Bedenken erwecken müſſen. Dahin gehört vor allem, daß gleich nach der Anklage das Angeſicht des Stephanus den Mitgliedern des Synedriums wie das eines Engels erſcheint, d. h. ohne Zweifel von einem überirdiſchen Glanze leuchtend, ohne daß dies jedoch weiter eine Wirkung hat; denn der Hoheprieſter, der als Vorſitzender gedacht iſt, ſchreitet ohne Aufenthalt zum Verhör des Angeklagten vor. Wie denn ferner der Tumult über Stephanus ausbricht, hat dieſer eine himmliſche Viſion und theilt dieſelbe mit. Er ſieht im geöffneten Himmel Gott in ſeiner Herrlichkeit und den Sohn des Menſchen zu ſeiner Rechten ſtehen. Was dieſe Viſion bedeute, iſt nicht nach allgemeinen Wahrſcheinlichkeitsgründen zu entſcheiden, womit denn die Erklärungen, daß ſie ſeine Glaubensgewißheit beſtätige, oder daß ſie ihn der Auferſtehung Jeſu gewiß mache, wegfallen. Die Erklärung iſt vielmehr durch den einen beſtimmten Zug angewieſen, daß nämlich Chriſtus nicht zur Rechten Gottes wie ſonſt ſitzt, daß es ſich alſo

nicht um das Bild ſeiner Erhöhung handelt, ſondern daß er ſteht, alſo zu einer Handlung bereit iſt. Dieſe kann nun aber nichts anderes ſein, als der Empfang ſeines jetzt in den Tod gehenden Zeugen. Aus dieſer Bedeutung der Viſion erklärt ſich auch, daß der Erzähler über das Todesurtheil hinweggeht; die Entſcheidung zum Tode iſt ja durch dieſe Viſion ſchon gegeben. Eben dadurch aber wird auch der ganze Hergang um ſo mehr der Wirklichkeit entrückt und in das Gebiet des Wunderbaren verſetzt. Bei der Hinrichtung ſelbſt endlich ſpricht Stephanus zwei Worte. Das erſte, die Bitte um Aufnahme ſeines Geiſtes, iſt ganz ähnlich dem von demſelben Schriftſteller, und zwar allein in ſeinem Evangelium, berichteten Worte Jeſu (Luk. 23, 46), in welchem derſelbe ſeinen Geiſt in die Hände des Vaters übergibt; nur iſt dieſe Erklärung Jeſu bei ſeinem Anhänger zu einer Bitte geworden. Das zweite Wort, die Bitte, daß der Herr ihnen dieſe Sünde nicht rechnen wolle, hat ebenfalls ſeinen Vorgang in der Leidensgeſchichte des Lukasevangeliums (Kap. 23, 34), wo Chriſtus ebenſo um Vergebung der Sünde ſeiner Feinde bittet. (Aehnlich ſpäter auch Jakobus nach Hegeſippus bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", II, 23.) Wenn ſchon die wunderbaren Züge den geſchichtlichen Boden der Erzählung unſicher machen, ſo geſchieht dies noch weiter durch dieſe Parallelen der Leidensgeſchichte. Dieſelben werden überdies noch vermehrt durch zwei andere Beſtandtheile. Die falſchen Zeugen, welche gegen Stephanus aufgeboten werden, haben ebenfalls ihr Vorbild an den falſchen Zeugen, welche gegen Jeſus aufgetreten ſind, und eben daraus erklärt ſich auch, daß ſie als falſche Zeugen bezeichnet werden, während doch ihr Zeugniß eigentlich nicht falſch iſt. Ferner die Viſion, welche Stephanus vor dem Synedrium hat, entſpricht der Antwort Jeſu im Synedrium (Luk. 22, 69: „Von nun an wird der Sohn des Menſchen ſitzen zur Rechten der Kraft Gottes"). Wobei noch die abweichende Faſſung gegen Matth. 26, 64; Mark. 14, 62 zu beachten iſt: bei Lukas verkündet Jeſus nicht wie bei den andern ſeine Wiederkunft, ſondern nur ſeine Erhöhung. Daran knüpft nun die Viſion des Stephanus an. Es iſt auch (von Zeller, „Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht" [Stuttgart 1854], S. 153) bemerkt worden, daß hier die nachapoſtoliſche Vorſtellung einwirke, wonach die Märtyrer nicht wie andere Gläubige auf die Auferſtehung zu warten haben, ſondern ausnahmsweiſe ſogleich zur Herrlichkeit eingehen. Aber wenn wir Phil. 1, 23 im Auge haben, womit auch Offb. 6, 9 und entfernter Hebr. 12, 1. 23 verglichen werden kann, ſo kann es zum mindeſten nicht als ſicher angenommen werden, daß die Viſion des Stephanus ebenſo wie das Wort Jeſu (Luk. 23) über den Vorſtellungskreis des apoſtoliſchen Zeitalters hinausgehen. Dagegen bleiben in dem Charakter der ganzen Erzählung, auch abgeſehen davon, unzweifelhafte Züge genug, welche ihre geſchichtliche Natur in Frage ſtellen.

2) Bei der Rede des Stephanus können wir zunächſt von der Frage, ob dieſelbe gewaltſam unterbrochen ſei oder nicht, abſehen. In keinem Falle darf die erſtere Meinung auf das Urtheil über den Gedankengang und das Ziel der Rede maßgebend einwirken. Selbſt wenn der Verfaſſer eine authentiſche Quelle für dieſelbe benutzt hätte, ſo iſt dieſe ja doch ſicher keine wörtliche Aufzeichnung geweſen, und verſtattete vielmehr jedenfalls ſeiner Darſtellung ſo viel Raum, daß aus derſelben auch noch zu erkennen ſein muß, was nach ſeiner Auffaſſung Stephanus überhaupt ſagen wollte. Der eigentliche Grund, warum man behauptete, die Rede müſſe ein Bruchſtück ſein, iſt aber auch ein unſicherer; man erwartete, daß Stephanus in dieſer Lage eine Vertheidigung gegen das falſche Zeugniß geſprochen habe zu ſeiner Rechtfertigung; ſtatt deſſen fand man eine Rede, welche ſich lehrhaft über die altteſt. Geſchichte verbreitet und überdies ihren Zweck nicht geradezu ausſpricht; ſie endigt zwar mit einem Angriff auf die Verſtocktheit der Juden in der Gegenwart wie in der Vorzeit, aber auch hier kommt es nicht zu einer eigentlichen Anwendung. Und weil man das befremdlich fand, ſchloß man, die Hauptſache hätte erſt nachkommen ſollen und ſei unterdrückt worden, ſtatt daß man richtiger geſchloſſen hätte, der Verfaſſer des Buches habe in der Rede eben etwas mehr und anderes geben wollen, als was gerade dieſer geſchichtliche Augenblick mit ſich brachte.

Die Rede beginnt gleich mit der Geſchichte Abraham's (Apg. 7, 2—8). Sie bringt aus derſelben die Wanderungen auf göttlichen Befehl, durch welche Abraham in das jüd. Land verſetzt wurde, ohne jedoch daſelbſt Eigenthum zu bekommen. Vielmehr blieb es das Land der Verheißung, das ſeinen Nachkommen beſtimmt war; Abraham aber erhielt für den Bund dieſer Verheißung das Zeichen der Beſchneidung. Von ihm geht die Rede

über auf Joseph (V. 9—16), um durch seine Geschichte zu erläutern, wie das Volk in die Fremde Aegyptens kam und so auf die Erfüllung der Verheißung zu warten hatte. Dann geht sie über zu Mose (V. 17 fg.). Sie erzählt seine Kindheitsgeschichte und Erziehung, wie er den Aegypter erschlug, dann durch die Feindseligkeit seiner Volksgenossen nach Midian fliehen mußte, wie ihm dann der Engel des Herrn erschien, und er die Bestimmung erhielt, sein Volk aus Aegypten zu führen. Hier hört die bloße Erzählung auf, die Darstellung wird demonstrativ (V. 35 fg.). Sie erinnert, wie es der von seinem Volke verleugnete Mann war, dem Gott diesen Auftrag gab, wie es dieser von Gott aufgestellte Gesetzgeber war, welchem das Volk in der Wüste nicht gehorchte, und wie dieses Volk deswegen in groben Götzendienst verfiel. Zwischen hinein wird auch (V. 37) daran erinnert, daß er den Propheten, der nach ihm kommen solle, geweissagt hat. Mit V. 44 fg. geht sie über auf die Stiftshütte, die trotz des Abfalls von Mose aus der Wüste her dem Volke blieb, als es in das Land der Verheißung kam, bis in die Zeit David's. David nun begehrte im Gebet dem Gott Jakob's (nach anderm, aber wahrscheinlich secundärem Texte: dem Hause Jakob's) eine Wohnung (Zelt) zu machen. Salomo erbaute ihm ein Haus (V. 47). Dagegen wird nun V. 48 fg. erinnert, daß sich für Gott kein mit Händen gemachtes Haus ziemte. Und an diesen Tadel schließt sich eine Anrede des Volks (V. 51—53) mit dem Vorwurf, daß dasselbe in seiner Verstocktheit jederzeit dem Geiste Gottes widerstrebt hat, daß die Väter die Propheten, die den Gerechten weissagten, verfolgt und getödtet, die heutigen diesen selbst verrathen und gemordet haben, daß sie auch das Gesetz, das sie auf Anordnung von Engeln empfangen, nicht gehalten haben.

Trotzdem daß die Rede sich zuerst rein geschichtlich angelassen hat, kommt doch offenbar in derselben die ganze Anklage zur Sprache. Diese handelte von Mose, vom Tempel, von Jesus. Ueber Mose ist nun in der Rede gesagt, daß die Juden sein Gesetz selbst nicht gehalten haben; über den Tempel ist gesagt, daß er der Natur Gottes widerspricht. Ueber Jesus ist gesagt, daß Mose auf ihn geweissagt, und daß alle Propheten auf ihn geweissagt. Die Verfolgung der Juden gegen ihn und seine Anhänger ist damit beurtheilt, daß sie dem Ungehorsam gegen Mose und der Verfolgung der Propheten gleichgestellt wird. So ist offenbar die Rede ganz für den Moment gedacht, wenn sie auch nicht eine Vertheidigung im engern Sinne genannt werden kann und nicht gerade die Aussage der Zeugen entkräftet, vielmehr nur eine Rechtfertigung im höhern Sinne enthält. Es bleibt nun die Frage, welche Bedeutung die übrigen Bestandtheile, vor allem die Einleitung über die Patriarchen für ihren Zweck hat; aber auch diese ist nicht schwer zu erkennen. Die Spitze der ganzen Erzählung von Abraham liegt offenbar darin, daß er in das Land berufen wurde, dann aber doch keinen Fuß breit zum Besitz bekam, sondern nur die Anwartschaft für sich und seine Nachkommen (V. 5); dasselbe wiederholt sich in der Geschichte Joseph's damit, daß die Patriarchen erst nach Aegypten kommen und dann nicht etwa in Judäa, sondern doch nur in Sichem ihr Begräbniß finden (V. 16). Diese Geschicke sind mithin das Vorbild einer Ordnung, deren wesentliche Bestimmung das Erwarten der Verheißung in der Zukunft ist. Gerade dies aber ist es, was die Juden nie verstanden haben. So zeigt es sich in der Geschichte Mose's, wo sie das Zeichen nicht verstehen, das ihnen durch die Erschlagung des Aegypters gegeben wird (V. 24 fg.; vgl. V. 35). Wie dann die Verheißung dennoch in Erfüllung gehen soll, da werden sie in der Wüste ungehorsam und götzendienerisch (V. 39—43). Und wie sie endlich doch in den Besitz des verheißenen Landes kommen, ist zwar David der Mann, der Gnade bei Gott findet, aber sein Wunsch, für Gott ein Zelt zu finden, wird von Salomo gleich dahin verkehrt, daß er ihm ein Haus baut, was die Rede unter Berufung auf Jes. 66, 1 fg. sogleich für widersinnig erklärt (V. 48—50). Denn darüber sollte der Zweifel unter den Erklärern billig aufhören, daß die Rede wirklich einen Gegensatz aufstellt zwischen dem Vorhaben David's und der Ausführung Salomo's, der durch die verschiedenen Worte Zelt und Haus (σκήνωμα, οἶκος) so deutlich angezeigt und durch das Urtheil über das Haus unwidersprechlich bestätigt ist. Daß aber in der That hiermit das Urtheil über das Volk und der Zweck der Rede ihren Höhepunkt erreicht haben, zeigt sich entscheidend, wenn an diese Verwerfung des Tempels (V. 51) das zusammenfassende Strafwort angeknüpft wird, daß dieses halsstarrige Volk demnach überall in alten wie in neuen Zeiten sich dem heiligen Geiste widersetzt.

Iſt dieſer Ueberblick richtig, ſo kann davon nicht geſprochen werden, daß die Rede keinen Schluß habe, und daß etwa die Hauptſache erſt noch hätte kommen ſollen. Sie erweiſt ſich vielmehr als ein wohlangelegtes Ganzes, mit ſehr beſtimmt hervortretenden Schlaglichtern und einem durch dieſelben ſtufenweiſe enthüllten Hauptgedanken. Es ſoll eben an der Geſchichte des Volks gezeigt werden, daß die ganze göttliche Offenbarung beſtimmt war, auf eine höhere Zukunft hinzuführen, daß die heilige Stätte, ſolange blos ein verheißener Gegenſtand ſelbſt wieder eine Verheißung in ſich ſchließt und nur zu einer Zeltſtätte beſtimmt, daß der Bau des Tempels dagegen ein Abfall vom göttlichen Geiſte iſt, und andererſeits daß das Volk, welches ſo oft den Sinn der Verheißung verkannte, ebendeswegen auch jetzt den verheißenen ſelbſt nicht verſteht. So iſt der Plan und Zweck der Rede auch im ausgezeichneten Sinne praktiſch, d. h. dem Moment angemeſſen. Das größte Hinderniß für die richtige Erkenntniß des Ganzen war bis in die neueſte Zeit die Scheu der Erklärer einzuräumen, daß der Tempelbau Salomo's als ein verkehrtes und von der Abſicht David's verſchiedenes Werk bezeichnet werde, weil man das weder geſchichtlich begründet noch der Zeit des Stephanus angemeſſen fand.

Das letztere führt aber noch zu einer weitern Bemerkung. Dieſe Auffaſſung einer altteſt. Einrichtung ſteht nicht allein, ſondern im Zuſammenhang mit einer idealiſtiſchen, allegoriſirenden Auffaſſung im allgemeinen. Zwar geht es zu weit, wenn man meint, die Rede wolle dem Geſetz überhaupt ſtatutariſche Gültigkeit beſtreiten, und es ſei dies auch in der Annahme ſeiner Vermittelung durch Engel ausgeſprochen (V. 53). Dann könnte ſie nicht mit der Anklage ſchließen, daß die Juden das Geſetz nicht gehalten haben, wobei gerade die Vermittelung der Engel als Erſchwerungsgrund erſcheint. Ebenſo iſt es unberechtigt, die lebendigen Worte, welche Moſe empfing (V. 38), mit Ausſchluß des Geſetzes von der Weiſſagung zu verſtehen. Was man in dieſer Beziehung mit Grund annehmen darf, iſt nur das, daß die Ordnung des Geſetzes nicht als etwas Unabänderliches angeſehen, ſondern dem Gange der Prophetie, den Offenbarungen des heiligen Geiſtes eingeordnet wird (V. 37 fg., 51). Dagegen iſt die allegoriſche Behandlung ſehr deutlich in der Geſchichte von dem Aegypter, welchen Moſe erſchlug (V. 25). Und ebenſo geht ja die ganze Geſchichte Abraham's darin auf, daß ſie ein Vorbild der bevorſtehenden Heimatloſigkeit des Volks in Aegypten einerſeits und der Einführung deſſelben in ſein verheißenes Eigenthum andererſeits iſt. Im Zuſammenhang mit dieſen Charakterzügen ſteht dann auch die Darſtellung der alten Geſchichte und Anwendung altteſt. Worte im einzelnen. Die erſtere folgt mehrfach ſpätern jüd. Traditionen, insbeſondere aber alexandriniſchen Vorſtellungen. Nach einer ſolchen Tradition hat Abraham, ehe er nach Haran kam, die Offenbarung (V. 2 fg.) gehabt, von welcher die Geneſis in dieſer Zeit nichts weiß. Daß Abraham erſt nach dem Tode ſeines Vaters von Haran wegzog (V. 4), hat auch Philo. An eine ſolche Tradition ſchließt ſich die Erzählung vom Begräbniß der Patriarchen (V. 16) an. Auch daß Moſe beredt war (V. 22), iſt eine von der Darſtellung im Exodus abweichende Tradition. Alexandriniſch iſt insbeſondere der Ausdruck: κατάσχεσις (V. 45).

Gegen die geſchichtliche Echtheit der Rede ſpricht von vornherein, daß dieſelbe einer Erzählung angehört, welche in vielen Einzelheiten und ihrer ganzen Farbe ſo großen Bedenken unterliegt, und damit fällt auch der Vertheidigungsgrund weg, daß die große Bedeutung dieſes erſten chriſtl. Zeugentodes eben die oftmalige Wiederholung der Worte und das lebendige Gedächtniß für dieſelben verurſacht habe. Ein anderer Vertheidigungsgrund ähnlicher Art iſt der, daß die Rede keine ſtrenge Ordnung, keinen rechten Plan zeige und ſich eben damit als eine Kundgebung des Augenblickes erkennen laſſe. Im Gegentheil zeigt ſie einen ſehr überlegten Zuſammenhang, und um ſo weniger die Art einer Stegreifrede, weil ſich dieſer an feinem, nichts weniger als kunſtloſem Faden abwickelt. Dazu kommt aber in entſcheidender Weiſe, daß die Citate ganz von den LXX abhängig ſind, was beſonders V. 42 fg. ſehr grell hervortritt. Ebenſo daß ſie auch im übrigen ganz die Sprache der Lukasſchriften hat (vgl. beſonders Zeller, a. a. O., S. 510 fg.). Sie iſt alſo weder urſprünglich hebräiſch, noch iſt ſie dem Verfaſſer ſchon in griech. Abfaſſung vorgelegen, ſondern ſie iſt, wie ſie vorliegt, nur als Werk dieſes Verfaſſers anzuſehen. Was den Inhalt betrifft, ſo kann man nicht mit ältern Kritikern ſagen, die Rede ſei nicht als echt zu betrachten, weil ſie nicht dem Zweck der Vertheidigung entſpreche, oder weil man dem Verfaſſer ſchwerlich vor dem Synedrium geſtattet hätte, ſie

ruhig zu Ende zu ſprechen. Das erſtere iſt nur in beſchränktem Sinne richtig, das andere läßt ſich nicht ſchätzen. Die Hauptfrage aber iſt wol die, wie ſich der Inhalt zu der ſonſtigen Denkweiſe und Darſtellung unſers Schriftſtellers verhält, d. h. ob ſie dieſem gegenüber ſolche Eigenthümlichkeiten zeigt, welche auf eine beſondere Quelle ſchließen laſſen. Ganz äußerlich verfuhr man in dieſer Beziehung, wenn man geltend machte, daß die Rede weſentlich abweiche von der Schablone der Miſſionsreden der Apoſtelgeſchichte, in welcher auf eine hiſtoriſch-meſſianiſche Einleitung der Beweis aus der Auferſtehung Jeſu zu folgen pflegt. Das Abweichende in dieſer Beziehung erklärt ſich vollgenügend aus den Umſtänden der Erzählung, welchen der Verfaſſer doch Rechnung tragen mußte. Ebenſo kann man als unterſcheidende Eigenthümlichkeit nicht ohne weiteres den Angriff auf die Juden anführen, der allerdings viel ſtärker iſt als in andern Fällen, aber doch nicht weſentlich verſchieden, und es iſt auch mit Recht darauf aufmerkſam gemacht worden, daß eben dieſer ſtärkere Angriff im Zuſammenhang des Buches ſich erklärt, weil ja die Erzählung im Begriff iſt, ſich den Anfängen des Heidenchriſtenthums zuzuwenden. Was den übrigen Inhalt betrifft, ſo fehlt es nicht an verwandten Ausführungen in andern Reden der Apoſtelgeſchichte. Die Rede des Apoſtels Paulus im piſidiſchen Antiochien (Apg. 13, 16 fg.) verbreitet ſich wenn auch kürzer, doch ähnlich über die Gefangenſchaft in Aegypten und die Führung durch die Wüſte; die Rede in Athen kommt Kap. 17, 24 den heidniſchen Tempeln gegenüber ebenſo wie die Stephanusrede dem ſalomoniſchen Tempel gegenüber darauf zurück, daß Gott nicht in Bauten menſchlicher Hände wohne. Dagegen läßt ſich nicht leugnen, daß eben dieſe Anwendung des Gedankens auf den ſalomoniſchen Tempel und die alexandriniſchen Anklänge der Stephanusrede eine weitere Parallele in der Apoſtelgeſchichte nicht haben. Etwas Auffallendes liegt hier immerhin vor, um ſo mehr, als Aehnliches überhaupt in der apoſtoliſchen Zeit, ſoweit wir ſie kennen, nicht mehr vorkommt. Setzt man den ganzen Inhalt der Rede auf Rechnung des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte, ſo machen dieſe Anſichten weiter keine Schwierigkeit, wir finden ſie in der nachapoſtoliſchen Zeit wieder in voller Anwendung auf das ganze Geſetz im Barnabasbriefe, in weiterer gemäßigter Fortbildung bei dem Märtyrer Juſtin. Nur darf man daraus nicht ſofort ſchließen, daß ſie eben nur der nachapoſtoliſchen Zeit angehören können, mithin lediglich auf die Rechnung des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte zu ſetzen ſeien. Es muß vielmehr zunächſt die Frage offen bleiben, ob nicht damit eine wirkliche Ueberlieferung über das Auftreten des Stephanus wiedergegeben ſei. Dies erfordert aber die Prüfung darüber, ob ein ſolcher Standpunkt bei einem Juden in der älteſten Zeit der Kirche überhaupt denkbar ſei, mithin die Erörterung des hiſtoriſchen Werthes der ganzen Erzählung von Stephanus.

3) Die Kritik hat zwar mehr und mehr die Unhaltbarkeit der einzelnen Züge in der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte anerkannt und ebenſo den Beweis geführt, daß die Stephanusrede nicht auf einer authentiſchen Ueberlieferung beruhen könne. Aber ſie blieb immer geneigt, einen hiſtoriſchen Kern der Erzählung anzunehmen; darin iſt Baur, der die richtige Anſicht über die Rede begründet hat, vorangegangen; auch Zeller hat ſich in der Hauptſache angeſchloſſen, dagegen hat Schwegler („Das nachapoſtoliſche Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 102 fg.) die ganze Erzählung aus dem Pragmatismus der Apoſtelgeſchichte abgeleitet, und neuerdings hat Overbeck in der Ueberarbeitung des de Wette'ſchen Commentars zur Apoſtelgeſchichte die Frage gründlich beleuchtet und iſt zum gleichen Ergebniß gelangt. Die kritiſche Annahme eines hiſtoriſchen Kerns beruht zunächſt auf der Vorausſetzung, daß der Tod des Stephanus eine hiſtoriſche Ueberlieferung ſei, da die Annahme des Gegentheils in der That nicht leicht zu erklären ſcheint. Nimmt man nun einmal dieſen Tod als Thatſache an, ſo gibt die Rede des Stephanus dafür die genügende Urſache, und ſein ganzes Auftreten im Unterſchied von der geſetzestreuen Haltung der Urapoſtel erklärt dann ſowol die Verfolgung im Namen des Geſetzes, an welcher ſich Paulus betheiligte, als auch die unerwarteten Folgen, welche dieſe Betheiligung im weitern Verlaufe für ihn hatte. Stephanus iſt nicht blos ſein Vorläufer, ſondern durch ſeinen Standpunkt der Veranlaſſer des großen innern Kampfes des Apoſtels, welcher ſo merkwürdig endigte. Dagegen macht Overbeck im weſentlichen darauf aufmerkſam, daß einestheils doch erſt die Erklärung der Rede den eigenthümlichen Standpunkt des Stephanus conſtruiren müſſe, und anderntheils der unzweifelhafte Antijudaismus derſelben hiſtoriſch ſchwer denkbar ſei. Worauf er aber das Hauptgewicht legt, das iſt die

Stellung der ganzen Episode im Verlaufe der Apostelgeschichte. Dieselbe bringt den Gegensatz zwischen dem Judenthum und dem jungen Christenthum zur Reife, der sich in der Geschichte der urapostolischen Kirche bis dahin vorbereitet hatte; sie bereitet damit den Uebergang zum Heidenchristenthum vor, dient aber eben damit auch dazu, daß die epochemachende Stellung des Apostels Paulus in Schatten gestellt wird. Indem sie so ganz dem Pragmatismus der Apostelgeschichte angehört, fragt es sich, ob sie nicht überhaupt unter die Constructionen des Verfassers zu rechnen sei, welche sich ja in so manchen andern Fällen unzweifelhaft nachweisen lassen.

Das Gewicht dieser Gründe ist nicht zu unterschätzen, aber sie sind doch nicht zwingend, und ein unparteiisches Abwägen der Momente, welche für die eine und für die andere Auffassung sprechen, wird die Annahme eines historischen Kerns der Ueberlieferung noch nicht verloren geben dürfen. Es sind vor allem historische Betrachtungen allgemeiner Art, welche zwar nicht auf diese bestimmte Erzählung führen können, aber doch auf einen Vorfall von gleicher Art mit Sicherheit schließen lassen. Daß die erste Kirche unter den Uraposteln gesetzestreu lebte und sich an den Tempel hielt, ist nicht nur aus der Darstellung der Apostelgeschichte abzunehmen, sondern es erhellt aus der ganzen unzweifelhaften Geschichte der jerusalemischen Gemeinde im apostolischen Zeitalter. Ebenso unzweifelhaft ist, daß Paulus wenige Jahre nach der Gründung der Gemeinde sich an einer großen und fanatisch geführten Verfolgung betheiligte, welche im Namen des Gesetzes geführt wurde, und zu welcher gerade den Paulus persönlich sein Eifer für das Gesetz drängte. Wie sind nun diese beiden Dinge zu vereinigen? Hier muß offenbar ein drittes in der Mitte liegen. Es muß in der Urgemeinde selbst eine Aenderung des Verhaltens zum Gesetz eingetreten sein, die allerdings nur einen Theil derselben betreffen kann, aber immerhin bedeutsam genug erschien, um eine andere Ansicht von den Zielen der Christusgläubigen zu begründen und wenigstens eine Zeit lang alle Kräfte der Juden zur Vertheidigung des bedrohten Gesetzes herauszufordern. Mit andern Worten, es muß in der jerusalemischen Gemeinde eben ein solcher Antinomismus aufgetreten sein, wie ihn die Apostelgeschichte dem Stephanus zuschreibt. An diesen Schluß aus dem äußern Verlaufe der Dinge schließt sich der weitere an, der von der innern Geschichte des Paulus aus gemacht werden kann. Wie man auch über den innern Hergang bei seiner Bekehrung urtheilen mag: Thatsache ist, daß er mit derselben den Beruf des Heidenapostolats ergriff, und dies weist wieder darauf zurück, daß es ihm vorher auf die Heilighaltung der Ordnung des Gesetzes und seiner Schranke ankam. War er dann anders überzeugt worden, so fiel für ihn nicht nur die Nothwendigkeit dieser Ordnung, sondern es drängte ihn nunmehr, gerade ihre Schranken aufzuheben. Er ergriff eben in dieser Beziehung die Stellung des Gegners mit aller Kraft, aber der Gegner, den er bekämpft hatte, kann dann auch nicht durchweg gesetzestreu gewesen sein, er muß ihm selbst den Anlaß zu seiner Wendung schon gegeben haben. Damit ist noch nicht gesagt, daß schon vor ihm das Princip des Universalismus ausgesprochen war, aber die Frage über den Werth des Gesetzes muß in Fluß gebracht worden sein, und damit kommen wir wieder auf eine Stellung, wie sie dem Stephanus mindestens in Ansehung des Tempels in der Apostelgeschichte zugeschrieben wird. Es kann aber nun auch die Möglichkeit einer solchen Stellung in der Urgemeinde kaum bestritten werden, und die Apostelgeschichte gibt zu ihrer Erklärung allerdings einen bedeutsamen Wink, indem sie den Stephanus aus hellenistischen Kreisen hervorgehen und mit solchen Juden, unter welchen alexandrinische Bildung vorausgesetzt werden darf, verkehren läßt. Solche Berührungen waren für die Mitglieder der Urgemeinde in Jerusalem frühzeitig fast unvermeidlich, und die Folge derselben, d. h. die geistige Rückwirkung auf sie selbst, konnte kaum ausbleiben. Die Lehre Christi trug die Befreiung vom Gesetz ihrem Wesen nach in sich, ohne daß dieselbe verkündet wurde. Den Verhältnissen gemäß blieb sie auch bei den Uraposteln zunächst ein verborgener Keim der Zukunft. Dieses Verhalten schließt jedoch nicht aus, daß die Weissagung vom Untergang des Tempels mit der vom bevorstehenden Himmelreich ein Bestandtheil der überlieferten Predigt war. Die Möglichkeit eines Zusammenstoßes mit den Juden war auch darin schon gegeben, und es würde dies schon hinreichen, eine Verfolgung wie die des Stephanus zu erklären. Ganz anders aber konnten sich die Dinge noch gestalten, wenn hellenistische Juden anfingen, alexandrinische Gedanken mit der christl. Lehre zu verbinden. Die allegorische Betrachtung des Cultus hob diesen für den

Juden nicht auf. Für den Christen aber, der seine Aufhebung in naher Aussicht hatte, konnte sie Veranlassung zu der Frage werden, ob derselbe so, wie er geworden war, überhaupt je seine Berechtigung hatte, und damit war die Auffassung, wie sie die Stephanusrede deutlich wenigstens in Ansehung des Tempels zeigt, eingeleitet. Es war dies der erste Versuch, die freie christl. Ansicht vom alten Cultus zur Geltung zu bringen. Dem Apostel Paulus war es vorbehalten, auf diesem Standpunkt die geschichtliche Bedeutung des Gesetzes zu erklären, das Recht desselben mit seiner Aufhebung durch das Evangelium zu vermitteln. Damit war das Ziel jener ersten hellenistischen Bewegung erreicht, aber in einer andern Weise und ohne auf jene ersten Gedanken zurückzukommen. Wohl aber konnte sich eine ähnliche Auffassung unter analogen Verhältnissen in späterer Zeit erneuern, wie wir dies im Barnabasbriefe finden.

Mit alledem sind wir nicht in Stand gesetzt zu beurtheilen, inwieweit die Darstellung der Apostelgeschichte auf genauen Ueberlieferungen beruht und welcher Art ihre Quelle gewesen ist; aber das Auftreten des Stephanus mit seinem Charakter und seinen Folgen gewinnt doch einen Grad von historischer Wahrscheinlichkeit, der die Vermuthung berechtigt, daß ihr Verfasser eine solche Ueberlieferung hatte.

In der Literatur ist als classisch zu bezeichnen: Baur, „Paulus" (2. Aufl., Leipzig 1866—67), I, Kap. 2, hierzu Zeller, a. a. O., S. 146 fg., 510 fg.; von den Commentaren: Meyer und de Wette-Overbeck, „Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" (4. Aufl., Leipzig 1870), S. 82 fg., insbesondere S. 90—95; von anderer Seite Baumgarten, „Die Apostelgeschichte" (2. Aufl., Braunschweig 1859), I, 119 fg.; monographische Bearbeitungen der Rede: Luger, „Ueber Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus" (Lübeck 1838); die Abhandlungen von Rauch und F. Nitzsch in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1857 und 1860; die Auffassung in den Werken über neutest. Theologie und Geschichte des apostolischen Zeitalters: Thiersch, „Die Kirche im apostolischen Zeitalter" (1. Ausg., Frankfurt a. M. 1852), Buch 1, Kap. 1; Schmid, „Biblische Theologie des Neuen Testaments" (4. Aufl., Gotha 1868), S. 317 fg.; Lechler, „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" (2. Aufl., Stuttgart 1857), S. 30 fg.; Schaff, „Geschichte der apostolischen Kirche" (2. Aufl., Leipzig 1854), S. 214; Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" (1. Ausg., Berlin 1868), S. 147 fg. Weitere Literatur in den Commentaren.

Das Ansehen des Stephanus in der Kirche beruht darauf, daß er der erste Blutzeuge des Herrn nach diesem selbst ist (vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 1). Der Titel Protomartyr kam daher in spätere Handschriften (bei Apg. 22, 20). Andererseits hat man später darüber verhandelt, ob er Archidiakonus gewesen sei. Das Fest des Märtyrers ist im 4. Jahrh. durch Gregor von Nyssa bezeugt; zu Augustinus' Zeit war es im Abendlande theilweise schon hergebracht, theilweise, so an seinem eigenen Sitze, wurde es erst eingeführt. Es wurde am Tage nach Christi Geburt gefeiert, und zwar scheint dieser nicht als Beisetzungstag von Reliquien aufgekommen zu sein; denn er folgt im Kalender der verschiedenen Feier des Geburtstags, am 6. Januar oder 25. December. In den ältesten Nachrichten über die Feier ist auch schon die sinnvolle Beziehung zwischen der Geburt Christi und der ersten Todesgeburt eines Märtyrers zur Vereinigung mit Christus behandelt.

Weizsäcker.

Sterben, s. Tod.

Sternanbetung, s. Sterne.

Sterne, Sternkunde, Sternanbetung. Die Sterne mit ihrem strahlenden Glanz sind, Sonne und Mond eingeschlossen, schon früh und bei den verschiedensten Völkern Gegenstand göttlicher Verehrung geworden. Auch von den Semiten gilt dieses, und zwar zunächst von jenen Semiten, welche in dem babylonischen Tieflande kürzere oder längere Zeit saßen, den Chaldäern (und Assyrern), Kanaanäern und Hebräern sowie nicht minder von den mit den Babyloniern in nächster Nachbarschaft lebenden Aramäern. Auch bei den vorislamischen Arabern finden sich Spuren von Sabaismus, wie man wol diesen Cultus hergebrachterweise bezeichnet. Derselbe ist hier jedoch andersartig im Vergleich mit dem Gestirndienst, dem wir bei den Nord- und Ostsemiten begegnen; lediglich bei den Südarabern, den Himjaren, begegnen wir einem Sterncultus, der sich mit dem des mesopotam. Tieflandes aufs deutlichste berührt; wie hier begegnen wir auch dort der Verehrung Sin's, des Mondgottes, sowie einer solchen der Astarte, in der Aussprache

Athtar, d. i. aſſyriſch-babyloniſch: Istar. Der Umſtand, daß der Charakter der Sternanbetung bei den in Babylonien anſäſſig geweſenen oder mit dieſem Lande in unmittelbare Berührung gekommenen Semiten wie den Himjaren ein weſentlich gleichartiger iſt gegenüber den Arabern der Wüſte, gibt zu denken. Er iſt von vornherein nur ſo zu erklären, daß man annimmt, nicht von Haus aus waren die Semiten Sternanbeter im engern Sinne; ſie wurden dieſes vielmehr erſt während ihres Aufenthalts in der babyloniſchen Tiefebene, beziehungsweiſe in den an dieſe anſtoßenden Gebieten, d. h. ſie nahmen dieſen Cultus von den dort vor ihnen anſäſſig geweſenen Bewohnern an und herüber. Und daß dieſe Urbewohner Chaldäas — kuſchitiſcher oder turaniſcher Abkunft — Sternanbeter waren, dafür haben wir den redendſten Beweis in dem Umſtande, daß ſie die Gottheit als ſolche in ihrer eigenthümlichen, ſpäter von den ſemitiſchen Chaldäern herübergenommenen Schrift mit dem achtſtrahligen Stern bezeichneten (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 506). Auch die geſchlechtliche Differentiirung der Gottheiten, wie wir einer ſolchen bei Aramäern und Kanaanäern ſo durchgängig begegnen, iſt bereits den Urbewohnern Chaldäas eigen, wie die älteſten uns überkommenen Keilſchriftmonumente unmittelbar an die Hand geben. Die Semiten — ſoweit ſie nämlich hier in Betracht kommen — haben bei ihrer Annahme dieſes Cultus denſelben weſentlich nur modificirt, beziehentlich ſyſtematiſirt. Dabei muß ich jedoch noch ausdrücklich einem möglichen Misverſtändniß entgegentreten, daß nämlich, wenn wir im Vorhergehenden wiederholt von Sterndienſt und Sternanbetung geredet haben, wir dieſes etwa in dem Sinne meinten, als ob, ſeien es die Protochaldäer (Akkadier hat man ſie neuerdings zu nennen ſich gewöhnt), ſeien es die Semiten, jene leuchtenden Himmelskörper ſelbſt und zwar ausſchließlich als himmliſche, göttliche Weſen betrachtet und verehrt hätten. Mag dieſes bei einzelnen Gottheiten oder aber in der Anfangszeit der Fall geweſen ſein; ſpäter galten ſowol den Protochaldäern wie den ſemitiſchen Chaldäern die Himmelskörper lediglich als Repräſentanten oder aber als Wohnorte der betreffenden Götter und Göttinnen. Dieſe ſelbſt dachte man ſich vollkommen menſchenartig und als concrete Perſönlichkeiten, wie aus den aſſyriſch-babyloniſchen Inſchriften auf das unverkennbarſte ſich ergibt. Daß wir, indem wir das Ausgeführte ſtatuiren, nicht etwa Phantomen nachjagen, erhellt aus jenen aſtronomiſchen und aſtrologiſchen Täfelchen, welche uns in ſo reicher Menge überkommen ſind, und von denen eine beträchtliche Anzahl in dem dritten Bande des großen engliſchen Inſchriftenwerks veröffentlicht iſt. Auf dieſen Täfelchen nämlich werden die Planetenſterne von den planetariſchen Gottheiten ganz ausdrücklich unterſchieden. Während z. B. der Stern Venus, der Morgenſtern, mit dem Namen Dilbat, d. i. deutlich das griech. Δελέφατ, bezeichnet wird, heißt die Gottheit Venus einerſeits Iſtar (Aſtarte), andererſeits Beltis (d. i. Baaltis). Wir verdanken die Aufklärung dieſes Sachverhältniſſes einem jener denkwürdigen Syllabare aus der Bibliothek des Königs Aſurbanipal, welche zu Hunderten und Tauſenden im Britiſchen Muſeum aufbewahrt werden. Das Syllabar (bei Rawlinſon und Norris, A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861], III, Nr. 53, Z. 36. 37) lautet:

Dil-bat ina sansi âṣi Istar kakkabi
Dil-bat ina sansi âribi Biltuv ili

d. h. die Venus beim Aufgange der Sonne — die Iſtar unter den Sternen, die Venus beim Untergange der Sonne — die Baaltis unter den Göttern. Das angezogene Syllabar iſt nun freilich noch in einer andern Beziehung von der höchſten Wichtigkeit. Bekanntlich gibt es wenige Fragen, welche von den altteſt. Forſchern und den Semitiſten überhaupt eifriger hin und her erwogen und in verſchiedener Weiſe beantwortet wären, als die nach dem wahren Weſen der Iſtar-Aſtarte, ihrem Verhältniß insbeſondere zur altteſt. Aſchera einerſeits und zur kanaanäiſchen Baaltis andererſeits. Bald warf man alle drei zuſammen in einen Topf, bald trennte man ſie völlig, als hätten ſie gar nichts miteinander zu thun. Unſer Syllabar verbreitet Licht über die dunkle Frage. Ja wohl ſind ſie identiſch bis zum gewiſſen Grade; ſie ſind nämlich alle zwei, beziehungsweiſe drei Repräſentantinnen der Gottheit, welche mit dem Morgenſtern, der Venus, in Verbindung gebracht ward. Und wie die ältern babyloniſchen Inſchriften an die Hand geben, war dieſes ſogar das Urſprüngliche (vgl. meine Schrift: „Die Höllenfahrt der Iſtar" [Gießen 1874], S. 146). Anders dieſes bei den Aſſyrern. Mitnichten fallen ſie hier zuſammen. Die Iſtar-Aſtarte

vielmehr iſt der den Tag, die Zeit des Schaffens und Wirkens, die Zeit ernſter Arbeit ankündigende Morgenſtern; die Baaltis-Mylitta (Mylitta ſelbſt, corumpirt aus Bilit, d. i. Baaltis, falls der Name nicht das Femininum des ſemitiſirten akkadiſchen Mul, Name des Bel, iſt, vgl. Μόλις als Name der Venus bei Nik. Damascenus) iſt der den Einbruch der Nacht, der Zeit üppiger Ruhe, der Zeit inſonderheit auch der geſchlechtlichen Vermiſchung ankündende Abendſtern. Nicht alſo verſchiedene Sterne bezeichnen Iſtar und Baaltis (= Aſchera), vielmehr ein und derſelbe Stern wird durch dieſe Göttinnen repräſentirt, dieſer aber nach ſeiner verſchiedenen Erſcheinungsform, wenn man will, nach ſeinen verſchiedenen Functionen. Man erkennt aber, wie leicht bei dieſer Lage der Dinge ſelbſt einem Orientalen dieſe beiden Göttinnen ſich einander ſubſtituiren konnten. Und wie früh factiſch eine ſolche Verwechſelung und Identificirung beider ſtatthatte, das erſehen wir aus den ſpätern aſſyr. Inſchriften. Während auf den ältern Monumenten die Aſtarte, die Göttin des Kampfes und der Schlacht, die Göttin, die da die Schlachten entflammt, die Göttin des Sieges, auf das ſchärfſte von der Bilit (Mylitta), der Herrin der Sprößlinge, die da die Geburt der Menſchen verherrlicht, unterſchieden wird, wird ſchon in Aſſyrien ſelbſt um das J. 650, zur Zeit Aſurbanipal's, daſſelbe, was ſonſt der Iſtar zugeſchrieben wird, von der Bilit ausgeſagt, und dieſe umgekehrt wird wie ſonſt die Aſtarte als Gemahlin Bel's bezeichnet (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], S. 81—83). Im A. T. werden Aſtarte und Aſchera-Beltis im allgemeinen noch immer voneinander unterſchieden, und während z. B. von der Aſchera ein wollüſtiger Cultus berichtet wird (2 Kön. 23, 7; Ez. 23, 42 fg.), wird ein gleiches von der Aſtarte nicht ausgeſagt. Doch verdunkelte ſich auch hier ſchon gegen Ende des Beſtehens des jüd. Reichs der zwiſchen beiden urſprünglich vorhandene Unterſchied, wie Richt. 2, 13 vgl. mit 3, 7 deutlich an die Hand gibt (zwei Stellen aus der Feder des Deuteronomikers).

Auch bei den Aramäern berichtet uns Iſaak von Antiochien lediglich von der Beltis als der Gottheit unzüchtigen Cultus (vgl. S. Isaaci Antiocheni, doctoris Syrorum, opera omnia, ed. Bickell [Gießen 1873], I, 210, 99; 212, 130). Auf die Dauer aber eben war eine ſolche Doppeldeutigkeit des Venusſternes nicht haltbar; ſo begreift ſich, wie allmählich die eine der beiden Gottheiten einen andern Charakter annahm, ſich ſelbſtändig herausbildete. Das geſchah, indem die Baaltis-Aſchera allmählich immer mehr ausſchließlich zur orientaliſchen Venus wurde, mit der Aſtarte, welche kraft ihres ebenſo wol auch ernſtern, ſtrengern Charakters im Laufe der Zeit bei den nichtbabyloniſchen, aber doch einſt mit Babylonien in Berührung geweſenen Semiten zur Mondgöttin ward, was um ſo leichter möglich war, als bei dieſen Semiten mit Ausnahme der Südaraber der babyloniſche Mondgott Sin in Abgang gekommen war. So konnte denn Lucian (De dea syria, Kap. 4, S. 453) wie auch Herodian (V, 6. 10) die Aſtarte der Phönizier geradezu als Mondgöttin bezeichnen. Doch begegnen wir auch noch ſpäter der richtigern Auffaſſung der Aſtarte als Venus Urania, wie bei Cicero (De nat. deor., III, 23), Euſebius (Praep. evang., I, 10. 38[d]), Herodian (V, 6. 9) u. a., und Nonnus Panopolitanus (Dionysiaca, ed. Koechly [Leipzig 1858], III, 111) bezeichnet ſie ebendeshalb auch als (aſſyriſche) Κυθέρεια, wie ſie nicht minder mit Rückſicht auf dieſen ihren ſtrengen Charakter von Auguſtin (Quaest. in Jud. 16 [ed. Bened., III, 449]) mit der Juno verglichen wird. Auch die Südaraber verehrten neben dem Mondgott Sin noch die Athtar, die ihnen deshalb nur die Venus, ſei es ihrem ſtrengern, ſei es ihrem üppigen Charakter nach, geweſen ſein kann. Vgl. hierzu die „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XXVII, 403 fg.

Wir ſind durch die vorſtehende Betrachtung zu der Beantwortung der Frage gerüſtet, wie denn nun näher die Sternanbetung bei den Hebräern, nämlich der vom Jahvethum abgefallenen Hebräer, beſchaffen geweſen? Wir haben dabei weder eine ältere und eine jüngere Phaſe zu unterſcheiden. Die Sternanbetung erſter Periode geht zurück auf den Zuſammenhang des Hebraismus mit dem Chaldaismus Babyloniens, ein Zuſammenhang, der ſeinerſeits wieder ſeinen Grund hat in dem Umſtand, daß wie die Phönizier ſo auch die Hebräer, ehe ſie ſich nach Weſten wandten und in Kanaan ſich niederließen, mit den Chaldäern Babyloniens zuſammenſtoßen; wiſſen wir doch jetzt, daß das Ur (ſ. d.) der Chaldäer, von wo Abraham auszog, an der Stelle des heutigen Mugheir in Babylonien, am Weſtufer des Euphrat, ſüdlich von Babylon ſelbſt, belegen war (vgl. meine Schrift: a. a. O.,

S. 383 fg.). Wie auf dieſen einſtigen localen Zuſammenhang mit den Babyloniern die ſiebentägige Woche, überhaupt die Heiligkeit der Zahl ſieben bei den Hebräern zurückzuführen iſt (vgl. meine Ausführung in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1874, S. 343 fg.) — die Bedeutung der Siebenzahl hat ihren Grund in der babyloniſchen Verehrung einer Siebenzahl hervorragender Aſtralgottheiten: der Sonne, des Mondes und der fünf Planeten — wie nicht minder die bibliſche Sintflutſage nach den neueſten Keilſchriftfunden uns nach Babylon als ihren Stammſitz weiſt; wie weiter die Jahrescyklen der Patriarchen (1 Moſ. 5) babyloniſchen Urſprung bekennen (Nöldeke), und auch die hebr. Jubelperiode von 50 Jahren mit der babyloniſchen Sexageſimalrechnung (60, 600, 3600) zuſammenhängt (ſ. weiter in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XXVII, 405, und vgl. Noah's 600 Jahre, 1 Moſ. 5, 32; 7, 11), ſo iſt auch der altkanaanäiſch-hebr. Göttercultus babyloniſchen Urſprungs. Wie ſchon längſt nachgewieſen, iſt die im Richter- und Königsbuche uns entgegentretende Verehrung des Baal (nicht zu verwechſeln mit dem ganz andersartigen, wenn auch einen wurzelhaft gleichen Namen tragenden babyloniſchen Bel, Jeſ. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44) im letzten Grunde eine ſolche der Sonne (bei den Babyloniern Samas). Was es mit der Aſtarte und ihrem Cultus auf ſich hat, iſt bereits oben angedeutet. Urſprünglich Repräſentant der Venus überhaupt ward ſie in erſter Entwickelung in die Göttin des Morgenſternes einerſeits, des Abendſternes andererſeits geſpalten und, nachdem die Göttin des Abendſternes wiederum zur Göttin des Venusſternes überhaupt geworden war, ihrerſeits theilweiſe zur Göttin des Mondes, dieſes, nachdem der babyloniſche Mondgott, Sin, bei den Weſtſemiten (Hebräern, Kanaanäern, Aramäern) keinen Eingang gefunden hatte. Die babyloniſche Verehrung des Abendſternes und ſpäter der Venus überhaupt (d. i. der Göttin des Venusſternes) ward zur hebräiſchen der Aſchera. In Bezug auf alle drei aufgeführten Gottheiten trat jedoch bei den Hebräern der ſpecifiſch ſideriſche Charakter ſtark in den Hintergrund oder verſchwand völlig. Wie Baal, der Sonnengott, allmählich zum oberſten Gott des kanaanäiſchen Pantheons überhaupt ward (weshalb noch 2 Kön. 23, 5 in einem aus der Zeit um das J. 600 v. Chr. ſtammenden Stücke eine Verehrung der Sonne von der des Baal noch beſonders unterſchieden werden konnte), ſo ward die Aſtarte weſentlich zur weiblichen Ergänzung des Baal, die Aſchera aber zur Gottheit zunächſt der animalen, dann der Fruchtbarkeit überhaupt.

Dieſes diejenigen Gottheiten ſideriſchen Urſprungs, welche bereits im ältern Hebraismus nachweisbar ſind und von welchen demnach anzunehmen iſt, daß ihre Verehrung auf die Zeit des Zuſammenwohnens der Iſraeliten mit den babyloniſchen Chaldäern zurückzuführen iſt. Aber auch noch ſpäter hat ſich, und zwar ſeit die Iſraeliten bereits in Kanaan dauernd ſich niedergelaſſen hatten, babyloniſch-aſſyr. Einfluß auf die Gottesverehrung derſelben geltend gemacht. Im Buche des Propheten Amos (Kap. 5, 25—27) leſen wir eine von den Exegeten vielfach beſprochene, denkwürdige Stelle, welche folgendermaßen wiederzugeben iſt: „V. 25. Habt ihr mir Schlacht- und Speisopfer in der Wüſte dargebracht 40 Jahre lang, Haus Iſraels? V. 26. So werdet ihr denn den Sikkuth, euern König, und den Kewan, euern Sternengott, euere Bilder, die ihr euch gemacht habt, nehmen, V. 27. und ich werde euch von hier nach Damaskus fortführen, ſpricht der, deſſen Name Jahve, der Gott der Scharen." So überſetzt enthalten die Worte eine Androhung der Wegführung der Nordiſraeliten und ihrer Götzen in das damasceniſche Gebiet, und zwar dieſes als Strafe für den, auch durch eine Berufung auf den Aufenthalt in der Wüſte (dort hätten ja die Iſraeliten überall keine Opfer gebracht) nicht zu rechtfertigenden, äußerlichen Ceremoniendienſt. Die Worte werden freilich oft ganz anders gedeutet. Man bezieht den 26. Vers auf die Vergangenheit, näher auf einen eigenthümlichen abgöttiſchen Dienſt in der Wüſte, ſei es nun, daß man die Ausſagen des Pentateuchs nur erläutert, ſei es, daß man ſie durch den Hinweis auf die Verehrung des Sternes Saturn erweitert fand. Man überſetzte: „V. 26. Trugt ihr doch (damals) die Hütte euers Gottes und das Geſtell euerer Bilder, den Stern euerer Götter, die ihr euch gemacht?" Allein abgeſehen davon, daß alsdann die Androhung der Wegführung (V. 27) gar kurz und abgeriſſen, dazu mit dem Vorhergehenden ziemlich hart verbunden daſtände, müßte man dann in dem einen 26. Verſe zwei Hapaxlegomena (sikkuth im Sinne von Hütte und kijjûn in der Bedeutung von Geſtell) ſtatuiren, und dieſes dazu bei zwei Begriffen, für welche die Hebräer und, wenigſtens was das eine anbetrifft, Amos ſelbſt (Kap. 9, 11) ſonſt ganz andere Wörter im Gebrauch haben. Was ſoll man ſich zudem

bei dem König und bei seiner Hütte denken? was gar bei dem Gestell der Bilder? Hatten denn die Israeliten alle ihre Götzenbilder auf ein einziges Gestell gebracht? Und was wird dann aus dem ganz vereinsamt übrigbleibenden „Stern der Götter?" Diese traditionelle Auffassung ist danach sicher zu verwerfen. Auf die richtige Fährte leiten uns die griech. Uebersetzer. Diese stellen ṣalmêkhem, euere Bilder, hinter kôkab 'ĕlohêkhem, indem sie übersetzen: τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς. Dann rückt kôkab 'ĕlohêkhem unmittelbar an kijjûn heran, zu welchem es somit nur Apposition sein kann. Aber gab es denn wirklich einen semitischen Gott Kijjun? Wir antworten: in dieser Aussprache findet sich kein entsprechender Name eines semitischen Gottes. Dagegen aber gab es einen semitischen Gott Kêvân, welcher nach orientalischen Berichten (vgl. Pococke, Specimen historiae Arabum (Oxford 1806), S. 103) bei den Syrern, Arabern und Persern verehrt ward, und welcher sicher dem Saturn (s. d.) entsprach. So aber, d. h. Kêvân, das bezügliche Wort unsers Textes auszusprechen, hindert nichts; es wäre die im Text sich findende consonantische Schreibart in diesem Fall nur die ganz correcte. Ist aber Kêvân des Textes der Saturn, also eine Astralgottheit, so begreift sich auch der Zusatz kôkab 'ĕlohēkhĕm, d. i. euer Sterngott, ein Zusatz, der, wie bemerkt, bei der gewöhnlichen Auffassung der Worte ganz unbegriffen dasteht. Fragen wir, warum man trotz dieser Sachlage, welche der Fassung des fraglichen Wortes als eines Gottesnamens so günstig ist, sich bislang so sehr gesträubt hat, derselben beizustimmen, so liegt der Grund zweifellos in dem Umstand einerseits, daß man die Worte auf die Vergangenheit und somit auf die Zeit des Mose bezog, in Bezug auf welche von einer Verehrung dieser Gottheit sonst nichts berichtet wird (freilich auch nichts in Beziehung auf solche eines Sternes und auf das Herumtragen von Götzenbildern auf Gestellen); andererseits, daß man die Verehrung des Kewan bei den Semiten für eine verhältnißmäßig sehr junge hielt. Wie das erstere sprachlich unzulässig ist und sachlich seine Bedenken hat, so ist das letztere positiv unrichtig. Wir wissen jetzt aus den assyr. Inschriften, daß Kaivan der griech. Name des Saturn bei den Assyrern war. Es sagt uns dieses ein Syllabar, welches das Ideogramm für den Saturn, nämlich SAK. US erklärt durch Ka-ai-va-nu (vgl. Rawlinson und Norris, a. a. O., II, Nr. 32, Z. 25). Danach wird denn wol kaum noch jemand Anstand nehmen, in unserer Stelle die Verehrung des Gottes Kêvan, d. i. des Saturn, seitens der Israeliten von dem Propheten gegeiselt zu sehen. Da nun aber im Pentateuch und sonst für die ältere Zeit dieser Gottheit niemals Erwähnung geschieht, so glauben wir schließen zu sollen, daß ihre Verehrung bei den Israeliten nicht schon aus der Zeit des einstigen Aufenthaltes Israels im Zweistromlande stamme, denn vielmehr erst seit dem Vordringen der Assyrer nach Westen, seit dem 9. Jahrh., sei es direct, sei es durch Vermittelung der Aramäer, zu ihnen kam.

Ist nun aber unter Kêvan eine Gottheit zu verstehen, so dieses kraft des Parallelismus auch unter Sikkuth. Die Ausdrucksweise Sikkuth malkĕkhem, Sikkuth, euer König, ist ganz analog der andern: „Jahve, euer König" (1 Sam. 12, 12). Und daß eine solche Gottheit wirklich existirte, ist dermalen nicht mehr zu bezweifeln. Abermals nämlich ein Syllabar (bei Rawlinson und Norris, a. a. O., II, Nr. 57, Z. 40) bestimmt eine Gottheit Sak-kut durch die andere: Adar (Saturn, Moloch). Daraus erhellt, daß auch Sakkut, d. i. der Furchtbare, wie Kewan ursprünglich nur ein anderer Name, näher ein Beiname des Adar, Saturn, war, selbst aber wie Malik, Moloch, d. i. König, ferner wie Sandan, Sandon, d. i. Helfer, endlich wie Kaivan, Kewan, d. i. der Feste, Namen besonderer Gottheiten waren und als solche verehrt wurden. Wie trefflich zu dieser ursprünglichen Saturngottheit der Beisatz: „euer König" (s. Moloch) stimmt, liegt auf der Hand. Vgl. weiter „Theologische Studien und Kritiken", Jahrg. 1874, S. 324 fg.

Die Verehrung der genannten Gottheiten hatte bei den Hebräern Eingang gefunden zur Zeit des Propheten Amos, um das J. 800 v. Chr. Mit der Zeit machte sich der assyr. Einfluß noch in umfassenderer Weise geltend, nach der Richtung nämlich, daß nicht blos einzelne Gestirngottheiten, wie die eben besprochenen, sondern das gesammte Himmelsheer mit Einschluß der Sonne und des Mondes angebetet wurden, eine Cultusform, welche von der ältern Verehrung der Sonnengottheit Baal sowie der weiblichen Gottheit Astarte, bei welchen beiden der specifisch siderische Charakter dieser beiden Gottheiten ganz zurücktrat, wesentlich verschieden ist. Der ältesten Spur von dem Vorhandensein dieses assyr. Gestirndienstes im engern Sinne bei den Hebräern begegnen wir bei Jeremia (Kap. 19, 13)

und Zephanja (Kap. 1, 5), womit bei Jeremia noch die auf die Verehrung der Himmelskönigin, d. i. des Mondes, insbesondere Bezug nehmenden Stellen (Kap. 7, 18; 44, 17 fg.) sowie die andere bei Ezechiel (Kap. 8, 16), welche von der Anbetung der Sonne seitens der Israeliten handelt, zu vergleichen sind.

In anderer Gestalt machte sich der Einfluß des östlichen Gestirn- und Götzendienstes während des babylonischen Exils geltend. Wenn während desselben der Deuterojesaja (Jes. 46, 1) die abgöttische Verehrung des Bel und des Nebo-Mercur geißelt und diesen Göttern den Sturz ankündigt, so bedarf es keiner Erinnerung, daß dieser Götzendienst östlichen Ursprungs ist. Ob die von demselben Propheten (Jes. 65, 11) als von den Hebräern verehrt erwähnten Gottheiten Gad (s. d.) und Meni (s. d.) mit den babylonischen Merodach (Jupiter) und Astarte (Venus) identisch sind, wie vielfach angenommen wird, dürfte wenigstens noch nicht mit Sicherheit ausgemacht sein.

Wir lassen zum Schluß noch einige Bemerkungen über die Sternkunde der Hebräer nach ihrer astronomischen Seite folgen. Ueber diese ist neuerdings durch eine treffliche Untersuchung des Astronomen und Orientalisten Stern in Göttingen, betitelt: „Die Sternbilder im Buch Hiob" in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", Jahrg. 1864, S. 258—276, ein neues Licht verbreitet. Wir schließen uns den bezüglichen Resultaten derselben mit Nöldeke (s. Orion) in allem Wesentlichen an. Im A. T. wird zuvörderst erwähnt: 1) der Morgenstern, die Venus, bei den alten Babyloniern Dilbat geheißen, woraus die Griechen Δελέφατ machten (s. oben). Sein hebr. Name war (Jes. 14, 12) Hêlêl, d. i. Leuchtstern; auch die Araber nennen ihn Zuharah, d. i. Glanzstern. In der Apokalypse (Kap. 2, 28; 22, 16) wird er als Frühstern bezeichnet, und da man die Jesajastelle auf den Satan bezog, so ward in der spätern, jedoch erst nachexilischen Zeit der Morgenstern Symbol des Satan, und dieser selbst empfing davon den Namen Lucifer. Es folgen vier Sternbilder, welche im Buch Hiob (Kap. 38, 31. 32) nebeneinander namhaft gemacht werden. Die Reihe eröffnet 2) das Gestirn Kîmâ, auch vom Propheten Amos (Kap. 5, 8) erwähnt, das man gewöhnlich als Plejaden deutet, das aber, wie Stern mit astronomischen Gründen erhärtet, aller Wahrscheinlichkeit nach der Sirius ist. Es folgt 3) Kĕsîl, der ungeschlachte Riese, sicher und der Tradition gemäß der Orion. Das dritte Gestirn 4) ʿÂsch, wovon ʿAisch (Hiob 9, 9), nur eine Variante, bezeichnet höchst wahrscheinlich nicht, wie die traditionelle Ansicht, den Großen Bär, denn vielmehr das Sammelgestirn, die Plejaden. Bei dem vierten Sternbilde dieser Hiobstelle endlich, 4) dem Mazzarôth, ein Name, der wol nur mundartig von dem andern Mazzalôth (2 Kön. 23, 5) verschieden ist, haben wir wahrscheinlich an das Regengestirn, die Hyaden, zu denken, und wäre sonach die hergebrachte Beziehung auf den Thierkreis definitiv aufzugeben. Die so bestimmten Sternbilder (Nr. 2—5) des Buches Hiob wären gemäß ihrer Stellung am Himmel nacheinander in einer regelmäßigen Folge aufgeführt. Außer diesen erwähnt das Buch Hiob (Kap. 26, 13) 6) noch das Sternbild des Drachen, welches zwischen dem Großen und dem Kleinen Bär seinen Platz hat. Dieses sind die sämmtlichen einzelnen Sterne und Sternbilder, von denen wir, abgesehen von Sonne und Mond (s. d.), im A. T. lesen. Das N. T. erwähnt in der Apostelgeschichte (Kap. 28, 11) noch der Dioskuren, des Zwillingsgestirns am Rande der Milchstraße. Schrader.

Steuern, römische (Schatzung). Nachdem in einem frühern Artikel die kirchlichen und bürgerlichen Abgaben (s. d.) der Hebräer und Juden vor der Römerzeit besprochen worden, erübrigt hier noch, von den Steuern der Juden an die Römer zu handeln. Von eigentlichen Steuern wird überhaupt erst in der röm. Zeit die Rede.

Gewöhnlich werden zweierlei Abgaben an die Römer unterschieden: die directe (Kopf- und Grund-) Steuer (tributum, φόρος genannt, von Luther: „Schoß" übersetzt; vgl. auch census, κῆνσος, Luther: „Zins", Luk. 20, 22; 23, 2; Röm. 13, 6. 7; Matth. 17, 25; 22, 17. 19; Mark. 12, 14) und die indirecte Steuer oder der Zoll (vectigal, portorium, τέλος).

I. Geben wir vor allem eine kurze Uebersicht über das röm. Steuerwesen während der Kaiserzeit (vgl. Schürer, „Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte" [Leipzig 1874], S. 262 fg., wo auch die einschlägige Literatur aufgeführt wird).

1) Der ursprüngliche röm. Census (die Schatzung) zur Zeit der Republik bezog sich nur auf die röm. Bürger und bestand in der Aufzeichnung derselben und ihres Vermögens zur Regelung des Kriegsdienstes und zur Erhebung der directen Steuern. Dabei

mußte ſich jeder Bürger nach ſeiner Tribus (Stammesabtheilung) beim Cenſor in die Bürgerliſten eintragen laſſen und nach abgelegtem Eide nicht nur ſeinen und ſeines Vaters, ſeiner Frau und Kinder Namen, ſowie ſein Alter, ſondern auch ſein röm. Eigenthum (was ihm ex jure Quiritium gehörte): Kapital, Sklaven, namentlich aber den Grundbeſitz, angeben. Die Namen der nicht ſelbſtändigen Perſonen (Witwen, Waiſen, Sklaven) wurden von denen angegeben, in deren Gewalt ſie ſtanden. Je nach der Größe des angegebenen Vermögens wurde das Quantum der zu entrichtenden Steuer (tributum) beſtimmt (und zwar meiſtens 1 pro mille, doch auch 2, ſogar 3 pro mille, alſo $^1/_{10}$—$^3/_{10}$ Proc.). In der Kaiſerzeit wie ſchon gegen das Ende der Republik hatte dieſer Cenſus der röm. Bürger ſeine urſprüngliche Bedeutung vollſtändig verloren; denn dieſe (d. h. ganz Italien und die Colonien ital. Rechts) leiſteten nicht mehr Kriegsdienſt und bezahlten auch keine directen Steuern mehr (über den Cenſus der röm. Bürger zur Zeit des Cäſar und Auguſtus vgl. Zumpt, „Das Geburtsjahr Chriſti" [Leipzig 1869], S. 116—129). Wenn daher Auguſtus noch Schatzungen röm. Bürger vornehmen ließ, ſo geſchah dies nur zu ſtatiſtiſchen Zwecken oder wegen der damit verbundenen religiöſen Feierlichkeiten, nicht aber zum Zweck der Steuererhebung.

2) Grundverſchieden hiervon war der Cenſus der röm. Provinzen, deſſen Hauptzweck gerade die Regelung der Steuererhebung war. Früher zwar, zur Zeit der Republik, gab es für die Unterthanen des röm. Volks noch keine einheitlich geordnete Schatzung; es wurden wol da und dort in den Provinzen Schatzungen gehalten, aber dieſe ſtanden weder unter ſich, noch mit dem Cenſus der röm. Bürger in einem nähern Zuſammenhang. Und auch in der frühern Kaiſerzeit herrſchte noch in Bezug auf den Cenſus der Provinzialen eine große Verſchiedenheit in den verſchiedenen Gegenden des großen Römerreichs (vgl. beſonders Huſchke, „Ueber den Cenſus und die Steuerverfaſſung der frühern römiſchen Kaiſerzeit" [Berlin 1847]; Becker-Marquardt, „Handbuch der römiſchen Alterthümer" [Leipzig 1843—67], III, II, 163 fg.; Zumpt, a. a. O., S. 147 fg., 187, 211 fg.). Die Steuer ſelbſt betreffend, wurde in der alten republikaniſchen Zeit das Tributum, die nach dem Vermögen zu entrichtende Steuer der röm. Bürger dazu verwendet, um den Kriegern als Sold (Stipendium) gegeben zu werden. Dem entſprechend ward auch die von den unterworfenen Provinzen jährlich zu entrichtende Steuer, inſofern dieſe urſprünglich aus Kriegscontributionen hervorgegangen war, gleichfalls Stipendium genannt (Cicero, In Verrem, III, 6; Pro L. Corn. Balbo, 18; Cäſar, Commentarii de bello Gallico, I, 44; Sueton, Vita Caesar., Kap. 25, u. a.). Weil nun aber gegen das Ende der Republik (ſeit dem J. 168 v. Chr.) das alte eigentliche Tributum der röm. Bürger abgeſchafft war, ſo erhielt jetzt bald die Abgabe der Provinzialbewohner — das eigentliche Stipendium — den Namen Tributum; wenigſtens dies in den kaiſerlichen Provinzen, während man in den Volksprovinzen an dem alten Ausdruck Stipendium feſthielt. Dieſe Unterthanenſteuer der Provinzialen, welche von den einheimiſchen Behörden ausgeſchrieben und erhoben ward (Appianus, De bellis civil., V, 4), im Gegenſatz zu den an röm. Staatspächter (Publicani) verpachteten Vectigalia (ſ. weiter unten), beſtand entweder in einer beſtimmten, von der Provinz alljährlich zu zahlenden Summe (ſo z. B. in Gallien, Britannien, Illyrien u. a.), oder in einer nach dem Cenſus wechſelnden Abgabe mit beſtimmtem Steuermodus, wie in Syrien und Cilicien (Appian, Historia Syriaca, Kap. 50).

Unter den erſten Kaiſern — wahrſcheinlich ſchon unter Auguſtus — begann man, das Tributum oder die allgemeine Vermögensſteuer der Provinzialen in Grund- und Kopfſteuer zu trennen (vgl. Boſſe, „Das Finanzweſen im römiſchen Staat" [Braunſchweig und Leipzig 1804], I, 259 fg.; Hoeck, „Römiſche Geſchichte" [Braunſchweig und Göttingen 1841—50], I, II, 200 fg., 392 fg.). Die Grundſteuer (Tributum soli oder agri genannt), welche auf dem Grundeigenthum der Privaten laſtete, wurde theils in Geld, theils in Naturallieferungen entrichtet (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 16, 4, und Becker-Marquardt, a. a. O., III, II, 176—186). Das Geld, wahrſcheinlich 1 Proc. (wenigſtens ſo viel in Syrien und Cilicien, vgl. Appian, Historia Syriaca, Kap. 50), floß, urſprünglich durch Vermittelung der Tribunen, aus den Volksprovinzen in die Staatskaſſe des röm. Volks (aerarium populi Romani), aus den kaiſerlichen Provinzen in den Kriegsſchatz (aerarium militare). Die Naturallieferungen beſtanden (wenigſtens für die Provinz Judäa) in dem Zehnten vom Getreide und in einem Fünftel des Weines und des Obſtes, wurden jedoch nicht direct an den Staat, ſondern an die Staatspächter (Publicani) geleiſtet, welche

den Ertrag derſelben in Rom von den Cenſoren auf ein Luſtrum (fünf Jahre) geſteigert hatten. Erſt in der Folge wurde in den meiſten Provinzen, z. B. in Aegypten und Afrika, directe Erhebung eingeführt. Ihr Ertrag diente zur Verpflegung der Hauptſtadt und des Heeres. Unter der Kopfſteuer (Tributum capitis, auch capitatio) ſcheint man verſchiedene Arten perſönlicher Steuern zuſammengefaßt zu haben: nämlich ſowol die Einkommenſteuer (Steuer von beweglichem Vermögen; vgl. Tacitus, Annal., XIII, 51; Appian, Historia Syriaca, Kap. 50; Cicero, Ad Atticum, V, 16), welche nach und nach den Charakter einer Gewerbeſteuer erhielt und deren Quantum je nach der Höhe des Einkommens durch einen eigenen Cenſus beſtimmt wurde (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 6, 6; Dio Caſſius, LXVI, 7), als auch das von einem Cenſus ganz unabhängige eigentliche Kopfgeld, welches für alle Köpfe gleich hoch war (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 16, 4; Huſchke, a. a. O., S. 175 fg.; Becker-Marquardt, a. a. O., III, II, 186 fau- Dieſes Kopfgeld beſtand noch fort, als die Einkommen- und Gewerbeſteuer ſchon g.-f. gehört hatte, und wurde namentlich von den geringern Ständen bezahlt (daher auch Capi(tatio plebeja genannt), alſo von Handwerkern, Tagelöhnern, ſelbſt von Sklaven und Frauen. Doch gaben letztere nur halb ſo viel als die Männer, ſpäter noch weniger. Auch die Colonen, welche auf den Beſitzungen größerer Eigenthümer angeſiedelt waren, hatten das Kopfgeld zu entrichten; dagegen waren die Eigenthümer ſelbſt, welche Grundſteuer zahlten, von dieſer Abgabe frei; ebenſo Kinder und Greiſe. Ja ganze Landſtriche konnten davon befreit werden, ſo Thrazien und Illyrien; ſo auch die ſtädtiſche Plebs in einem großen Theile des Orients (Lactanz, De mortibus persecutorum, Kap. 23; vgl. Huſchke, a. a. O., S. 175—192).

In Syrien waren die Männer vom vierzehnten, die Frauen vom zwölften Jahre an, beide bis zum fünfundſechzigſten Jahre zum Zahlen des Kopfgeldes verpflichtet. Urſprünglich ward das Kopfgeld nur den von Rom durch Waffengewalt unterworfenen Völkern, zu denen auch die Juden gehörten, nicht allen Provinzialen ohne Unterſchied, auferlegt und war ebendeshalb das Zeichen der eigentlichen Knechtſchaft. (Ueber das Erniedrigende der Kopfſteuer vgl. Theophilus, I, 2, 7, und Tertullian, Apologeticum, Kap. 13.)

3) Die Verwaltung der röm. Staatseinnahmen betreffend, lag die höchſte Finanzgewalt in den Händen des Senats. Dieſem allein ſtand das Recht zu, Steuern aufzuerlegen, ſowol das Tributum der Bürger als das von den beſiegten Völkern und Ländern zu leiſtende Stipendium. Ebenſo hatte der Senat allein das Verfügungsrecht über die geſammten Staatseinnahmen. Die Cenſoren entwarfen nur das Budget oder den Etat für Einnahme und Ausgabe, ſchlugen unter Umſtänden auch Vermehrung der Einnahmen durch allerlei Maßregeln vor (z. B. Livius, XXIX, 37), aber die Entſcheidung lag in den Händen des Senats, und ohne deſſen Anweiſung konnten die Quäſtoren, welche bei ihren Geſchäften als Verwalter des Staatsſchatzes von den Secretären (Scribae) und Ausrufern (Praecones) unterſtützt wurden, nichts auszahlen. Auch die Schatzungen der Provinzen wurden von dem Senat durch die ihm untergebenen Statthalter derſelben beaufſichtigt. Steuern unter Umſtänden zu erlaſſen, waren unter unmittelbar röm. Herrſchaft, ſoviel wir wiſſen, nur die Legaten von Syrien ermächtigt (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3). Groß war das Finanzperſonal ſowol bei der Kaſſe und dem Rechnungsweſen als bei den Recepturen. Aber dieſes Perſonal wurde in der Kaiſerzeit noch viel größer (Dio Caſſius, LII, 28, 29), da das Verpachtungsſyſtem mit dem der directen Steuererhebung vertauſcht wurde. Nur für die Zölle ſowie für manche Bergwerke und Salinen blieb das Inſtitut der Staatspächter.

Durch Kaiſer Auguſtus nämlich erfolgte eine große Umgeſtaltung des röm. Steuerweſens. Unter ihm, vielleicht erſt infolge einer Beſtimmung durch ihn, nahm das Steuerjahr mit dem 1. September ſeinen Anfang. Er ließ zwar dem Senat die — freilich nicht mehr unbeſchränkte — Finanzgewalt in Bezug auf den Staatsſchatz (Aerarium populi Romani), in welchen bisher die regelmäßigen Abgaben floſſen und aus welchem die laufenden Staatsausgaben beſtritten wurden (Tacitus, Annal., II, 37, 38; XIII, 49 fg.; Sueton, Vita Tiber., Kap. 30; Dio Caſſius, LIII, 16, 22), ſchuf aber (im J. 6 n. Chr.) neben dieſem bisher beſtehenden Aerarium noch ein Aerarium militare (einen Kriegsſchatz), in welches das von allen Verkaufsgegenſtänden zu entrichtende Procent (centesima rerum venalium) floß (Tacitus, Annal., I, 78), zur Beſtreitung der Koſten für das Heer, und

einen Fiscus (den kaiſerlichen Schatz), welcher das Kron- und Privatvermögen des Kaiſers enthielt, die Abgaben aus den kaiſerlichen Provinzen aufnahm (abgeſehen von zahlreichen andern Erwerbungen und vielen Privilegien) und vom kaiſerlichen Präfecten verwaltet wurde: zwei Kaſſen überhaupt, über welche nur der Kaiſer die höchſte Gewalt hatte (Monumentum Ancyranum, III, 35; Sueton, Vita August., Kap. 49; Dio Caſſius, LV, 25). Später, als die Kaiſer mit ihrer wachſenden Macht unumſchränkt über die Finanzen der Kriegskaſſe wie über die der kaiſerlichen Privatkaſſe ſchalteten, wurden nicht nur dieſe beiden lediglich dem Kaiſer gehörenden Kaſſen zuſammengeſchmolzen, ſondern auch die alte Staatskaſſe verſchmolz immer mehr mit dem Fiscus (dies ſchon ſeit dem 3. Jahrh. n. Chr.), deſſen Name jetzt die allgemeine Bezeichnung für Staatsſchatz überhaupt wurde, nur daß ſeitdem das kaiſerliche Privatvermögen, bisher ein Theil des Fiscus, nicht mehr zu dieſem gerechnet wurde und daher auch andere Namen führte (Caesaris ratio, res Caesaris oder principis u. a.). Natürlich war gleichen Schrittes dem Senat die Verwaltung des Staatsſchatzes ſelbſt dem Scheine nach abhanden gekommen und zuletzt deſſen finanzielle Macht ganz zu Ende gegangen. (Für das Steuerweſen der ſpätern Kaiſerzeit vgl. noch Zachariä v. Lingenthal, „Zur Kenntniß des röm. Steuerweſens in der Kaiſerzeit" in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg [Petersburg 1863], 7. Série, VI, 9).

4) Auch bei den Schatzungen der röm. Provinzen (census, ἀποτίμησις, auch ἀπογραφή; vgl. Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 1; 2, 1; XVII, 13, 5; „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 1; Luk. 2, 1—3; Apg. 5, 37) wurden genaue Verzeichniſſe aller Unterthanen nach Kopfzahl, Vermögen und Gewerbe angefertigt (Steuerkataſter, tabulae censoriae, ἀπογραφαί; Polybius, II, 23, 9) und auf Grund dieſer die Beſteuerung ausgeführt. Wie einſt bei der Schatzung der röm. Bürger, ſo hatte auch bei dem Provinzialcenſus der Steuerpflichtige ſich ſelbſt zu ſchätzen, und ſeine Angaben wurden dann von den Beamten nur controlirt und in die Liſten eingetragen (daher die Ausdrücke: edere, deferre censum, profiteri von den Pflichtigen, referre censum von den Beamten; vgl. Huſchke, a. a. O., S. 192 fg.; Zumpt, a. a. O., S. 173 fg.). Seitdem — wie es ſcheint durch Auguſtus — in den Provinzen die ſpäter ſogenannten juga oder capita aufgekommen waren, d. h. Ackerabtheilungen, welche ſo viel Grundſtücke umfaßten, daß unter Berückſichtigung ihrer Bonität für jede einzeln der Kapitalwerth von 1000 Dukaten (solidi) herauskam, und demgemäß auch auf jede eine gleiche Grundſteuer gelegt wurde, mußten dieſer Einrichtung zufolge alle zu einer Stadt gehörenden Grundſtücke in dieſer Stadt zur Beſteuerung angegeben werden, wenn auch der Eigenthümer derſelben anderswo wohnte und ſich perſönlich dort — nämlich immer in den Hauptorten der einzelnen Steuerdiſtricte — cenſiren ließ (Digest., L, 15, 4, §. 2; vgl. Cicero, Pro L. Flacco, 32). Ungewiß iſt, in welcher Weiſe die Erneuerung des Cenſus geſchah; Huſchke (a. a. O., S. 57 fg.) nimmt eine zehnjährige Schatzungsperiode an, ähnlich der fünfjährigen Periode beim ehemaligen Cenſus der röm. Bürger; Zumpt dagegen (a. a. O., S. 168 fg., 189, 205 fg.; vgl. auch Höck, a. a. O., I, 11, 406) glaubt, daß durch ſtändige Steuerbureaux für fortlaufende Berichtigung der Steuerrollen geſorgt war. Nach den an den Statthalter einzuſendenden Cenſusliſten wurde die Steuer von dem Kaiſer (früher vom Senat) alljährlich ausgeſchrieben (indicere), ſpäter von Präfecten. Sodann wurde — wenigſtens ſo in den kaiſerlichen Provinzen — von den kaiſerlichen Statthaltern die Erhebung befohlen, wozu ſie Rechnungsbeamte oder Regiſtratoren (numerarii, tabularii) ſowie Archivare (chartularii) in Dienſt hatten; die ſtädtiſchen Obrigkeiten und Decurionen beſorgten die Umlage der Steuer auf die einzelnen Steuerpflichtigen; die Erhebung ſelbſt, gewöhnlich in Terminen, vollzogen die ſtädtiſchen Einnehmer und Eintreiber (susceptores und exactores), ſpäter kaiſerliche Beamte (vindices).

5) Die Schatzung Judäas. Schon von des Pompejus Zeiten her war, wie es ſcheint, mit Jeruſalem auch ganz Judäa den Römern für eine Zeit lang tributpflichtig geworden (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4) und hatte nicht nur die ordentlichen Abgaben jährlich an die einheimiſchen Fürſten (vgl. Appian, De bellis civil., V, 75), ſondern infolge der röm. Parteikämpfe auch manche außerordentliche Kriegsſteuern zu leiſten (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 11, 2; ſ. Abgaben). Unter den Herodianern beſtand eine ſehr drückende Häuſerſteuer und Conſumtionsacciſe in Jeruſalem (Joſephus, „Alterthümer",

XVII, 8, 4; XVIII, 4, 3; XIX, 6, 3). Seit Judäa im J. 6 n. Chr. zu einer röm. Provinz umgewandelt, unter den kaiserlichen Statthalter Syriens gestellt und von einem Procurator, an Stelle des syr. Legaten, verwaltet wurde (s. Landpfleger und „Bibel-Lexikon", III, 264; V, 24, 26), hatten die Juden die bisherigen Steuern und Zölle nicht nur fort zu entrichten, nur daß deren Ertrag jetzt an das Herrschervolk abgeführt wurde, sondern es wurde durch die Römer noch eine neue Abgabe ihnen auferlegt: das Kopfgeld, je 1 Denar (s. d.) jährlich auf die Person (Matth. 22, 17. 19; Plinius, XII, 54). Neben diese Abgaben traten etwa auch noch außerordentliche Leistungen, insofern bei Getreidemangel in Italien von Judäa zu bestimmten Preisen Korn geliefert werden mußte. Dazu hatte ferner der Procurator in Cäsarea für sich und sein Gefolge Naturrallieferungen anzusprechen, die meistens in Geld entrichtet wurden und der Willkür und Erpressung weiten Spielraum ließen. Drückten diese Steuern und Abgaben ohnehin schon das jüd. Volk außerordentlich, so konnten solche Missstände, wenn Erhebungsbeamte sowol als Procuratoren, welche die Einkünfte an den kaiserlichen Fiscus abzuliefern hatten, sich allerlei willkürliche Erpressungen zu Schulden kommen ließen, nur dazu dienen, die religiös-nationale Opposition der Juden gegen die Steuer an den heidnischen Kaiser zu schärfen (vgl. Matth. 22, 15 fg.) und eine Spannung der Gemüther zu erzeugen, die sich bei hundert Gelegenheiten bald in sprühenden Funken, bald in gewaltsamen Schlägen entlud. Gleich der erste Census, welchen Kaiser Augustus zum Behuf der Besteuerung in den Ländern des entthronten Archelaus noch im J. 6 n. Chr. durch den syr. Statthalter Quirinius veranstalten ließ, hatte ja den Aufstand des Gaulaniten Judas entzündet (Apg. 5, 37; Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; 2, 1; XX, 5, 2; „Jüdischer Krieg", II, 17. 8; 8, 1; s. Archelaus, Judas der Galiläer und Quirinius, und das Ausführlichere bei Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 248 fg., und Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], I, 302 fg.).

Zwar soll eine solche Schatzung zum Zweck der Besteuerung gemäß Luk. 2, 1—5 schon um die Zeit der Geburt Jesu, also jedenfalls noch während der Regierung Herodes' des Großen (vgl. Luk. 1, 5; Matth. 2, 1—22), mithin etwa 10—12 Jahre früher (als jene vom J. 6 n. Chr.), gleichwol jedoch zur Zeit der Statthalterschaft des Quirinius über Syrien, und zwar für das ganze röm. Reich von Kaiser Augustus angeordnet worden sein. Dabei wird diese Aufzeichnung (ἀπογραφή) vom Evangelisten als erste bezeichnet, d. h. entweder als der erste allgemeine Reichscensus (so deuten die Worte Huschke, „Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census" [Breslau 1840], S. 89, und Köhler in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIII, 466), oder als der erste röm. Census in Judäa (so Wieseler, „Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 24, 27; Höck, a. a. O., I, II, 417, und Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XIII, 157), oder als die erste unter mehrern Schatzungen, welche Quirinius hielt (so Meyer zu Luk. 2 und Zumpt, a. a. O., S. 188—190). Die Meinung des evangelischen Berichterstatters selbst ist klar: der Evangelist denkt an einen erstmaligen Census des ganzen röm. Reichs mit Einschluß der Provinz Judäa; hätte er nur eine Schatzung der Provinzialen gemeint, so würde er sich wie Suidas (u. d. W. Ἀπογραφή), der ihn so versteht, auch so ausgedrückt haben (ἐπὶ πάσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων). Allein die Frage, um die es sich handelt, ist die: wie verhält sich der Bericht des Lukas zur anderwärts beglaubigten Geschichte? Diese weiß nichts von einem allgemeinen Reichscensus zur Zeit des Kaisers Augustus. Auch Zumpt (a. a. O., S. 130 fg.) und Wieseler (a. a. O., S. 49 fg.) haben, zu Gunsten des Evangelisten, nur die Thatsache nachzuweisen vermocht, „daß eine Vermessung des ganzen Erdkreises, ein geographisches Unternehmen, schon von Cäsar als Dictator angeregt, unter Augustus (im J. 19 v. Chr.) vollendet ward, daß dann Agrippa noch vor dem J. 12 v. Chr. seine politisch-statistischen Commentarien verfaßte; nirgends aber findet sich hierbei die leiseste Spur von einer Zählung der Bevölkerung" (vgl. auch Schürer, a. a. O., S. 268 fg.). Es könnte also, da, gemäß dem oben vom Census der röm. Bürger Gesagten, Italien jedenfalls von einer Steuerschatzung auszunehmen ist, historisch höchstens von einem Census der Provinzen die Rede sein. Aber doch auch wieder nicht aller Provinzen; denn von einigen wissen wir bestimmt, daß zur Zeit des Augustus noch kein röm. Census daselbst stattgefunden hat

(vgl. Zumpt, a. a. O., S. 176 fg. und auch S. 147 fg., 163 fg., 211 fg.). Und speciell Paläſtina betreffend, ſo konnte auch hier zur Zeit des Königs Herodes (und ſeines Sohnes Archelaus) kein röm. Cenſus vorgenommen werden, denn Paläſtina war damals noch ein ſelbſtändiges, wenn auch unter röm. Oberhoheit ſtehendes Königreich. Zwar hatte dem jüd. Lande ſchon Pompejus einen Tribut auferlegt (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; „Jüdiſcher Krieg", I, 7, 6), und Cäſar hatte die Abgaben der Juden durch eine Reihe von Edicten neu geordnet (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 10, 5. 6. 22; vgl. „Jüdiſcher Krieg", II, 16, 4). Auch Antonius hatte dem Herodes bei deſſen Ernennung zum König einen Tribut auferlegt (Appian, De bellis civil., V, 75). Gleichwol aber war Herodes, wenn er auch als abhängiger Bundesgenoſſe an die Römer Tribut entrichtete, ſelbſtändiger Regent in ſeinem Lande; völlig unumſchränkt verfügte er über das Abgabenweſen in Paläſtina; ſeine Unterthanen hatten die Abgaben an ihn und ſeine Beamten zu zahlen, und nirgends zeigt ſich eine Spur von Abgaben an die Römer (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 4; XVI, 2, 5; XVII, 2, 1; 8, 4; 11, 2). Auch der Eid der Treue, welchen Auguſtus unter Herodes die Juden ſchwören ließ (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4), beweiſt noch keineswegs die Einführung einer röm. Verwaltungsmaßregel in Judäa. Es iſt überhaupt unerwieſen, daß die röm. Steuerverfaſſung in abhängigen Königreichen eingeführt worden wäre, wogegen freilich eine bereits eingeführte wol auch unter abhängigen Königen beſtehen blieb. Eine ſolche Verwaltungsmaßregel, wie die röm. Schatzung war, konnte alſo der Kaiſer Auguſtus nicht (neu) anordnen, ſolange Paläſtina das Gebiet eines Rex socius war. Auch Joſephus weiß durchaus nichts von einem röm. Cenſus in Paläſtina zur Zeit des Herodes. Erſt als Judäa mit Samaria (aber noch nicht mit Galiläa) zur röm. Provinz Syrien geſchlagen und alſo römiſches, d. h. ein den Römern unmittelbar unterworfenes, Gebiet geworden war (im J. 6 n. Chr.), erſt jetzt konnte Auguſtus hier auch eine röm. Schatzung anordnen und durch den Proconſul Syriens, Quirinius, den auch der Evangeliſt Lukas nennt, vornehmen laſſen; und dieſen röm. Cenſus ſtellt Joſephus (a. a. O.) auch als etwas Neues und Unerhörtes dar, wie denn auch erſt dieſer Cenſus den Aufſtand des Judas von Gamala hervorrief, wogegen von irgendeiner Bewegung 10—12 Jahre früher aus Anlaß einer röm. Steuer Joſephus nichts weiß. Zudem ergibt ſich klar aus dem Wortlaut bei Joſephus („Alterthümer", XVII, 13, 5: ὑποτελοῦς), daß Judäa erſt nach der Verbannung des Archelaus tributpflichtig wurde, dies alſo vorher noch nicht geweſen war (vgl. noch „Alterthümer", XVIII, 4, 6; XVII, 2, 2, und überhaupt Schürer, a. a. O., S. 271 fg., 275 fg.). Verhält ſich dies aber richtig, dann iſt ſofort auch das Weitere klar: nicht unter Herodes, aber auch nicht unter Archelaus konnte Quirinius ein erſtes mal Statthalter geweſen ſein (wie Mommſen, Zumpt, Weizſäcker und Schürer, a. a. O., S. 280 fg., wollen), konnte überhaupt nicht zweimal das Proconſulat Syriens bekleidet haben, und auch von zwei quiriniſchen Schatzungen kann nicht die Rede ſein (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 264; V, 24 fg.), letzteres nicht einmal mit Berufung auf Luk. 2, 2, wo, wenn die (vermeintliche) Schatzung zur Zeit der Geburt Chriſti als erſte einer zweiten deſſelben Quirinius, der bekannten vom J. 6 n. Chr., entgegengeſetzt werden ſollte, das Wort „erſte" den Artikel (ἡ πρώτη) vor ſich haben müßte (vgl. Hilgenfeld, a. a. O., S. 155, 157).

Fällt aber alſo eine frühere Schatzung zur Zeit des Herodes (oder Archelaus) als hiſtoriſch unhaltbar dahin, ſo erweiſt ſich zugleich die damit in urſächlichen Zuſammenhang gebrachte Reiſe der Aeltern Jeſu nach Bethlehem (mitſammt der Geburt Jeſu zu Bethlehem) als Dichtung (ſ. darüber „Bibel-Lexikon", III, 265). Ueberhaupt auch konnte nach röm. Recht weder Joſeph, der Vater Jeſu, zur Reiſe nach Bethlehem, noch deſſen Gattin, Maria, zur Mitreiſe dahin durch einen röm. Cenſus veranlaßt werden. Denn Bethlehem war nach der hiſtoriſch richtigen Vorausſetzung des Lukas weder der Wohnort der Aeltern Jeſu, noch hatten dieſe in dem Gebiete jener Stadt Grundbeſitz, welcher daſelbſt zur Beſteuerung anzugeben geweſen wäre. Uebrigens ſoll nach der Darſtellung des Lukas die Schatzung nach (jüdiſchen) Stämmen, Geſchlechtern und Familien geſchehen ſein. Eine ſolche Art der Schatzung jedoch, worin man gewöhnlich eine Anbequemung an jüd. Sitte ſehen will, wäre viel läſtiger als die römiſche, für die damalige Zeit geradezu unausführbar geweſen, da die alte jüd. Stammeintheilung zur Zeit Chriſti vielfach verwiſcht war (Zumpt, a. a. O., S. 195 fg.; Hilgenfeld, a. a. O., S. 166). Wie hätten auch,

die Schatzung vom J. 6 n. Chr. vorausgeſetzt, in Nazareth Anſäſſige, Unterthanen des ſelbſtändig über Galiläa herrſchenden Fürſten Herodes Antipas, zur Schatzung nach Bethlehem in Judäa, alſo außer Landes, gezogen werden können? Zudem hatten die Frauen, wenn ſie auch zur Kopfſteuer, die übrigens auch erſt ſeit dem J. 6 n. Chr. eingeführt wurde, herangezogen wurden, dennoch keine Nöthigung, perſönlich beim Cenſus zu erſcheinen, ſondern wurden von ihren Gatten vertreten. Kurz, die Nothwendigkeit der Mitreiſe der Maria läßt ſich weder aus jüdiſchem, noch aus röm. Recht erweiſen.

Die Grund- und Kopfſteuern, welche die Juden ſeit dem J. 6 n. Chr. an die Römer zu leiſten hatten, wurden in der Folge durch Veſpaſian nicht nur erhöht, ſondern es kam kraft einer Verordnung deſſelben Kaiſers auch noch eine neue Steuer dazu: die Doppeldrachme, welche die Juden früher an ihren Tempel gaben (Matth. 17, 24. 27; Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 9, 1; ſ. Drachme), hatten ſie jetzt, ſeit Zerſtörung des Tempels, an das Capitol zu Rom zu entrichten (Sueton, Vita Domitian., Kap. 12; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 6, 6; Dio Caſſius, LXVI, 7; ſ. auch Abgaben).

II. Das röm. Zollſyſtem. Wie früher die Perſer, ſo legten ſpäter auch die Römer in den unterworfenen Ländern allerlei Abgaben auf Waaren und Verkaufsgegenſtände: Einfuhr- und Ausfuhrzölle, Hafen- und Landzölle, auch Weg- und Brückengelder. Und zwar wurden ſolche Zölle nicht etwa blos an den Grenzen des Reichs erhoben, ſondern dieſes ſelbſt war in Steuerkreiſe getheilt, welche gewöhnlich mehrere Provinzen umfaßten, und auch innerhalb dieſer gab es noch Binnenzölle. Ganz vortrefflich verſtanden es die Römer, die Vectigalia zu vermehren, unter Umſtänden auch zu erhöhen (vgl. Tacitus, Annal., XIII, 51). Reiche Einnahmen erzielten ſie von den Bergwerken und Salinen, Kreidegruben und Steinbrüchen, überhaupt von dem Ager publicus (Staatsgelände, Staatsdomäne), als da ſind: Pachtgelder und Abgaben von auf öffentlichem Grund und Boden erbauten Häuſern, der Zehnte der Kornfrüchte von Staatsländereien und der Fünfte von Wein, Oel und Gartenfrüchten, Weidezins (pascua und scriptura), Abgaben von den in den Staatswaldungen angelegten Pechhütten, von den verpachteten öffentlichen Fiſchereien u. dgl. Eine Erbſchaftsacciſe (vicesima hereditatum, alſo 5 Proc.) legte der Kaiſer Auguſtus auch den röm. Bürgern wieder auf; ebenſo führte er die bereits erwähnte Abgabe eines Procents von allen in Italien und Rom auf dem Markte oder in Auctionen zu verkaufenden Gegenſtänden ein. Sogar der Sklavenverkauf war mit 2 Proc., bald mit 4 Proc. (vom Werth der Sklaven) beſteuert (Dio Caſſius, LV, 31), und noch manche andere Vectigalia kamen unter den Kaiſern hinzu.

Wie bei den Athenern die Pentekoſte oder 2 Proc., ſo war bei den Römern die Quadrageſima oder $2\frac{1}{2}$ Proc. der gewöhnliche Betrag des Zolles (Sueton, Vita Vespas., Kap. 1; Quintilian, Declamat., 359). Doch war dieſer nach Zeit und Ländern und auch nach Gegenſtänden verſchieden. In Sicilien z. B. galt die Viceſima, d. i. 5 Proc. (Cicero, In Verrem, II, 75), und bei einigen Luxusartikeln ſtieg der Zoll bis auf $12\frac{1}{2}$ Proc. (Octava genannt). Auch waren Seezölle in der Regel höher als Landzölle.

Zollfrei waren alle Gegenſtände, welche jemand mit ſich führte zu ſeinem Gebrauch oder um ſie für ſich zu behalten; ſodann alles, was dem Fiscus gehörte oder zur Ausrüſtung des Heeres beſtimmt war. Die Legaten waren wenigſtens theilweiſe vom Zoll befreit. Auch verlieh der Kaiſer einzelnen Perſonen und Ständen Freiheit, z. B. den Veteranen, den Frachtſchiffern u. a. Ebenſo war einzelnen Städten in den Provinzen Immunität verliehen, und dieſe erhielten dann in der Regel das Recht, für ihre Commune Zoll zu erheben. Es war Pflicht eines jeden, die Waaren, die er einbrachte oder ausführte, genau zu declariren (profiteri). Die Angabe wurde in beſondere Rechnungen und Bücher eingetragen (scriptura und inscriptum), worauf die Steuerſumme beſtimmt wurde; dieſe erlegte man ſogleich oder erhielt Stundung. Schmuggelei oder falſche Declaration machte, Irrthum ausgenommen, den Gegenſtand zu einem Verfallenen (Commissum). Nur die Soldaten gingen von der Strafe der Confiscation frei aus (Tacitus, Annal., XIII, 51); ebenſo die Minderjährigen, wenn ſie binnen Monatsfriſt die Steuer nachzahlten.

Aehnlich wie bei den Griechen, wurden auch bei den Römern die Zölle einer Provinz nicht unmittelbar vom Staat erhoben, ſondern gegen eine runde Summe an den Meiſtbietenden, in der Regel auf ein Luſtrum (fünf Jahre), und zwar durch die Cenſoren an den Iden des März auf dem Forum zu Rom verpachtet (Tacitus, Annal., IV, 6; Plinius, XII, 32; Sueton, Vita Octav., Kap. 24; Cicero, Oratio de provinciis consularibus, V; Ad Atticum,

VI, 2; Appian, De bellis civil., II, 13). Solche Pachtungen konnten natürlich nur Kapitaliſten mit dem höchſten oder Rittercenſus übernehmen, namentlich dies, ſeit es den Senatoren und Magiſtraten unterſagt war, ſich bei Geld- und Handelsgeſchäften zu betheiligen (Cicero, In Verrem, III, 57; Livius, XXI, 63). Dieſe röm. Ritter hießen Staatspächter (Publicani, quia publico fruuntur [Ulpian], im N. T. ἀρχιτελῶναι, Luk. 19, 2). Da jedoch das Vermögen eines Mannes für die meiſten Pachtungen nicht ausreichte, ſo traten ganze Geſellſchaften (Compagnien, societates; zuerſt erwähnt im J. 217 v. Chr., Livius, XXIII, 48, 49) zuſammen, welche in Italien und den Provinzen die verſchiedenen Einkünfte pachteten, und deren Vorſteher (Magistri) alljährlich wechſelten (Cicero, Epist. ad divers., XIII, 9; Ad Atticum, V, 15, Oratio pro Cn. Plancio, 13; Livius, XLIII, 16). Dieſe reichen und angeſehenen Zollpächter hielten ihrerſeits wieder in der Provinz an den Zollſtätten (τελώνια, Matth. 9, 9; Mark. 2, 14; Luk. 5, 27; Livius, XXXII, 7), in Häfen, an Grenzorten u. ſ. w. ihre Erhebungsbeamten (Unterzöllner, visitatores, exactores, portitores, mōkesîn im Talmud) — bald Römer, ihre Sklaven und Freigelaſſenen, bald Eingeborene der Provinz — und machten durch ſie den Pachtertrag ſo reichlich als möglich (Livius, XXV, 3; XLV, 18; Cicero, De oratore ad Quint. fratr., I, 1, 11; Tacitus, Annal., XIII, 50; Dio Caſſius, XLII, 6; vgl. Tacitus, Germania, Kap. 29). Durch dieſes Syſtem ſparte man allerdings die Verwaltungsbeamten; aber ſtatt daß durch die Steuer die Verwaltungskoſten beſtritten worden wären, wurden dieſelben vielmehr thatſächlich dem Beſteuerten nochmals aufgerechnet. Schwer laſtete oft auf den Provinzen die Habſucht der Staatspächter, beſonders wenn ſie von Statthaltern, wie Verres, Piſo u. a., unterſtützt wurden. Von Varus z. B. ſagt Vellejus Paterculus: daß er arm in das reiche Syrien, reich aus dem armen Syrien gezogen ſei (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 3; ebenſo die Schilderung des Generalſteuereinnehmers Capito von Judäa unter Kaiſer Cajus bei Philo, De virt. et legat. ad Cajum, §. 30). Die Provinzialen waren um ſo ſchutzloſer jeder Erpreſſung der Pächter und Mittelpächter preisgegeben, als die Publicani demſelben Ritterſtande angehörten, welcher auch die Richter lieferte; ſodaß man alſo den Steuerbeamten bei einem geweſenen oder zukünftigen Steuerbeamten oder bei einem Theilnehmer des Geſchäfts ſelbſt zu verklagen hatte, dieſe Klage aber meiſt illuſoriſch ward.

Auch in Paläſtina hatten die Römer, ſeitdem ſie Oberherren dieſes Landes geworden waren, ihr Zollweſen eingeführt wie in den benachbarten aſiat. Provinzen. Wie anderwärts, ſo waren auch hier die Zölle, welche an den Handelsſtraßen — beſonders von Damaskus nach Ptolemais — und in den Seehäfen ſowie aus dem Vertrieb des Balſams und der Baumwolle (ſ. d.) bedeutend waren, an Ober- und Unterzollbeamte verpachtet. Die Unterpächter Paläſtinas werden vielfach im N. T. erwähnt als Zöllner (τελῶναι, vgl. auch Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 4). In dem an einer Hauptſtraße gelegenen und an Balſam und Palmen reichen Jericho (ſ. d.) war der ſtarken Ausfuhr und des Tranſithandels der Stadt, namentlich der ſtarken Balſamverſendung wegen ein Oberzöllner (ἀρχιτελώνης, Luk. 19, 2; mokēs gadol im Talmud), d. i. nicht ein Publicanus, ſondern ein Hauptcontroleur angeſtellt (ſ. Zachäus), welcher das von den Unterzöllnern bei ihm Eingegangene an den Generalpächter (Publicanus) abzuliefern hatte. Ueber die geſellſchaftliche Stellung und das Anſehen oder vielmehr die Verachtung, welche die Zöllner bei den Juden erfuhren, ſ. Zoll, Zöllner. Zur Literatur vgl. noch in Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft" die Artikel: Tributum, Vectigal, Publicani, und Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" (2. Aufl., Heidelberg 1873—74), I, 167 fg.). Kneucker.

Stiefeln, ſ. Schuhe.

Stiftshütte. So bezeichnet Luther das bewegliche Heiligthum, welches (nach den mittlern Büchern des Pentateuchs) den Iſraeliten während ihres Umherziehens in der arab. Wüſte zum gottesdienſtlichen Mittelpunkt diente. „Es ſoll ſo viel heißen", ſagt Luther, „als ein gewiſſer Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Iſrael kommen und Gottes Wort hören ſollte." Dieſer Uebertragung der häufigſten Bezeichnung: ôhel mo‘êd als „Zelt der Verſammlung", nämlich des Volkes, ſtimmen auch neuere Gelehrte (vgl. Geſenius' „Handwörterbuch" u. d. W.; Meier, „Hebräiſches Wurzelwörterbuch" [Mannheim 1845], S. 42) bei, ſchwerlich mit Recht, da im Cultus die Volksverſammlung keineswegs die Hauptſache bildete, und das Heiligthum im engern Sinne vom Volke nicht ein-

mal betreten werden durfte (denn 4 Moſ. 10, 3 handelt von einer außerordentlichen Verſammlung und iſt daher nicht beweiſend). Es bedeutet entweder ganz allgemein Feſtzelt oder, nach prieſterlicher Anſicht, Zelt der Zuſammenkunft Gottes mit Moſe oder dem Hohenprieſter, worauf es auch 2 Moſ. 25, 22; 4 Moſ. 17, 19 gedeutet wird, ſo wenig ſonſt dergleichen Etymologien maßgebend ſind. Demnach iſt es der Ort, wo Jahve höhere Weiſungen ertheilt, alſo Orakelzelt, und der Deckel der Bundeslade, von wo aus dies geſchieht, erſcheint als der eigentliche Mittelpunkt. In dem viel ſeltener gebrauchten Ausdruck „Wohnung“ oder „Zelt des Zeugniſſes“ (ʒêdût; die Vulgata: tabernaculum testimonii) dagegen wird als das Centrum das Geſetz auf den ſteinernen Tafeln betrachtet. Denn ʒêdût, obgleich mit moʒêd wurzelverwandt, hat nirgends im Pentateuch jene weitere Bedeutung des Sichbezeugens, Offenbarens im allgemeinen (vgl. 2 Moſ. 38, 21; 4 Moſ. 1, 50. 53; 10, 11; 9, 15; 17, 22; 18, 2); für jene engere Bedeutung von Zeugniß vgl. 2 Moſ. 25, 16. 21; 27, 21; 31, 18; 34, 29; 40, 20. Eine allgemeinere Bezeichnung iſt Heiligthum (miqdasch, 2 Moſ. 25, 8; 3 Moſ. 12, 4; 19, 30 und ſonſt). Mit Wohnung wird wol auch das Ganze, dann der eigentliche Bau im Gegenſatz zum Vorhof bezeichnet (2 Moſ. 25, 9. 26; 26, 15 fg.; 27, 9 und öfter), endlich die innerſte koſtbarſte Decke über dem Holzgerüſte (2 Moſ. 26, 1. 6; 35, 11; 36, 13 und öfter), wogegen ôhel, Zelt, der Terminus iſt für die zweite ziegenhaarene Decke (2 Moſ. 26, 7; 36, 14; dagegen heißt das moſaiſche Zelt im Pentateuch niemals Haus oder Tempel).

Dieſes Heiligthum wurde nach 2 Moſ. 40, 17 am Neujahrstage des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten am Sinai errichtet. Wir beſitzen eine zweifache Beſchreibung deſſelben ſammt allen Geräthen: zuerſt in der Form eines Befehls, den Jahve dem Moſe auf der Spitze des Sinai ertheilt (2 Moſ. 25; 26; 30, 1—10), fürs andere in der Geſtalt eines Ausführungsberichtes (2 Moſ. 36—38; 40). Weniger einzelne ſprachliche Unterſchiede als vielmehr eine Vergleichung mit dem Text der LXX machen es ſehr wahrſcheinlich, daß dieſer zweite Bericht nach und nach (wol erſt nach dem Exil) hinzugefügt iſt, zuerſt Kap. 35, 20—36, 8, dann Kap. 39, 1 bis zum Schluſſe, endlich Kap. 36, 8—38, 20 (vgl. Popper, „Der bibliſche Bericht über die Stiftshütte“ [Leipzig 1862]). Denn weder durch die Analogie jener Wiederholungen in epiſchen Gedichten, noch durch den Geſichtspunkt der Ausführlichkeit, wofür unter allen Umſtänden Ein Bericht genügt hätte, läßt ſich jene Erſcheinung erklären. Das Motiv der Wiederholung war ein doppeltes, theils bei der hohen Heiligkeit dieſes älteſten Heiligthums den Ausführungsbericht (der urſprünglich gewiß nur mit wenigen Worten, vielleicht wie Kap. 40, angegeben war) mehr zu erweitern, theils eine beſſere, ſachlich geordnetere Reihenfolge in der Darſtellung zu veranlaſſen. Denn der erſte Bericht erwähnt zuerſt die Hauptgeräthe (Lade, Tiſch, Leuchter), dann erſt das Zelt ſelbſt, endlich den Brandopferaltar und Vorhof, ganz zuletzt den Räucheraltar (zugleich den geſchichtlichen Fortgang widerſpiegelnd, wie wir unten ſehen werden), während der zweite (Kap. 36, 8—38, 20) mit dem Gerüſt beginnt und die Ausſtattung der Wohnung, dann die des Vorhofes folgen läßt. Da ſonſt faſt wörtliche Uebereinſtimmung zwiſchen beiden Berichten herrſcht, liefert dieſe Doppelheit in ſachlicher Beziehung unſerer Kenntniß keine Bereicherung, obgleich die Beſchreibung keineswegs durchweg hinlänglich durchſichtig iſt.

Das Heiligthum war eine Art von Zelttempel. Es beſtand aus der eigentlichen Wohnung und dem Vorhof. Jene bildete ein genaues Rechteck von 30 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 10 Ellen Höhe; wahrſcheinlich gelten dieſe Maße für das Innere (über die Länge der Elle, die 483,9 Millimeter betragen haben mag, ſ. Maße). Von jenen 30 Ellen kommen auf die vordere Abtheilung, das Heilige, 20, auf den Hinterraum, das Allerheiligſte, 10, ſodaß dieſes die Dimenſionen eines vollſtändigen Kubus aufwies. Statt bloßer Zeltſtangen hatte das Heiligthum ein feſtes hölzernes Gerüſt, welches drei Wände bildete. Daſſelbe beſtand aus Balken oder Bohlen, an den Langſeiten je 20, an der Hinterſeite 8. Die Länge jeder Bohle betrug 10, die Breite $1\frac{1}{2}$ Ellen. Galt dies auch von den 8 Bohlen der (weſtlichen) Hinterwand — und von einer Ausnahme hören wir nichts — ſo maß dieſelbe 12 Ellen von außen, von innen nur 10. Da bleibt nur die doppelte Möglichkeit: entweder ſprangen die Bohlen an beiden Seiten ein Stück vor, wofür kein ſachlicher Grund von Belang zu finden iſt, oder die beiden überſchießenden Ellen wurden von den Bohlen der Langſeite gedeckt. Hiernach hätte die Dicke der Bohlen 1 Elle betragen. Dieſe Vermuthung wird auch durch die

Beſchreibung des Ziegenhaarteppichs (2 Moſ. 26, 8. 9) unterſtützt, indem bei geringerer Bohlendicke nicht eine, ſondern faſt zwei Ellen Teppich an der Hinterwand überflüſſig geweſen wären. Demnach waren die Bohlen gleichſam hölzerne Doppelpfeiler (die LXX überſetzen daher richtig στύλοι, und das letzte Wort in Kap. 26, 15 iſt gleichfalls als richtiges Gloſſem zu betrachten, nur daß man zammudim, Säulen, ausſprechen muß, nicht zomedim, was, als zur Aufſtellung gehörig, in dieſe Verordnung nicht paßt), nur nahe aneinandergerückt und zu einer hölzernen Mauer verbunden. Die Rückſicht auf die Schwerfälligkeit des Transportes ſollte gar nicht in Frage kommen. Denn theils konnte das ganze Geſchlecht der Merariter, 3200 an Zahl, doch wol mit dieſen 48 Säulen leicht fertig werden (4 Moſ. 4, 31. 32. 44), theils iſt als Vorausſetzung die Frage nach der Geſchichtlichkeit dieſes ſo beſchriebenen Zeltes zu erledigen (vgl. die Begründung dieſer Anſicht, welche Lund, Bähr, Ewald, Fries u. a. theilen, bei Riggenbach, „Die Moſaiſche Stiftshütte" [Baſel 1863], S. 22 fg., und bei Kamphauſen in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1858, S. 97 fg.). Auch die jüd. Tradition ſpricht dafür, wenngleich Joſephus („Alterthümer", III, 6, 3) die Dicke nur auf vier Finger angibt, was Knobel (zu 2 Moſ. 25 fg.) ſelbſt noch zu dick findet. Im ganzen waren es alſo 48 Bohlen, nicht 46 (wie andere meinen), da auf die Hinterwand 8 Bohlen gerechnet ſind (2 Moſ. 26, 25). Ueber die beiden Eckbohlen an der hintern Wand heißt es aber Kap. 26, 23. 24: „Und zwei Bohlen ſollſt du machen an den Ecken (eigentlich Abſchneidungen) der Wohnung an der Rückſeite. Und ſie ſollen ſein Zwillinge (toamim), von unterhalb und insgeſammt (nach Kamphauſen: ebenmäßig) ſollen ſie vollſtändig (tammim) ſein bis zu ihrem (nämlich der Wohnung) Haupte, bis zu dem erſten Ringe; ſo ſoll es ſein ihnen beiden; zu zwei Ecken (oder Abſchneidungen) ſollen ſie ſein." Dieſe dunkle Stelle iſt ungemein viel beſprochen worden. Der heutigen Punktation in V. 23 ſcheint der Gedanke zu Grunde zu liegen, daß die Eckbohlen als Zwillinge entweder zu beiden Seiten, der Hinterwand und den Langſeiten, zu rechnen ſeien (allein dies würde nur paſſen, wenn die Differenz zwiſchen den Außendimenſionen des Gerüſtes und den Innendimenſionen, von der nirgends die Rede, hätte motivirt werden ſollen, wogegen ſchon das „Du ſollſt machen" ſpricht) oder daß ſie wirkliche Winkelbohlen gebildet hätten (Knobel, Keil, Neumann), was aber theils eine ungefüge Bauart, theils (nach Neumann) eine zu große Länge der Langſeiten ergeben hätte, ohne der weitern Schwierigkeiten zu gedenken. Die fraglichen Worte haben wir vielmehr (mit Kamphauſen) beide male tamim, d. h. ganze, vollſtändige, auszuſprechen. Derſelbe Gelehrte nimmt das Wort für „Ecken" vielleicht richtig für ſolche Balken, bei denen ein Stück von oben herab abgeſchrägt (zu faſſen als architektoniſcher terminus technicus) wird, zur Schonung der an den Ecken ſtarke Falten werfenden Teppiche. Dann wäre der Sinn: ſie ſollen ganz ſein von unterwärts her und ſollen abgeſchrägt ſein nach ihrem Gipfel zu bis zu dem erſten Ringe. So anſprechend jene Erklärung, ſo wenig läßt ſich die letzte Beſtimmung begreifen, die mit der vorhergehenden einen offenbaren Widerſpruch bildet. Dagegen ſcheint die Anſicht von Riehm (in dem „Theologiſchen Literaturblatt zur Allgemeinen Kirchenzeitung", Jahrg. 1864, Nr. 21), der ſich ſpäter auch Riggenbach angeſchloſſen hat, alle Schwierigkeiten zu beſeitigen und dem Texte in ſeiner heutigen Geſtalt durchweg gerecht zu werden. Jenes ſchwierige to'amîm heiße zwar Zwillinge, aber in weiterm Sinne, wie dies im talmudiſchen Sprachgebrauch, der Backenzähne ähnlich benenne, noch hervortrete, alſo allgemeiner: zweigetheilt, zweigeſpalten. Wurde nämlich in der Außenecke jeder Eckbohle ein Stück herausgehauen, deſſen horizontaler Querdurchſchnitt als ein Quadrat, deſſen verticaler als ein Rechteck von etwa neun Ellen Länge zu denken iſt, ſo entſtand ein einſpringender rechter Winkel, und die Bohle erſchien wie ein Backenzahn zweigetheilt. Vom oberſten Ringe an jedoch blieb ſie ganz, um das Abbrechen des dünnen Schenkels zu verhüten und um nicht zu viele Kanten zu erzeugen, welche die überhangenden ſchweren Teppiche leicht ſchädigen konnten. Der Ausſchnitt war nothwendig, um die Riegel leichter hineinzuſtecken. So ingeniös dieſe Deutung iſt, hat ſie uns doch nicht überzeugt. Jene weitere Bedeutung von to'amîm iſt unſicher: die Spitze der Palme ſei Zwilling (nach Succa, 23[a]), weil ſie zwei ganz gleiche Blätter trägt, und die Doppelzähne — nicht Backenzähne — heißen Zwillinge Berachoth, VI, 4 (eigentlich gezwillingt, gedoppelt), weil ſie eben ganz gleich ſind. Sonſt nennt der Talmud durchweg nur ſo Zwillinge von Menſchen und Thieren. Entſtanden durch jenen Ausſchnitt (ſcheinbar) zwei ganz gleiche Theile, ſo müſſen wir ihn uns ſehr groß denken;

dies war nutzlos und schädigte die Haltbarkeit der Ecke bedeutend. Die Zeichnung, welche Riehm beigibt, scheint uns jene Benennung wegen zu großer Ungleichheit der Theile auch auszuschließen. War der Ausschnitt aber klein, so änderte dies zu wenig die Gestalt der Bohle, um ihr einen besondern Namen zu geben. Uebrigens erleichterte jene Lücke nicht das Hineinstecken der Riegel, sondern höchstens das Herausnehmen; eine Abschrägung leistete denselben Dienst und schützte die Decken in noch höherm Maße. Vor allem müssen wir fragen: war jenes die Meinung des Autors, würde er sich dann nicht ganz anders ausgedrückt haben? Wir entgehen dieser sehr einfachen Einwendung nur durch die Annahme, to'amîm sei ein technischer Ausdruck für solche an den Ecken ausgekehlte Bohlen, wovon wir leider ebenso wenig etwas wissen wie von einer Sitte, größere Zelte mit derartigen Holzgerüsten zu versehen. Da eine genauere Darlegung an dieser Stelle sich von selbst verbietet, können wir nur unsere eigene Ansicht kurz dahin angeben, daß wir in der Stelle zwei entgegengesetzte Anschauungen glossematisch verschmolzen denken. Nachdem in V. 23 gesagt war: „Du sollst zwei Bohlen machen zu Abschrägungen (resp. Auskehlungen) der Wohnung an der Rückseite", war dies in V. 24 dahin näher erläutert: „Doch sollen sie ganz [indem wir die Lesung Kamphausen's adoptiren] sein von unterwärts her bis zum ersten (nämlich dem untersten) Ringe". Allein einer spätern Zeit erschien diese Abschrägung resp. Auskehlung als eine unheilige Verkümmerung und Verschneidung (was ja auch 2 Mos. 20, 25; 5 Mos. 27, 5. 6; Jos. 8, 31; 3 Mos. 19, 27; 21, 14; 4 Mos. 6, 5 zu Grunde liegt); darum fügte ein Glossator bei: „und insgesammt (wie auch die andern Bohlen, daher auch nicht „diese beiden", was man sonst erwartet hätte) sollen sie integri sein". In unserm Text sind nun beide Ansichten ineinandergefügt. Jede Bohle hatte unten zwei Hände oder Zapfen, die in silberne Untersätze eingelassen wurden; zu jedem derselben sollte ein Talent verwandt werden (2 Mos. 38, 27). Schon diese Schwere (über 91 Zollpfund) schließt den Gedanken an bloße Metallplatten aus. Nach Raschi hatten sie eine Länge von 6 und eine Breite von 3 Handbreiten (jenes gerade 48 Centimeter, also eine althebr. Elle), was leicht möglich, aber nur errathen ist. Jene Zapfen scheinen mit den Balken nicht aus einem Stück gewesen zu sein, sondern angesetzt und durch ein Band zusammengehalten. (Luther versteht offenbar Kap. 26, 17 von Zapfen, die nicht unten, sondern an der Längsseite angebracht waren, um die Bohlen fester zu verbinden, was aber den Worten des Textes widerspricht.) Ueber Form und Stellung der Untersätze ist nichts gesagt; daher die Gelehrten auch sehr verschiedene Ansichten darüber hegen. Gewiß ragten sie nur wenig über den Boden hervor und hatten den Zweck, die Bohlen zu befestigen, ohne sie jedoch in unmittelbare Berührung mit dem Erdboden zu bringen. Das Holz war von der in der Sinaihalbinsel sehr häufig wachsenden Akazie (s. d.), der Mimosa nilotica (Linné) oder Acacia arabica, welche ein sehr dauerhaftes, leichtes und darum zum Schiffbau viel verwandtes Holz liefert. Dies Gerüst sollte von hölzernen, mit Gold überzogenen Stangen zusammengehalten werden, welche durch goldene Ringen gesteckt wurden, natürlich auf der Außenseite. Sie verbanden die Bohlen zu festen Wänden. Daß dies die Aufgabe der Ringen allein gewesen (Lund, Neumann), steht nicht im Text. Solcher Stangen sollten an jeder Seite fünf sein (2 Mos. 26, 26. 27); V. 28 lautet: „und der mittlere Riegel soll riegeln in der Mitte der Bohlen von einem Ende zum andern". Verfehlt ist die Ansicht (von Raschi, Lightfoot u. a.), daß die mittelste Stange im Innern der Balken laufen sollte: dann müßte von einer Durchstechung derselben die Rede sein. Aber weshalb der Zusatz: „von einem Ende zum andern"? Nach Ewald und Kamphausen sollte der mittlere Riegel ringsherum laufen (was im Text doch jedenfalls mit sabîb ausgedrückt wäre) und an den Ecken der Hinterwand umgebogen werden. Da nun hölzerne, mit Gold überzogene Stangen nicht biegsam sind, setzt diese Ansicht ein Doppeltes voraus: die mittlere Stange mußte an den Ecken Charniere haben, und die Ringen mußten nach oben zu offen sein, damit die Stangen nur hineingelegt werden konnten, nicht durchgeschoben. Von beidem verräth der Text nichts; doch hätte letzteres die Festigkeit beeinträchtigt; auch die Bezeichnung Riegel wäre übel gewählt. Lief aber nur die mittlere Stange von einem Ende (jeder Wand) zum andern, so folgt, daß die andern vier dies nicht thaten. Wie hat man dies zu denken? Schwerlich so (wie Neumann), daß dieselben zwar bedeutend kürzer waren, aber alle fünf parallel, besser (mit Bähr) so, daß je zwei in einer Linie theils über, theils unter der mittlern hinliefen, sodaß jede der vier andern kaum länger war als 12—

13 Ellen. Wird entgegnet, daß man eine 30 Ellen lange Stange kaum einen Riegel nenne, so gilt dies von einer (nach Kamphausen) 72 Ellen langen um so mehr; eben darum ist aber jene Eigenthümlichkeit der mittlern auch besonders erwähnt. Nach Josephus hatte die letztere an den Enden Vorsprünge mit Löchern, durch welche die entsprechende mittlere Riegelstange der Hinterwand hindurchgesteckt wurde, eine Ergänzung, welche aus der damaligen gelehrten Schrifttradition geschöpft sein mag, aber geschichtlich werthlos ist. Diese Ansicht entsprang ebenso wie Luther's Auffassung von den seitlichen Zapfen (oder einer tüchtigen „Verzahnung") sowie die der andern Gelehrten von den ineinandergreifenden Ringen oder von der ringsumher laufenden Riegelstange der richtigen Wahrnehmung, daß die Festigkeit des Gerüstes sehr viel zu wünschen übrig ließ, wonach dasselbe schwerlich einem tüchtigen Sturmwind aus der Wüste standgehalten hätte.

Dieses Gerüst war von innen mit Goldblech überzogen und von außen mit vier Decken bekleidet. Die unterste bestand aus einem Gewebe von gezwirntem Byssus — Luther fälschlich: Seide (vielmehr haben wir höchst wahrscheinlich Linnen und nicht Baumwolle zu verstehen) — in vier Farben: weiß, dunkelblau (Luther fälschlich: gel) scharlachroth und karmoisinroth (s. Farben). Daß die drei letztern auch außer Farben besondere Stoffe bezeichnen, ist höchst unwahrscheinlich, ebenso daß sie Wollenstoffe voraussetzen, mit denen der Byssus durchwebt war. Denn wenn auch in der röm. Kaiserzeit der Purpur am liebsten auf Wolle aufgetragen wurde (vgl. Ad. Schmidt, „Forschungen auf dem Gebiete des Alterthums" [Berlin 1842], I, 151 fg.), so gilt dies doch nicht für das alte Aegypten und für den Orient überhaupt; vielmehr galt feines Linnen als der heiligste Stoff und wurde daher nachweislich auch ausschließlich für die Mumienbinden verwendet. In diese Decke waren Figuren von Cheruben eingewebt; ob so, daß sie auch auf der Rückseite sichtbar waren, ist unbestimmt; von Blumenwerk (Bähr) ist auch nicht die Rede. Sie bestand aus 10 Teppichen, jeder von 28 Ellen Länge und 4 Ellen Breite. Je fünf scheinen an der Langseite zusammengenäht worden zu sein, sodaß zwei große Teppiche entstanden, von welchen der eine das Heilige bedeckte, der andere das Allerheiligste und die Hinterwand. Da (in der Breite) 10 Ellen auf den Plafond kommen, je 2 auf dem Gerüste auflagen, so bleiben von jenen 28 Ellen 16 übrig: je 8 hingen an jeder der beiden Langseiten herab. Dies erhellt völlig klar aus 2 Mos. 26, 12. 13, wie dies Kamphausen (a. a. O., S. 102 fg.) nachgewiesen hat. Die Meinung Bähr's, sie habe an der Innenwand herabgehangen, stützt sich auf die unbegründete Vermuthung, das Gewebe sei zu fein gewesen, um mit Stricken an Pflöcke befestigt zu werden (was nur möglich, nicht ausgesagt ist), daß die Cherubbilder auf der Rückseite erkennbar gewesen und doch nicht beim Abnehmen der Decken gesehen werden sollten, endlich auf den Namen des Teppichs Miskan. Gesetzt, Bähr hätte recht, so müßte doch von Nägeln an den innern Wänden und von Schleifen, an denen die Decke hätte aufgehängt werden können, die Rede sein; überdies hätte sie im Innern nicht auf den Boden herabgereicht, was wenigstens unschön gewesen wäre. Jene beiden großen Stücke dieser Prachtdecke waren in der Mitte nicht zusammengenäht, sondern durch goldene Spangen und dunkelblaue (hyazinthfarbene) Schleifen zusammengehalten, sodaß diese Spalte gerade über dem Vorhange zu liegen kam, der das Heilige vom Allerheiligsten schied. Die zweite Decke bestand aus (wahrscheinlich schwarzem) Ziegenhaartuch und bildete, analog den gewöhnlichen arab. Zelten (daher auch ihr Name Ohel, Zelt), die äußere Hauptbekleidung. (Ausgehend von der willkürlichen Symbolik, daß alle Farben der Stiftshütte Sinnbilder des reinen und des gebrochenen Sonnenlichtes gewesen seien — was sich im einzelnen nicht einmal durchführen, viel weniger beweisen läßt — meint Bähr, die Decke habe aus dem weißen Haar der Angoraziege bestanden, über dessen Verwendung, namentlich zu Zeltdecken, uns nichts bekannt ist; unser Text redet einfach nur von Ziegen und hätte in jenem Falle sicherlich die weiße Farbe betont.) Sie war größer als die erste Decke und bestand aus 11 Teppichen von je 30 Ellen Länge. Von diesen sollen 5 und dann 6 zusammengenäht werden, beide Stücke verbunden durch 50 Schleifen und ebenso viele eherne Spangen. Da diese Decke die erste nach allen Seiten überragen sollte, mußte sie an der Hinterwand mindestens um eine Elle länger sein; das Decorum, welches schon bei fürstlichen Einrichtungen, um so mehr bei heiligen, jede Knappheit und Kargheit vermeidet, verbot die Anfügung eines bloßen Viertelteppichs. Da nun an der Hinterwand höchstens zwei Ellen mehr sein durften, so mußte der erste Teppich, über dem Eingang zum Heiligen, umgeschlagen und

doppelt aufgelegt werden, wie dies Kap. 26, 9 ausdrücklich angegeben ist. Diese Auffassung, welche sich ganz einfach ergibt, gestattet freilich nicht die Annahme des Josephus („Alterthümer", III, 6, 4), der letzte Teppich sei aufgerollt gewesen (wovon nichts im Text), und habe eine Art von Giebelfeld, nach Analogie des griech. ἀέτωμα, bilden sollen, wobei denn auch an die beiden weitern darüber liegenden Decken nicht gedacht wird. An den beiden Langseiten überragte diese zweite Decke die erste um je eine Elle. Auf die Hinterwand, welche ja nur 10 Ellen hoch war, kämen freilich 11 Ellen; nur ist zu bedenken, daß wir mindestens eine halbe Elle auf die Senkung des Plafond zu rechnen haben, und daß die Pflöcke, an denen diese Decke straff angezogen war, sicherlich etwa eine Elle vom Gerüste abgestanden haben; dadurch bildete hier (wie auch an den Seiten) diese Decke eine schräge Fläche. Daß nämlich jener Schlitz mit den 50 Schleifen genau auf dem gleichen der ersten Decke aufgelegen habe, ist durch nichts erfordert und nirgends gesagt; wahrnehmbar wäre er ohnehin nicht gewesen, weder von außen, noch von innen; die Analogie mit der ersten Decke oder die Rücksicht auf leichtern Transport mögen die Ursachen dieser Zweitheilung gebildet haben. Ueber diesen Teppichdecken befanden sich zwei Lederdecken, offenbar zum Schutz gegen die Einflüsse der Witterung. Die erste bestand aus gerötheten Widderfellen, d. h. aus feinem Maroquin oder Corduan, in dessen Bereitung noch heute die Orientalen Meister sind; namentlich sollen die Marokkaner (nach Gerhard Rohlfs) hierin noch immer Unübertreffliches leisten. Die zweite oberste Decke bestand aus Fellen von Tachasch. Den LXX folgend (δέρματα ὑακίνθινα) haben viele darunter nur eine Farbe verstanden (hyacinth, schwarz, scharlachroth, dunkelblau); die Analogie mit der ersten Lederdecke fordert aber ein Thier, schwerlich ist der Dachs gemeint (so Raschi zu Ez. 16, 10, Luther, Gesenius, Maurer) oder der Ihtis (Talmud, Tractat, Schabbath, II, 28), eher nach dem Araber der Delphin oder eine Seekuhart, nach Rüppell der Dujung, Halicore tabernaculi, oder Manati, die sich häufig im Rothen Meere findet und deren Fell vielfach verarbeitet wird. Das Rückenfell wäre freilich zu dick gewesen, nicht aber die nur zwei Linien dicke, sehr zähe Haut des Bauches. Ueber die Größe beider Decken wird nichts angegeben; wahrscheinlich sollten sie die andern überragen, um einen vollständigen Schutz zu gewähren.

Der Eingang der Stiftshütte war gegen Osten gerichtet, für den Orientalen die Vorderseite (vgl. Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" [Heidelberg 1837—39], I, 210 fg.), und durch einen Vorhang (masakh) aus gezwirntem Byssus mit Buntwirkerei gegen außen abgeschlossen. Derselbe hing an fünf vergoldeten Säulen von Akazienholz, die auf Untersätzen von Erz ruhten und oben durch vergoldete Stäbe verbunden waren. So ergaben sich vier Eingänge, jeder etwa zwei Ellen breit. Auch das Allerheiligste, das einen Würfel von 10 Ellen bildete, war durch einen Vorhang (parokhet) von dem vordern Theil, dem Heiligen, geschieden. Er bestand aus gleichem Stoff und gleichen Farben wie die innerste Decke, auch mit eingewebten Cherubbildern. Er hing an vier vergoldeten Säulen, die auf silbernen Untersätzen ruhten. Dieses Adyton enthielt die Bundeslade; im Heiligen stand (nicht in der Mitte, sondern) dicht vor dem eben beschriebenen Vorhange der Räucheraltar, rechts davon der Schaubrottisch, links der siebenarmige Leuchter (über die nähere Beschaffenheit dieser heiligen Geräthe s. die betreffenden Artikel).

Dieses heilige Zelt umgab ein Vorhof, 100 Ellen lang, 50 Ellen breit. Wahrscheinlich stand es nicht in der Mitte desselben, sondern nahe der Hinterwand, um für den Cultus am Brandopferaltar genügenden Raum zu lassen. Die Größe dieses Vorderraumes mag (nach Philo) ein Quadrat von 50 Ellen gewesen sein; eigenthümlich ist es jedenfalls, daß die Urkunde über die Dimensionen dieser Hauptstätte des Gottesdienstes ganz schweigt. Der Vorhof war umhegt von 60, wol viereckigen, fünf Ellen hohen Säulen in Abständen von je fünf Ellen, mit ehernen Untersätzen und silbernen Capitälen, oben durch silberne Stäbe verbunden, an denen die Umhänge von gezwirntem Byssus hingen. An der Ostseite befand sich ein besonderer Vorhang, dem gleich, der in das Heilige führte. Unter der unbegründeten Voraussetzung, daß die Eckſäulen doppelt gezählt seien (der Bericht spricht Kap. 27, 10—16 von je 20 Säulen an jeder Langseite, von je 10 an jeder Breitseite), wollten einige (Bähr, Winer, Knobel) nur 56 Säulen annehmen. Die Widerlegung gibt Riggenbach (a. a. O., S. 6 fg.). Wenn gesagt ist, der Vorhang habe an fünf Säulen gehangen, so begreift sich dies einfach daraus, daß beide Grenzsäulen mitgezählt sind (vgl. Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie"

[Frankfurt a. M. 1858—59], I, 84, Anm. 2). Daher ist es nicht nöthig (mit Reland und Ewald), nur 59 Säulen anzunehmen, was der Intention des Berichtes nach obiger Stelle jedenfalls widersprechen würde (über die Geräthe des Vorhofes s. Brandopferaltar und Becken).

Das gesammte Material zum Bau des Heiligthums wurde infolge der Aufforderung des Mose (2 Mos. 25, 1—8; 35, 4 fg.) vom Volke dargebracht, die Edelsteine und Spezereien von den Fürsten (Kap. 35, 27). Diese Gabe ist eine freiwillige Terumah (Luther: Hebopfer) und ging so reichlich ein, daß der Opferwilligkeit endlich gesteuert werden mußte (Kap. 36, 4 fg.), was bald nach dem Götzendienst mit dem goldenen Kalbe (Kap. 32) etwas auffällig erscheint. Alles dies wurde zunächst in die Hand Ithamar's (s. d.), des Sohnes Aaron's, gegeben (Kap. 38, 21). Sonderbarerweise nimmt der zweite Bericht die Silberlieferung von dieser freiwilligen Gabe aus; dieselbe erscheint nämlich als Kopfsteuer bei der Zählung des Volks. Nach dem ersten Bericht (Kap. 30, 11—16) mußte jeder Israelit, damit dem Volke nicht eine Plage widerfahre, einen halben Sekel zahlen. Da nun nach 4 Mos. 1, 46; 2, 38 die Anzahl der Männer über 20 Jahre außer den Leviten 603550 betrug, so ergab dies 301775 Sekel, genau so viel, wie an Silber gefordert wurde, nämlich 100 Talente und 1775 Sekel. Daß jene Zahl der acht Monate später erfolgten Zählung entnommen ist, wird nicht als Dissonanz gefühlt (vgl. Popper, a. a. O., S. 196). An Gold gingen ein 29 Talente 730 Sekel, an Erz 70 Talente und 2400 Sekel (2 Mos. 38, 21 fg.); alles spätere Berechnungen gelehrter Art. Die technische Leitung des ganzen Baues wurde dem Bezaleel, dem Sohne Uri's, des Sohnes Chur, übertragen und seinem Genossen, dem Daniten Oholiab, dem Sohne Ahisamak's (2 Mos. 31, 1—11; 35, 30; 36, 1; 38, 22. 23). Mit diesen arbeiteten auch alle kunstverständigen Männer und Weiber aus dem Volke (vgl. Kap. 35, 10; 36, 1 fg. 25). Jene Namen haben nicht eben historischen Klang. Denn Bezaleel ist „Künstler Gottes" (vgl. Popper, a. a. O., S. 181, Anm.); sein Vater wie sein Großvater erscheinen auch unter den Beamten Salomo's (1 Kön. 4, 8. 19); der letztere ist zugleich der Gatte der Mirjam (2 Mos. 17, 10; 24, 14), sodaß hiernach Bezaleel ihr Enkel gewesen wäre. Und Oholiab heißt gar „Zelt des Vaters", sein Vater „Bruder der Stütze", wol nur eine andere Form jenes danitischen Stammfürsten Abieser („Bruder der Hülfe", 4 Mos. 1, 12; 2, 25; 7, 66). Nachdem alle Stücke fertig eingeliefert waren, wurde das Heiligthum im zweiten Jahre des Auszugs am ersten Tage des ersten Monats aufgerichtet (2 Mos. 40, 17 fg.). In 4 Mos. 4, 4—33 finden wir umfassende Angaben über den Transport des Heiligthums. Das Geschlecht der Kahathiten sollte das Heiligste tragen, besonders die Geräthe, welche Aaron und seine Söhne zuerst dreifach in Decken einhüllten, damit nicht das Anschauen dieser Heiligthümer den Ungeweihten den Tod bringe. Das zweite Levitengeschlecht, die Gersoniten, trugen Teppiche, Decken, Vorhänge und Umhänge, das dritte, Merari, alles, was zum Gerüste gehörte. Die heiligen Geräthe mußten auf den Schultern getragen werden; den Gersoniten waren zwei Wagen mit vier Rindern, den Merariten vier Wagen mit acht Rindern gegeben; Anordnungen, die in ihrer Kleinheit und Enge mit den großen Zahlen der Listen merkwürdig contrastiren. Uebrigens hat Riggenbach (a. a. O., S. 45 fg.) gezeigt, daß die Merariten mit etwa 30 Wagen bequem alles haben fortschaffen können; hieran haben die Verfasser der pentateuchischen Quellen indeß schwerlich gedacht.

Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die religiöse Bedeutung dieses Heiligthums in unsern Quellen aufgefaßt wird, ordnen sich nicht leicht weder unter sich zusammen noch mit dem sonst bekannten Gottesbegriff. Die Grundidee, daß Jahve im Himmel wohne und auf Erden in der geschichtlichen Leitung seines erwählten Volkes vorzugsweise thätig sei, ordnet sich nicht zu der Vorstellung, daß Jahve in diesem Zelte dauernd unter seinem Volke wohnen wolle (2 Mos. 25, 8). Solche Fixirung der Gottheit ist sonst nicht hebräisch; diese Combination verräth noch nicht die freie Symbolik der Dichter, welche Jahve ebenso wol im Himmel wie von Zion aus wirken lassen. Indeß ist der Gedanke des dauernden Wohnens nicht durchgeführt; erst die jüd. Tradition nimmt durch kritisch ungerechtfertigte Combination von 2 Mos. 25, 8 mit 33, 9 an, daß „die Herrlichkeit Jahve's", die theophanische Wolke, stets im Allerheiligsten über der Bundeslade geschwebt habe, daher ihr Name Schechinah, d. h. Wohnung. Jedoch wird die freie Selbstbestimmung Gottes so gewahrt, daß er selbst anordnet, wann das Heiligthum aufbrechen solle (2 Mos. 40, 34 fg.; 4 Mos. 9, 15—23), während 4 Mos. 10, 33—36 dasselbe

von der Bundeslade allein gesagt ist. Andererseits geschieht dies dadurch, daß das gesammte Heiligthum nicht nur, nachdem der Bau vollendet ist, von Jahve gleichsam gebilligt wird, sondern schon vorher zeigt Jahve dem Mose einen Bauriß, ein Modell, nach welchem der Bau ausgeführt werden soll, gleichsam zur anschaulichen Erläuterung seiner Befehle. Eigenthümlich ist, daß dieser Act des Zeigens selbst nirgends berichtet wird: nach 2 Mos. 25, 9 will Jahve Mose das Modell zeigen; nach Kap. 25, 40; 27, 8 wird als auf etwas bereits Geschautes rückblickend hingewiesen. Der Gedanke liegt darin, daß die Gottheit nur an einem Orte sich offenbaren, vollends wohnen kann, der ihrer ganz würdig ist. Daß Mose aber das himmlische Heiligthum selbst, in welchem Jahve wohnt, geschaut und dieses dann nachgebildet habe, sagt die Urkunde nicht; indeß liegt diese Combination (welche auch der Verfasser des Hebräerbriefs [Kap. 8, 5] seinen Deductionen durchweg zu Grunde legt) sehr nahe. Vielmehr legt unsere Quelle darauf allen Nachdruck, daß von der Lade in dem innersten Heiligthum in stetiger Weise Offenbarungen und Weisungen an Mose ergehen sollen, so 2 Mos. 25, 22, wofür das Zeugniß in der Lade gleichsam Anfang und Bürgschaft bildete. Sonach ist das Heiligthum die Hauptoffenbarungsstätte Jahve's. Darum heißt es auch miqdasch, weil es Heiligthümer in sich enthielt, nicht aber, weil sich das Volk dort heiligen sollte, wofür keine sprachliche Wendung der Quelle zeugt. Ebenso wenig tritt seine Bedeutung als „königliches Prachtzelt" irgendwie hervor. Eigenthümlich ist, daß in der Beschreibung selbst auf die andere Seite, wonach dieser Ort auch das Centrum des Gottesdienstes seitens des Volks sein sollte, weniger Gewicht gelegt wird (nur das tägliche allgemeine Brandopfer wird Kap. 29, 38 fg. nachdrücklich erwähnt und das Wohnen und Offenbaren Gottes damit nahe verbunden); dies geschieht erst 3 Mos. 17, einem alten Gesetz, welches erst durch die vom Verfasser der ersten großen Quellenschrift hineingelegte Beziehung auf die Stiftshütte den Typus der gottesdienstlichen Centralisation empfangen hat. Die Ansicht, daß die Stiftshütte in allen ihren Maßen und Farben eine mehr oder minder bewußt symbolische Bedeutung habe (mit Kenntniß und Geist in dem oben häufig citirten Werke von Bähr durchgeführt), bedarf nach allen Seiten hin der größten Einschränkung. Die grundlegende Folgerung, daß, da schon in den heidnischen Heiligthümern durchweg Symbolik sich zeige, dieselbe um so mehr sich in dem israelitischen zeigen müsse, bedarf der Umkehrung. Denn jene Symbolik hängt eng mit der Naturreligion zusammen, während in Israel die Geistesreligion mehr und mehr sich hindurchringt und in den Weisungen der Propheten offenbar wird. Eine Erbauung des Volks konnten diese vermeintlichen Symbole um so weniger gewähren, als sie der Masse ja niemals zu Gesicht kommen durften, während die Priester selbst den Kern der Dinge, den Gedanken, ungleich klarer im geoffenbarten Gotteswillen einsehen mußten als in der dinglichen Hülle. Läßt auch die Wahl der Farben die Möglichkeit zu, daß hier eine Symbolik obwalte, so tritt dies doch erstens nirgends in der Beschreibung hervor, zweitens ergibt die Deutung höchstens die allgemeinen Kategorien von Leben, Licht, Herrschaft. Vielmehr sind auch sie als Momente der künstlerischen Tradition zu begreifen, wonach sie vorzugsweise als gotteswürdig galten, mit mehr oder minder klarem Bewußtsein; specifisch theokratische Ideen verrathen sie nicht. Am wenigsten zeigen dies die Stoffe, welche einen sehr natürlichen Fortschritt vom Gewöhnlichen zum Kostbarsten aufweisen, je heiliger Ort und Sache wird. In den Maßen der Wohnung fehlen gerade die Zahlen fast durchgängig, welche wol sonst einen religiösen Charakter verrathen, namentlich die Zahl sieben und ebenso die Zwölf, die Vierzig und die Siebzig. Nicht minder verwerflich ist auch die andere Meinung, als habe hier ein königliches Gepränge hergestellt werden sollen, welches das Auge des rohen Volks blende, um demselben auf diesem sehr sinnlichen Wege einen Eindruck von der göttlichen Erhabenheit zu geben. Dem steht schon das oben Erwähnte entgegen, daß dem Volke nur der Vorhof und das sehr schlichte Aeußere der Wohnung sichtbar sein sollte. Die Wahl aller Stoffe u. s. w. erklärt sich einfach theils aus der Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit, theils aus dem Princip des religiösen und künstlerischen Decorums.

Gleichwol hat man hier seit alter Zeit den frommen Scharfsinn unermüdlich spielen lassen. Die Deutungen theilen sich in *symbolische*, welche in der Stiftshütte das Abbild höherer, größerer, aber bereits bestehender Dinge sehen, und in *typische*, nach welchen Gott in dieser irdischen Hülle seinen künftigen Heilsplan oder überhaupt spätere

Heilsgüter gleichsam hat abschatten wollen. Zu jenen ersten gehört vor allem die von Philo aufgestellte (vielleicht nur ausgebildete, vgl. Weish. 9, 8 fg.), von vielen Kirchenvätern und Rabbinen getheilte Meinung, daß die Stiftshütte ein Bild des Universums sei. Der Vorhof enthalte die sinnlichen Dinge, τὰ αἰσθητὰ, die Wohnung die übersinnlichen, τὰ νοητὰ (Genaueres vgl. bei Bähr, a. a. O., I, 103 fg., und Leyrer in Herzog's „Real-Encyklopädie", XV, 104 fg.). Auf Philo geht auch die Deutung zurück, nach welcher die Stiftshütte ein Bild des menschlichen Leibes sei, aufgenommen vom Buche Kosri (ed. Buxtorf [Basel 1660], II, 26 fg.), zum Theil gebilligt von Luther, und endlich mit viel anatomischem, namentlich osteologischem Scharfsinn ausgeführt von Friederich, „Symbolik der Mosaischen Stiftshütte" (Leipzig 1841). Die typische Deutung wurde besonders in der christl. Kirche viel gepflegt, zunächst nach Anklängen der Kirchenväter durch Umbiegung der kosmischen in die soteriologische Deutung, dann unter den Protestanten (namentlich innerhalb der coccejanischen Schule) in Ausführung des Hebräerbriefs. Hiernach stellt die Wohnung die unsichtbare oder auch die verherrlichte, der Vorhof die sichtbare oder auch die streitende christl. Kirche dar; die Bundeslade ist Typus von Christus, die vier Ringe gehen auf die vier Evangelisten, die Tragstangen bilden die Kirchenlehrer ab. In der neuern Zeit hat Bähr die Philonische Deutung in den Grundzügen aufgenommen, später hat er sich der Mehrzahl der andern Symboliker angeschlossen, wonach die Stiftshütte ein Bild der Theokratie oder des Reiches Gottes unter der Oekonomie des Gesetzes sein soll (so Hengstenberg „Authentie des Pentateuches" [Berlin 1836—39], II, 628 fg.; Keil, a. a. O., I, 94 fg.; Kurtz, „Beiträge zur Symbolik des alttestamentlichen Cultus" [Leipzig 1851], und desselben „Der Alttestamentliche Opfercultus" [Mitau 1862], S. 23 fg.; Tholuck, „Kommentar zum Briefe an die Hebräer" [3. Ausg., Hamburg 1850], S. 330 fg.). Leyrer (a. a. O.) mischt beides, das Symbolische und das Typische, ineinander und legt den Nachdruck auf die Weissagung, ganz nach Art der protestantischen Typik älterer Zeit. Das Heiligthum stelle drei Stufen des Nahens zu Gott dar. Irrig ist hierin die Combination mit 2 Mos. 19, 5, sofern ja das Gesetz niemals für irgendein Maß religiöser Leistung den Zugang zum Heiligen oder gar Allerheiligsten gestattete. Auch ist dies cultische Nahen zu Gott, d. h. das Ueberschreiten jener gesetzlichen Schranken, niemals Gegenstand der Sehnsucht oder gar der prophetischen Verheißung geworden; mithin fällt diese ganze Vorstellung nur in den Kopf der Erklärer, aber außerhalb des A. T. Ueberhaupt zeigt sich bei den Frommen des Alten Bundes niemals das Bewußtsein, daß ihr Nahen zu Gott, das einen tröstenden und heiligenden Einfluß auf sie üben könnte, lediglich durch priesterliche Personen vermittelt werden solle oder könne. Ueberdies fehlen in der Stiftshütte alle weitern Parallelen zu dem eigentlichen Gebäude der Theokratie, schon darum, weil die Centralidee, wonach die Kapporeth der Bundeslade der Thron des himmlischen Königs ist, im Gesetz gar nicht ausgeprägt, noch viel weniger zum Mittelpunkt gemacht ist.

Die Parallelen, welche man für ein derartiges zeltartiges Heiligthum aus andern Völkern beigebracht hat (am vollständigsten wol bei Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 249 fg.), beweisen weder etwas gegen die Originalität, noch liefern sie Instanzen für die Geschichtlichkeit. Denn bei Aegyptern, Phöniziern und Karthagern war es doch nur eine Cella mit der Statue der Gottheit, welche umhergefahren oder ins Feldlager mitgenommen wurde, und daß nomadisirende Stämme in Asien und Afrika lediglich Zelttempel hatten, ist bei dem völligen Mangel fester Wohnsitze nur selbstverständlich.

Viel wichtiger ist die Frage, ob das beschriebene Heiligthum genau in dieser Weise am Sinai errichtet und von jener Zeit an mitgeführt wurde. Die Bemerkung, das sei nicht die Art der verschönernden Sage, „so dichtet man nicht" (vgl. Riggenbach, a. a. O., S. 39 fg.), beweist nichts. Im Gegentheil heftet sich die religiöse Sage am liebsten an alte Heiligthümer. Ueberdies muß ja jeder Architekt den Plan des Baues zuerst in der Vorstellung fertig haben; mithin ist jeder geregelte Bau ein Product der Phantasie. Von der Möglichkeit des Baues auf seine Wirklichkeit zu schließen, ist doch mehr als vorschnell. Die Ergebnisse einer besonnenen Compositionskritik sind der Bejahung jener Frage nicht günstig. Denn mag man den Verfasser der sogenannten Grundschrift auch noch in das Richterzeitalter verlegen, so muß er anderweitige äußerst genaue Berichte vor sich gehabt haben, nach denen er die Beschreibung verfaßte, während alles, was nicht seinen Stil

aufweiſt, deutlich viel ſpätere Hände verräth. Der urſprüngliche Verfaſſer mußte Prieſter, ja Hoherprieſter ſein, um zu allen Geräthen ſo freien Zutritt zu haben, daß er auch die Maße angeben konnte. Dieſe große Genauigkeit macht die hiſtoriſche Treue des Berichtes weit eher verdächtig, als daß ſie dieſelbe erhärtete. Ueberdies iſt die Deutlichkeit auch nicht zu übertreiben; ſelbſt ein poſitiver gläubiger Archäolog, wie Haneberg („Die heiligen Alterthümer der Bibel" [München 1869], S. 165), äußert ſich über die plaſtiſche Anſchaulichkeit des Berichtes ſehr zurückhaltend. Das Gleiche gilt von der oft über Gebühr geprieſenen Zweckmäßigkeit. Die Zuſammenfügung der Balken konnte ſchwerlich einem ſtarken Wüſtenwinde widerſtehen (Hiob 1, 19); wir haben oben eine ganze Reihe von Vorſtellungen erörtert, welche den Zweck hatten, dieſem dunkel gefühlten Uebelſtand abzuhelfen, ſämmtlich ohne textuelle Begründung. Ebenſo dürfte die Abweſenheit eines ſpitzen Daches, das ſonſt bei Zelten üblich iſt, den Schutz gegen die Witterung, namentlich gegen die winterlichen Regengüſſe, ſtark vermindert haben.

Gleichwol haben dieſe Erwägungen keine genügende Kraft, die Geſchichtlichkeit des Berichtes ſtark zu erſchüttern. Und das Gleiche iſt der Fall mit Gründen, wie ſie früherhin mehrfach vorgebracht wurden (ſ. Stiftshütte bei Winer, „Bibliſches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48]; vgl. Knobel, a. a. O., S. 254 fg.; Vater, „Commentar über den Pentateuch" [Halle 1802—5], III, 658; de Wette, „Beiträge zur Einleitung in das Alte Teſtament" [Halle 1806—7], I, 258 fg.; II, 259 fg.; doch vgl. de Wette-Räbiger, „Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie" [4. Aufl., Leipzig 1864], S. 147; v. Bohlen, „Die Geneſis hiſtoriſch-kritiſch erläutert" [Königsberg 1835], Einleitung, S. CXII fg.; George, „Die älteren Jüdiſchen Feſte" [Berlin 1835], S. 41 fg. (der jedoch nur das Schweigen des Deuteronomiums kritiſch verwerthet). Hauptſächlich hat man Folgendes betont: 1) der Bau ſei zu künſtlich für das ſo rohe Volk der Iſraeliten, da ja Salomo ſogar in viel ſpäterer Zeit für den Tempelbau phöniz. Künſtler kommen laſſen mußte. Richtig entgegnet Knobel, daß es ſich hier ja nicht um einen mächtigen Prachtbau handelte. Und daß die Juden nach 1 Sam. 13, 19 ihre Senſen und Beile bei den Philiſtern ſchärfen laſſen mußten, beweiſt nichts für ihre unendliche Roheit, ſondern nur für die Größe des philiſtäiſchen Druckes, zumal man bei allen Eroberungen gern die kundigen Handwerker zuerſt fortführte. Da aber alle feinern gewerblichen Künſte, deren man zur Herſtellung der Stiftshütte bedurfte, ſchon damals in Aegypten in hoher Blüte ſtanden, ſo iſt es durchaus nicht unwahrſcheinlich, daß auch viele Iſraeliten ſich dieſelben angeeignet hatten. In welchem Maße das Volk noch ſpäterhin dieſer gewerblichen Künſte fähig war, läßt ſich ſchwer beurtheilen; die harte Richterzeit war ihrer Blüte nichts weniger als günſtig, und ſolche Ueberlieferungen konnten überdies leicht ausſterben, wie dies die Geſchichte des Kunſtgewerbes überall, auch in Europa, vielfach zeigt. 2) Man entgegnet ferner: ein ſo armes Hirtenvolk, das oft nicht einmal Fleiſch genug hatte, konnte nicht eine ſo große Menge edeln Metalles, feiner Gewebe, koſtbarer Edelſteine und Spezereien beſchaffen; koſtete doch, wie v. Bohlen erwähnt, noch zu Auguſtus' Zeit ein Pfund Purpur 160 Thlr.! (Eine gewiſſe Unüberlegtheit dieſes Einwandes verräth ſich ſchon dadurch, daß v. Bohlen unter den Stoffen Seide nennt, ganz nach Luther, ohne Rückſicht auf den Grundtext.) Dieſe Inſtanz iſt auch nicht durchſchlagend. Der jeweilige Mangel an Nahrungsmitteln bei einer Wüſtenwanderung iſt offenbar nicht im entfernteſten Gradmeſſer für den Wohlſtand. Gerade Gold und Silber wird man ſo viel als möglich mitgenommen haben; unmöglich war dieſer Vorrath durch die Lieferung für das goldene Kalb erſchöpft; von Juwelen, deren Größe nicht genau angegeben iſt, bedurfte man nur 14 Stück, ſie wurden auch von den Stammesfürſten geliefert; Spezereien und Purpur konnte man von Karavanen leicht erhandeln. Alle dieſe Inſtanzen würden uneingeſchränkt gelten, hätte man es hier mit einem ſeßhaften Volke von einigen Millionen zu thun; für ein ſolches war jene Leiſtung, wie Bähr richtig durch zahlreiche Parallelen erhärtet, eine Kleinigkeit. Nur mindert ſich die Beweiskraft derſelben in dem Grade, als die Unwahrſcheinlichkeit wächſt, daß Iſrael damals einige Millionen gezählt habe. Daß die letztere Zahl unter allen Umſtänden ſchlechterdings undenkbar iſt, läßt ſich klar beweiſen (vgl. Schleiden, „Die Landenge von Sues" [Leipzig 1858], S. 187; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 1, 174; Ebers, „Durch Goſen zum Sinai" [Leipzig 1872], S. 533). Indeß hat die Herabminderung der Zahl ihre Grenze an der Thatſache, daß dies Volk nicht nur den ganzen Zug durch

die Wüste und durch die Ostjordangegenden unternehmen, sondern sich auch mitten unter den kriegstüchtigen Kanaanitern feste Wohnsitze gründen konnte. Ein Volk, welches für diese Leistung zahlreich genug war, konnte auch ein solches Heiligthum errichten. 3) Man sagt: die Zeit der Verfertigung, kaum neun Monate, sei zu kurz bemessen. Nicht nur bildet dies keine Instanz gegen die geschichtliche Wirklichkeit der Stiftshütte überhaupt, höchstens gegen ein einzelnes Datum, sondern es ist auch an sich hinfällig, da ja alle kundigen Leute in Israel ausdrücklich als mitwirkend genannt werden. 4) Noch weniger will die Rücksicht auf die Schwierigkeit des Transportes etwas besagen, da ja von übergroßen Lasten, wie man sie doch in Aegypten längst zu bewegen verstand, hier nicht die Rede ist; 30 Karren mit Ochsen bespannt (vgl. oben die Darlegung Riggenbach's) konnten das gesammte Gebälk leicht fortbewegen.

Dagegen ist es um den positiven Beweis für die Existenz gerade dieses Heiligthums in der mosaischen Zeit übel bestellt. Diese Frage hat besonders Graf (De templo Siloensi [Meißen 1855]; „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866], S. 51 fg.) in hohem Grade gefördert. Befremdlich ist schon, daß der Abnahme und Wiederaufrichtung dieses Heiligthums nur theils summarisch 4 Mos. 9, 15—23 (wobei übrigens einiges unmöglich auf jenen complicirten Bau gehen kann, V. 17, 21, eher auf die Lade allein, wie nach der andern Quelle, Kap. 10, 33—36), theils nur einmal Kap. 10, 17, und zwar in enger Verbindung mit den Transportvorschriften, gedacht ist, selbst da nicht, wo Israel lange Zeit ruhte, wie in Kades und in den Gefilden Moab (4 Mos. 20, 1; 22, 1; vgl. Vater, a. a. O.). Auch tritt im mosaischen Ideenkreise das Wohnen Jahve's inmitten seines Volks viel weniger in den Vordergrund als das freie, in Thaten und Weisungen sich bezeugende Offenbaren; es erscheint nur, wo ausführlich von der Stiftshütte die Rede ist. Schwerer wiegt das Schweigen des Deuteronomiums (vgl. George, a. a. O.) und der Propheten über dieses Heiligthum. Die Stelle Am. 5, 26. 27 läßt sich freilich heute für einen Wüstencultus des Kewân nicht mehr verwerthen (vgl. Schrader, „Kewan und Sakkuth" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1874, S. 324 fg.); aber auch von der Stiftshütte berichtet Amos nichts (vgl. Vatke, „Die biblische Theologie" [Berlin 1835], I, 191; Gramberg, „Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments" [Berlin 1829—30], I, 13 fg.). Auch die andern Quellenschriften des Pentateuchs kennen sie nicht. Nach 2 Mos. 33, 7 hat Mose ein Zelt außerhalb des Lagers aufgeschlagen und dasselbe gerade so genannt, nämlich Ohel mo'êd. Hier ertheilte er an die Fragenden Orakel; hier redete Jahve mit dem großen Propheten, indem er in Gestalt der theophanischen Wolke sich herniederließ. War Mose im Lager, so vertrat ihn dort Josua (2 Mos. 33, 11). Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch 4 Mos. 11, 16 fg.; 12, 14 fg.; 5 Mos. 31, 14. Dieses Zelt ist weder, wie die Harmonisten meinen, nur ein provisorisches Zelt, da von seiner Beseitigung keine Rede ist, noch ist es identisch mit der Stiftshütte, deren Bau und Aufrichtung später fällt. Zuerst diente es als Orakelzelt, später ward wol die Bundeslade dort hineingestellt. Die Geschichte der Stiftshütte spricht auch nicht für ein solches Heiligthum. Daß Jos. 18, 1; 19, 51 nur jenes Orakelzelt aus 2 Mos. 33, 7—11 gemeint sei, ergibt sich nicht nur aus der Verwendung, sondern auch daraus, daß hier wie dort die Thür des Zeltes die Hauptrolle spielt, ganz entgegen der Stiftshütte in 2 Mos. 25 fg. Das spätere Heiligthum in Schilo (das ein Haus, ja ein Palast genannt wird; höchstens jene, niemals diese Bezeichnung konnte auf das Wüstenzelt angewandt werden) hat mehrere Gemächer und große Thüren (1 Sam. 1, 7. 24; 3, 3. 15; Richt. 18, 31). Aehnliche Heiligthümer standen in Nob, in Gibeon, wol auch in Mizpa. Hätte zu Zeiten David's noch die Stiftshütte bestanden, so wäre es ganz unverständlich, warum David der Bundeslade nur ein einfaches Schutzzelt gibt (2 Sam. 7, 6); dieses, nicht die Stiftshütte, kann auch nur gemeint sein 1 Kön. 1, 9. 39; 2, 28 fg.; 3, 15, und wird dann in den Tempel gebracht (Kap. 8, 1. 4). Vollends ist es eine Erschleichung, alle jene Stellen auf die Stiftshütte zu beziehen, welche davon reden, daß eine Handlung vor Jahve geschehen sei. Dies kann ebenso wol auf die Lade allein, wie auch (nach 2 Mos. 20, 24) auf einen Altar sich beziehen. Noch entschiedener spricht gegen die Existenz der Stiftshütte die Geschichte der Bundeslade. Die Grundidee der erstern liegt darin, daß die Lade, das größte aller Heiligthümer, auch allem Volke unsichtbar bleiben muß, nur dem erwählten Propheten zugänglich, dem Hohenpriester nur, wenn er ihr mit sühnendem Räucherwerk naht

3 Moſ. 16, 13). Dagegen zieht die Lade ſchon in der Wüſte dem Heere voran (4 Moſ. 10, 33) und wandert ſpäter „von Zelt zu Zelt, von Wohnung zu Wohnung" (Pſ. 105, 13; 1 Chron. 17, 5; 2 Sam. 7, 6). Sie iſt inmitten der Volksverſammlungen zu Mizpa, Bethel, Gilgal, Rama, Gibea, Hebron (vgl. Graf, a. a. O., S. 14). Wir können indeß auch ziemlich genau die Zeit angeben, ſeit welcher die Vorſtellung um ſich zu greifen begann, daß die Lade, weil ſie eben die Gegenwart Gottes vermittelte, ſelbſt dem Anblick, vollends der Berührung nicht ausgeſetzt werden durfte, und daß die der Tod aus Gottes Hand traf, welche dies wagten. Es war die Zeit nicht lange, nachdem die Lade von den Philiſtern wieder zurückgebracht war (vgl. 1 Sam. 6, 19 fg.; 2 Sam. 6, 7). Wäre damals die Anſicht ſchon irgendwie weiter verbreitet geweſen, daß die Lade eigentlich in das Adyton des Heiligthums gehörte, ſicherlich hätte man ſie ſofort in den kleinen Tempel in Gibeon gebracht. (Selbſt Haneberg, a. a. O., S. 167, 208 fg., der die Stiftshütte für echt moſaiſch hält, geſteht ihre Fortexiſtenz nach der Einnahme Kanaans nicht zu; bei der nothwendigen Erneuerung ſei ſie bald nach der Anſiedelung zu Schilo in ein feſtes Heiligthum umgewandelt worden.)

Hiernach ſcheint es, als wenn die ganze Darſtellung 2 Moſ. 25 fg. lediglich ein ungeſchichtliches Phantaſiebild wäre, ähnlich der prophetiſchen Zeichnung des künftigen Tempels bei Ez. 40 fg., hier nur ins hohe Alterthum zurückgeworfen. Gleichwol werden wir richtiger es uns ſo vorzuſtellen haben, daß die älteſte Einrichtung eines Orakelzeltes, das zugleich der Lade als Schutz und Schirm diente (2 Moſ. 33, 7 fg.), allmählich ſich in verſchiedener Weiſe fortbildete; unſer Verfaſſer von 2 Moſ. 25 fg. ſchaut gleichſam perſpectiviſch dieſe verſchiedenen Bildungen von heiligen Zelten und kleinern Tempeln in eins und projicirt dieſe Bilder in einer Darſtellung, die er vielleicht an eines der zu ſeiner Zeit (vielleicht David's) beſtehenden Heiligthümer anlehnte. Denn daß die vorliegende Beſchreibung, wie Graf meint, eine den Wüſtenverhältniſſen accommodirte Nachbildung des ſerubabeliſchen Tempels ſei, können wir aus rein ſachlichen (weniger aus compoſitionskritiſchen) Gründen nicht glauben. Denn während nach dem Exil die Bundeslade ganz fehlte, nimmt ſie bei unſerm Verfaſſer die Hauptſtelle ein. Auch findet ſich bei den Propheten Haggai und Sacharja nicht die mindeſte Rückſichtnahme auf die moſaiſche Zeit, wol auf den Salomoniſchen Tempel. Auch die Grundidee, daß Jahve erſt nach Aufrichtung eines ſolchen Heiligthums in Iſrael wahrhaft wohnen werde, iſt jener ganzen nacherziliſchen Zeit fremd; damals galt es nur eine würdige Stätte für den Gottesdienſt herzuſtellen.

Wollen wir nähere Vermuthungen über die allmähliche Fortbildung der älteſten Heiligthümer ausſprechen, ſo geſchieht dies natürlich unter allem Vorbehalt, da wir über die innere Einrichtung der vorſalomoniſchen Heiligthümer ſehr wenig wiſſen. Sicherlich wurde es früh Sitte, jedesmal da, wo die Bundeslade längere Zeit ſich befand, auch einen Altar im Freien zu errichten, da die Darbringung von Opfern nach altſemitiſcher Sitte dem Orakelſuchenden nur günſtig ſein konnte (4 Moſ. 23, 1 fg. 14 fg. 29 fg.). Eine Umhegung des Altars und des Zeltes, als eines heiligen Ortes, verſtand ſich von ſelbſt. Sobald das Zelt größer wurde, hatte es zwei Abtheilungen. Und da man mit der Lade die Gegenwart Jahve's verknüpfte, war es geboten, auch für Opfergaben zu ſorgen. Gewiß iſt die Einrichtung eines Schaubrottiſches in der vordern Abtheilung die älteſte Form jenes beſtändigen Opfers, das ſpäter täglich auf dem Brandopferaltar dargebracht wurde. Denn ſie iſt ja eine Anlehnung an die uralte Sitte der Lectiſternien, deren urſprüngliche Bedeutung in Iſrael ſchon ſehr früh erloſch und nur in der cultiſchen Terminologie noch durchblickt. Dazu gehörte aber ein Leuchter. (Darum hat auch der Verfaſſer von 2 Moſ. 25 in vielleicht unbewußter Anlehnung an den geſchichtlichen Proceß die Beſchreibung von Lade, Tiſch, Leuchter vorangeſtellt, dann redet er von den Teppichen und erſt hierauf von dem hölzernen Gerüſte.) Hierzu kam ein anderes Moment. Bei den Heiligthümern auf den Höhen hat man ſich ſchwerlich überall mit einem bloßen Altar im Freien begnügt. Schon der Blick auf andere Cultusformen forderte die Analogie einer heiligen Cella, in welcher oft (wie z. B. in Dan und in Ophra) ein Jahvebild geſtanden haben mag, gewiß auch mit Tiſch und Leuchter. Auch wo dies nicht der Fall war, wo aber allmählich eine größere Prieſterſchaft anſäſſig war, wie zu Nob und Gibeon, richtete man einen gedeckten Raum her, in welchem die ſpecifiſchen Prieſteropfer dargebracht wurden, zum Unterſchied von dem Altar für die Feuer- und Volksopfer. Die Spendung von

Weinlibationen, vor allem aber die Räucherung von Weihrauch und andern Spezereien galt für eigentliches Prieſteropfer; daher war beſonders das letztere auch das wirkſamſte Sühnmittel (4 Moſ. 16, 7. 47). So entſtand denn der Räucheraltar. (Und hierin dürfen wir wol die eigentliche Urſache der auffälligen Thatſache finden, daß des Räucheraltars erſt ſo ſpät gedacht wird, nicht hinter 2 Moſ. 25, 40, ſondern erſt Kap. 30, 1—10.) Sonach iſt das Heilige theils eine weitere Ausbildung des urſprünglichen Vorderraums des Zeltes, theils die Hinzufügung eines beſondern Heiligthums, wie ja auch das Gerüſt auf die Combination eines Zeltes mit einem kleinen Tempel deutlich hinweiſt. (Die unbewußte Nachwirkung dieſes geſchichtlichen Proceſſes innerhalb der jüd. Tradition ſpüren wir wol noch in dem merkwürdigen Umſtande, daß der Verfaſſer des Hebräerbriefs [Kap. 9, 3. 6. 8] den Hinterraum, das Allerheiligſte, und den Vorderraum, das Heilige, als zwei beſondere, gleichſam nur äußerlich zuſammengefügte Zelte anſieht.) Sonach haben wir in der That in der Stiftshütte, wenn auch nicht das getreue Abbild des am Sinai aufgerichteten Heiligthums, ſo doch eine ideell-geſchichtliche Darſtellung der moſaiſchen und vorſalomoniſchen Cultusſtätten Iſraels (ſ. Moſe, „Bibel-Lexikon", IV, 247 fg.).

Die Literatur iſt meiſt oben ſchon angegeben worden. Wir nennen noch: Lamy, De tabernaculo foederis, de s. civitate Jerusalem et de templo ejus libri VII (Paris 1720); Arias Montanus in den Critici sacri (Amſterdam 1698), VI, 610 fg.; Lund, „Die alten jüdiſchen Heiligthümer, Gottesdienſte und Gewohnheiten" (Hamburg 1712), S. 1—236; van Till, Commentar. de tabernaculo Mosis (Dortrecht 1714); Drießen, Mos. tabern. in typo et antitypo delin. (Utrecht 1717); Schultens, Myster. tabern. Mos. (Franeker 1729); Carpzov, Critica sacra (Leipzig 1748), S. 38 fg., 248 fg.; Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum, ed. Buddeus (Leipzig 1724), S. 14—50; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael" (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 360—378; Bähr, a. a. O., Bd. 1; Keil, a. a. O., I, 76—119; Neumann, „Die Stiftshütte in Bild und Wort" (Gotha 1861); Riggenbach, a. a. O. Dieſtel.

Stirnband, ſ. Schmuck.

Stock, ſ. Stab.

Stoiker werden Apg. 17, 18 neben den Epikuräern (ſ. d.) als die Gegner des Apoſtels Paulus zu Athen genannt. An ſie, welche unmittelbar nach Plato und Ariſtoteles jedenfalls als die bedeutendſte Erſcheinung der alten Philoſophie gelten müſſen, hielten ſich jahrhundertelang alle diejenigen in der griech. Welt, welche mit der Volksreligion gebrochen hatten, ohne doch das religiöſe Bedürfniß verleugnen zu können. In der Stoa ſtellte ſich nun freilich wieder jener Naturalismus, mit welchem die Geſchichte der griech. Philoſophie begonnen hatte, dem platoniſchen und ariſtoteliſchen Idealismus gegenüber, und wurde infolge deſſen auch der platoniſche und ariſtoteliſche Monotheismus zum Pantheismus. Gott iſt ſchaffende Kraft und leidender Stoff zugleich, ein Weſen, welches Form und Materie aller Dinge aus ſich hervorgehen läßt und wieder in ſich zurücknimmt. Alle Naturkräfte ſind nur Theile der Einen Kraft, welche zwar unter verſchiedenen Formen zur Erſcheinung kommt, ſelbſt aber alles erhält und das vernünftige Geſetz der Welt iſt. Dieſe bildende Naturkraft, als allgemeine Vernunft gedacht, heißt Logos (ὁ ὀρθὸς λόγος, ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος oder πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου): das erſte mal, daß uns dieſe ſpäter ſo folgenreiche Vorſtellung begegnet, wobei jedoch zu bemerken iſt, daß die Stoiker den Ausdruck in der Regel nur mehrheitsweiſe gebrauchten, von den Geſetzen der phyſiſchen und geiſtigen Welt (λόγοι, rationes). Die einzelnen Naturkräfte dagegen, Elemente, Geſtirne, Naturproducte, vor allem auch Größen der menſchheitlichen Geſchichte ſind es, welche in den Göttern des Volksglaubens ihre mythiſche Darſtellung gefunden haben. Dieſe Mythen ſind nicht zu beſeitigen, bedürfen aber für das gereifte Bewußtſein der allegoriſchen Deutung. Indem ſo die Stoa die Mythologie des Homer und Heſiod auf naturphiloſophiſche Ideen ausdeutete, hat ſie der ſpätern alexandriniſchen und chriſtl. Schrifterklärung den Weg gezeigt.

Die ſittliche Aufgabe ſtellt ſich auf dieſem Standpunkte ſo, daß es vor allem gilt, das beſchränkte Einzelwiſſen der allgemeinen Weltvernunft unbedingt unterzuordnen, ſich dem Geſetze des Weltganzen durchweg anzubequemen. Dieſe Beſtimmung des Menſchen verſteht ſich aber nur unter der Vorausſetzung, daß, wie Chryſipp ſagt, unſere Naturen Theile des Weltganzen ſind. Damit war ein Gedanke, der für den allmählichen Eintritt

eines gegenſeitigen Verſtändniſſes zwiſchen Judenthum und Griechenthum von äußerſter Wichtigkeit war, ausgeſprochen, und griechiſcherſeits ein Fortſchritt angebahnt, welchem die allmähliche Ueberwindung der ausſchließlichen Volksthümlichkeit auf jüd. Seite entſpricht. Denn im Grunde war im Alterthum der Particularismus keineswegs nur ein „trauriges Privilegium" der Juden. Die Denkart der Griechen ſchließt ja gleichfalls den Gegenſatz von Hellenen und Barbaren in ſich, und von dieſem Nationalvorurtheil hatte ſich ſelbſt Ariſtoteles nur in geringem Maße, Plato gar nicht loszumachen gewußt. Erſt die Stoiker zogen aus der Gemeinſamkeit der vernünftigen Anlage in allen Menſchen die Folgerung der weſentlichen Gleichheit und Zuſammengehörigkeit aller. Sie ſind alle in gleicher Weiſe „Theile des Weltganzen". So gewiß die Vernunft in allen eine und dieſelbe iſt und alles Verwandte ſich anzieht, ſo gewiß ſind auch alle Menſchen durch daſſelbe Band der Gemeinſchaft miteinander verbunden und müſſen das Bewußtſein dieſer Gemeinſchaft zur beſtimmenden Norm ihres Handelns machen. Indem ſo der Gedanke des Kosmopolitismus von der Stoa ausgebildet wurde, fielen zum erſten mal für die griech. Betrachtung die Schranken der Nationalität. Es iſt eine großartige Vorausnahme deſſen, was Joh. 10, 16 von Einem Hirten und Einer Heerde geſagt iſt, wenn Zeno verlangt, daß die Menſchen nicht mehr nach Städten und Völkern getheilt wohnen ſollen, voneinander getrennt durch eigenthümliche Rechtsſatzung, ſondern alle ſollen ſich als Volksgenoſſen und Mitbürger betrachten, damit die Welt erſcheine „wie Eine verbundene Heerde, die durch Ein gemeinſames Geſetz geleitet wird". Iſt doch ſogar das Wort, daß alle Menſchen Brüder ſind, zuerſt in der Stoa gehört worden.

Es iſt ein ſprechender Ausdruck jener Reſignation, womit im Alterthum die philoſophiſche Ariſtokratie des Geiſtes ſich der herrſchenden Unvernunft und dem volksmäßigen Aberglauben gegenüber verhielt, wenn in Rom, wo die Stoa (dieſen Namen behielt die Schule von der ποικίλη στοά in Athen bei, wo ihr Stifter Zeno gelehrt hatte) in den letzten Zeiten der Republik und im Anfange der Kaiſerperiode große, vielleicht unter allen philoſophiſchen Schulen die größten, Eroberungen machte, doch gerade ihre Jünger vielfach eine weſentlich conſervative Praxis in religiöſer Beziehung innehielten. So bewußt dieſelben ihres Gegenſatzes zur Volksreligion ſich waren, ſo ſehr hielten ſie darauf, mit der Volksreligion in einem gewiſſen Zuſammenhange zu bleiben und auf gutem Fuße mit den Prieſtern zu ſtehen. Sie nahmen, wie das in jener Zeit überhaupt allgemein war, die Exiſtenz von unzähligen Dämonen als Mittelweſen zwiſchen Gott und der Welt an, unterſchieden von der durch das All verbreiteten göttlichen Kraft ihre einzelnen Aeußerungen und Offenbarungen und erklärten, was von den alten Mythenſtoffen nicht auf dieſe Weiſe gerettet werden konnte, nach Anleitung der allegoriſchen Auslegungsmethode. Der Sache nach freilich ſtanden ſie dem Volksglauben noch ferner als die Epikuräer. Hatte der Epikuräismus das Göttliche durchaus von der Welt getrennt und abgeſondert, ſo vermiſchte es dafür der Stoicismus faſt gänzlich mit der Welt. Denn wenn auch die Rede iſt von einer allmächtigen weltbildenden Vernunft, ſo wird dieſes Göttliche doch als ſchöpferiſche Weltkraft und Weltſeele mit dem Natürlichen, mit der Schöpfung nicht blos vereinerleit, ſondern dieſe ſtoiſche Gottheit iſt im Grunde ſelbſt wieder unterworfen einer blinden, unbegreiflichen und unabweislichen Naturmacht, eben dem Fatum. Gott iſt ſelbſt nichts als die mit Vernunft begabte Naturkraft, zugleich auch der Stoff des Weltalls ſelbſt; ein Gott, von dem Seneca ſelbſt ſagt, daß er weder Kopf noch Herz habe.

Daß der Stoicismus auch in Rom ſich ſeines Unterſchiedes von der Volksreligion beſtimmt bewußt blieb, war hauptſächlich das Werk ſeines erſten röm. Vertreters, des Panätius von Rhodus, und ſeines berühmten Schülers Mucius Scävola, lange Zeit über die angeſehenſte Autorität unter den röm. Juriſten und vor allem auch Pontifex Maximus. Aber dieſe ſeine obergerichtliche Stellung hinderte ihn nicht, öffentlich ſich über den Werth der Staatsreligion in einer Weiſe zu äußern, die für alle Zeiten typiſch geworden iſt. Wie nämlich, das Geheimniß der Staatsreligion verrathend, ſchon Polybius die Unterſcheidung der drei Arten der Religion und Theologie, der poetiſchen, bürgerlichen und philoſophiſchen, eingeführt hatte, ſo ſprach ſich auch dieſer Pontifex Maximus ungeſcheut und unumwunden dahin aus, die Staatsreligion ſtehe zwiſchen der Religion der Dichter und der der Philoſophen in der Mitte, nicht ſo unſittlich wie jene und nicht ſo wahr wie dieſe, ſie ſei mit Einem Wort Sache der Zweckmäßigkeit.

Ebenso wenig als in religiösen kann man der Stoa in staatlichen Dingen eine besondere Initiative nachrühmen. Im Gegentheil erschöpft sich ihr Vertreter Seneca in Versicherungen der öffentlichen Unschädlichkeit und Harmlosigkeit aller wahren Philosophen. Er hat recht, wenn Gleichgültigkeit gegen das Gemeinwesen eine bürgerliche Tugend genannt zu werden verdient. Gerade in dieser Richtung bauten aber die Stoiker in der beginnenden Kaiserzeit die sittlichen Principien der Schule aus, und dies trug vor allem dazu bei, ihr die volle, ja fast ausschließliche Aufmerksamkeit der philosophirenden Zeitgenossen zuzuwenden. Sich als das Werkzeug des göttlichen Willens im Flusse des vergänglichen und eiteln Lebens zu wissen und demgemäß eine gleichmüthige und gleichgültige Haltung gegen die äußern Dinge zu bewahren: das war des Stoikers einziger Ruhm und Stolz; darin suchte er um so geflissentlicher seine Würde, je feindseliger und unwürdiger die öffentlichen Verhältnisse sich gestalteten. Als erster und einziger Lebenszweck stellte sich nicht sowol das thätige und gestaltende Eingreifen in die Dinge dieser Welt heraus, als vielmehr die bestimmte Formulirung der Art und Weise, in welcher der wahre Philosoph auf die ihn berührenden Impulse der Außenwelt zu reagiren, den von außen hereindringenden Reizen und Schmerzen zu begegnen hat, um seine Ruhe zu wahren und sich selbst nichts zu vergeben. So wurde die stoische Philosophie allmählich darauf geführt, Verhaltungsmaßregeln und Vorschriften für die einzelnen Fälle aufzustellen, die Haltung der Menschen in allen denkbaren Situationen festzusetzen. Schon Cicero rühmt ihr daher die strenge Folgerichtigkeit nach, die vom ersten Grundsatze des Gedankens bis zur letzten Regel für das praktische Leben eine festgegliederte Kette bildet. Dieses Gefühl, im Besitz einer zusammenhängenden Weltanschauung zu sein, als deren Preis die Lehre von der innern Freiheit reichlich für Entbehrung äußerer Güte lohnte, erzeugte einen unabhängigen, festen, oft auch stolzen und schroffen Charakter, verbunden mit einer unbeugsamen, nach bestimmten Gesetzen sich selbst bewegenden Willenskraft. Zwar an Heuchlern hat es auch dieser Schule nicht gefehlt; die zahlreichen Gipsbüsten Chrysipp's auf dem Bücherbret verbürgten noch nicht das enthaltsame Leben ihres Besitzers, und der Verrath des Stoikers Egnatius Celer an seinem Patron Soranus, im J. 66 n. Chr. verübt, galt noch zu Ende des Jahrhunderts als eine Probe der „Schandthaten der langen Mäntel". Im großen und ganzen aber muß der Stoa nachgerühmt werden, daß nur sie in einer Zeit der allgemeinen Verderbniß und sittlichen Entartung über Männer zu verfügen hatte, welche nicht mit dem Strom schwammen, sondern sogar den Muth besaßen, im Bewußtsein ihrer sittlichen Würde dem Despotismus und seiner wohldienerischen Sippschaft kräftig entgegenzutreten. Sie sind daher auch in den Zeiten des Kaiserrausches theilweise, wie Cornutus, Pätus, Helvidius und Musonius Rufus, Opfer ihres Freimuthes, aber auch leuchtende Vorbilder männlicher Standhaftigkeit, lebendige Zeugen davon geworden, daß der alte Römergeist noch nicht ganz erstorben war. Auch das Christenthum stellte sich daher zum Stoicismus vielfach anders als zum Epikuräismus, und Justin der Märtyrer stellt wie den Herakles, Sokrates und Plato so auch die Stoa direct unter die Einwirkung des vorchristl. Logos. Holtzmann.

Stolz, s. Hochmuth.

Stoppeln (hebräisch: kaš) brauchen die biblischen Schriftsteller häufig als Bild des Nichtigen und Werthlosen (Hiob 21, 18; 41, 20; Ps. 83, 14; Jes. 33, 11; 47, 14 u. s. w.). Bei der großen Hitze und Trockenheit des Sommers in Palästina werden die von der Ernte zurückgebliebenen Stummeln der Getreidehalme so dürr und zerbrechlich, daß sie vor jedem starken Windstoß, besonders aber vor dem der Wüste entstammenden Glutwind (Jer. 13, 24), zusammenbrechen und in die Luft gewirbelt werden (Jes. 40, 24; 41, 2; Hiob 21, 18; Ps. 83, 14). Der Düngung wegen steckte man die Stoppeln in Brand (Jes. 47, 14; Ob. 18), und treffend vergleicht Joel (Kap. 2, 5) die Stimme der die Stoppeln aufzehrenden Feuerflamme mit dem Geräusch der auf der Flur sich niederlassenden Heuschreckenschwärme. Menschliche Herrlichkeit aber sinkt schnell zusammen wie das Feuer, das von Stoppeln und dürrem Gras (ḥašaš) sich nährt (Jes. 5, 24). Stoppeln mußten einst die Israeliten zusammensuchen, um sie in die Ziegelsteine zu verbacken, als man ihnen zu diesem Zweck keine Spreu mehr geben wollte (2 Mos. 5, 12). Furrer.

Storax, so deuten manche Erklärer das hebr. nataf (2 Mos. 30, 34), eigentlich der Tropfen, worunter andere Myrrhentropfen verstehen. Da aber 2 Mos. 30, 23 die Myrrhe

bereits mit eigenem Namen bezeichnet ist, so liegt die Deutung auf Storax näher, zumal der Storaxstrauch in Palästina selbst viel verbreitet ist. Leicht erkennt man ihn an seiner glatten, blassen Rinde, den eiförmigen, unten filzigen Blättern. Die Blüten gleichen denen der Orangenbäume an Farbe, Form und Geruch und wachsen in ährenartigen Büscheln, vier bis fünf beisammen am Ende der Zweige, ein lieblicher Märzschmuck der geschützten Thalgründe von Galiläa und Gilead. Die Frucht besteht aus einer Nuß mit zwei harten, scharf schmeckenden Kernen. Was man Storaxgummi heißt, sind gelblichweiße oder rothgelbe, durchscheinende, erbsengroße Thränen von angenehmem Geruch und gewürzhaftem Geschmack, die von selbst oder durch Einschnitte aus den Aesten des Strauches fließen. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 395; Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 731 fg.; Lindlay, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 592 fg. Furrer.

Storch, 1) hebräisch: ḥasidah, s. Reiher; 2) Luther übersetzt auch raḥám (3 Mos. 11, 18; 5 Mos. 14, 17) mit Storch. Es ist aber, wie der gleichlautende arab. Ausdruck beweist, der rabengroße vultur percnopterus darunter zu verstehen. Seinen Körper deckt mit Ausnahme der dunkelbraunen Schwingen ein schmuzigweißes, abgestoßenes Gefieder. Der Schnabel ist lang, aber schwach und wenig gekrümmt, Füße und Klauen sind ebenfalls von geringer Stärke. Es lebt dieser Vogel nicht in Heerden, sondern paarweise zusammen, nährt sich von Aas und allen Arten Abfall, sodaß er in den orientalischen Städten ein nützlicher und trotz seiner stinkenden Ausdünstung gern gesehener Straßenreiniger ist. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 179; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 339 fg. Furrer.

Strafen. Wesen und Zweck derselben, von den Alten als ἐκδίκησις, noxae vindicta definirt, vom Standpunkt des heutigen Rechts als rechtliche Wiederaustilgung der Schuld, als gerechte Wiederherstellung des Rechts erkannt, wird von der israelitischen Gesetzgebung dahin bestimmt: das Böse aus der Mitte des Landes und Volkes Israel zu tilgen (5 Mos. 13, 6 [5]; 17, 7. 12; 19, 20; 22, 21. 22. 24; 24, 7; 4 Mos. 35, 33 fg.). Durch die Strafe soll die gestörte Rechtsordnung wiederhergestellt, das Ansehen des Gesetzes aufrecht erhalten und vor künftigen Verletzungen gesichert werden. Darum ist die Strafe im Gesetz verkündet (5 Mos. 17, 13; 19, 20). Die sogenannte Abschreckung ist demnach kein besonderer Zweck, sondern liegt im Begriff der Strafe. Gemäß dem rein menschlichen Rechtsgefühl, das sich aber concret als Rachegefühl ankündigt, nimmt die Strafe ursprünglich die Form der Wiedervergeltung an, Talion, die sich bei den Hebräern (2 Mos. 21, 23 fg.; 3 Mos. 24, 17. 19 fg.; 5 Mos. 19, 21; vgl. 1 Mos. 9, 5. 6), den Aegyptern, in der altgriechischen und altröm. Gesetzgebung findet und bei den Deutschen hinsichtlich des Mordes besonders deutlich ausspricht: „morth môt ma mith morthe kéla (kühlen). Wie bei diesen die Selbstrache gemildert, die Buße zum gesetzlich erlaubten Werigeld wurde, so ist auch im hebr. Strafrecht die Selbsthülfe durch das Gesetz beschränkt, die Rache zur Vernichtung des Bösen auf Gott zurückgeführt (5 Mos. 32, 5) und die Härte der Talion zur gerechten Vergeltung erhoben. Daher die Unterscheidung zwischen Mord und Todtschlag, die Festsetzung der Zahl der Schläge, der Höhe der Vermögensstrafen u. dgl. m. Das Gesetz beschränkt darum die Strafe auf den Schuldigen (5 Mos. 24, 6; 2 Kön. 14, 6; 2 Chron. 25, 4), und eine Büßung der Kinder für die Aeltern wie bei andern Völkern des Alterthums verordnet es nicht. Jos. 7, 24 setzt entweder eine Mitschuld der Kinder voraus oder das Gesetz, falls es schon vorhanden war, ist vernachlässigt. Weil der Proceß bei den Hebräern Anklage und kein inquisitorischer war, kennt ihr Gesetz keine Tortur zur Erzwingung des Geständnisses, welche erst unter den Herodianern in Anwendung kam. Das Gesetz kennt keine Infamie oder Ehrenstrafen, keine Gefängnißstrafe, nur Gewahrsam bis zur Entscheidung. Erstere kommt erst nach dem Exil neben andern Strafen vor (Esra 7, 26; Matth. 11, 2; 18, 30; Apg. 5, 18. 21 und öfter; s. Gefängniß). Innerhalb des hebr. Strafrechts findet auch keine Steigerung der Strafe durch hinzugefügte Qual, keine Landesverweisung statt, daher es mild erscheint.

Dem mosaischen Gesetz gemäß zerfallen die Strafen in Lebens-, Leibes- und Vermögensstrafen. Lebensstrafen. Die eigentlich theokratische Lebensstrafe, die Steinigung, auch im N. T. öfter erwähnt (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34; Joh. 8, 5; 10, 31 fg.; 11, 8; Apg. 5, 26; 7, 58 fg.; 14, 5. 19; 2 Kor. 11, 25; Hebr. 12, 20), betrifft vornehmlich Ver-

brechen gegen Jahve und ſeine Theokratie, daher Götzendienerei (3 Moſ. 20, 2; 5 Moſ. 17, 2 fg.) und Verführung dazu (5 Moſ. 13, 6 fg. 11 [10]), Gotteslästerung (3 Moſ. 24, 16 fg.; 4 Moſ. 15, 35; 1 Kön. 21, 10 fg.; Apg. 6, 13; 7, 56), Sabbatsſchändung (2 Moſ. 31, 14. 15; 35, 2; 4 Moſ. 15, 32—35), Zauberei, Todtenbeſchwörung, Wahrſagerei (2 Moſ. 22, 17; 3 Moſ. 20, 27; 1 Sam. 28, 9), falſches Prophetenthum (5 Moſ. 13, 6. 11), Aneignung etwas Verbannten, das dem Jahve als unwiderrufliches, unlösbares Eigenthum geweiht worden (5 Moſ. 27, 21. 28; Joſ. 7, 25; Richt. 11, 31; ſ. Bann, Gelübde). Steinigung iſt auch verhängt über beharrlichen Ungehorſam der Söhne (5 Moſ. 21, 18—21), über Bräute, die nicht als Jungfrauen befunden wurden (5 Moſ. 22, 20 fg.), über Verlobte, die von einem andern Mann ſchwanger geworden, und deren Verführer (5 Moſ. 22, 23 fg.). Nach talmudiſcher Auslegung ſoll auch die Verfluchung oder Mishandlung der Aeltern (2 Moſ. 21, 15. 17; 3 Moſ. 20, 9; Matth. 15, 14), Unzucht mit Mutter, Stiefmutter, Schwiegertochter (3 Moſ. 20, 11. 12. 14; 1 Moſ. 35, 22; 38, 16), Knabenſchänderei (3 Moſ. 20, 13), Viehſchande (2 Moſ. 22, 18; 3 Moſ. 20, 15. 16) und andere Fälle, bei welchen das Geſetz Todesſtrafe überhaupt dictirt, mit Steinigung geſtraft werden. Beim Ehebruch (3 Moſ. 20, 10; ſ. Ehe), worauf die ſpätere jüd. Criminalpraxis Erdroſſelung ſetzte, iſt, verglichen mit Ez. 16, 40; 23, 47 und Joh. 8, 5, wol Steinigung anzunehmen. Dieſelbe iſt ſelbſt auf einen Stier geſetzt, der einen Menſchen todtgeſtoßen (2 Moſ. 21, 28 fg.; 3 Moſ. 20, 15 fg.), wobei die Talion recht deutlich iſt. Die Hinrichtungsart, urſprünglich wol eine Art Lynchjuſtiz als Aeußerung des Volksunwillens, wie ſie in tumultuariſchen Zeiten nicht nur bei den Hebräern (2 Moſ. 8, 26; 17, 4; 1 Sam. 30, 6; 2 Chron. 24, 21; Matth. 21, 35; Luk. 20, 6; Joh. 10, 31 fg.; 11, 8; Apg. 5, 26; 14, 5. 19; 2 Kor. 11, 25), ſondern auch bei den Syrern (2 Makk. 1, 16), Griechen und andern Völkern vorkam, wurde geſetzlich geregelt, zur gerichtlichen Strafe, als welche ſie auch bei den Macedoniern, Perſern und den alten Spaniern ſich findet. Ueber den Vorgang ſchweigt die Bibel, und iſt nur ſo viel klar, daß die geſetzliche Steinigung vor dem Lager oder der Stadt vollzogen wurde (3 Moſ. 24, 14; 4 Moſ. 15, 36; 1 Kön. 21, 10. 13; Apg. 7, 56; 14, 19) und die Zeugen die erſten Steine werfen ſollten (5 Moſ. 13, 9; 17, 7; Joh. 8, 7; Apg. 7, 57 fg.). Nach talmudiſcher Schilderung wurde der Verurtheilte, nachdem er einen betäubenden Trank bekommen, auf den Richtplatz geführt, in einiger Entfernung davon entkleidet, auf ein zwei Mann hohes Gerüſt gebracht und von einem der Zeugen rücklings herabgeſtürzt. Hatte ihn der Sturz nicht getödtet, ſo warf ihm der andere Zeuge einen ſchweren Stein auf das Herz, und blieb er trotzdem noch lebendig, ſo machte ihn das verſammelte Volk mit Steinwürfen todt. Die andere geſetzliche Lebensſtrafe, die eine mehr politiſche Färbung hat, iſt das Tödten mit dem Schwert (2 Sam. 1, 15; 1 Kön. 2, 25. 29. 31. 46; 2 Kön. 10, 25; Jer. 26, 23), worunter nicht ſchlechthin das Köpfen, welches in Aegypten (1 Moſ. 40, 19) und in der Geſchichte Iſraels erſt in der röm. Periode vorkommt (Matth. 14, 8—10; Apg. 12, 2) zu verſtehen iſt. Die Söhne Ahab's (2 Kön. 10, 7) ſind vermuthlich, wie Saul (1 Sam. 31, 9), erſt getödtet und dann enthauptet worden. Ueberall, wo es in der Bibel heißt: er ſoll getödtet werden, ſein Blut über ihn, er ſoll ausgerottet werden (vgl. Hebr. 10, 28), iſt Lebensſtrafe gemeint. Nach dem Geſetz ſoll mit dem Tode beſtraft werden: der vorſätzliche Todtſchlag oder Mord (2 Moſ. 21, 14; 5 Moſ. 19, 11. 13; 4 Moſ. 35, 31; ſ. Mord), Auflehnung gegen die Obrigkeit (5 Moſ. 17, 12), wer Menſchen ſtiehlt und verkauft (2 Moſ. 21, 16), die Gebote freventlich übertritt (4 Moſ. 15, 30. 31), am Verſöhnungstage nicht faſtet (3 Moſ. 23, 29), wer levitiſch unrein vom Dankopferfleiſch ißt (3 Moſ. 7, 20. 21) oder den Heiligthümern naht (3 Moſ. 22, 3) und in andern Fällen (4 Moſ. 9, 13; 19, 13. 20; 3 Moſ. 19, 8; 7, 25—27; 2 Moſ. 30, 33. 38 u. a. m.), wobei aber nicht erſichtlich iſt, welche von beiden Lebensſtrafen gemeint ſei. Beide wurden bisweilen verſchärft durch Verbrennen des Hingerichteten (3 Moſ. 20, 14; 21, 9; 1 Moſ. 38, 24; Joſ. 7, 15. 25; 1 Makk. 3, 5), durch Aufhängen deſſelben an einen Baum oder Pfahl (5 Moſ. 21, 22; 4 Moſ. 25, 4; Joſ. 10, 26; 2 Sam. 21, 6. 9), wol auch mit Verſtümmelung des Leichnams verbunden (2 Sam. 4, 12). Weil der Aufgehängte als Fluch Gottes galt, ſollte er nicht über Nacht hängen bleiben, ſondern deſſelben Tages begraben werden, um das Land Jahve's nicht zu verunreinigen (5 Moſ. 21, 22 fg.). Eine Beſchimpfung des Getödteten war auch ein Schandhaufe von Steinen, den man über ihm aufwarf (Joſ. 7, 25. 7; 8, 29; 2 Sam. 18, 17; ſ. Steine). Außer dieſen geſetzlichen Lebensſtrafen werden in der Bibel auch ausländiſche Tödtungsarten erwähnt: das lebendig Ver-

brennen in einem Ofen (2 Sam. 12, 31; Dan. 3, 6. 11. 20 fg.); das Braten am Feuer (Jer. 29, 22; 2 Makk. 7, 5); die Löwengrube (Dan. 6, 8. 13 fg.), als babyloniſche Strafen; das Zerſägen, beſonders Kriegsgefangener (2 Sam. 12, 31; 1 Chron. 20, 3; Hebr. 11, 37); die Dichotomie oder das Zerhauen in Stücke (1 Sam. 15, 33; Dan. 2, 5; Suſ. u. Dan. 59; Matth. 24, 51; Ez. 16, 40; 23, 47), bei den Babyloniern, Aegyptern und Perſern gewöhnlich; das Hängen des Lebenden (Eſra 6, 11; Eſth. 5, 14; 7, 10), im perſ. Reiche üblich; das Hinabſtürzen von einem Felſen (2 Chron. 25, 12; Pſ. 141, 6; Luk. 4, 29; vgl. 2 Makk. 6, 10), eine bei den Römern häufige Lebensſtrafe; das Tödten in (glühender, heißer) Aſche (2 Makk. 13, 5 fg.), eine perſ. Strafe; das Todtprügeln (Hebr. 11, 35) auf dem Tympanon (2 Makk. 6, 19. 28), deſſen Beſchaffenheit nicht klar iſt; das Erſäufen (Matth. 14, 6; 18, 5), bei den Römern über Vatermörder verhängt; das Zerſchmettern der Kinder an Mauerecken oder Steinen bei Eroberung feindlicher Städte (Jeſ. 13, 16. 18 und öfter; Hoſ. 14, 1; Nah. 3, 10; Pſ. 137, 8); das Aufſchneiden der Schwangern (2 Kön. 8, 12; 15, 16; Hoſ. 14, 1; Am. 1, 13); der Kampf mit wilden Thieren (1 Kor. 15, 32) und die Kreuzigung (ſ. d.). Leibesſtrafen. Dem Geſetz gemäß ſollte jede einem freien Iſraeliten zugefügte Leibesbeſchädigung mit ebenderſelben an dem Thäter von der Obrigkeit geſtraft werden (2 Moſ. 21, 23 fg.; 3 Moſ. 24, 19 fg.; Matth. 5, 38). Solche Talion verordneten die alten Inder, wo der Beſchädiger noch die Hand verlor; die Aegypter, die den falſchen Zeugen mit derſelben Strafe belegten, welche der Angeklagte hätte erleiden müſſen; die Thurier und Lokrer, wo mit einem Auge büßte, wer einem andern eins ausgeſchlagen hatte; Solon, der die Beraubung des Auges eines Einäugigen mit dem Verluſt beider Augen beſtrafte; die 12 Tafeln der Römer, welche auf derlei Fälle Wiedervergeltung ſetzen, falls nicht ein Vergleich zu Stande kam, was ſchon vor alters häufig geſchehen mochte, und ſpäter die Abfindungsſumme gerichtlich beſtimmt wurde. Wie im heutigen Morgenland ähnliche Vergehen mittels Viehzahlung u. dgl. abgemacht werden, ſo mochte es auch bei den Hebräern, wo es vom Geſetz nicht ausdrücklich verboten iſt, wie beim Mord (2 Moſ. 35, 31 fg.; 5 Moſ. 19, 13), ſtattfinden, wenn der Beſchädigte nicht auf buchſtäblicher Ausführung des Geſetzes beſtand. Hiervon findet ſich in der Bibel kein Beiſpiel; dagegen werden Schläge, wie bei andern Völkern, außer dem deutſchen, wo kein freier Mann geſchlagen werden durfte, als die gewöhnliche Leibesſtrafe öfter erwähnt (3 Moſ. 19, 20; 5 Moſ. 22, 18; 25, 2; Spr. 10, 13). Der Sträfling erhielt ſie liegend (5 Moſ. 25, 2) mit einem Stock oder einer Peitſche (šot, 1 Kön. 12, 11. 14; 2 Chron. 10, 11. 14) in Gegenwart des Richters, der ihm aber nicht mehr als 40 Streiche geben laſſen durfte, was als menſchliches Maß galt, über welches hinaus die ungemeſſene Prügelei als viehiſche Behandlung den Hebräer herabgewürdigt hätte (5 Moſ. 25, 2. 3). In der rabbiniſchen Gerichtspraxis wurden, aus Aengſtlichkeit das Geſetz zu verletzen, nur 39 Hiebe verabfolgt (2 Kor. 11, 24), und zwar mit geflochtenen Riemen oder Geiſeln, womit der vorgebeugt Stehende auf den Rücken geſchlagen wurde. Die 1 Kön. 12, 11. 14; 2 Chron. 10, 11. 14 erwähnten ʿakrabim, bei Luther: Skorpionen, können dornige Stöcke oder Stachelpeitſchen bedeuten, die hier die härtere Behandlung bezeichnen und keine gewöhnlichen Strafwerkzeuge waren. Nach den Rabbinen trat dieſe Leibesſtrafe zum Theil in Fällen ein, wo das Geſetz die Todesſtrafe verhängt. Daß auch in den Synagogen auf Anordnung des Synedriums gegeiſelt wurde, iſt aus dem N. T. bekannt (Matth. 10, 17; 23, 34; Apg. 5, 40). Die Geiſelung war bei den Syrern (2 Makk. 7, 1) und Römern (Apg. 22, 24) eine Art Tortur, von letztern aber nur an Nichtbürgern (Apg. 22, 25) und an Jeſus vollzogen (Matth. 27, 15; Mark. 10, 34; 15, 15; Luk. 18, 33; Joh. 19, 1), da der röm. Bürger nur mit Ruthen geſchlagen werden durfte (2 Kor. 11, 24; Apg. 16, 37). Als ausländiſche Leibesſtrafen erwähnt die Bibel die bei den Aegyptern übliche Verſtümmelung, Abſchneiden der Naſen, Ohren, Hände, Daumen, die in tumultuariſchen Zeiten im übrigen Alterthum und auch bei den Hebräern, aber nicht als geſetzliche Strafe, vorkamen (Richt. 1, 6. 7; Ez. 23, 25). Nur die Schamloſigkeit des Weibes ſoll mit Abhauen der Hand beſtraft werden (5 Moſ. 25, 11 fg.). Das Ausſtechen oder Blenden der Augen bei den Chaldäern (Jer. 52, 11; 2 Kön. 25, 7), nach Herodot bei den Perſern und, wie es ſcheint (1 Sam. 11, 2), auch bei den Ammonitern eine übliche Strafe, war bei den Philiſtäern wahrſcheinlich nur eine an Simſon verübte Grauſamkeit (Richt. 16, 21). Der Block (Hiob 13, 27; 33, 11), in den die Füße eingezwängt wurden, iſt bei den heutigen Arabern noch gebräuchlich und war bei den Römern mit der Gefängnißſtrafe verbunden (Apg. 16, 24). Ein ähnliches Strafwerkzeug

wird auch Jer. 20, 2; 29, 26 erwähnt. Vermögensstrafen fanden bei den Hebräern statt, indem die Talion mit einer Geldstrafe vertauscht wurde, die dem Beschädigten gezahlt werden mußte (5 Mos. 22, 19. 29) und entweder durch die Abschätzung des Richters (2 Mos. 21, 22) oder vom Gesetz bestimmt war (5 Mos. 22, 19. 29). So ist auf die Verwundung eines Freien, wodurch dieser arbeitsunfähig geworden, der Ersatz des Versäumten und der Heilungskosten gesetzt (2 Mos. 21, 18 fg.). Hatte ein unvorsichtiger Schlag bei einer Schwangern eine Frühgeburt zur Folge, so mußte der Thäter mit deren Ehemann nach dessen Schätzung sich abfinden (2 Mos. 21, 22). Wer eine zur Ehe genommene Jungfrau aus Haß verleumdete, sie nicht als solche befunden zu haben und der falschen Aussage überwiesen ward, sollte körperlich gezüchtigt werden, die Verleumdete immer behalten und ihrem Vater 100 Sekel zahlen (5 Mos. 22, 13—19). Wer eine nicht verlobte Jungfrau geschwächt hatte, mußte sie heirathen und ihrem Vater 50 Sekel zahlen (5 Mos. 22, 28 fg.). Die einem Leibeigenen zugefügte Verletzung büßte dessen Herr an seinem Vermögen durch dessen Freilassung (2 Mos. 21, 26 fg.). Für das selbst unvorsichtigerweise getödtete Vieh eines andern wird Ersatz geheischt (3 Mos. 24, 18. 21; 2 Mos. 21, 23 fg.), und Beschädigungen durch Feuer (2 Mos. 22, 4 [6]) oder durch Vieh (2 Mos. 21, 32. 35 fg.; 22, 5) mußten in natura oder durch Geld ersetzt werden. Zu den Vermögensstrafen gehört auch der mehrfache Ersatz des Gestohlenen (2 Mos. 21, 37; 22, 2 [4]), der veruntreuten Hinterlage (2 Mos. 22, 6—10 fg.; 3 Mos. 5, 21 [6, 1]) sowie des verleugneten Gefundenen (3 Mos. 5, 22 [6, 2]). Roskoff.

Straßen. Schon im hohen Alterthum waren in Palästina Heeresstraßen und Karavanenwege durch die häufigen Gleispuren von Fahrzeugen (Ps. 65, 12; 140, 6) und das Betreten von Last- und Reitthieren entstanden. Sie führten bald über holperigen Boden (Jes. 40, 4; Luk. 3, 5), bald über glatte Felsplatten (Ps. 35, 6; Jer. 23, 12) auf- (Jos. 15, 7; 1 Sam. 9, 11; 2 Sam. 15, 30) und abwärts (Jos. 7, 5; 10, 11), durch Hohlwege (4 Mos. 22, 24), Bäche, die zur Regenzeit den Durchgang unmöglich oder gefährlich machten. Flüsse passirte man in Furten (1 Mos. 32, 23; Jos. 2, 7; Richt. 3, 28; 12, 5; 1 Sam. 13, 7; 2 Sam. 2, 29; 10, 17; 17, 22; Jer. 51, 32). Jede Art von Weg oder Straße heißt hebräisch derek, poetisch orak; eine Kunststraße, wie deren im alten Indien, Phönizien, Persien und vor alters auch in Palästina (4 Mos. 20, 19; Richt. 20, 31; 21, 19; 1 Sam. 6, 12; 2 Sam. 20, 12) gemacht wurden; mesilla, aufgeworfener, erhöhter Weg, poetisch natib, derek natiba, gebahnter Weg, indem Vertiefungen ausgefüllt, Erhöhungen geebnet, große Steine beseitigt wurden (Jes. 40, 3 fg.; 57, 14; 62, 10), besonders wenn Fürsten oder Kriegsheere durch das Land zogen. Schon 5 Mos. 19, 3 ist die Instandhaltung der Straßen nach den Asylstädten verordnet. Wie bei den Griechen die öffentlichen Straßen ὁδοὶ βασιλικαὶ, bei den Römern viae praetoriae, consulares, bei den alten Deutschen Königswege hießen, so gebraucht auch das A. T. für mesilla den Namen derek hammelek (4 Mos. 20, 17; 19, 21. 22). Der Gebrauch der Transportwagen in Philistäa (1 Sam. 6, 7), der Kriegswagen der Kanaaniter zur Zeit Josua's und der Richter (Jos. 17, 16; Richt. 1, 19; 4, 13), der Reisewagen zur Zeit der Könige (1 Kön. 12, 18) läßt in Palästina Kunststraßen vermuthen, und Salomo (s. d.), der Förderer des Handels, sorgte wol auch für Erleichterung des Verkehrs durch deren Anlegung. Von einer Pflasterung der nach Jerusalem führenden Straßen durch diesen König berichtet Josephus, aber nicht die Bibel. Nach jenem hat Septimius Severus gute Militärstraßen unterhalten, und Spuren von Römerstraßen sind diesseit und jenseit des Jordans noch vorhanden. Palästina, zwischen den Euphrat- und Nilländern gelegen (Ez. 5, 5; 38, 12; Ps. 74, 12) war von Völkerstraßen (Matth. 10, 5) um- und durchzogen. I. Hauptstraßen, durch welche Palästina zugleich mit dem Ausland in Verbindung stand: 1) die von Phönizien, Berytus, Sidon, Tyrus durch die nördlichen Grenzbezirke Palästinas nach Damaskus lief; 2) von Akko führte eine Straße in nördlicher Richtung durch das Gebirge Naphtali bis Cäsarea-Philippi, von da nach Damaskus. Dahin zog auch eine obergaliläische Querstraße, erst östlich nach Rama in Naphtali (Jos. 19, 36) über den Jordan, wie auch eine untergaliläische über den Belus, zwischen der Ebene Sebulon und Esdrelom nach Nazareth, dann entweder nördlich quer durch die Ebene Sebulon, über Kana in Galiläa, weiterhin in die obergaliläische Straße mündend, oder an der Nordseite des Tabor hin nach Tiberias oder in der Richtung nach Magdala, von hier dem See Genezareth entlang über Kapernaum, den Jordan, das Vorgebirge des Antilibanos bis

nach Damaskus. Das war die via maris (Matth. 4, 15; Jeſ. 8, 23) der Kreuzfahrer, auf welcher auch die Heere vom Euphrat nach Paläſtina gelangten. Unter röm. Herrſchaft war es eine ergiebige Zollſtraße, an der Matthäus (Matth. 9, 9) ſeine Bude hatte. 3) Es gab Querſtraßen von Akko und dem Karmel her (2 Kön. 4, 24) an den Grenzen Galiläas und Samariens (Luk. 17, 11; 19, 52) hin zu den Furten und Brücken des Jordans. 4) Im Oſten des transjordaniſchen Paläſtina lief von Nord nach Süd die ſyriſch-arab. Karavanenſtraße, ſpäter die Straße der Mekkapilger. 5) Durch die Mitte des Landes von Nord nach Süd der Straßenzug der ſüdarab. Erdſpalte. 6) Im Weſten die phöniziſch-ägypt. Mittelſtraße von Nord nach Süd, mit den Hauptſtationen Tyrus, Peluſium, Akko, Cäſarea, Antipatris (Apg. 23, 31), Diospolis, Lud (1 Chron. 8, 12; Apg. 9, 38), Jamnia (2 Chron. 26, 6), Askalon, Gaza u. ſ. w. 7) Die große Karavanenſtraße, welche Aegypten mit Damaskus und mit Meſopotamien verbindet, durchſchnitt Paläſtina von Weſt nach Nordoſt. 8) An der Südgrenze Paläſtinas die nabatäiſche Handelsſtraße in ſüdweſtlicher Richtung von Petra nach Rhinocorura oder Gaza. II. Straßen in Paläſtina nach verſchiedenen Richtungen, deren Knotenpunkt Jeruſalem war: 1) Gegen Norden nach Sichem die Nablusſtraße (Richt. 21, 19; Hoſ. 6, 9), welche öſtlich von Rama und weſtlich von Ateroth nach Bireh und weiter führte und Judäa mit Galiläa verband. Von Sichem ging die Straße nach Samaria und dann entweder öſtlich über Kaperkotia oder weſtlich über Dſcheba (Judith 3, 10), dann jenſeit Dothan (1 Moſ. 37, 17), durch die Ebene Jiſreel u. ſ. w. Eine andere Straße von Sichem nach der Südoſtgrenze Galiläas lief über Thebez (Richt. 9, 50). 2) Gegen Nordweſt nach Cäſarea die Militärſtraße, bis Gophna auf der Nablusſtraße, dann über Timnath (Joſ. 19, 50; 24, 30; Richt. 2, 9; 1 Makk. 9, 50) und Antipatris. 3) Gegen Nordoſt zog die Straße von Jeruſalem über die öſtliche Abdachung des Hochlandes, die Prieſterſtädte Nob, Anatoth (Jer. 1, 1), durch den Paß von Michmas über Ai nach Ophra. Auf dieſem Wege zogen die philiſtäiſchen Heerſcharen (1 Sam. 13, 17). 4) Gegen Oſten von Jeruſalem nach Jericho über Bethanien, dann durch wüſtes Land (Luk. 10, 30 fg.), über Adummim, wo Spuren einer alten via strata noch bemerkt werden. Auf dieſer Straße flüchtete ſich David vor Abſalom (2 Sam. 15 fg.). Sie wurde von in Jericho wohnenden Prieſtern und Leviten häufig benutzt (Luk. 10, 21). Auch Jeſus ging dieſen Weg zu ſeinen letzten Leiden (Matth. 20, 29; 21, 1; Mark. 10, 32 fg.; Luk. 19, 1. 28 fg.). Von Jericho gelangte man nach dem Jordanlande entweder auf dem nördlichen Wege bei Bethnimra (4 Moſ. 32, 36; Joſ. 13, 27) über den Jordan und dann aufwärts nach Ramoth in Gilead, von da nach Geraſa an der öſtlichen Grenze Gileads oder ſüdlich zur Furt el Helu an Bethhogla, Gilgal (2 Sam. 10, 15. 18) und Bethſimoth vorbei bis nach Hesbon und zur ſyriſch-arab. Karavanenſtraße, oder auf dem mittlern Wege durch die Jordanfurt bei Bethabora (Richt. 7, 21; 3, 28; Joh. 1, 28) über Jaezer nach Rabbath-Ammon. In ſüdlicher Richtung ging die Straße von Jeruſalem nach Bethlehem und Bethzur nach Hebron. Von da nach der Südgrenze des Landes über Eſthemoa, Molada (Neh. 41, 25; Joſ. 15, 26), Aroer (1 Sam. 30, 28), die Feſtung Tamara, nach Zephat (Richt. 1, 17); ſüdöſtlich über Karmel, Maon und Karioth (Joſ. 15, 25) nach dem Südende des Todten Meeres; ſüdweſtlich nach Berſeba über Adoraim (1 Makk. 13, 20) in die Wüſte et-Tih nach Eluſa, Rehoboth (1 Moſ. 26, 22) und weiter. Im Südweſten Jeruſalems führte die Gazaſtraße durch das Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2) über Eleutheropolis (Bethogabra), Eglon und Lachis. Dieſen Weg ſoll Siſak (ſ. d.) gegen Jeruſalem gezogen ſein. Von Jeruſalem nach Joppe ging eine Straße über Kirjathjearim, dem Wadi Ali entlang, ſüdlich an Ajalon vorüber, über Emmaus und Ramleh; eine andere führte nördlich an Gibeon vorbei über Bethhoron (Joſ. 10, 11), Lydda, Bethdagon (Joſ. 15, 41); ein dritter Weg, der ſich bei Gibeon abzweigte, zog durch das Thal Ajalon (Joſ. 10, 12) und vereinigte ſich bei Gimſo (2 Chron. 28, 18) mit der nördlichen Straße. In Ramleh und Lydda kreuzte ſich die Straße von Jeruſalem nach Joppe mit der von Damaskus nach Aegypten. III. Straßen und Gaſſen in den Städten (huṣot, Jer. 37, 21; Hiob 18, 17; Jeſ. 5, 25; šeḇakim, Koh. 12, 4; HL. 3, 2; πλατεῖαι, Matth. 6, 5; 12, 19; Apg. 5, 15). Dieſe, meiſt von den Thoren nach dem Innern der Stadt laufend, waren großentheils winkelig und eng, wie Joſephus bezüglich Jeruſalems (ſ. d.) andeutet und neuere Ausgrabungen beſtätigen. Einzelne Hauptſtraßen waren wol breiter und zum Fahren eingerichtet. Für den Abfluß des Regenwaſſers waren ſie in der Mitte grabenartig vertieft (Joh. 22, 2) und in frühern Zeiten ungepflaſtert. Erſt im J. 64 n. Chr. wurde, nach

Joſephus, unter Agrippa II. das Steinpflaſter eingeführt. Der uralte Brauch, Straßen nach Handwerken oder nach Waaren, die daſelbſt bereitet oder verkauft wurden, zu benennen, findet ſich auch bei den Hebräern. Die Bibel erwähnt zwar nur eine Bäckerſtraße (Jer. 37, 21) in Jeruſalem, der Talmud kennt aber auch eine Fleiſcher- und eine Wollkämmergaſſe. Das hebr. rĕḥob (Neh. 8, 1; 3, 16), von Luther „breite Gaſſe" überſetzt, bezeichnet einen freien Platz. Roskoff.

Strauß, ſo werden die hebr. Ausdrücke bat jaʿnah, jaʿen rĕnanîm gedeutet in Uebereinſtimmung mit den alten Ueberſetzungen. Die Iſraeliten wußten, daß der Strauß ſich in ganz einöden Gegenden aufhält, ein Thier der Steppe (Jer. 43, 20; Hiob 30, 29), daher Prophetenmund Babel und Edom droht, ſie werden wegen ihrer gänzlichen Vereinſamung Wohnſtätte der Straußen werden (Jeſ. 13, 21; Jer. 50, 39). Auch das klägliche heiſere, aus der einſamen Wüſte herübertönende Geſchrei des Straußes war den Iſraeliten bekannt (Mich. 1, 8). Sie hielten ihn für einen gottloſen hartherzigen Vogel (KL. 4, 3), der kein Neſt baut, ſeine Eier nicht ſelbſt oder wenigſtens nur theilweiſe bebrütet und viele achtlos von den wilden Thieren zertreten läßt, ſeiner Jungen ſich nicht annimmt, daher umſonſt Eier legt, der überhaupt ein dummes Geſchöpf iſt. Nur die Schnelligkeit ſeines Laufes, wobei es Roß und Reiter weit hinter ſich zurücklaſſe, ſei bewunderungswürdig (Hiob 39, 13—18). Die wiſſenſchaftliche Beobachtung hat über die Lebensweiſe des Straußes Folgendes feſtgeſtellt. Das Straußweibchen legt die Eier, die es brüten will, in eine von ihm ſelbſt gemachte Sandvertiefung, deckt ſie mit einer fußdicken Sandſchicht und überläßt am Tage oft der Sonne das Brutgeſchäft; doch nachts und auch manchmal am Tage theilen ſich Männchen und Weibchen in die Brutarbeit. Neben den im Sandneſte verborgenen Eiern legt die Straußhenne viele andere auf den offenen Boden hin, welche den ausgebrüteten Jungen als erſte Nahrung dienen ſollen, aber oftmals von den wilden Thieren verderbt werden; hat man doch beobachtet, daß Raubvögel Steine auf die Straußeier fallen ließen, um ſie zu zerſchmettern und hernach ihren Inhalt genießen zu können. Auf der Flucht ſuchen die Alten ihre Jungen durch mancherlei Liſt zu retten, den Jäger täuſchend. Da es aber auf der offenen Wüſte keine Schlupfwinkel gibt und Rettung nur im ſchleunigen Fortlaufen möglich iſt, ſo laſſen ſie ſchließlich die Jungen im Stich, da ſie im andern Falle nur ſich ſelbſt nutzlos opfern würden. Uebrigens retten ſich dieſe am beſten dadurch, daß ſie ſich auf den Boden ducken, wo ſie wegen ihres ſandgrauen Gefieders auch vom geübten Auge nicht leicht erkannt werden. Da der Wind, in die breiten Federn blaſend, den ſchnellen Lauf des Vogels begünſtigt, und zudem deſſen feine Naſe in der Windrichtung aus weiter Ferne den Geruch des Feindes hinter ihm wahrnimmt, ſo folgt der Strauß auf der Flucht dem Windzuge. Während nun ein Theil der Jagdgeſellſchaft dem Strauß von hinten folgt, ſtellt ſich, wo immer möglich, der andere Theil in entgegengeſetzter Richtung hinter Hügeln auf oder nähert ſich von der Seite her in rechtem Winkel der Windbahn. Glückt die Operation, ſo läuft dieſem Jägerpoſten der Vogel nicht ſelten in die Hände. Das beſtändige rückſichtsloſe Fliehen in der Windrichtung brachte offenbar den Strauß in den Ruf der Dummheit, aber daß er den Kopf in den Sand ſteckt, fabelte nur das Alterthum (Plinius, X, 1). In ganz offener Gegend, wo keine gedeckte Aufſtellung möglich iſt, hält es übrigens weit ſchwerer, den Strauß zu jagen; denn ſeine Schnelligkeit übertrifft weit die des Pferdes, indem er nach Livingſtone 26 engl. Meilen (mehr als 8 Stunden) in 1 Stunde durchläuft.

Der Strauß erreicht eine Höhe von 7—9 Fuß. Während das Weibchen und die Jungen ſandgraues Gefieder tragen, zeichnet ſich das Männchen durch eine glänzende Miſchung von ſchwarzen und weißen Federn aus. Meiſt fleckenlos weiß erſcheinen die Schwung- und Bürzelfedern. Das Fleiſch, obgleich ſchmackhaft, war den Iſraeliten verboten (3 Moſ. 11, 16; 5 Moſ. 14, 15). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 237 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 450 fg. Furrer.

Streit, ſ. Kampf.

Strick, ſ. Seil, Flachs und Handwerke.

Stroh, tĕbĕn, ſo nannte man im Hebräiſchen wie jetzt noch im Arabiſchen im Gegenſatz zu ḳaš (Stoppeln) das auf den Tennen von Dreſchſchlitten klein zerhackte oder vom Rindvieh klein zertretene Stroh, das beim Worfeln vor dem Winde dahinflog, wäh-

rend das Korn zurückblieb (Jer. 23, 28). Man gab Stroh in dürrem Sommer dem Rindvieh als Futter, und mit Korn und Gerste vermischt war es Reisefutter für die Lastthiere (1 Mos. 24, 25. 32; 42, 27; Richt. 19, 19). Einst mußten die Israeliten tĕbĕn in den Ziegelsteinen verbacken (2 Mos. 7, 5 fg.), später statt des tĕbĕn sich ḳaš (Stoppeln) holen zu demselben Zweck (2 Mos. 5, 8). Wie die kleinen vom Winde gejagten Halmbruchstücke des tĕbĕn achtet das Krokodil nach des Dichters Wort (Hiob 41, 19) die Eisenspitzen der Lanzen. Furrer.

Stücke in Esther nennen wir nach Luther die sieben Kapitel, welche sich als Erweiterung des Buches Esther (s. d.) in der alten griech. Uebersetzung dieses Buches finden. Dem hebr. Text wird Kap. 1 voraufgeschickt; es enthält V. 1—12 einen Traum des Mardochäus, eines am Hofe in Susa in Diensten stehenden Juden, der nach der zuletzt Kap. 7, 1 fg. gegebenen Deutung die folgende Geschichte vorbedeutete. Darauf V. 13—18 entdeckt Mardochäus eine Verschwörung gegen den König Artaxerxes (Ahyerus), was in den Reichsannalen verzeichnet wird. Er wird dafür vom König beschenkt, aber nun haßt ihn der mächtige Aman und sucht ihm und seinem Volke Uebles zuzufügen. Die Entdeckung der Verschwörung erzählt auch der hebr. Text (Kap. 2, 21—23), nur in anderer Weise. Kap. 2 gibt ein Edict des Königs an die Satrapen, alle im Reiche lebende Juden zum Heil des Reichs am 14. des zwölften Monats Adar erbarmungslos niederzumachen. Der Zusatz knüpft sich an den hebr. Text (Kap. 3, 14), wo ein solches Edict erwähnt wird. Das Gebet des Mardochäus (Kap. 3) und das der Esther (Kap 4), daß sich der Herr seines Volkes erbarme, ist an den hebr. Text (Kap. 4, 16. 17) angeschlossen. Kap. 5 erscheint Esther vor dem König, womit Kap. 5, 1. 2 des hebr. Textes ausgeführt wurde. In Anschluß an den hebr. Text (Kap. 8, 13) wird Kap. 6 ein Edict des Königs an die Satrapen gegeben, durch welches das früher gegen die Juden erlassene aufgehoben und befohlen wird, den Juden am 13. des zwölften Monats gegen ihre Feinde beizustehen. Endlich gibt Kap. 7 die Deutung des Kap. 1 erzählten Traumes und den Schluß.

Diese Zusätze wie überhaupt das ganze Buch Esther liegen uns in den Handschriften der LXX in einer doppelten Textesgestalt vor, die ich in meinen Libri apocryphi Veteris Testamenti graece (Leipzig 1871) mit den Varianten S. 30—72 nebeneinandergestellt habe. Die ganz überwiegende Mehrzahl gibt den gewöhnlich in der Kirche gebrauchten Text (A), der augenscheinlich auch der ältere ist; nur in dreien findet sich der andere (B), nämlich in cod. 93^{a} (cod. Arundelianus im Britischen Museum aus dem 14. Jahrh.), cod. 108^{b} (cod. Vaticanus nr. 330 aus dem 14. Jahrh.), welche beide Texte nebeneinander geben, und mit Lücken in cod. 19 (cod. Chigianus zu Rom aus dem 10. Jahrh.). Eine Vergleichung beider Texte zeigt sofort, daß B A vor sich hatte und bedeutend umarbeitete. Die Erzählung blieb im ganzen die gleiche, auch im einzelnen wurde nicht wenig wörtlich oder mit unerheblicher Aenderung beibehalten, daneben wurde freilich auch viel umgestaltet. War die Darstellung in A breit und nicht ohne Widersprüche, der Stil schwülstig und geziert, so hat B vielfach abgekürzt und Widersprüche gehoben, sein Stil ist einfacher, prosaischer und periodischer gehalten. Auch Zusätze machte B, so gibt er Kap. 8, 14 des hebr. Textes ein Briefchen des Mardochäus. Das gleiche Verhältniß zieht sich sowol durch die Zusätze als durch die allerdings ziemlich freie Uebersetzung des Hebräischen hindurch. Aber wurden nicht auch die Zusätze aus einem hebräischen oder aramäischen Original übersetzt? So meinte noch neuerlichst Langen und bemühte sich, es nachzuweisen (in der „Theologischen Quartalschrift", Jahrg. 1860, S. 265 fg.). Dabei leitete ihn nur das kirchl. Interesse, das ihn zu der mehr als wunderlichen Annahme trieb, Lysimachus (s. u.) habe auch die Zusätze übersetzt, und diese seine ganze Uebersetzung sei etwas später mit Berücksichtigung des Grundtextes frei bearbeitet worden. Zuvörderst ist hier von B völlig abzusehen, der ohne Widerrede nur den griech. A vor sich hatte. Allerdings finden sich in A Hebraismen, denn der Verfasser war eben ein Jude; aber zwischen einer hebraisirenden Schreibart und einer selbst etwas freien Uebersetzung aus dem Hebräischen ist ein gewaltiger, sehr in die Augen springender Unterschied. Betrachten wir nun den schwülstigen, gezierten und langathmigen Stil in A, und vergleichen wir damit, was daneben als wirkliche, wenn auch freie Uebersetzung des Hebräischen steht, so ergibt sich unabweislich, daß A die Zusätze selbständig griechisch verfaßte, und es bleibt dabei, daß eine Uebersetzung derselben ins Hebräische mit großen Schwierigkeiten verbunden sein würde. Dazu kommt,

daß sich die Zusätze als besondere Arbeit durch ihre lose Einfügung in die Uebersetzung des Hebräischen und durch Widersprüche mit dem hebr. Text (vgl. meine Schrift: „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. 77 fg., 87) erweisen, woraus zugleich zu erkennen, daß die zu Grunde liegende Sage Differenzen darbot, und der Zusammensteller des ganzen Buches es an der gehörigen Redaction fehlen ließ. Endlich charakterisirt die Zusätze ein streng religiöser Sinn, dessen das hebr. Buch fast bar ist.

Fest steht, daß B das ganze Buch, wie es vorliegt, nach A bearbeitet hat, dagegen kann in Frage kommen, ob nicht der Uebersetzer von A auch der Urheber der Zusätze sei. Der Stil würde nicht absolut widersprechen, denn er bietet Verwandtes, und ein Schriftsteller wird eben auch etwas anders schreiben, als wenn er Uebersetzer ist. Damit reimt sich indessen nicht der Mangel an Einheit des ganzen Buches, da in solchem Falle die Beseitigung wenigstens der offenbaren Widersprüche zu erwarten war.

Der älteste, uns bekannte Schriftsteller, der den Text von A benutzte (nicht auch von B, denn was Langen, a. a. O., S. 262 fg., dafür beibringt, ist fadenscheinig), ist Josephus, natürlich aber ist der Text erheblich älter. In den Handschriften von A findet sich eine Unterschrift, nach welcher im vierten Jahre des Königs Ptolemäus und der Kleopatra Dositheus, der sich für einen Priester und Leviten ausgab, und sein Sohn Ptolemäus diesen Brief von den Purim (d. i. das ganze Buch, vgl. Esth. 9, 20, also doch wol auch die Zusätze) hereinbrachten (nämlich nach Aegypten), welchen nach ihrer Angabe Lysimachus, der Sohn des Ptolemäus, in Jerusalem übersetzt habe. Schade, daß sich aus dieser Angabe streng geschichtlich so gut wie nichts gewinnen läßt. Zuerst nämlich ist sie höchst wahrscheinlich erst später hinzugefügt worden, als die Zusätze hinzugekommen waren. Sodann ist die Zeitangabe unsicher, denn es kann die Wahl zwischen Ptolemäus V.—VIII. (in den J. 204—81) schwanken, da jeder eine Gemahlin Namens Kleopatra hatte. Gewöhnlich versteht man den Ptolemäus Philometor in den J. 181—145; es mag dies wahrscheinlich sein, aber eben nur wahrscheinlich, weil dessen Regierung eine judenfreundliche war, unter der auch der Tempel zu Leontopolis erbaut wurde, sodaß die Uebersetzung des Buches erforderlich war, welches ein neues Nationalfest einsetzte. Dagegen hüte man sich nach einer bekannten Unart den genannten Dositheus mit dem von Josephus („Alterthümer", XIII, 3) erwähnten jüd. Soldatenführer Dositheus zu identificiren. Endlich will wenig zusagen, daß die Uebersetzung in Jerusalem angefertigt sei; die Angabe scheint einer Tendenz entsprungen zu sein. Ist die Vermuthung richtig, daß die Uebersetzung unter Ptolemäus Philometor entstand, so werden die Zusätze etwas später entstanden sein, noch später aber die Umarbeitung des Ganzen von B, doch wäre es müßig, die Zeit nach Decennien näher zu bestimmen. Selbstverständlich kamen alle diese Producte aus dem Lager gut gebildeter hellenistischer Juden.

Nicht schwer hält es, sich die Entstehung der Zusätze zu erklären. Das hebr. Buch erzählt die Entstehung des Purimfestes (s. d.). Es basirt wesentlich auf einer Sage, die die schwer gedrückte Nation um so begieriger ergriff, als sie das in einem geschichtlichen Bilde beredt darlegte, was der fanatische und rachedürstende Jude in sich selbst fühlte, zumal das jährliche Fest diese Stimmung forterhielt. So war natürlich, daß man sich an dem Gegebenen nicht begnügte, daß man die Sage weiter ausspann, sie erweiterte und ergänzte, wobei Variationen und Widersprüche nicht ausbleiben konnten. Dieser Proceß des Hinzufügens und Hinzudichtens begann gewiß sehr früh und führte sich im Judenthum jahrhundertelang fort, vgl. das Nähere in meiner angeführten Schrift S. 70. Auch die alte lateinische Uebersetzung ist mehr freie Bearbeitung als Uebersetzung und hat Zusätze (vgl. meine Schrift S. 75). Unsere Zusätze nun sind die ältesten und einfachsten Erweiterungen des Buches, die dadurch, daß sie früh der Uebersetzung der LXX eingefügt wurden, eine weitere geschichtliche Bedeutung erlangten. Indem sich nämlich die Kirche ohne weiteres an die LXX hielt, kam auch das, was diese dem altt. Kanon zugefügt hatten, zu kanonischem Ansehen. Zwar entging einzelnen Gelehrten, in der alten Kirche dem Origenes und Hieronymus, nicht, daß unsere Zusätze ein späteres Anhängsel seien, aber auf die praktische Verwendung derselben hatte dies selbst bei diesen Gelehrten keinen Einfluß (vgl. Langen, „Die deuterocanonischen Stücke des Buches Esther" [Freiburg i. Br. 1862], S. 3 fg.). Demgemäß erklärte sie denn auch das Concil zu Trident, die bisherige Gewohnheit bestätigend, für kanonisch, obschon Hieronymus sie

zwar in die Vulgata in ſehr freier Ueberſetzung aufgenommen, doch beſonders an das Ende des Buches Eſther geſtellt hatte. Dagegen verwieſen ſie die Proteſtanten mit vollem Recht unter die Apokryphen, nur daß ſie, bald abweichend von dem geſunden Urtheile Luther's, der ſie zwar als „Stücke in Eſther" vom Kanoniſchen ausgeſchieden hatte, aber Gutes in ihnen anerkannte, gar zu geringſchätzig über ſie urtheilten. Stehen ſie auch durchaus auf dem Boden der Sage, ſo haben ſie doch für uns ein entſchieden geſchichtliches und ſprachliches Intereſſe. Fritzſche.

Stufen, ſ. Altar, Tempel.

Stuhl, ſ. Geräthe.

Stunden, ſ. Uhren.

Suach, einer der ſechs von der Ketura (ſ. d.) dem Abraham (ſ. d.) in ſeinem hohen Alter gezeugten Söhne (1 Moſ. 25, 2). Hiob 2, 11 (vgl. Kap. 8, 1; 25, 1) wird Bildad, der Freund Hiob's, als Suchit bezeichnet. Man hat ſchon früher namentlich die im Norden von Edomitis gelegene Ortſchaft Szichan mit Suach verglichen (Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 692 fg., 945). Beſtimmtes läßt ſich über die geographiſche Lage nicht ermitteln, als daß die Suchiten wahrſcheinlich Bewohner des an Edomitis grenzenden nördlichen Theiles von Arabien waren (vgl. auch Joſephus, „Alterthümer", I, 15; Hitzig zu Hiob 2, 11). Schenkel.

Succoth, Sukkoth, Luther: Suchoth. 1) Die erſte Lagerſtätte der Hebräer nach ihrem Abzuge von Raamſes, bevor ſie Etham erreichten (2 Moſ. 12, 37; 13, 20; 4 Moſ. 33, 5). Iſt Raamſes bei dem heutigen Abu Keſchêb anzuſetzen, und wanderten die Iſraeliten von da im Wadi Tumilât (ſ. Goſen) in nordöſtlicher Richtung weiter, um die Nordſpitze des Schilfmeeres bei Etham (ſ. d.) zu erreichen, ſo muß Sukkoth gleichfalls ſchon in der Nähe des Birket-Timſah, welcher das Nordende des Schilfmeeres in jener alten Zeit bildete, geſucht werden. An dieſen Krokodilſee erinnert auch ſchon das urſprünglich ägypt. Wort Sukkoth (σουχος), welches das Krokodil bezeichnet, und es lagerten die Iſraeliten demgemäß zum erſten male in der Gegend des heutigen Mukfar oder Sebas-Biâr (ſ. auch Baal-Zephon und vgl. Schleiden, „Die Landenge von Suês" [Leipzig 1858], S. 191).

2) Succoth, d. h. „Hütten", angeblich von den Laubhütten benannt, welche der Patriarch Jakob (1 Moſ. 33, 17) für ſeine Heerden errichtete vor ſeinem Uebergang über den Fluß Jabok (ſ. d.), ehe er auf die Weſtſeite des Jordan nach Sichem zog (vgl. 1 Moſ. 33, 17 mit 32, 22. 30). Der Name mag daher entſtanden ſein, daß der Ort urſprünglich ein Hirtenlager war (ſ. Mahanaim). Derſelbe iſt mithin ſüdwärts vom Jabok (dem heutigen Wadi Zerka), und zwar kraft Joſ. 13, 27 zwiſchen Nimrim (Nimrîn, ſ. Beth-Nimra) und Amathus (Amâteh), am Oſtufer des Jordan, in der Jordanau zu ſuchen, welche in dieſer Gegend darum auch Ebene von Sukkoth hieß (Pſ. 60, 8; 108, 8). Die Stadt gehörte zum Stammgebiete Gad (Joſ. 13, 27) und wurde von Gideon mit dem benachbarten P'nuel (P'niel, ſ. d.) gezüchtigt (Richt. 8, 5 fg. 13 fg.). Im Thale zwiſchen (dem oſtjordaniſchen) Succoth und (dem weſtjordaniſchen) Zarthan (ſ. d.) ließ Salomo Metallgefäße in Thonformen gießen zum Schmuck des Tempels (1 Kön. 7, 46). Noch zur Zeit des Joſephus („Alterthümer", I, 21, 1) ſoll der Ort unter dem griech. Namen Σκηναί, d. i. Hütten, vorhanden geweſen ſein, und Hieronymus kennt denſelben noch im Stamme Gad jenſeit des Jordan in dem Bezirke von Scythopolis (in parte Scythopoleos). Deshalb vermuthet Thenius (zu 1 Kön. 7, 46), Succoth müſſe bei der am häufigſten begangenen, bei Bethſean (ſ. d.) befindlichen Furt des Jordan gelegen haben, wo auch Burckhardt („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 595) die Ruinen eines Ortes nennen hörte, aber nicht ſelbſt ſah. Dieſe Ruinen würden aber nördlich vom Jabok liegen, können alſo keinenfalls die Ueberreſte des bibliſchen Succoth ſein. Die ganze Gegend des Oſtjordanufers iſt bisjetzt noch zu wenig erforſcht, und bis auf weiteres dürfte daher die Anſicht von Tuch (Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis [Leipzig 1859], S. 9), welcher die alte Ortslage bei der Furt Dâmieh ſucht, noch die meiſte Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, inſofern über dieſe Furt ſüdlich vom Wadi el-Faria der Weg von Naplus (Sichem) nach Es-Salt führt. Succoth auf die Weſtſeite des Jordan zu verlegen, wo Robinſon („Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 407 fg.) nicht weit ſüdwärts von Scythopolis Ruinen unter dem Namen Sâkût fand, oder gar zwei

Orte gleichen Namens, einen am Oſtufer, den andern im Weſten des Jordan, anzunehmen, wie Ritter thut („Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 1, 447; vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 546), dazu fehlen ausreichende Gründe. Kneucker.

Succoth-Benoth, ein hebr. Doppelwort, welches an der Stelle, wo es in der Bibel vorkommt (2 Kön. 17, 30) und wo das damit Ausgedrückte als etwas bezeichnet wird, das die von dem aſſyr. Großkönige nach Samarien verpflanzten Babylonier ſich „gemacht hätten", gleichwie die Kuthäer den Götzen Nergal, die Hemathenſer den Aſima, die Aviter den Nibhas und den Thartak ſich angefertigt hätten, ſelbſt ſeinerſeits nur einen Götzen, beziehentlich ſein Bild, bezeichnen kann. Schon damit wird die hergebrachte appellativiſche Faſſung des Doppelwortes und ſeine Ueberſetzung durch „Hütten der Töchter" hinfällig, die ohnehin ſchon grammatiſch daran ſcheitert, daß im hebr. Texte nicht bânôth, „Töchter", denn vielmehr bĕnôth ſteht, was in das nahe liegende bânôth zu verändern gerade in dieſem Falle mehr wie bedenklich ſein würde. Iſt aber damit eine Gottheit und zwar eine babyloniſche, d. h. hier: in Babylon ſelbſt insbeſondere verehrte, zu verſtehen, ſo tritt an uns die Frage heran, ob wir nicht etwa eine ſolche noch nachweiſen können, eine Frage, die um ſo dringender wird, als ſich nicht blos faſt die ſämmtlichen an der angeführten Stelle genannten Gottheiten, insbeſondere Nergal, nicht minder Adrammelech und Anammelech, desgleichen die in den Büchern Jeſaja und Jeremia namhaft gemachten Götter: Bel, Nebo, Merodach, ſondern auch die lange völlig verkannten: Kewan und Sakkuth des Buches Amos (Kap. 5, 26), auf den aſſyriſch-babyloniſchen Monumenten aufzeigen laſſen (ſ. Sterne). Hier iſt nun zuvörderſt von dem Umſtande Act zu nehmen, daß die LXX in ihrer Umſchrift das betreffende hebr. Wort in ſeinem zweiten Theile durch Benith ſtatt Benoth (alſo mit i ſtatt mit o) wiedergeben. Da die Leſung mit o an ſich ſo nahe lag, kann die Lesart Benith mit i nur auf eine wirkliche andere und zwar urſprünglichere Lesart zurückgehen. Damit aber iſt ein babyloniſches banith im voraus geſichert. Nun iſt eine gerade bei den Babyloniern ganz beſonders häufig erwähnte und von ihnen vornehmlich verehrte Gottheit die als Weib des Merodach auftretende Zir-banith (Layard, Inscriptions in the cuneiform character [London 1851], Taf. 17, 15), auch Zarpanith geſprochen (vgl. z. B. Rawlinſon und Norris, The cuneiform inscriptions of Western-Asia [London 1861—70], I, 55. IV, 16; 65. I, 27 in Inſchriften Nebukadnezar's; Rawlinſon und Norris, a. a. O., II, 48, 37; 54, 54), d. h. die „Samenſchenkende, Nachkommenverleihende". Dieſe Gottheit werden wir mit Rawlinſon in dem Doppelworte des Bibeltextes zu ſuchen haben. Aus dem unverſtandenen zrs des urſprünglichen Textes ward skt theils infolge von Verleſung der in dem althebräiſchen, ſamaritaniſchartigen Alphabet nicht ſo unähnlichen Buchſtaben, theils auch, wie ſo oft, infolge des Beſtrebens aus den rudimentären Buchſtabenreſten ein ſinnvolles Wort zu gewinnen. Schrader.

Suchim, eine 2 Chron. 12, 3 erwähnte, wahrſcheinlich äthiop. Völkerſchaft, über welche „Bibel-Lexikon", I, 288, das Nöthige geſagt iſt. Dillmann.

Sud hieß nach Bar. 1, 4 ein Fluß, an welchem Baruch den jüd. Exulanten in Babylon ſeine Schrift vorlas. Nach Jacut („Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 91) führte den Namen Sud ein Berg, ein Waſſer, eine Stadt und ein Palmenhain auf der weſtlichen Seite von Jemâma (ſüdlich von Nedſchd). Da indeſſen unſer Sud jedenfalls in Babylonien und doch in der Nähe Babylons zu ſuchen iſt, ſo iſt dieſe Notiz für uns unbrauchbar. Sonſt wird ein ſolcher Fluß nicht erwähnt, und einige Vermuthungen, hier zu helfen, verdienen kaum Beachtung. Hat der Verfaſſer oder Ueberſetzer ſich nicht irgendwie geirrt, ſo iſt anzunehmen, daß in der Nähe des waſſerreichen Babylon ein Nebenarm oder Kanal des Euphrat oder auch ein Theil des die Stadt umgebenden Grabens Sud hieß. Fritzſche.

Sühnopfer. Das hebr. Wort für ſühnen (kippér) bedeutet eigentlich bedecken; „die Sünde bedecken oder überdecken" will ſagen: vorhandene Sünde dem ſtrafenden Blicke entziehen, d. h. die Strafe von ihr abwenden. In ähnlicher Weiſe wird auch hebräiſch kissā gebraucht, und verwandt mit kippér iſt das arab. ġafara = bedecken und verzeihen. Das Sühnopfer hat alſo den beſtimmten Zweck, begangene Sünde zu bedecken, ſie gleichſam ungeſchehen zu machen, und zwar dadurch, daß für die zu vollziehende Strafe ein Aequivalent geboten und von Gott angenommen wird. Dieſes Aequivalent iſt nun eben

das Opfer ſelbſt, das, als aus einem Gefühl der Unluſt, des geſtörten Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und Gott entſpringend, natürlich einen ernſtern, traurigern Charakter hatte als das Dank- und auch das Brandopfer. Die bei letztern gewöhnliche Begleitung von Speiſe- und Trankopfer fiel beim Sühnopfer ganz weg, ebenſo die Zuthat von Oel und Weihrauch, wenn etwa ausnahmsweiſe ein Speiſeopfer die Stelle eines Thieropfers vertrat, und ſelbſtverſtändlich auch jede Art von Opfermahlzeit. Zwar kamen wie beim Dankopfer (ſ. d.) nur die Fettſtücke auf den Altar, das übrige Fleiſch aber wurde entweder (wie beim Sündopfer für den Hohenprieſter oder für das Volk) gänzlich vernichtet, d. h. außerhalb des Lagers, beziehentlich der Stadt verbrannt, oder es fiel dem Prieſter zu, durfte aber nur an heiliger Stätte verzehrt werden (3 Moſ. 4; 5; 6, 24—7, 7).

Der Name Sühnopfer, sacrificium piaculare, wird von vielen ſpeciell vom Sündopfer gebraucht, ſodaß alsdann Sühn- und Schuldopfer coordinirt nebeneinanderſtehen. Nach 3 Moſ. 5, 16. 18. 26, verglichen mit 3 Moſ. 4, 20. 26. 31. 35; 5, 6. 10. 13, und nach den oben angegebenen gemeinſamen Merkmalen beider iſt aber dieſe Klaſſifikation keine genaue; Sünd- und Schuldopfer ſind vielmehr dem gemeinſamen Begriff des Sühnopfers unterzuordnen, wobei indeſſen zugegeben werden kann, daß der ſpecifiſche Charakter des Sühnopfers vorzugsweiſe im Ritus des Sündopfers ſeinen Ausdruck findet und zwar in der beſondern für dieſes Opfer vorgeſchriebenen Manipulation mit dem Blute des Opferthieres. Während bei den übrigen Thieropfern das Blut einfach gegen den Fuß des Brandopferaltars ausgeſchüttet wurde, mußte der Prieſter mit dem Blut des Sündopfers auch den oberſten Theil, die ſogenannten Hörner des Brandopferaltars beſtreichen (3 Moſ. 4, 25. 30. 34); galt das Sündopfer der ganzen Gemeinde oder ihrem Vertreter, dem Hohenprieſter, ſo mußte das Blut auch in das Heiligthum gebracht, an die Hörner des Rauchaltars geſtrichen und ſiebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligſten geſprengt werden. Beim wichtigſten, nur einmal jährlich wiederkehrenden Sündopfer am großen Verſöhnungstage (ſ. d.) betrat der Hoheprieſter ſogar das Allerheiligſte, um das Opferblut gegen den Deckel der Bundeslade zu ſprengen (3 Moſ. 4, 6 fg. 17 fg.; 16, 14 fg.). Es leuchtet ein, daß man bei dieſem Opfer das Blut für beſonders wichtig und bedeutungsvoll hielt, indem man es darauf anlegte, daſſelbe mehr, als gewöhnlich geſchah, in die Augen fallen zu laſſen, es dem zürnenden Gott ſo nahe als möglich zu bringen. Nun müſſen wir uns erinnern, daß der Hebräer von alter Zeit her das Blut mit einer gewiſſen heiligen Scheu betrachtete, von der Vorſtellung ausgehend, daß im Blut das Leben des Thieres wie des Menſchen pulſire, ja daß das Blut geradezu das Lebensprincip, die Seele des Thieres ſei (1 Moſ. 9, 4 fg.; 3 Moſ. 3, 17; 7, 26 fg.). Wenn nun die Stelle 3 Moſ. 17, 11 deutlich ausſpricht, daß das Blut das Medium der Verſöhnung ſei, ſo ergibt ſich als Schlüſſel zum Ritus des Sündopfers folgende Vorſtellung: durch jedes Vergehen gegen den göttlichen Willen wurde nach ſtrengſter Auffaſſung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit das Leben des Sünders eigentlich verwirkt, und keine Gnade und kein Sühnmittel konnte es retten, wenn mit Abſicht und Bewußtſein gegen den göttlichen Willen geſündigt worden war (4 Moſ. 15, 30 fg.). Wenn aber ein ſolches Vergehen kein vorſätzliches war, wenn es aus Irrthum, Unbeſonnenheit, Schwachheit, Uebereilung (im Hebräiſchen iſt der gewöhnliche Ausdruck bišegaga) geſchah, ſo begnügte ſich Gott damit, daß ſtatt des Menſchenlebens ein Thierleben zum Opfer fiel, indem durch die Stellvertretung dieſes die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit befriedigt wurde. Daß die Idee einer ſtellvertretenden Genugthuung dem Hebräer dabei vorſchwebte, läßt ſich kaum bezweifeln, und daraus erklärt ſich nun ſofort die beſondere Feierlichkeit, mit der man das Blut dieſer Opfer behandelte. Daß dem hebr. Ideenkreis eine ſolche ſtellvertretende Genugthuung nicht fern lag, zeigen z. B. die Erzählungen 2 Sam. 12, 15 fg.; 21; 24, 10 fg., die prophetiſchen Stellen Jeſ. 53, 4 fg.; 43, 3 und die Geſetze 3 Moſ. 16, 21; 5 Moſ. 21, 1—9. Aehnliche Vorſtellungen finden wir auch bei andern Völkern des Alterthums (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 380 fg.). Dieſe Erklärung der durch das Sündopfer bezweckten Sühnung iſt ohne Zweifel die einfachſte und zutreffendſte, und auch durch die Ausnahme 3 Moſ. 5, 11 fg. wird ſie nicht umgeſtoßen. Nur darf man ſie nicht zu weit ausdehnen, als ob der Hebräer auch eine directe Uebertragung der Sünde, ein Hineinfahren derſelben in den Leib des getödteten Thieres angenommen hätte. Daß ihm ſolches denkbar war, zeigt allerdings der am Verſöhnungstage in die Wüſte zu jagende Sündenbock; wenn aber dieſer Bock zu dem als

Sündopfer zu ſchlachtenden noch hinzukommt und von dieſem beſtimmt unterſchieden wird, ſo liegt gerade hierin der Beweis, daß die Uebertragung von Schuld und Sünde nicht beim Sündopfer ſelbſt ſchon ſtattfand, wie denn auch das Fleiſch des Sündopfers nicht als unrein, ſondern als hochheilig galt (3 Moſ. 6, 25. 29). Alſo nur die äußere Folge der Verſchuldung, die Strafe, ſollte durch das Blut des Sündopfers vom Menſchen genommen werden; die Schuld ſelbſt war damit freilich auch getilgt, nur nicht durch directe Uebertragung auf das Thier, ſondern ſie wurde dem Menſchen einfach nicht mehr angerechnet, nachdem Gott ſein Opfer gnädig angenommen hatte.

Weniger ſcharf prägte ſich die Idee einer Sühnung durch Stellvertretung im Schuldopfer aus. Hier handelte es ſich mehr um Genugthuung für zugefügten Schaden, um eine äußere materielle Leiſtung, die unter Umſtänden genau nach Geldwerth taxirt wurde. Eine beſondere Manipulation mit dem Blut war daher hier nicht vorgeſchrieben; die hier äußerlicher gefaßte Sühnung lag darin, daß der Opfernde ſich eines Theils ſeines Eigenthums entäußerte, und daß ſein Opfer gleichſam als Zahlung für den durch ihn angerichteten Schaden von Gott angenommen wurde (ſ. Schuld- und Sündopfer).

Steiner.

Sünde, einer der bibliſchen Hauptbegriffe, der dem Begriffe der Erlöſung (ſ. d.) zu Grunde liegt, denn die bibliſche Religion hat die Erlöſung (Befreiung) des Menſchen von der Sünde zu ihrem Gegenſtande. Der Ausdruck ſelbſt (nach Grimm von syn, synja, synjar, Entſchuldigung vor Gericht, d. h. Verhinderung des Erſcheinens vor Gericht, nach andern von suona = Sühne, d. h. was Sühne erfordert) entſpricht dem hebr. het', dem griech. ἁμαρτία. Die Grundbedeutung des erſtern Wortes, mit welcher auch die des letztern verwandt iſt, weiſt auf ein Mindern, Schädigen, Verletzen hin, wovon die Bedeutung Verfehlen, Fehlen (vgl. dagegen Buttmann, „Lexilogus" [3. Aufl., Berlin 1837], I, 137) erſt abgeleitet iſt. Die Sünde iſt daher, insbeſondere nach altteſt. Vorſtellung, eine Minderung deſſen, was der Menſch Gott zu leiſten hat, eine Schädigung, Verletzung der Gott gebührenden Ehre und des ihm ſchuldigen Gehorſams; ſie begründet ebendeshalb eine Schuld (ſ. d.) und erfordert Genugthuung (ſ. d.).

Ueber das Weſen der Sünde findet ſich in der Bibel nirgends eine Begriffsbeſtimmung oder nähere Erörterung; dieſelbe iſt thatſächlich vorausgeſetzt, nachdem 1 Moſ. 3 ihre Entſtehung im Menſchengeſchlecht im Gewande eines Mythus volksthümlich erzählt iſt. Die Vorſtellung ſchon dieſes Erzählers iſt, daß die Sünde weſentlich ein Gott verletzendes, alſo gottwidriges und gottfeindliches Verhalten des Menſchen iſt, ein Durchbrechen der dem Menſchen von Gott geſetzten rechtlichen und ſittlichen Schranke, des Geſetzes (ſ. d.), alſo nach der materiellen Seite Selbſtüberhebung gegenüber Gott, nach der formellen Seite Uebertretung des göttlichen Gebotes, Verletzung des göttlichen Rechtes. Die Bibel anerkennt eine ewige heilige unverbrüchliche Ordnung der Dinge; durch die Sünde wird dieſe fortwährend geſchädigt und bedarf der Wiederherſtellung. Aus dieſer Grundvorſtellung erklären ſich nun auch die verſchiedenen bibliſchen Namen für Sünde und Sündigen neben dem am häufigſten vorkommenden het' und ḥata', ἁμαρτία und ἁμαρτάνειν. Inſofern der Menſch durch das Geſetz Gott das Rechtthun ſchuldig, zum Geſetzesgehorſam verpflichtet iſt, iſt die Sünde als Erhebung, Empörung, Abfall von Gott betrachtet (Jeſ. 1, 2; 59, 13; Hoſ. 7, 13; Am. 4, 4). Als ſchweres Unrecht, Frevel, erſcheint ſie, weil ſie Gottes Rechtsordnung in der Welt durchbricht (1 Kön. 8, 47; Hiob 34, 10); ſie iſt aber auch wieder als Thorheit aufgefaßt, weil es zwecklos iſt, dem Allmächtigen zu widerſtreben (Spr. 14, 1. 3. 9 u. ſ. w.), und insbeſondere wird ſie als Nichtsnutzigkeit und Nichtigkeit geſchildert (Pſ. 7, 15; 66, 18; Hiob 5, 6; 36, 21), da ſie eigentlich ſubſtanzlos iſt und ihr Daſein nur am Guten und im Kampfe mit dem Guten friſtet. Als Geſetzesverletzung und Geſetzesübertretung findet ſich die Sünde öfters auch im N. T. bezeichnet, ſo von Jeſus ſelbſt (Matth. 7, 23) und insbeſondere vom Apoſtel Paulus (Röm. 5, 12 fg.; Röm. 4, 7; 6, 19).

Dieſe Vorſtellung von dem Weſen der Sünde ſteht jedoch in unzertrennlichem Zuſammenhange mit derjenigen von ihrem Urſprung. Auch hierüber hat die Bibel nirgends eine Theorie aufgeſtellt, ſondern ſie folgt der Ueberlieferung, auf deren Grundlage die einzelnen bibliſchen Schriftſteller ihre nicht immer zuſammenſtimmenden Anſichten vortragen. In dem Mythus vom Sündenfall (1 Moſ. 3) iſt vor allem die Vorſtellung enthalten, daß die Sünde ihren Urſprung nicht von Gott genommen hat. Die Schlange,

das widerwärtige, Staub leckende Thier (Mich. 7, 17), iſt das Symbol der verſuchenden Erdenmacht, die von außen an den Menſchen herantritt und die ſinnliche Luſt (1 Moſ. 3, 6) nach dem verbotenen Genuſſe in ihm aufregt. Gegen die Meinung, daß die Schlange ein übermenſchliches Weſen, den Satan (ſ. d.) bedeute, iſt bei dem jetzigen Stande der bibliſchen Wiſſenſchaft kein Wort mehr zu verlieren. Der tiefſinnige Mythus legt den Urſprung der Sünde in die ſinnlich-ſelbſtſüchtige Natur des Menſchen, und ſo rechtfertigt ſich auch die Strafe, die Gott über den Menſchen verhängt (1 Moſ. 3, 16 fg.). Aus dieſer Vorſtellung vom Urſprung der Sünde ergibt ſich nun ein doppeltes Problem: 1) wie iſt derſelbe mit der urſprünglichen Güte (Vollkommenheit) des Menſchen in Einklang zu bringen; 2) wie iſt die nicht zu leugnende Allgemeinheit der Sünde dabei zu erklären. Eine abſolute urſprüngliche Güte der Welt und des Menſchen lehrt die Bibel nun aber nirgends. Gott hatte ſein Wohlgefallen an allem, was er geſchaffen; es war gut, d. h. zweckentſprechend, denn nur in dem letztern (ſittlich-praktiſchen) und nicht in einem ſittlich-metaphyſiſchen Sinne iſt der Begriff „gut" zu nehmen (1 Moſ. 1). Vielmehr iſt der Menſch in Gemäßheit ſeiner Naturbeſchaffenheit Fleiſch (ſ. d.), und darum ſein ganzes Streben böſe, d. i. geiſtwidrig und darum gottwidrig, von Jugend auf (1 Moſ. 6, 5 vgl. mit 1 Moſ. 8, 21); die ſinnliche Schwachheit haftet ihm von ſeiner Erzeugung und Geburt an (Pſ. 51, 7; Hiob 4, 17 fg.; 14, 4; 15, 14 fg.) und dient ihm inſofern auch zur Entſchuldigung. Nach dieſer Vorſtellung hat jeder Menſch allerdings die Sünde gewiſſermaßen angeerbt, d. h. er hat den Keim zu ihrer ſpätern Entwickelung mit ſeiner Entſtehung von den Aeltern her empfangen, allein nur ſo weit, als ſie eine Mitgift der menſchlichen Natur überhaupt und alſo von dem Schöpfer ſelbſt mitgeſetzt iſt. Damit hat aber der Schöpfer nicht die Sünde als ſolche gewollt, ſondern nur die Möglichkeit des Sündigens in den Menſchen gelegt, weil lediglich auf dieſem Wege ein wirklich Gutes, die freie ſittliche Selbſtbeſtimmung und Entwickelung des menſchlichen Perſonlebens zu Stande kommen konnte. Der Mythus vom Sündenfall ſchließt vor allem die Anerkennung der menſchlichen Freiheit in ſich und daher eines idealen Gutes, der Gottähnlichkeit (1 Moſ. 3, 5), die von dem Menſchen in ſchwerem Ringen mit den Naturmächten der Sünde erworben werden muß. Eine unmittelbare Ableitung der ſündigen Beſchaffenheit des Menſchen von dem erſten Menſchen (Adam) findet ſich im A. T. nicht. In den Stellen Hoſ. 6, 7 und Hiob 31, 33 iſt zwar die Uebertretung Adam's beiſpielsweiſe hervorgehoben, aber nicht als die Urſache der Sünde ſeiner Nachkommenſchaft, und auch Jeſ. 43, 27 („Dein erſter Vater [ſchon] ſündigte") will nur behauptet werden, daß Iſrael von Anfang an, d. h. immer, geſündigt, nicht aber, daß ſich die Sünde von Adam her und durch Adam's Schuld auf daſſelbe vererbt habe. Erſt die ſpätere jüd. Theologie, welche die Schlange mit dem Satan identificirte (vgl. Weish. 2, 24), leitete die menſchliche Sündhaftigkeit ſammt deren verderblichen Folgen von Adam ab, welcher Paulus Röm. 5, 12 fg. folgte, ohne eine beſtimmte Vorſtellung über die Art der Uebertragung der adamitiſchen Sünde auf die Nachkommen zu entwickeln. Am wenigſten kann aus Röm. 5, 12 fg. gefolgert werden, daß Paulus den Satan (ſ. d.) oder irgendein übermenſchliches böſes Weſen für den eigentlichen Urheber des Sündenfalles und der Sünde gehalten habe, wogegen unzweifelhaft das vierte Evangelium Jeſu die Meinung in den Mund legt, daß der Teufel der Verführer des Menſchengeſchlechtes von Anfang an ſei (Joh. 8, 44). Ueber den Einfluß des Satans und der böſen Engel auf die Sündhaftigkeit der Menſchen und die ſittlichen Zuſtände des Menſchengeſchlechtes nach den Anſchauungen bibliſcher Schriftſteller ſ. übrigens die Artikel Satan und Engel.

Eine eigentliche Lehre von der Erbſünde gibt es daher nicht in der Bibel (Eph. 2, 3 enthält nur die Behauptung, daß die Menſchen nach ihrer ſinnlich-natürlichen Beſchaffenheit der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen ſind). Die Allgemeinheit der Sünde (mit der alleinigen Ausnahme Jeſu Chriſti; vgl. Röm. 5, 17 fg.; 1 Petr. 2, 22 fg.; Hebr. 4, 15) iſt, als Thatſache durchweg vorausgeſetzt, nirgends nachgewieſen. Sie erklärt ſich aus der ſinnlichen Naturbeſchaffenheit des Menſchen überhaupt, ſeiner angeborenen ſittlichen Schwäche, aus der menſchlichen Hinfälligkeit und Sterblichkeit (Pſ. 103, 14 fg.). Dieſe Hinfälligkeit und Schwäche iſt nach altteſt. Vorſtellung nicht etwa eine Folge der Sünde, denn von einer angeborenen phyſiſchen Unſterblichkeit weiß das A. T. nichts, die Frucht des Lebensbaumes hat der Menſch niemals genoſſen (1 Moſ. 3, 22); ſie liegt der Menſchennatur überhaupt zu Grunde. Die Unſterblichkeitslehre (ſ. Auferſtehung der Todten

und Unſterblichkeit) iſt überhaupt erſt auf dem Boden der jüdiſchen, von einer ausländiſchen Philoſophie und Speculation beherrſchten Theologie entſproſſen.

Inſofern iſt die Vorſtellung, daß der Tod (ſ. d.), als Strafe, eine Folge der Sünde ſei, nicht conſequent, obwol ſie ſich ſchon im Mythus vom Sündenfall vorfindet (1 Moſ. 2, 17; anders Kap. 3, 19, woſelbſt der Tod als eine Folge der irdiſch-materiellen Naturbeſchaffenheit des Menſchen dargeſtellt iſt). Eine Unklarheit hierüber iſt auch der Lehre des Apoſtels Paulus eigen. Einerſeits nimmt er an, daß Sünde und Tod erſt durch den Sündenfall des erſten Menſchenpaares in die Menſchheit eingedrungen ſei (Röm. 5, 12 fg.; 6, 23); andererſeits betrachtet er den erſten Menſchen, wie er von Gott erſchaffen iſt, als der irdiſch-ſinnlichen Naturgewalt verfallen, des höhern Unvergänglichkeit verleihenden Geiſtlebens ermangelnd, als Fleiſch (σάρξ), wie ihn auch an vielen Stellen das A. T. auffaßt (1 Kor. 15, 44—47). Dieſer Widerſpruch findet ſeine Erklärung in dem volksthümlichen Charakter der Bibel, wonach die wiſſenſchaftlichen Probleme in ihr ungelöſt und der theologiſchen Verarbeitung vorbehalten bleiben. Genau genommen erſcheint auch in der Bibel nicht der Tod ohne weiteres als Strafe der Sünde, ſondern der potenzirte Tod, wie er als naturwidrig-gewaltſame Zerſtörung des Organismus, unter Gewiſſensqualen und Seelenfoltern, von Angſtgefühlen begleitet, als „letzter Feind" (1 Kor. 15, 26) den Menſchen beherrſcht und knechtet (Hebr. 2, 14). Fließen ja überhaupt die Begriffe moraliſcher und phyſiſcher Tod gerade beim Apoſtel Paulus mehrfach durcheinander. Hat Paulus daher formell die Sünde mit ihrer Straffolge, dem Tode, von dem erſten Menſchenpaar abgeleitet, ſo hat er materiell doch unverkennbar ihren Grund in der irdiſch-ſinnlichen Naturbeſchaffenheit des Menſchen, der σάρξ, gefunden, die er wol als ſolche noch nicht für ſündlich hielt (vgl. Röm. 8, 3, wonach Gott ſeinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ſandte), jedoch für die Quelle aller ſündlichen Lüſte und Begierden (Röm. 1, 14 vgl. mit 7, 5), für das Princip, aus dem die Sünde entſpringt, entgegen dem höhern Princip des einer überſinnlichen und überirdiſchen Weltordnung angehörigen Geiſtes (Gal. 5, 16 fg.).

Bei aller Unbeſtimmtheit der bibliſchen Vorſtellung hinſichtlich des Cauſalnexus, der zwiſchen der Sünde und ihrer Folge, der Strafe (dem Tode), beſteht, iſt der Bibel der durchgreifend ſittliche Ernſt eigenthümlich, womit die Sünde, als Unheil und Verderben wirkend, verworfen und tiefer Abſcheu gegen ſie eingepflanzt wird. Durchweg wird der Menſch in der Bibel aufgefordert, die Sünde in allen ihren Erſcheinungen und Aeußerungen zu bekämpfen, zu meiden und Sorge zu tragen, daß wenigſtens, wenn ſie vollzogen iſt, ihre Folgen ihn nicht treffen. Dem reuigen und bußfertigen Sünder (ſ. Reue und Buße) will ſie Gott dann auch vergeben, und für ſeine Bundesangehörigen hat Jahve das Opfer- und Prieſterinſtitut (ſ. Opfer und Prieſter) insbeſondere geſtiftet, um mindeſtens die Straffolgen der unvorſätzlichen Sünden zu beſeitigen (ſ. Vergebung, Verſöhnung, Schuld- und Sühnopfer). Nirgends betrachtet die Bibel die Sünde als eine Naturnothwendigkeit oder als ſittlich gleichgültig; der Menſch iſt für jede Sünde, die er in Gedanken, Worten oder Werken begeht, Gott verantwortlich (Röm. 1, 18), er begründet vermittels derſelben vor Gott eine Schuld (ſ. d.); die Freiheit, ſittliche Zurechnungsfähigkeit und Selbſtverantwortlichkeit des Menſchen iſt ein bibliſches Axiom, das darum von keinem bibliſchen Schriftſteller erſt nachgewieſen wird, weil die ſittliche Weltordnung ohne daſſelbe ein Trugbild wäre.

Von der Sünde, als principieller ſinnlich-ſelbſtiſcher allgemeiner Naturmacht im Menſchen, die als ſchlummernder Keim mit jedem Menſchen in die Welt tritt (Röm. 7, 9), unterſcheidet die Bibel die einzelnen in Wirklichkeit hervortretenden innern und äußern (ſogenannten actuellen) Sünden, die ſchon von den Propheten des Alten Bundes (Jeſ. 3, 16 fg.; 5, 8 fg.; Jer. 6, 12 fg.; Ez. 22, 1 fg.; Hoſ. 7, 3 fg. u. ſ. w.), insbeſondere aber in den apoſtoliſchen Sendſchreiben, öfters im einzelnen aufgezählt werden (Röm. 1, 29 fg.; 2 Kor. 12, 20; Gal. 5, 19 fg.; Eph. 5, 3 fg.; Kol. 3, 8 fg.; 1 Tim. 1, 9 fg.; 2 Tim. 3, 2 fg.). Eine Klaſſifikation derſelben iſt immer mehr oder weniger willkürlich. Doch laſſen ſich zwei Hauptarten von Sünden unterſcheiden: 1) Sünden der ſinnlichen Luſt und Begehrlichkeit, die vorzugsweiſe als heidniſche bezeichnet werden, alſo Sünden der Wolluſt, der Ueppigkeit, einer fleiſchlichen, geiſt- und glaubensloſen Geſinnung, und 2) Sünden des eigengerechten ſelbſtſüchtigen Willens, des Hochmuthes, der Selbſtüberhebung, der Verachtung anderer, die mehr

im jüd. Charakter liegen. Doch klagen die altteſt. Propheten auch die Juden des Abfalles von Gott und des Unglaubens an (Jeſ. 9, 12 fg.; 43, 22 fg.; Jer. 2, 5 fg.; 3, 6; Hoſ. 11, 1 fg. u. ſ. w.), und der Apoſtel Paulus ſtraft außer der jüdiſchen (Röm. 2, 1 fg.) auch die heidniſche Selbſtüberhebung (1 Kor. 1, 19 fg.).

Als ganz eigenartig heben wir noch hervor die „Sünde wider den Heiligen Geiſt". Der Ausdruck iſt einer Strafrede Jeſu (Mark. 3, 23 fg.; Matth. 12, 25 fg.; Luk. 11, 17 fg.) wider die Schriftgelehrten (Phariſäer) entnommen, welche ihn eines gotteslästerlichen Bündniſſes mit dem Fürſten der Dämonen bezichtigt hatten (ſ. Jeſus Chriſtus, „Bibel-Lexikon", III, 280 fg., und vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jeſu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 107 fg.). Dieſes Gebaren der Schriftgelehrten bezeichnete Jeſus als eine Sünde, die nicht blos eine Läſterung des „Menſchenſohnes", d. h. ſeiner Perſon und göttlichen Sendung, ſondern des „Heiligen Geiſtes", d. h. des ewig Guten und Göttlichen an ſich, enthalte. Weil dieſe Sünde das Gute und Göttliche an ſich, den Geiſt der Wahrheit und ſeine Offenbarungen überhaupt, läſtert, darum kann ſie, nach der Erklärung Jeſu, nicht vergeben werden (nach Matth. 12, 32: „weder in dieſem Zeitlaufe noch in dem zukünftigen", ein Zuſatz, der bei Mark. 3, 29 fehlt, woſelbſt auch die Worte εἰς τὸν αἰῶνα, trotz des Uebergewichts der Zeugen, verdächtig ſind); ſie iſt darum die ſchwerſte Sünde. Die Schriftgelehrten waren beſonders verſucht, dieſe Sünde zu begehen, weil ſie ſich dem Buchſtaben der Ueberlieferung gefangen gegeben und damit des offenen empfänglichen Sinnes für die Wahrheit beraubt hatten. Inwiefern die „Todſünde" (ἁμαρτία πρὸς θάνατον) 1 Joh. 5, 16 fg. mit der „Sünde wider den Heiligen Geiſt", die Jeſus den Schriftgelehrten ſchuld gibt, identiſch ſei, iſt ſtreitig. Die Identität iſt nach unſerer Anſicht nicht vorhanden. Während Jeſus verſichert, daß die Sünde wider den Heiligen Geiſt von ganz anderer (unbedingt ſchlimmerer) Art als die Sünde wider den Menſchenſohn ſei, ſo erhellt dagegen aus dem Zuſammenhang des erſten Johannesbriefs, daß unter der Todſünde, d. h. der den ewigen Tod als Straffolge bewirkenden Sünde, die Verleugnung Jeſu als des Chriſtus zu verſtehen iſt (1 Joh. 4, 1 fg.; 5, 1 fg. 5. 10 fg.). Nach der evangeliſchen Ueberlieferung kann die Sünde wider den Heiligen Geiſt überhaupt nicht gegen die Perſon Jeſu Chriſti begangen werden; nach dem erſten Johannesbrief beſteht ihr eigenthümliches Merkmal gerade darin, daß ſie gegen die Perſon Jeſu Chriſti gerichtet iſt. Hiernach beſteht ein Widerſpruch zwiſchen dem Ausſpruch Jeſu und der Behauptung des erſten Johannesbriefs, der ſich vom chriſtologiſchen Standpunkte des letztern aus genügend erklärt, zu deſſen Erkenntniß jedoch den Auslegern es in der Regel an der nöthigen Unbefangenheit mangelt.

Hinſichtlich der Literatur verweiſen wir außer den bibliſch-theologiſchen Lehr- und Handbüchern, insbeſondere von de Wette, v. Coelln, H. Schultz, Baur, B. Weiß u. ſ. w., auf die Monographien von J. Müller, „Die chriſtliche Lehre von der Sünde" (4. Ausg., 2 Bde., Breslau 1858), und von Erneſti, „Vom Urſprunge der Sünde nach pauliniſchem Lehrgehalte" (2 Bde., Göttingen 1862). Hinſichtlich der Frage, inwiefern die Unmöglichkeit der Vergebung einer Sünde mit der Allgemeinheit der göttlichen Gnade vereinbar ſei, ſ. Vergebung.

Schenkel.

Sünde wider den Heiligen Geiſt, ſ. Sünde.

Sündenfall, ſ. Sünde.

Sündenvergebung, ſ. Vergebung.

Sünder, ſ. Sünde.

Sündflut (urſprünglich sinfluot oder sintfluot, d. h. große, allgemeine Flut, noch bei Luther Sinflut oder Sintflut, aber von einzelnen bereits zu Luther's Zeit und allgemeiner ſeit dem Ende des 16. Jahrhunderts in Sündflut geändert, um die Abzweckung derſelben ſchon durch den Namen auszudrücken) iſt die große Kataſtrophe, durch welche nach der bibliſchen Erzählung Gott den ausgearteten Menſchen der Urzeit ein Ende machte, zugleich die Grenzſcheide zwiſchen dem erſten und zweiten Weltalter, dieſſeit welcher mit dem über die Flut herübergeretteten Noah ſammt ſeinen drei Söhnen die neue oder zweite Entwickelung der Menſchheit beginnt. Sie iſt 1 Moſ. 6—8 und zwar der Wichtigkeit des Ereigniſſes gemäß ſehr ausführlich beſchrieben; alles, was ſonſt in bibliſchen oder halbbibliſchen Büchern A. und N. T. darüber geſagt wird, geht zurück auf dieſe Darſtellung oder lehnt ſich daran an. Dieſe Darſtellung ſelbſt, von den Bibelleſern gewöhnlich als ein einheitliches Ganze hingenommen, hat ſich der ſchärfern kritiſchen Beob-

achtung als aus zwei ſelbſtändigen Berichten zuſammengeſetzt ergeben, welche zwar in den Hauptſachen und der Geſammtauffaſſung wohl zuſammenſtimmen, aber in den Einzelheiten des Herganges voneinander abweichen. Nach dem erſten, ausführlicher erhaltenen Bericht, dem auch die Anweiſung zum Bau des Kaſtens und die Beſchreibung des Kaſtens (1 Moſ. 6, 13—22) ſowie die Zeichnung des nach der Flut mit Noah geſchloſſenen Bundes Gottes (1 Moſ. 9, 1—17) entnommen iſt, ging Noah mit ſeinem Weibe, ſeinen drei Söhnen und deren Weibern, mit je einem Paar aller Thiere (mit Ausnahme der Waſſerthiere) und mit Nahrung für ſie alle in den Kaſten, und die Flut begann im ſechshundertſten Jahre des Lebens Noah's, am ſiebzehnten Tage des zweiten Monats; hervorgebracht wurde ſie durch das Aufbrechen aller Quellen der großen (unterirdiſchen) Meerestiefe und durch die Oeffnung der Fenſter des Himmels; 150 Tage nahmen die Waſſer auf der Erde zu, bis ſie 15 Ellen über den höchſten Bergen ſtanden; alles Lebendige kam um, dann begannen, nachdem jene Quellen und Fenſter wieder verſchloſſen waren, die Waſſer ſich zu ſenken, und am ſiebzehnten Tage des ſiebenten Monats ſetzte ſich bereits der Kaſten auf den Bergen (d. h. auf einem der Berge) Ararats feſt; am erſten des zehnten Monats wurden die Bergſpitzen ſichtbar; am erſten des erſten Monats des ſechshunderterſten Jahres Noah's waren die Waſſer verſiegt; am ſiebenundzwanzigſten des zweiten Monats war die Erde ſelbſt trocken, und Noah ging mit den übrigen geretteten Weſen aus dem Kaſten, wurde von Gott geſegnet und des Bundes gewürdigt. Nach dem zweiten, etwas jüngern Bericht wurde Noah ſieben Tage vor dem Beginn der Flut zum Eintritt in den Kaſten aufgefordert; er und ſein ganzes Haus oder er und die Seinigen ſammt je einem Paar der unreinen und je ſieben Paaren der reinen Thiere traten ein, Gott ſelbſt ſchloß hinter ihm die Thür; die Flut entſtand durch einen Platzregen, der 40 Tage und 40 Nächte dauerte, ſodaß in der Ueberſchwemmung alles umkam; nach Verfluß von 40 Tagen wurde dem Regen gewehrt. Noah ſchickte den Raben aus, der nur hin- und herflog, dann nach je ſiebentägigem Zuwarten die Taube dreimal; als dieſe zuletzt nicht mehr wiederkehrte, nahm er die Decke des Kaſtens ab und fand die Erde trocken. Nach ſeinem Austritt aus dem Kaſten brachte er Gott ein Opfer von den reinen Thieren und Vögeln und empfing die Verheißungen Gottes. Abgeſehen von den die Ueberſchwemmung bewirkenden Urſachen und der Differenz in Bezug auf die Zahl der Paare der reinen Thiere (welche im zweiten Bericht wegen der von Noah zu bringenden Opfer verſiebenfacht iſt), betrifft die Abweichung hauptſächlich die Zeitdauer der Flut. Nach dem zweiten Bericht beträgt dieſe etwas mehr als 2 Monate, nach dem erſten 12 Monate und 11 Tage, d. h. (da gewiß wie gewöhnlich nach Mondmonaten gerechnet iſt) 365 Tage oder ein volles Sonnenjahr. Aber in den 150 Tagen des erſten Berichts (1 Moſ. 7, 24; 8, 3), welche mit den 5 Monaten zuſammenfallen ſollen, in Wahrheit aber, wenn es Mondmonate waren, nicht zuſammenfallen, ſcheint ſogar noch der Reſt einer dritten Berechnung erhalten, in welcher die Zunahme der Flut auf 150, alſo vielleicht auch ihre Abnahme auf 150, ſomit die ganze Zeit derſelben auf 300 Tage beſtimmt war. Welche dieſer Berechnungen der Urſage am nächſten komme, iſt nicht mehr auszumachen; die nach 300 Tagen müßte auf Kreiſe zurückgehen, in welchen man nach Sonnenmonaten von 30 Tagen rechnet, und die 10 Monate zerfielen dann in 5 Monate der Zunahme und $2\frac{1}{2} + 2\frac{1}{2}$ Monate der Abnahme (wie denn auch der erſte Bericht vom ſiebzehnten des ſiebenten bis zum erſten des zehnten Monats im Grunde noch $2\frac{1}{2}$ Monate, nur Mondmonate, rechnet). Bei den 2—3 Monaten des zweiten Berichtes ſcheint die Analogie der Herbſtregenzeit (z. B. in Paläſtina) maßgebend geweſen zu ſein; bei den 150 Tagen könnten die meſopotamiſchen Naturverhältniſſe zu Grunde liegen, ſofern der Euphrat und Tigris zwar nach der Regenzeit im Herbſt auch anſchwellen, die Hauptüberſchwemmungen aber erſt im März und April nach den Frühjahrsregen erfolgen.

Nimmt man nun auch die weiteſte dieſer Zeitbeſtimmungen, ein Jahr, ſo iſt doch das eine ſehr kurze Zeit, und iſt ſchon daraus deutlich genug, daß dieſe bibliſche Flut mit den Diluvien, von welchen die Geologie uns Kenntniß gibt, in keiner Weiſe zuſammengebracht werden darf, wie es früher faſt allgemein geſchah und wie noch immer theologiſcherſeits verſucht wird (z. B. von Keil in ſeinem Commentar oder von Zöckler in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", Jahrg. 1870, S. 337 fg.). Die Ueberſchwemmung eines Jahres war nicht im Stande, die großen Veränderungen der Erdoberfläche zu be-

wirken, welche der überaus lange, in Wahrheit jenſeit der Menſchengeſchichte liegende Zeitraum des geologiſchen Diluviums oder der Eiszeit bewirkt hat. Und umgekehrt von Umgeſtaltungen der Erdrinde durch die noachiſche Flut weiß die bibliſche Erzählung ſchlechterdings nichts; nach ihr wurden die Berge von den Waſſern bedeckt (1 Moſ. 7, 19. 20) und kamen nach Ablauf der Waſſer wieder zum Vorſchein (1 Moſ. 8, 4. 5); die Erde braucht nur abzutrocknen, um wieder ihre alte Geſtalt zu haben (1 Moſ. 8, 14), und die Taube bringt ein friſch gepflücktes Oelblatt zurück (1 Moſ. 8, 11). Daß nach der Flut die ganze Pflanzenwelt wieder da war wie zuvor, wird als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt. Freilich war nun die Flut, von der die Bibel erzählt, eine allgemeine, inſofern es immer heißt, daß ſie alles Lebendige, was auf der Erde lebte, hinwegtilgte, und ohne Frage war für den Erzähler die Erde, die von der Flut betroffen wurde, die ganze Erde, alſo auch ihre Lebeweſen, alle Lebeweſen, die es überhaupt gab. Ueberlegt man aber den ſehr engen geographiſchen Geſichtskreis der alten Völker und ſo auch (1 Moſ. 10) der Hebräer, welcher nur kleine Theile von Aſien, Afrika und Europa umfaßte, und nimmt man dazu, daß nach der Erzählung ſofort beim Sinken der Waſſer der Kaſten bei 15 Ellen (etwa 6 Meter) Tiefgang auf einem Berg des Araratlandes ſitzen blieb (1 Moſ. 7, 19. 20; 8, 4), alſo ſchon dieſe Araratberge die höchſten dem Berichterſtatter bekannten Berge waren, ſo wird man begreifen, daß was er über die ihm bekannte Erde ausſagt, nicht ohne weiteres auf die ganze uns bekannte Erde, die beiden Hemiſphären derſelben, ausgedehnt werden darf. Nur durch einen Schluß könnte man von den Angaben des Verfaſſers zu der Annahme einer allgemeinen Erdflut kommen; man könnte ſagen, daß Waſſer, welche die höchſten Berge des Araratlandes (bis zu 17000 Fuß Höhe) noch 15 Ellen tief bedeckten, ſich ins Gleichgewicht ſetzen und über die ganze Erde vertheilen mußten, obwol man auch ſo noch lange nicht zu einer Bedeckung der höchſten Berge der Erde (bis zu 30000 Fuß) käme. Allein einen ſolchen Schluß zu machen, werden wir durch die Angaben des Textes ſelbſt gewarnt. Eine auch die höchſten Berge der Erde bedeckende Flut kann in den dort angegebenen kurzen Friſten weder entſtehen noch ſich wieder verlaufen; das ſteht für ſich ſchon feſt, auch wenn man ganz abſieht von der Frage, woher eine ſolche Waſſermaſſe kommen ſollte, und von der phyſikaliſchen Gewißheit, daß unter Vorausſetzung eines atmoſphäriſchen Niederſchlags einer ſolchen Waſſermaſſe der Luftdruck ſchon im voraus die lebenden Weſen hätte tödten müſſen. In Wahrheit aber läßt der Bericht ſelbſt noch deutlich genug durchſchimmern, daß der Erzähler weder von der Höhe der Berge des Araratlandes eine annähernd zutreffende Vorſtellung noch überhaupt ſehr hohe Berge im Auge hatte. Denn wenn (1 Moſ. 7, 20) das Waſſer die höchſten Berge 15 Ellen überragte, wenn dann ſofort mit dem eintretenden Sinken des Waſſers der Kaſten auf einem der Araratberge ſich feſtſetzte (1 Moſ. 8, 4), aber erſt nach $2^1/_2$ Monaten die Spitzen der Berge ſichtbar wurden (1 Moſ. 8, 5), und doch ſchon nach nicht ganz fünf weitern Monaten die Erde völlig trocken war (1 Moſ. 8, 14), ſo iſt aus dieſer Zahlenproportion einleuchtend genug, daß dieſe höchſten Berge nicht ſehr hoch gedacht ſind, oder aber der Landungsberg ganz unverhältnißmäßig höher als alle andern Berge vorgeſtellt iſt (vgl. Dieſtel, „Die Sintflut und die Flutſagen des Alterthums" [Berlin 1871]).

Den Gedanken an eine die geſammte Erde bedeckende Flut wird man demnach aufgeben müſſen, und wird vielmehr als den urſprünglichen Kern der Sage eine theilweiſe binnenländiſche Erdüberflutung zu verſtehen haben, ähnlich den Ueberſchwemmungen, wie ſie in großen Flußebenen zu zeiten vorkommen, nur viel ausgedehnter und in ihren Wirkungen viel verheerender, ſo außerordentlich und ſo verheerend, daß das Andenken daran nicht blos unverwüſtlich im Gedächtniß vieler Völker haftete, ſondern die Vorſtellung davon in der Sage ſich immer weiter ſteigerte. Und daß auch der bibliſche Erzähler ſie ſich nach Analogie anderer durch heftige Regengüſſe der Regenzeit hervorgebrachte Ueberſchwemmungen gedacht habe, folgt daraus, daß er ihren Anfang in der Mitte des zweiten Monats, d. h. hier in der vormoſaiſchen Zeit (vgl. 2 Moſ. 12, 2) doch wol des zweiten Herbſtmonats, berichtet, wo in Paläſtina der ſogenannte Frühregen in ſeiner vollen Stärke ſich entwickelt. Natürlich ſoll damit nicht geſagt werden, daß der Schauplatz dieſer Flut gerade Paläſtina war, denn Paläſtina hat überhaupt keine nennenswerthen Ueberſchwemmungen, und die Flutſage iſt viel älter als die Einwanderung der Iſraeliten oder ihrer Vorväter in Kanaan. Die Erinnerung an dieſe Flut iſt ein Gemeingut aller oder doch der meiſten ſemitiſchen Völker, wie man ſchon aus den uralten

Namen ſchließen kann, womit ſie dieſe und zum Theil nur dieſe Flut ausſchließlich benennen (Ewald's „Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft" [Göttingen 1849—61], VII, 2 fg.). Näher weiſt der Landungsplatz des Kaſtens auf armeniſche oder an Armenien angrenzende Gegenden als auf die frühere Heimat dieſer Flutſage hin, aus welcher die Hebräer ihr Wiſſen um dieſelbe mitgebracht haben. Obwol nämlich nach der Zeit Chriſti (wahrſcheinlich aus Nachgiebigkeit gegen die damals ſchon allgemeiner bekannt gewordene babyloniſche Sage) von Juden und Chriſten und weiterhin von den Moslems faſt einſtimmig unter Ararat das Land Qardu, d. h. Carduene oder Karduchien am linken Ufer des obern Tigris, bis gegen den Zâb hin, und unter dem Landungsberg der Berg Gûdi, ſüdweſtlich vom Vanſee verſtanden wurde (Nöldeke „Unterſuchungen zur Kritik des Alten Teſtaments" [Kiel 1869], S. 147 fg.), ſo bezeichnet doch ſonſt im A. T. das Land Ararat (ſ. d.) vielmehr einen Theil Armeniens, und zwar (nach Hieronymus zu Jeſ. 37, 38) die Ebene des mittlern Araxes, welche auch die Armenier Ajrarat nennen. Genauer bekannt war das Land dem hebr. Erzähler ſicher nicht. Erſt viel jüngere Ueberlieferung hat beſtimmter den auf der rechten Seite des Araxes auf einem großen Plateau ſich erhebenden, auf ſeinem Gipfel mit Schnee bedeckten Berg Maſis (Agridagh, Kuhi-Nuch, gegen 17000 Fuß hoch) als Landungsberg bezeichnet. Daß nun die Hebräer einen Araratberg als Landungsort des Kaſtens und als Ausgangspunkt der neuen Menſchheit in ihrer Sage hatten und feſthielten, das wird dann eben darauf hinweiſen, daß ſie einſt in jenen nordöſtlichen Ländern ſaßen und erſt von da über Arrapachitis (Arpaxad, Albâq am obern Zâb) weiter ſüdlich wanderten. Andere, namentlich ſemitiſche, Völker Vorderaſiens haben die Flutſage auch gehabt. Zwar von den Phöniziern iſt uns nichts derart überliefert; denn was Sanchuniathon's Theogonie von dem Kampf des Demarus mit dem Pontus (Meer) erzählt (Euſebius, Praep. evang., I, 10, 19), gehört in einen ganz andern Vorſtellungskreis, und was Hieronymus der Aegypter in ſeinen Phöniziſchen Alterthümern berichtete (Joſephus, „Alterthümer", I, 3, 6), wiſſen wir nicht. Daß bei den Syrern das Andenken an die Flut lebte, dafür haben wir mehrere (freilich junge, aber doch unverdächtige) Zeugniſſe: nach einer wahrſcheinlich damasceniſchen Geſtalt der Sage, die Nikolaus von Damaskus (Joſephus, „Alterthümer", I, 3, 6) vor Augen hatte, wurde der Berg Baris in Armenien als der bezeichnet, auf welchen zur Zeit der Flut viele ſich gerettet haben und auf deſſen höchſtem Gipfel einer in einem Kaſten gelandet ſei, von welchem Kaſten ſpäter noch Holztheile vorhanden geweſen ſeien; nach einer Nachricht von Lucian (De dea syria, Kap. 13) über das ſyr. Hierapolis waren in den angeblich von dem Scythen Deukalion geſtifteten Heiligthum der Juno in Libanon zu ſeiner Zeit noch alljährliche Ceremonien über einem Erdſpalt, welcher einſt die Waſſer der großen Flut aufgenommen haben ſoll. Auf eine alte Verbreitung der Flutſage in Phrygien laſſen die Nachrichten theils über Annacus (ſ. Henoch, „Bibel-Lexikon", III, 11), theils über den Berg bei Celänä (ſpäter Apamea Kibotos genannt) als den Landungsplatz der Arche (Oracula Sibyllina, ed. Friedlieb [Leipzig 1852], I, 261 fg.; Georgius Syncellus, Chronogr., ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 22 B) mit Sicherheit ſchließen, wenngleich die dortigen einheimiſchen Erzählungen ſpäter mit jüdiſch-bibliſchen Zuthaten gemiſcht wurden (ſ. Noah, „Bibel-Lexikon", IV, 338). Am bekannteſten und zugleich wegen ihres vielfachen Zuſammentreffens mit der bibliſchen Erzählung am merkwürdigſten iſt die durch Beroſus (in der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr.) uns übermittelte Sage der Babylonier (Beroſus, Historiae, ed. Richter [Leipzig 1825], S. 26 fg.). Nach ihr erhielt der zehnte babyloniſche König Xiſuthros (Sisithros) im Traum von Kronos die Ankündigung einer Flut, welche am funfzehnten des Monats Däſius (d. i. Sivân der Hebräer) die Menſchen vernichten werde, und die Anweiſung, alle die ſchriftlichen Aufzeichnungen (auf Stein, über das höchſte Alterthum bis auf die damalige Zeit) in der Sonnenſtadt Sippara zu vergraben, ſich ein Schiff zu bauen und es mit ſeinen Verwandten und Freunden zu beſteigen, auch Speiſe und Trank ſowie Thiere, geflügelte und Vierfüßler, hineinzunehmen. Auf ſeine Frage, wohin die Fahrt gehe, ſei er beſchieden worden: zu den Göttern. Er habe das Schiff gebaut in einer Länge von fünf und einer Breite von zwei Stadien, und, nachdem er alles zuſammengebracht, es mit Weib, Kindern und nächſten Freunden beſtiegen. Als nach geſchehener Ueberflutung die Waſſer ſich ſenkten, habe er einen der Vögel entlaſſen, der aber, weil er weder Nahrung noch Ruheort gefunden, wieder ins Schiff gekommen ſei; nach einigen Tagen habe er die Vögel wie-

derum herausgelaſſen, und dieſe ſeien, aber mit ſchlammbedeckten Füßen, wiedergekehrt, aber zum dritten mal entſendet, ſeien ſie nicht wiedergekommen, woraus er erkannt habe, daß die Erde wieder zum Vorſchein gekommen ſei. Nach Oeffnung einiger Fugen habe er geſehen, daß das Schiff an einem Berge angelandet ſei. Er ſei nun mit dem Weib, der Tochter und dem Steuermann ausgeſtiegen, habe die Erde angebetet, einen Altar errichtet, den Göttern geopfert und ſei dann mit den andern Ausgeſtiegenen verſchwunden. Als er nicht wiederkehrte, ſeien die im Schiff Zurückgebliebenen ebenfalls ausgeſtiegen, haben ihn geſucht und mit Namen gerufen, aber Xiſuthros habe ſich ihnen nicht mehr gezeigt, dagegen habe eine Stimme aus der Luft ihnen befohlen, fromm zu ſein, denn er dürfe ſeiner Frömmigkeit wegen fortan bei den Göttern wohnen, wie auch ſein Weib, Tochter und Steuermann der gleichen Ehre theilhaftig geworden ſeien. Auch habe die Stimme ihnen geſagt, das Land, wo ſie ſich befinden, ſei Armenien, ſie ſollten nach Babylonien gehen, die vergrabenen Schriftdenkmale in Sippara holen und den Leuten übergeben. Darauf hin haben ſie den Göttern geopfert, ſeien zu Fuß nach Babylonien gewandert, haben dort die Schriften in Sippara ausgegraben, viele Städte gegründet, die Heiligthümer wieder errichtet und Babylonien als Wohnland wiederhergeſtellt. Von dem Schiff aber ſeien noch Reſte in den korduäiſchen Bergen Armeniens; die Leute ſchaben manchmal kleine Stücke Asphalt davon ab und gebrauchen ſie als Zaubermittel. Man hat früher angenommen, daß in dieſem uns durch chriſtl. Mittelperſonen überlieferten Referat des Beroſus einzelnes ſchon durch Einfluß des bibliſchen Berichts ſo geſtaltet ſei. Jedoch daß es im weſentlichen gut babyloniſch iſt, wußte man längſt (vgl. z. B. Lenormant, Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose [Paris 1871], S. 287 fg.), aber durch den im J. 1872 von G. Smith auf aſſyr. Keilſchrifttäfelchen gefundenen babyloniſchen Bericht über die Sündflut (deutſch abgedruckt in den „Jahrbüchern für deutſche Theologie", Jahrg. 1873, S. 68 fg., franzöſiſch bei Lenormant, Le déluge et l'épopée babylonienne [Paris 1873]) ſind alle die weſentlichen Züge der Beroſus-Erzählung beſtätigt, einiges, wie z. B. über die Vögel, iſt dort noch ausführlicher gegeben. An der Verbreitung der Flutſage unter den vorderaſiat. Völkern iſt alſo nicht zu zweifeln. Daß ſie auch bei den indogermaniſchen Völkern ein Erbgut aus grauer Vorzeit war, hat man zwar früher ohne weiteres angenommen, aber neuerdings mit guten Gründen zweifelhaft gemacht oder verneint. Für die alten Armenier, bei denen ſie am eheſten zu erwarten wäre, fehlen die Zeugniſſe; wenigſtens iſt Joſephus („Alterthümer", I, 3, 5) kein genügender Beweis. Unter den Griechen, bei denen wegen ihres Verkehrs mit Vorderaſien dieſelbe ganz und gar nicht befremden würde, wiſſen Homer und Heſiod nichts von ihr: in der Ogygesflut über Attika, die wir nur aus ſpätern Nachrichten aus chriſtl. Zeit kennen, handelt es ſich nicht um eine Vernichtung des Menſchengeſchlechts; die Flut des Deukalion, die übrigens Herodot, obwol er I, 56 Deukalion nennt, nicht erwähnt, hat in ihrer Beſchreibung bei Pindar (Odae Olymp., IX) noch keinerlei Aehnlichkeit mit der bibliſchen; erſt ſeit Appollodor (Bibliotheca, I, 7), 100 Jahre v. Chr., Plutarch (De tranquillitate animi, §. 13), Lucian (De dea syria, Kap. 12 fg.; Timon, Kap. 3) kommen Züge herein, die an jene erinnern, obwol noch Ovid (Metamorph., I, 317 fg.) ſich auf die allereinfachſte Geſtalt der Sage beſchränkt, aber allerdings ſie mit der Vernichtung des ehernen Geſchlechts durch Jupiter in Verbindung bringt. Die Perſer hatten keine Flutſage (Spiegel, „Eraniſche Alterthumskunde" [Leipzig 1871—73], I, 478 fg.). Die Inder haben zwar eine Flutſage, in welcher einige ſpecielle Züge (wie die Vorherſagung der Flut, die Rettung des Manu oder des Manu mit den ſieben Riſhis in einem Schiff, die Landung des Schiffes auf einem großen Berg und die Ausbreitung eines neuen Geſchlechts von da aus, ja auch zum Theil der Charakter der Flut als einer Abwaſchung der ſündigen Welt) wieder erſcheinen; ſie exiſtirt in verſchiedenen Variationen, von denen die älteſte die im Çatapatha Brâhmaṇa (z. B. bei Weber, „Indiſche Streifen" [Berlin 1868], S. 9 fg.), eine jüngere im Mahâbhârata (z. B. bei Bopp, „Die Sündflut nebſt drei andern der wichtigſten Epiſoden des Mahâbhârata" [Berlin 1829]), eine dritte im Bhâgavata-Purâṇa (Text mit franz. Ueberſetzung von Burnouf [Paris 1840 fg.], II, 191), eine vierte im Matsja-Purâṇa (Wilſon, Preface to the Vishnu-Purâṇa [London 1840], S. 51) ſteht. Aber alle dieſe Schriften ſind verhältnißmäßig jung, zum Theil erſt nachchriſtlich; in den uralten heiligen Liedern der Inder (Rig-veda) kommt die Flutſage nicht vor, in Spuren vielleicht im Atharva-veda, ſodaß immer die Möglichkeit vorliegt, daß ſie

erſt in jüngerer Zeit zu den Indern gekommen wäre, und die Art, wie in allen dieſen Variationen das Meer hereinſpielt, weiſt wenigſtens auf eine Zeit der Ausbildung derſelben hin, wo die Inder ſchon bis zum Meer vorgedrungen waren. Eine Urſage über die Flut bei den indogermaniſchen Völkern iſt demnach wenigſtens nicht mit Sicherheit zu erweiſen. Noch viel mislicher ſteht es mit der oft ausgeſprochenen Behauptung, daß dieſelbe eine Urerinnerung des ganzen Menſchengeſchlechts ſei. Zwar kommen Sagen von großen verheerenden Ueberſchwemmungen, aus denen nur einige Menſchen auf dieſe oder jene Weiſe gerettet worden, allenthalben bei den Völkern der verſchiedenen Welttheile vor; einige bieten auch im einzelnen ſcheinbar überraſchende Aehnlichkeiten mit Punkten der bibliſchen Erzählung, und man hat nicht verfehlt, bis in die neueſte Zeit dieſelben zum Beweis der Glaubwürdigkeit des bibliſchen Berichts zu verwerthen (z. B. Zöckler, a. a. O.; Bindewald in der Zeitſchrift „Der Beweis des Glaubens", Jahrg. 1867, S. 161 fg.). Allein die Nachrichten, die wir darüber haben, ſind erſt aus den letzten Jahrhunderten und ſind zum Theil, wie die über die mexicaniſchen, peruaniſchen, cubaniſchen Amerikaner, als authentiſch nicht genug verbürgt; derartige Flutſagen können unter dieſen jüngern Völkern theils durch eigene Erfahrung großer Ueberſchwemmungen oder Meeresüberflutungen ſpontan erzeugt, theils durch Wanderungen und Verkehr mit fremden Völkern hereingebracht ſein. Ein Zeugniß für eine uralte Verbreitung einer Erinnerung an die noachiſche Flut unter allen Völkern der Erde läßt ſich daraus um ſo weniger entnehmen, als die Gewißheit vorliegt, daß zwei der älteſten Völker keine Flutſage gehabt haben, die Aegypter und die Chineſen; denn die Flut unter Jao im J. 2357—2285 v. Chr. war eine locale Ueberſchwemmung des untern Hoangho (vgl. E. Biot im Journal Asiatique, Jahrg. 1843, und Pauthier, ebendort, Jahrg. 1868). Noch weniger kann darauf ein Beweis für die Ausdehnung der noachiſchen Flut über die ganze Erde gegründet werden, denn wenn es auch wirklich die noachiſche Flut wäre, auf welche ſich die Sagen dieſer wilden und halbwilden Völker bezögen, ſo wäre doch ſicher, daß dieſe Völker zur Zeit dieſer Flut noch nicht in ihren jetzigen Wohnſitzen geweſen ſind, ſie alſo über das, was damals in dieſen ſich zutrug, nicht ausſagen können (vgl. Dieſtel, a. a. O.).

Was wir Sicheres haben, iſt nur, daß dieſe große Flut eine uralte Erinnerung der meiſten ſemitiſchen Völker war. Aber das genügt auch vollkommen. Lag einmal die Erinnerung an ein ſolches Ereigniß in den entlegenſten Fernen der Menſchengeſchichte vor, ſo hatten die bibliſchen Schriftſteller Grund genug, es nicht blos als den Ausgangspunkt einer neuen Entwickelung der (ihnen bekannt gewordenen) Menſchheit, ſondern nach rückwärts auch als ein in ſeiner Art einziges, ſeither nicht mehr wiederholtes noch zu wiederholendes Strafgericht Gottes über die entartete ältere Menſchheit hinzuſtellen und die tiefern Wahrheiten über das ebenſo gerechte als barmherzige Walten Gottes mit dem Menſchengeſchlecht daraus abzuleiten oder daran anzuknüpfen, welche ſchon „Bibel-Lexikon", IV, 339 fg., beſprochen ſind. Auf dieſe großen aus dem Gang der Menſchengeſchichte ſich ergebenden Lehren und Gewißheiten über das göttliche Thun (1 Moſ. 6, 5—12; 8, 21—9, 17), nicht auf das ſtoffliche Detail fällt in der bibliſchen Erzählung das Hauptgewicht, und in der Art, wie ſie dieſelbe geltend macht, empfindet jeder leicht das Weſen jenes höhern Geiſtes, der die ganze Bibel durchdringt, obwol ſelbſt einige der heidniſchen Sagengeſtaltungen der ſittlich-religiöſen Auffaſſung des Ereigniſſes nicht ganz fremd geblieben ſind. Dillmann.

Sündloſigkeit Jeſu, ſ. Vollkommenheit Jeſu Chriſti und Jeſus Chriſtus.

Sündopfer, ſ. Sühnopfer.

Sündwaſſer, ſ. Prieſterweihe.

Sulamit, ſ. Hoheslied.

Sunamitin, ſ. Sunem.

Sunem, eigentlich **Sulem**, eine Stadt Iſſaſchars (Joſ. 19, 18), wo die Philiſtäer lagerten vor Saul's letzter Schlacht (1 Sam. 28, 4), die Heimat der ſchönen Abiſag und der Sulamit (1 Kön. 1, 3. 15; 2, 17. 21. 22; HL. 7, 1) ſowie der Wirthin Eliſa's (2 Kön. 4, 8 fg.; 8, 1 fg.). Euſebius und Hieronymus erwähnen noch das Dorf Sulem, fünf röm. Meilen, d. i. zwei Stunden ſüdlich (ſüdweſtlich) vom Berge Tabor, und bis auf den heutigen Tag hat ſich der alte Name erhalten in dem Dorfe Sôlam am ſüdweſtlichen Fuße des Dſchebel el-Dehi (Kleinen Hermon), eine Stunde nordwärts Iſreel (ſ. d.) gegenüber, von wo aus man die ganze weſtliche Ebene Iſreel bis zum Karmel überſchauen kann (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 402 fg.). Ihren Namen

Sunem, Sulem, d. i. Sullam = „Leiter“, führt die alte Stadt von dem ſteilen Abfall des Kleinen Hermon, auf welchem ſie lag, ähnlich wie die nach Cilicien ausgewanderten phöniz. Solymer den ihrigen von dem griechiſch benannten Berge Klimax (= „Leiter“) bei Byblus oder von der tyriſchen Leiter (1 Makk. 11, 59; ſ. Phönizien und vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“ [Leipzig 1845], und zu HL. 7, 1). Kneucker.

Sur, ſ. Schur.

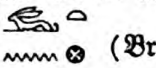
Suſan, auf den perſ. Keilinſchriften Su-s a-an, hebräiſch: Šušan, griechiſch: τὰ (ἡ, Eſth. 2, 3. 8; 3, 15) Σοῦσα, in Perſien (Dan. 8, 2 Elam, ſ. d.), im Lande der friedlichen Kiſſier gelegen, die Hauptſtadt der Provinz Suſis oder Suſiana, wird mit ſeiner bedeutenden Burg (hebräiſch: birah, griechiſch: baris; vgl. meine Schrift: „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. 44) Neh. 1, 1; Dan. 8, 2 und öfter im Buch Eſther erwähnt, da die hier erzählte Geſchichte dahin verlegt iſt. Der Name bedeutet Lilie (vgl. Athenäus, Deipnosophist., XII, 513; Etymologicon magnum [Leipzig 1816], S. 722, 26). Die Stadt lag nach Herodot, I, 188; V, 49, 52; Strabo, I, 47; XV, 728, am Choaspes (jetzt Kerkha), deſſen Waſſers ſich die perſ. Könige ſtets bedienten; nach Dan. 8, 2; Plinius, VI, 27 (vgl. Arrian, Anab., VII, 7) am Ulai (Euläos, jetzt Dizful), deſſen Waſſer Plinius die perſ. Könige allein brauchen läßt. Dieſe Differenz läßt ſich weder durch die irrige Annahme heben, daß der Choaspes und Euläus identiſch ſeien (Salmaſius, Plinianae exercitationes in Solinum [Utrecht 1689], S. 493), noch mit Rawlinſon dadurch, daß man neben dem perſ. Suſa eine ältere aſſyr. Burg Suſa ſtatuirt (vgl. Ritter, „Die Erdkunde“ [2. Ausg., Berlin 1840], IX, 310 fg.), vielmehr wird ſie daraus zu erklären ſein, daß die zahlreichen Kanäle des flußreichen Landes leicht zu Verwechſelungen Anlaß gaben. Die Stadt war alt, die Sage läßt ſie vom Tithonos, dem Vater des Memnon, den dieſer mit der Eos gezeugt, gegründet ſein (Strabo, XV, 728), daher nach Herodot V, 53, 54, die Burg auch τὰ Μεμνόνια und die Stadt τὸ Μεμνόνιον hieß. Irrig läßt Plinius, VI, 27, die Stadt vom Darius Hyſtaspis erbaut ſein, denn dieſer kann ſie nur durch Bauten vergrößert haben. Wie Babylon war ſie aus gebrannten, mit Asphaltmörtel verbundenen Ziegeln erbaut (Strabo, XV, 728). Ihr Umfang betrug 120 Stadien, nach Polykleitos 200, und nach dieſem war ſie ohne Mauern (Strabo, XV, 728). Die Burg war dagegen ſtark befeſtigt (Polybius, V, 48), reich geſchmückt, und in ihr befanden ſich die Schätze und die Grabmäler der Könige (Herodot, V, 49). Seit Kambyſes reſidirten die perſ. Könige in Suſa (Athenäus, XII, 513) den Winter, nach Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 22; vgl. Anab., III, 5, 15, den Frühling, jedenfalls war ſie wegen des heißen Klimas zur Sommerreſidenz nicht geeignet. Die prächtige Stadt blühte noch unter den Saſſaniden. Verhängnißvoll für ſie wurde die Eroberung der Araber im 7. Jahrh., doch beſtand ſie noch mehrere Jahrhunderte fort, und erſt im 13. Jahrh. ſcheint ſie untergegangen zu ſein. Bedeutende Ruinen finden ſich bei dem heutigen Schuſch am Kerkha in einer verödeten Wildniß (vgl. Ritter, a. a. O., IX, 294 fg.). Fritzſche.

Suſanna. Unter den mancherlei Zuſätzen, welche das Buch Daniel in ſeiner griech. Bearbeitung erfahren hat, ſpielt auch die bekannte, beſonders von der Kunſt vielfach gefeierte Novelle von der Suſanna (d. i. Lilie) eine Rolle (ſ. „Bibel-Lexikon“, I, 574). Weil ſie Daniel's Jugend vorausſetzt, ſteht ſie in den Handſchriften der griech. Bibel gewöhnlich vor dem Buche Daniel (ſo Theodotion); die Vulgata aber ſtellte ſie als Zuſatz an den Schluß (ſo die LXX). Für wirkliche Geſchichte nehmen dieſe und die andern dem Danielbuche beigefügten Legenden ſchon Kirchenväter, wie Irenäus, Cyprian; ſogar Origenes vertheidigt die Geſchichtlichkeit Suſanna's gegen Julius Africanus, und noch heute ſind die Katholiken kraft der Beſtimmungen des Tridentinums über die Apokryphen zu gleichem Glauben verbunden. Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 558) hat auf eine im Koran vorkommende babyloniſche Sage von der Verführung zweier alter Männer durch die Liebesgöttin aufmerkſam gemacht. Sie mochte ſich in Paläſtina mit dem Andenken an jenen als Muſter von Gerechtigkeit und Weisheit geltenden (Ez. 14, 14—20; 18, 3) Daniel miſchen, zumal ſchon die Etymologie dieſes Namens (= Richter Gottes) eine ſolche Verknüpfung mit unſerer Gerichtsſcene begünſtigt. In der chriſtl. Theologie hat man ſich die Novelle ähnlich wie das Hohelied dadurch ſchmackhaft zu machen geſucht, daß man eine allegoriſche Auslegung anwandte, in der

Suſanna die Kirche, in den beiden Aelteſten die Heiden und Juden fand, wie ſchon Hippolytus that. Vgl. Fritzſche, „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. 111 fg., 132 fg. Holtzmann.

Suſim, nach 1 Moſ. 14, 5 ein uralter Volksſtamm, der einſt das Land zwiſchen Baſan und Moab innehatte, wahrſcheinlich einerlei mit den 5 Moſ. 2, 20 genannten Samſummim (ſ. d.). Steiner.

Sychar, ſ. Sichem.

Syene. In einer Wanderung, welche der „von Dan bis Beerſeba“ gleicht, wird Ez. 29, 10; 30, 6 die Ausdehnung Aegyptens bezeichnet durch den Ausdruck von Migdol bis Syene; jenes beſtimmt den Nordpunkt, dieſes das ſüdliche Ende. Koptiſch ſagte man: von Rakoti bis Suan, jenes das ſpätere Alexandrien bezeichnend. Die hebr. Namensform Sewene ſcheint im Anklang an die griech. Syene, Sonne, Soine, Suene vocaliſirt zu ſein, da der Zuſammenhang eher die Ausſprache Sewéna oder Sewána vermuthen läßt mit dem ā des Accuſativs der Richtung. Die eigentliche Lautung des Namens wäre dann Sewán oder Suán geweſen, koptiſch Suan, Sunan, in Hieroglyphen Sunna, Sun-t,  (Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler“ [Leipzig 1857—60], I, 70, 155) oder (Champollion, Grammaire égyptienne [Paris 1836—41], I, 153, 164). Die Araber nennen die Stadt Oswan, daher dann im Abendlande Aſſuan (Jacut's „Geographiſches Wörterbuch“, herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 269). Die neuere Stadt liegt auf dem rechten Nilufer zur Seite der Inſel Elephantine (gezirat Oswan), die ſich am Ende der Nilkatarakten „im Schutze des letzten Granitblockes“ (Ritter) angeſetzt hat, die alte Stadt lag weiter nach Südweſten, doch ſind von derſelben nur wenige Reſte geblieben. In der Umgebung der Stadt ſind die Felſen mit zahlreichen Weiheinſchriften für die Götter von Elephantine bedeckt (Brugſch, a. a. O., I, 155). Die Stadt iſt, abgeſehen davon, daß ſie ſüdliche Grenzſtadt gegen Aethiopien und darum mit Garniſonen belegt war (castra, Plinius, V, 59 [ed. Sillig]), vornehmlich berühmt wegen des roſenrothen (orientaliſchen) Granites, der, in der Nähe gebrochen, Syenit genannt wird oder pyrropoecilus, d. h. der rothbunte (Plinius, XXXVI, 157, 63 [ed. Sillig]). Aus dieſem Stein, der ſich vom Eintritt des Nil in das Gebirgsgebiet bei Philä bis nach Syene zieht, alſo durch das ganze Kataraktengebiet erſtreckt, arbeiteten die alten Aegypter die dauerhaften Werkſtücke für ihre Tempel, Koloſſe und Obelisken; noch heute liegen in den Brüchen angefangene Arbeiten, Becken, Säulen, und fertige Werke ſind in der alten Zeit den Nil abwärts bis Alexandrien geſchafft (Nadel der Kleopatra). Beſonderer Berühmtheit erfreut ſich ein Tempel aus einem Stein, den 2000 Männer von Elephantine in drei Jahren für den König Amaſis nach Sais ſchafften (Herodot, II, 175). Auch die Bekleidung der Mykerinuspyramide ſoll von Syenit geweſen ſein (Silveſtre de Sacy, Relation de l'Égypte [Paris 1810], S. 173, 214). Nördlich von Syene beginnt die Sandſteinregion, die ſich bis Esna erſtreckt, ſodaß in der That das Vorkommen dieſes Steines auf kleinern Raum beſchränkt iſt, denn auch in die Wüſte hinein erſtreckt ſich die Region nicht weit.

Der zweite Grund, der der Stadt Ruhm verlieh, iſt die Beobachtung, daß ſich um die Zeit der Sommerſonnenwende alle Gegenſtände bei Syene ſchattenlos zeigen, ſodaß ſie den nördlichſten Punkt bezeichnet, über dem die Sonne ſcheitelrecht ſteht. Eratoſthenes beſtimmte ihren Abſtand vom Aequator auf 24 Grad, und ſo hatte man dadurch die Größe der Ekliptik beſtimmt (Strabo, II, 5, 7, S. 94 [ed. Didot]; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“ [Nürnberg 1792—1825], X, 321). Nach Strabo (XVII, 1, 48, S. 694 [ed. Didot]) war in Syene ein Brunnen, in dem ſich zur Zeit der Sommerſonnenwende die Sonne ſpiegelte, die alſo ſenkrecht darüber ſtand, und Plinius (II, 183 [ed. Sillig]) läßt dieſen Brunnen des Experimentes wegen gemacht ſein, während Ariſtides ſagt, die Sonne paſſe auf den Brunnen wie ein Deckel auf ein Gefäß. Ptolemäus berechnete die Breite der Stadt auf 23° 51′, in Wahrheit liegt ſie jetzt nach Nouel 24° 5′ 23″, d. i. 0° 37′ 23″ nördlich vom Wendekreiſe des Krebſes, ſie hat die Sonne alſo nicht ſcheitelrecht, da aber der Schatten nur $^1/_{400}$ der wahren Länge beträgt, ſo iſt er ſehr wenig bemerkbar.

Zwiſchen Philä und Syene iſt der Nil der Katarakten wegen nur mit Schwierigkeit zu beſchiffen; es verbindet darum beide Orte ein Landweg, der auf beiden Seiten in Strabo's Zeit Wegzeichen aus ſchwarzem Geſtein aufwies. Dieſe Straße war nach Oſten durch eine lange Mauer gedeckt, deren 5—6 Fuß dicke Reſte aus Backſtein noch heute ſich vom Hafen von Syene bis zu dem von Philä erſtrecken.

Nach altägypt. Legende waren in den Gebirgen zwiſchen Syene und Elephantine (Philä?) die Quellen des Nil, was Herodot (II, 28) als ihm mitgetheilt berichtet, ohne es zu glauben, ſodaß ihn Strabo's Tadel (XVII, I, 52, S. 695 [ed. Didot]) mit Unrecht traf.

Da Syene als Südgrenze und als unter dem Wendekreis gelegen ſich gut zu Diſtanzmeſſungen eignete, ſo ſind ſeine Abſtände von Alexandrien wie von Meroë auf je 5000 Stadien, vom Aequator auf 16800 Stadien, von Hiera Sykaminos auf 54000 röm. Paſſus berechnet (Plinius, VI, 184 [ed. Sillig]), und angenommen, es liege unter dem gleichen Meridian mit Alexandrien (Strabo, II, 5, 7, S. 94 [ed. Didot]), wogegen zur Zeit Nero's die Diſtanz von Meroë nach Syene auf 89600 Paſſus (= 7466 Stadien) berechnet wurde (Plinius, XII, 19; VI, 183; aber vgl. II, 184).

Im Mittelalter bildete Oswan einen bedeutenden Stapelplatz, wohin die Nubier ihre Waaren brachten, in der Nähe ſoll eine Smaragdgrube geweſen ſein (Edriſi, Description de l'Afrique et de l'Espagne, ed. Dozy et de Goeje [Leyden 1866], S. 26), und die Stadt gilt für klein, aber reich an Nahrungsmitteln. Ihre Entfernung von Kairo wird auf 25 Tagereiſen berechnet (Iſtachri, Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870 fg.], S. 48; Edriſi, a. a. O., S. 52). Merx.

Symeon, ſ. Simeon.

Synagoge, die Große, hebräiſch: Kenēset gedolâ, ſoll nach dem Talmud und andern rabbiniſchen Schriften eine Synode von 120 Männern geweſen ſein, welche nach dem babyloniſchen Exil unter des Eſra Vorſitz die kirchlichen und bürgerlichen Verhältniſſe der Juden neu ordneten, den Kanon ſammelten und in die heutige Geſtalt brachten oder, um mit dem Talmud zu reden, die Majeſtät (gedolâ) oder die Krone (zatarâ) wiederherſtellten oder die drei Prädicate Gottes: „der Große", „der Mächtige" und „der Furchtbare" (5 Moſ. 10, 17; vgl. Jer. 32, 18. 19; Dan. 9, 4; Neh. 1, 5; 9, 32), wieder zur Geltung brachten und den Gebeten einverleibten (Babyl. Joma, 69b; Hierosol. Megilla, 70c; Bartenora zu Pirke Abot, I, 1; Megilla, XVII, 2; Jarchi zu Gem. Ber., f. 54, 1).

Abgeſehen von der Stelle 1 Makk. 7, 12, welche nicht von der Großen Synagoge redet, darf deren Exiſtenz gleichwol nicht in Abrede geſtellt und die Tradition des Talmud nicht als gänzlich aus der Luft gegriffen betrachtet werden. Ob freilich noch viel mehr als der bloße Name ſich in der Ueberlieferung erhalten hat, wiſſen wir nicht; doch dürfte von dem Zeitalter und der Zuſammenſetzung der großen Verſammlung, von der Zahl ihrer Mitglieder und von ihren Arbeiten kaum etwas Sicheres an die verhältnißmäßig jungen Zeugen derſelben im Talmud herabgelangt ſein. Zwar glaubte Heidenheim (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1853, S. 93 fg.) für dieſelbe mit ihren 120 Mitgliedern zu Eſra's Zeit einen hiſtoriſchen Boden gefunden zu haben. Die althebr. Gerichtsverfaſſung nämlich mit 70 Aelteſten (4 Moſ. 11, 16) ſoll bis zum Exil, ja ſogar während des Exils fortbeſtanden haben, und nach demſelben hätten die Eſra 2, 2—59 und 8, 1—15 aufgezählten 102 und 15 Häupter der nach Jeruſalem zurückgekehrten Familien und Geſchlechter mitſammt den beiden Propheten Haggai und Sacharja (Eſra 5, 1) und dem Schriftgelehrten Eſra als Vorſtand die Synagoga magna gebildet: eine Hypotheſe, deren Nichtigkeit Bertheau („Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſter" [Leipzig 1862], S. 101) aufs ſchlagendſte aufgezeigt hat.

Das älteſte und relativ zuverläſſigſte Zeugniß von der Großen Synagoge beſitzen wir in den „Sprüchen der Väter" (Pirqē 'abot), einem der älteſten Stücke der Miſchna, wo es heißt (I, 1, 2): „Moſe erhielt die Lehre (Thora) vom Sinai; er überlieferte ſie dem Joſua, Joſua den Aelteſten, die Aelteſten den Propheten, die Propheten den Männern der großen Verſammlung, welche drei Worte redeten: Seid ſtarr im Rechtſprechen; ſtellet viele Schüler auf; und ſchaffet einen Zaun dem Geſetze. Simon der Gerechte war einer von den Uebrigen der großen Verſammlung u. ſ. w." Demnach trifft die Große Synagoge in die Folgezeit der Propheten, d. h. im Sinne der Juden: nach Maleachi und weil vor Simon den Gerechten (ſtarb im J. 292; ſ. d.), der noch „ein Mann der großen Verſammlung", und zwar eines ihrer letzten überlebenden Mitglieder war, bereits in die

Amtsdauer seines Vaters, des Hohenpriesters Onias I. (s. d.) und vielleicht noch auf die Zeit Alexander's des Großen. Die Versammlung war nach Meinung der Juden keine dauernde Institution, aber sie war groß, d. h. zahlreich, aus vielen Mitgliedern sich zusammensetzend, vermuthlich weil ihre Aufgabe wichtig gewesen. Nun sind aber Zeitverhältnisse dagewesen, welche ein solches Institut hervorrufen konnten.

Hitzig hat („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 315 fg.) es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Große Synode sechs Jahre lang nach dem Tode des Hohenpriesters Jaddua (s. Jadua) und vor dem Amtsantritt des Onias I., d. i. in den J. 348—342 v. Chr. bestand, also aber Zeitgenossen Esra's so wenig als Esra selbst, und auch die Propheten Haggai und Sacharja noch nicht zu ihren Mitgliedern zählen konnte, wol aber den Zweck sich setzen mochte, nach der Wegführung der aufständischen Juden (besonders Jerichos) nach Hyrkanien im Kriege gegen Phönizien durch Artaxerxes III. Ochus die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in ihre Hand zu nehmen und die Hauptstadt Jerusalem in der Treue gegen den König zu ihrem Glück zu erhalten. Nach Aufhören des Kriegs und nach Beendigung dieser ihrer Aufgabe löste sich ohne Zweifel die Versammlung auf, und es trat wieder ein Hoherpriester, eben Onias I., an die Spitze des Staats. Anlangend die drei der Versammlung beigelegten Aussprüche, so scheinen diese nach Hitzig's Meinung als Befehle, der erste an die Richter, der zweite an die Priesterschaft (Mal. 2, 7. 8), der dritte an die Schriftgelehrten (s. d.), also an die drei officiellen Stände (Mich. 3, 11; vgl. Ez. 21, 31. 32) ergangen zu sein, über welchen eben die Autorität der großen Versammlung stand.

Im Hinblick auf diese drei Aussprüche hat sich ohne Zweifel die spätere talmudische Sage (der babylonischen Gemara) gebildet, welche die Schließung des Kanons und die Redaction seiner letzten Schriften der Großen Synagoge nebst Esra und Nehemia zuschreibt. Welchen historischen Werth jedoch die Hauptquelle (Baba batra, fol. 15, c. 1) besitzt, geht schon daraus hervor, daß sie den Prediger (s. Kohelet) bereits von Hiskia, Daniel und Esther durch die Große Synagoge aufgenommen werden läßt, während zur angegebenen Zeit diese Bücher noch gar nicht existirten. S. Bibel, Kanon, Esra und vgl. weiter Buxtorf, Tiberias (Basel 1620), Kap. 10, 11; Rau, Diatribe de synagoga magna (Utrecht 1725); Hävernick, „Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament" (1. Ausg., Erlangen 1836—44), I, 39 fg.; de Wette, „Die Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 14; Herzog, „Real-Encyklopädie", XV, 296 fg. Kneucker.

Synagogen, im Talmud und bei den Rabbinen genannt „Versammlungshäuser", „Gebethäuser", „Gotteshäuser" (vgl. Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 77 fg.; Schürer, „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" [Leipzig 1874], S. 469 fg.), waren die gottesdienstlichen Gebäude der Juden seit der Zeit (vielleicht schon während) des babylonischen Exils. Die Targumim freilich setzen dieselben schon bei den Patriarchen voraus. Ohne Zweifel verdanken sie ihren Ursprung einer Zeit, da die Israeliten im Auslande lebten und ihr Tempeldienst stillstand. Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde das Gesetz von Esra in Jerusalem vor dem ganzen Volke verlesen und erklärt (Neh. 8. 9). Was in Jerusalem begann, machte allmählich seine Runde im ganzen Lande; doch blieb die Tempelsynagoge (wahrscheinlich in der Gazithhalle) die berühmteste, gleichsam die Normalsynagoge des Landes (Vitringa, a. a. O., S. 38 fg.).

Die ältesten sichern Spuren von Synagogen finden sich erst im 2. Jahrh. v. Chr., und zwar zunächst in dem makkabäischen Psalm 74 (V. 8: moʿadē-el; Hitzig, „Begriff der Kritik" [Heidelberg 1831], S. 94, und „Die Psalmen" [Leipzig 1863—65], II, 133; vgl. auch Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 3, 3). Zur Zeit Christi waren Synagogen in allen Städten Palästinas, sowie auch überall im Ausland, wo Juden wohnten, vorhanden, z. B. in Nazareth (Luk. 4, 16; Matth. 13, 54; Mark. 6, 2), in Kapernaum (Mark. 1, 21; Matth. 12, 9; Luk. 7, 5; Joh. 6, 59), aber auch in Salamis (Apg. 13, 5), Antiochia in Pisidien (Apg. 13, 14. 42), Ikonium (Apg. 14, 1), Thessalonich (Apg. 17, 1), Beröa (Apg. 17, 10), Ephesus (Apg. 18, 19; 19, 8), Antiochia in Syrien (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 3, 3), Korinth (Apg. 18, 4), Athen (Apg. 17, 17); ja Städte wie Damaskus, Alexandrien, selbst Rom mit seiner jungen jüd. Colonie, hatten mehrere, Tiberias in seiner spätern Blüte 13, Jerusalem gar 460—480 (Apg. 6, 9; Hierosol. Megilla, fol. 73, 4; Hierosol. Ketuboth, fol. 35, 3, und vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich

1867—72], I, 432). In Cäſarea iſt beſonders berühmt die „Aufruhrſynagoge“ (Ber. Hierosol., 3, 1), welche Anlaß zum Ausbruch des Krieges gegen die Römer gab und in welcher ſpäter (um das J. 280 n. Chr.) Abahu, der berühmte Controverspredigt gegen das Chriſtenthum, predigte (Joſt, „Geſchichte des Judenthums“ [Leipzig 1857—59], II, 162 fg.). Nach den Rabbinen ſoll jede kleine jüd. Bevölkerung, welche zehn majorenne Iſraeliten zählt, eine Synagoge haben, und zwar weil zehn Perſonen nach 4 Moſ. 14, 27 eine Gemeinde ausmachen, wie denn auch zehn Leute zum Gebet und Vorleſen des Geſetzes nothwendig ſind (Vitringa, a. a. O., S. 232). Uebrigens ſcheinen ſich zeitweiſe beſondere Kreiſe zuſammengethan zu haben, um eine Synagoge zu erbauen und zu unterhalten (ſ. Libertiner). Auch mochten zuweilen reiche Privatleute für arme Gemeinden Schulen bauen, wie z. B. der Hauptmann von Kapernaum (Luk. 7, 5).

Man baute die Synagogen gern an fließende Waſſer oder auch an das Meeresgeſtade zum Behuf der geſetzlichen Waſchungen (vgl. Pſ. 137, 1; Apg. 16, 13; Joſephus, „Alterthümer“, XIV, 10, 23; Vitringa, a. a. O., S. 119 fg.); auch ſtellte man ſie nach rabbiniſcher Beſtimmung auf Anhöhen (Luk. 4, 29; Vitringa, a. a. O., S. 216 fg.), oder an Straßenecken und Thorwege, in Erinnerung an die Worte des Spruchdichters (Spr. 1, 20. 21):

> Die Weisheit läßt ſich auf der Gaſſe hören,
> In den Straßen ihre Stimm' ergehn;
> Am Anfang der lärmvollen rufet ſie,
> An den Thoreingängen, in der Stadt redet ſie ihre Reden.

Neben der Synagoge, insbeſondere aber bei ſolchen Städten, in denen keine Synagoge war oder ſein durfte, hatte man auch in Mauern eingeſchloſſene Betplätze, oft ohne Bedachung, „Proseuchen“ geheißen, ein griech. Name, welcher jedoch auch (nebſt προσευκτήριον) von größern Synagogen vorkommt (Juvenal, Satyr., III, 295; Epiphanius, Adv. haer., LXXX, 1; Joſephus, „Leben“, Kap. 54). In ſpäterer Zeit wurden auch Synagogen in der Nähe von Gräbern heiliger Männer erbaut (vgl. Matth. 23, 29; Vitringa, a. a. O., S. 221 fg.).

Den Synagogengebäuden liegt einigermaßen der Typus der Stiftshütte (ſ. d.) oder des Tempels (ſ. d.) zu Grunde, ſofern in denſelben zu unterſcheiden iſt der dem Vorhof entſprechende niedrigere Vorderraum für die Gemeinde, und der etwas hinter der Mitte befindliche erhöhte Hinterraum mit ſeiner altarähnlichen Erhöhung im Centrum und der heiligen Lade im Hintergrund, als der Platz für das functionirende Perſonal. Die heilige Lade, der Schrank (Armarium, hebräiſch: Migdâl, Tebâ, 'Arôn, auch Hekâl genannt), mit dem Geſetzbuch (der Thora), den Propheten und den fünf Megillot (ſ. Bibel) befand ſich in der Wand in der Richtung nach Jeruſalem (Tertullian, De cultu femin., I, 3). Weiter vorn, in der Mitte des Raumes, ſtand erhöht die Kanzel (Βῆμα, Joſephus, „Alterthümer“, IV, 8, 12) mit dem Pulte (hebräiſch: Kissê), worauf beim Vorleſen der heilige Codex niedergelegt wurde. Weſentlich zur Ausſtattung der Synagogen gehören auch die Lampen, theils die Hängelampe mit dem immer brennenden „ewigen Licht“ (Ner ʿolâm), theils der in der Nähe der heiligen Lade ſtehende achtarmige, mit Inſchriften verzierte Leuchter, beim Chanukafeſt angezündet (vgl. Joh. 10, 22), theils gewöhnliche Lampen, die bei den Abendgottesdienſten am Sabbat gebraucht werden (Vitringa, a. a. O., S. 174 fg.). Den Vorderraum der Synagoge nehmen die Sitze für die Männer ein, dem Schranke zugewandt, während die von jenen getrennten Subſellien der Weiber dieſem den Rücken kehren. Die Sitze der erſten Reihe wurden von den Schriftgelehrten und Aelteſten eingenommen, welche mit dem Rücken gegen den Schrank, mit dem Geſicht gegen das Volk ſaßen (vgl. Matth. 23, 6; Jak. 2, 3). Die merkwürdige und vielleicht urſprüngliche Einrichtung der Synagoge zu Aleppo vgl. bei della Valle, „Reiß-Beſchreibung“ (Genf 1674), IV, 195; Jahn, „Bibliſche Archäologie“ (Wien 1805—25), III, 284 fg.

Wie im Tempelcultus das Opfer, ſo war im Synagogencultus das Gebet der Hauptbeſtandtheil des Gottesdienſtes; an die Opferzeiten ſchloſſen ſich die Gebetzeiten an. Täglich ſollte man, ſo war empfohlen, zur Synagoge gehen; wer zur Synagoge ging, erlöſte Iſrael aus den Heiden! Die Gemeinde verſammelte ſich außer an den gebotenen Feiertagen regelmäßig jeden Sabbat, in ſpätern Zeiten auch noch am zweiten und fünften

Wochentage, den Tagen der Märkte und der Gerichte ſowie der phariſäiſchen Faſten (Hierosol. Megilla, 75, 1; Babylon. Baba kamma, 82, 1). Der Gottesdienſt begann mit Gebeten, welche ſtehend in der herrſchenden Landesſprache verrichtet und an Feſttagen vermehrt wurden; zunächſt mit dem Morgengebet (Schaḥrît) und dem Gebet Kaddîsch („Heilig"), zu deſſen Verrichtung ſich der Beter mit dem weißen Mantel (Tallît) und den Gebetsriemen (2 Moſ. 13, 16; 5 Moſ. 6, 8; Matth. 23, 5) zu verſehen hatte. Nach dem Gebet folgte ſtehend die Verleſung eines Abſchnittes aus dem Geſetz, bald auch aus den Propheten, im Original, dem in Paläſtina zur Zeit Chriſti eine aramäiſche, auswärts auch eine griech. Ueberſetzung beigegeben wurde, eine Sitte, welcher die Targumim ihre Entſtehung verdanken. Zum Vorleſen pflegte der Synagogenvorſteher einen geeigneten Mann aufzufordern; zur Erläuterung und Auslegung, die in freiem Vortrage und etwa auch im Zwiegeſpräch gegeben wurde, durfte jeder auftreten (Luk. 4, 16 fg.; Apg. 13, 13 fg. 27; 15, 21). Der Segen des Prieſters oder Vorbeters und das Amen, womit die Gemeinde die vernommenen Gebete bekräftigte, machten den Schluß des Gottesdienſtes (Neh. 8, 6; 1 Kor. 14, 16; Vitringa, a. a. O., S. 1114 fg.). Die heiligen Rollen wurden eingewickelt in die Mappôt, leinene oder ſeidene Binden, oft mit Buchſtaben und andern Verzierungen aus Silber und Gold geſtickt, und in dem heiligen Schrank aufbewahrt, vor welchem der heilige Vorhang (Parôket) hängt, eine Nachbildung des Vorhanges vor dem Allerheiligſten (Vitringa, a. a. O., S. 174 fg.; ſ. Schreibkunſt). Zum Behuf der ſabbatlichen Synagogenvorleſungen wurde der Pentateuch (die Thora) in 154 Leſeſtücke, Paraſchen, eingetheilt, ſodaß man in drei Jahren die Thora abſolvirte. Dagegen kommt die jetzt gebräuchliche Vorleſung innerhalb Eines Jahres mit dem Geſetz zu Ende, und iſt zu dieſem Zweck daſſelbe in 54 (wegen der Paraſchen des Schaltmonats) größere Paraſchen, auch Sedarôt genannt, eingetheilt. Aehnlich wurde auch, bereits vor Chriſtus (vgl. Luk. 4, 16; Apg. 13, 15. 27), eine gleiche Zahl von Leſeſtücken, Haphtaren, aus den frühern und ſpätern Propheten, ſpäter auch aus den fünf Megillot (ſ. Bibel), für die Sabbate eines Jahres ausgewählt. Die jetzt üblichen Paraſchen und Haphtaren ſind übrigens erſt nach Chriſti Zeit feſtgeſtellt worden (Zunz, „Die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden" [Berlin 1832], S. 6; Hupfeld in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1837, S. 843 fg.; vgl. auch Schürer, a. a. O., S. 472 fg.).

An der Spitze jeder Synagoge ſtand ein Synagogenvorſteher (Ἀρχισυνάγωγος, hebräiſch: Rôsch hakenēset; Luk. 8, 49; 13, 14 u. a.), welchem das Collegium der Aelteſten (Presbyter, hebräiſch: Zeḳenîm, auch ἀρχισυνάγωγοι und προεστῶτες, aramäiſch: Pharnasîm, d. i. ποιμένες; vgl. Mark. 5, 22; Luk. 7, 3 fg.; Apg. 13, 15 und 20, 28; Eph. 4, 11; 1 Petr. 5, 2; Vitringa, a. a. O., S. 621 fg.) zur Seite ſtand und unter ſeinem Vorſitz über Ordnung und Zucht in der Synagoge wachte, die Schuldigen mit Ertheilung von Verweiſen und Erkennung der Ausſchließung, auch durch Geiſelung beſtrafte und die Armenpflege verwaltete (Matth. 10, 17; 23, 34; Apg. 22, 19; 26, 11; Joh. 8, 22; 12, 42; 16, 2). Dieſem Collegium untergeordnet war der Synagogenbote (Scheliaḥ haṣṣibbûr, ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας, vgl. Offb. 2, 1), welcher außer dem Amte des Vorbeters und Vorleſers auch die Correſpondenz und andere auswärtige Geſchäfte der Synagoge beſorgte (Miſchna, Rosch haschana, IV, 9; Vitringa, a. a. O., S. 903 fg.). Außerdem hatte die Synagoge noch einen Almoſenſammler (διάκονος, hebräiſch: Gabbâ ṣedaḳâ; Apg. 6, 5; Röm. 16, 1) und einen Diener (ὑπηρέτης, hebräiſch: ḥazân), welcher für Reinheit des Saales ſorgte, die Synagoge öffnete und ſchloß, die heiligen Rollen zum Vorleſen reichte und wieder aufbewahrte, die Lichter anzündete und vermuthlich auch verhängte Strafen (Geiſelung) zu vollziehen hatte (Luk. 4, 20; Matth. 10, 17; Apg. 22, 19; 2 Kor. 11, 24), zeitweiſe auch den Dienſt des Vorbeters und Vorleſers beſorgte und als Knabenlehrer fungirte, wie denn überhaupt die Schulen mit den Synagogen verbunden geweſen zu ſein ſcheinen (ſ. Schriftgelehrte, und vgl. Schürer, a. a. O., S. 471, 466 fg.).

So dienten die Synagogen vorzugsweiſe dazu, die Einheit des jüd. Volks im väterlichen Glauben zu erhalten und die Kenntniß des Geſetzes unter der Maſſe zu verbreiten. „Nichts anderes", ſagt Philo (De vita Mosis, II, 168), „ſind unſere Bethäuſer in den einzelnen Städten als Lehranſtalten der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, kurz jeder Tugend, die Menſchliches und Göttliches erkennt und ordnet." Aber auch von nicht zu unterſchätzender Bedeutung wurden die Synagogen für die erſte Ausbreitung des

Chriſtenthums. Jeſus und ſeine Apoſtel traten predigend in den Synagogen auf; aus den Synagogenvorträgen entwickelte ſich die chriſtl. Predigt (ſ. d.); überhaupt waren die erſten gottesdienſtlichen Verſammlungen der Chriſten den Synagogeneinrichtungen nachgebildet (ſ. Gottesdienſt, Gebet, und vgl. Jak. 2, 2; 1 Kor. 14, 16), ja ſelbſt die Bauart der Synagoge wurde wieder die erſte Form der chriſtl. Verſammlungsorte (Vitringa, a. a. O., S. 444 fg.). Vgl. noch im allgemeinen Buxtorf, Synagoga judaica (Baſel 1680); Zunz, „Der Ritus des ſynagogalen Gottesdienſtes" (Berlin 1859). Kneucker.

Synedrium. Der auch in das Neuhebräiſche (Sanhedrin) übergegangene Name bedeutet „Zuſammenſitzung" und wechſelt bei Joſephus und im N. T. ab mit „Rath" (βουλή, Mark. 15, 43; Luk. 23, 50) und einigen andern von Alter oder Stand ſeiner Mitglieder hergenommenen Bezeichnungen (Apg. 5, 21: γερουσία. Luk. 22, 66; Apg. 22, 5: πρεσβυτέριον). Die rabbiniſche Fabel, welche dieſe höchſte Legislatur-, Adminiſtrativ- und Juſtizbehörde des ſpätern jüd. Staats von Moſe ſelbſt eingeſetzt werden läßt, kann ſich als auf ihren Wahrheitsgehalt höchſtens auf den ſachlichen Zuſammenhang berufen, in welchem das durchaus volksthümliche Inſtitut des Aelteſtenraths (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 109) mit der Stellung ſteht, welche die Aelteſten (ſ. d.) als naturgemäße Obrigkeit (ſ. d.) in Iſrael von jeher eingenommen haben. Dagegen kann zu Eſra's und Nehemia's Zeiten noch kein Synedrium beſtanden haben (vgl. Schürer, „Lehrbuch der neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte" [Leipzig 1874], S. 407). Den griech. Ausdruck „Synedrium" gebraucht Joſephus („Alterthümer", XIV, 5, 4. 9, 4) erſtmals für die Zeiten Hyrkan's II., aber als etwas längſt Herkömmliches. Damit ſtimmt ungefähr, daß er auch in den Salomoniſchen Pſalmen (Pſ. 4, 1) vorkommt. Kuenen (in den Verslagen en mededeelingen der koninklijke akademie van wetenschappen. Afdeeling Letterkunde [Amſterdam 1866], X, 153) leitet ihn daher aus den ptolemäiſchen Zeiten, Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 474) aus den Tagen des obſiegenden, dem Griechenthum näher tretenden Sadducäismus, Keim („Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 347) von dem ſeit dem J. 107 v. Chr. bemerklichen Eindringen des Philhellenismus in Judäa überhaupt her.

Sehr ſchwierig iſt es nun freilich, ſich über die Competenz, Stellung und Geſchäftsordnung dieſer Behörde eine geſicherte und beſtimmte Anſchauung zu bilden, da die Quellen der apokryphiſchen Literatur des Judenthums und ſelbſt die Angaben des Joſephus nur ſpärliche Kunde hierüber mitbringen. Im N. T. wird des Synedriums und der Synedriſten zwar häufig genug gedacht; wir werden aber einem principiellen Zweifel begegnen, welcher auf allen dieſen Angaben ruht. Um ſo ausgiebiger verbreitet ſich freilich die rabbiniſche Literatur über das Synedrialweſen. Aber es fragt ſich ſehr, wie weit ihren Angaben für die Zeiten vor der Zerſtörung des Tempels zu trauen iſt. Im allgemeinen hat das Synedrialſtatut des Talmud blos ideale Exiſtenz, es enthält die frommen Wünſche der Miſchnalehrer. Man wird daher gut thun, ſich in erſter Linie an die frühern Quellen zu halten und die talmudiſchen Angaben nur gelten zu laſſen, wo ſie ſich demjenigen, was auch ohne ſie feſtgeſtellt werden kann, ergänzend und verbindend anſchließen. Unter allen Umſtänden aber intereſſiren uns hier nur die Zuſtände während des Beſtandes des jüd. Staats. Was dann zu Jamnia, wo das Synedrialweſen der Miſchna erſt ſeine eigentliche Ausbildung erhielt, und noch ſpäter geſchah, fällt jenſeit der Grenzen unſerer Darſtellung. Das Synedrium des Talmud iſt ein rein theologiſch-juriſtiſches Spruchcollegium, während die Schöpfung der Hasmonäerzeit wenn auch gerade keinen rein prieſterlich ariſtokratiſchen, ſo doch entſchieden den Charakter einer Gerichts- und Verwaltungsbehörde trägt, in welcher das theologiſche Element nur darum immer ſtärkere Vertretung gefunden hat, weil bei den Juden ſchließlich alles in Religion mündete (vgl. Schürer, a. a. O., S. 414).

Das altjüd. Synedrialinſtitut hat ſich wahrſcheinlich allmählich und zwar aus dem Herkommen der Gerichtspflege (ſ. Gericht) entwickelt. Jede bedeutendere Stadt hatte für Verwaltungs- und Rechtsangelegenheiten ihren Rath, ein aus 23 Mitgliedern beſtehendes Collegium, welches ſich namentlich auch mit peinlicher Gerichtsbarkeit befaßte (Eſra 7, 25; Suſ. u. Dan. 5). Sobald nun aber einmal die Regierung einen einheitlichern Charakter annahm, traten, wie anderswo (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 405) gezeigt iſt, dieſe Localſynedrien zu dem Synedrium von Jeruſalem in daſſelbe Verhältniß, welches zuvor ſchon die einzelnen Synagogen der „Großen Synagoge" gegenüber eingenommen hatten, ſodaß man vielfach das Synedrium zu Jeruſalem als die einfache Fortſetzung der durch die ſyr.

Religionsstürme unterbrochenen Großen Synagoge hat betrachten wollen (vgl. auch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 190 fg., dagegen Schürer, a. a. O., S. 408). Jedenfalls war eine solche einheitliche Spitze erforderlich, um eine gewisse Ordnung in die Gesetzgebung und Rechtspflege zu bringen und die neuen Verhältnisse mit dem Pentateuch in Einklang zu setzen. Da kein neues Gesetz schriftlich fixirt werden, sondern alle gesetzgeberische Thätigkeit nur unter dem Gesichtspunkte mündlicher Erklärung des Pentateuchs erscheinen sollte, so verstand sich überdies von selbst, daß jede Anordnung von einem bestimmten Mittelpunkte aus mündlich verbreitet, jede Anfrage über gesetzliche und rechtliche Verhältnisse an einem bestimmten Mittelpunkte angebracht werden mußte. Ein solcher trat ungefähr im Laufe der zweiten Hälfte des 2. vorchristl. Jahrhunderts ins Leben (s. „Bibel-Lexikon", II, 405). Wenigstens wird ein „Aeltestenrath" (γερουσία) schon im J. 144 unter Jonathan als oberste Behörde vorausgesetzt (1 Makk. 12, 6; vgl. 1, 26; 7, 33; 11, 23; 12, 35; 13, 36; 14, 20. 28). Dieser Name ist stehend in den Makkabäerbüchern (2 Makk. 1, 10; 4, 44; 11, 27; 3 Makk. 1, 8) und in den ihren Berichten gleichlaufenden Partien des Josephus („Alterthümer", XII, 3, 3; XIII, 5, 8), der ihn sogar schon früher („Alterthümer", XII, 3, 3) gelegentlich gebraucht. Ohne Zweifel entwickelte sich daraus jene Behörde, die unter Hyrkan bestimmte Formen der Geschäftsordnung annahm und bald darauf unter dem griech. Namen Synedrium (Sanhedrin, Consistorium, Hoher Rath) erscheint. Bestand das einfache Synedrium aus 23 Mitgliedern, so das große aus der dreifachen Anzahl, wozu noch der Präsident und eine weitere Person vielleicht als Oberrichter des Landes (Ab-beth-dîn) hinzutraten. Die Gesammtzahl der Mitglieder belief sich daher auf 71 (vgl. Schürer, a. a. O., S. 409 fg., 413).

Durch diese Behörde erhielt nunmehr das jüd. Volksleben vollends sein festes Gepräge. Als organisirte Intelligenz der Nation bildete sie die wesentlichste Beschränkung der Königsgewalt, da ihre Competenz bei der Dehnbarkeit des Begriffs der religiösen Angelegenheiten ebenso weit ging als ihre jeweilige Macht. Nach der Mischna (Sanhedrin, I, 5) gehörte auch der Hohepriester vor ihre Schranken; ohne ihre Zustimmung sollte weder Stadt oder Tempelplatz erweitert noch ein Eroberungskrieg angefangen werden. Insonderheit waren es die religiösen Angelegenheiten, welche dem Synedrium unterstanden, also Ueberwachung der Genealogien von wegen der Reinheit der Priesterabkunft, die Form des Gottesdienstes, Entscheidung über die Autorität von auftretenden Propheten und Volksführern, Aburtheilung religiöser Verbrechen, Bann (s. d.) u. s. w. Zu den Befugnissen des Synedriums gehörte als ein vorzugsweise wichtiger Punkt auch die Berechnung des Kalenders (s. d.). So wurden namentlich die Anfänge der Monate im letzten Jahrhundert des Bestandes eines jüd. Staatswesens von Jerusalem aus durch Boten bekannt gemacht, sobald die Erscheinung des Neumondes von der hierzu niedergesetzten Commission constatirt war. Die Geschäftsordnung war in den kleinen Synedrien (vgl. Matth. 5, 22; 10, 17; Mark. 13, 9) dieselbe wie im großen. Während aber die Landsynedrien nur an den Markttagen fungirten, scheinen Sitzungen des großen Synedriums täglich stattzuhaben oder statthaben zu können. Wenigstens wird sich als wahrscheinlich herausstellen, daß selbst der Sabbat keine zwingende Ausnahme machte. Der Synedrialkörper ergänzte sich in der Regel wol selbst, theils aus würdigen Personen, welche schon als Richter in den kleinen Synedrien fungirt hatten, theils aus den Reihen seiner eigenen Schüler (vgl. Schürer, a. a. O., S. 409). Ebenso waren in allen Arten von Synedrien gleich die erforderlichen Eigenschaften der Mitglieder: Gesetzeskunde, Abstammung von jüd. Aeltern und rechtmäßiger Ehe, unbescholtener Wandel, Popularität und Demuth. Wie das große, so nahmen auch die kleinen Synedrien überall die Rechtspflege in die Hand und richteten sich in der Behandlung dieser Dinge, also der Ehesachen, Erbvertheilungen, Familienstreitigkeiten u. s. w. durchaus nach dem jerusalemischen, dessen Berathungen öffentlich waren, sodaß die fähigern Köpfe, welche Hoffnung hatten, dereinst selbst Richter zu werden, sich durch fleißiges Zuhören bilden konnten.

Die wichtigsten Aussprüche und Entscheidungen controverser Fragen, die von dem großen Synedrium ausgegangen waren (s. Binden und Lösen), wurden mündlich fortgepflanzt. Wie es selbst gleichsam das Gedächtniß für die aus alter Zeit überkommene Ueberlieferung war, so setzte es auch selbstthätig die Kette dieser auf die Große Synagoge zurücklaufenden Tradition fort. Kenntniß der traditionellen Schriftauslegung war schlecht-

hin erforderlich, das ganze Institut daher ursprünglich auf pharisäische Anschauungen und auf die damalige große Verehrung vor allem Ueberlieferten, wie die Pharisäer sie pflegten, gegründet. Gleichwol wurde dieses Collegium späterhin der Tummelplatz der Parteien und der Gegenstand der Eifersucht für die Fürsten. Es streiten sich darin Pharisäer und Sadducäer, und Hasmonäer wie Herodäer setzen ihm unter Umständen hart zu. Aber der ursprüngliche Gedanke schlug immer wieder durch. Denn das Hauptverdienst des spätern Gelehrten, wie er aus den Pharisäerschulen hervorging, bestand eben darin, sich die Rechtssprüche der frühern Synedrien wörtlich angeeignet zu haben und sie als „Wiederholung" reproduciren zu können. So wurde die Synedrialbehörde recht eigentlich das amtliche Organ des mündlichen Gesetzes, und in ihr entwickelten sich die Ansätze zur spätern Mischna („Wiederholung"), dem Grundstocke des Talmud. Dabei muß man sich jedoch vor dem jüd. Misverständniß hüten, als seien die Schulhäupter, welche diese von Mund zu Mund laufende Erklärung und Erweiterung des Gesetzes fortleiteten, wie z. B. Hillel, Präsidenten des Synedriums gewesen. Ein solches Schulhaupt war auch Hillel's Schüler Gamaliel (s. d.), der aber Apg. 5, 34 im Synedrium nur als Beisitzer erscheint.

Zur Zeit Gamaliel's (s. d.) waren übrigens die Glanzzeiten des Synedriums längst vorüber. Scheinen doch sogar Begriff und Thätigkeit desselben allmählich zu verschwinden. Schon die Spaltung des Einen Synedriums in fünf, durch Gabinius, that ihm jedenfalls Eintrag. Nach Josephus („Alterthümer", XIV, 5, 4; „Jüdischer Krieg", I, 8, 5) beabsichtigte der genannte Proconsul das Land durch Theilung zu schwächen, indem er aus dem Einen priesterlichen Königsstaat fünf aristokratische Kleinstaaten, aus dem Einen Synedrium deren fünf schuf, welche ihre Sitze hatten zu Sepphoris (Diocäsarea), Gadara (Dekapolis, vielleicht ist aber hier Gazara zu lesen), Amathus (am Ostufer des Jordan), Jericho und Jerusalem. Diese fünf Synedrien sollten zugleich republikanische Verwaltungsbehörden sein und dazu dienen, den dominirenden Einfluß Jerusalems zu brechen. Aber an dem zähen Geiste des Judenthums scheiterte die an sich wohl berechnete Maßnahme der Politik. Jerusalem hatte sein altes Ansehen bald wieder erreicht, und wenigstens für Judäa, in einzelnen Fällen, wie aus Apg. 9, 1. 2 hervorgeht, für die angrenzenden nördlichen und östlichen Länder bewahrte das dortige Synedrium seine imponirende Bedeutung (vgl. Schürer, a. a. O., S. 174 fg., 407 fg.).

Immerhin ist es eine andere Frage, ob die Befugniß und rechtliche Machtstellung dieses Einen Synedriums sich auch unter herodäischer und röm. Herrschaft auf der alten Höhe halten konnte (Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1863, S. 339), und in dieser Beziehung läßt sich nicht leugnen, daß Name und Wirksamkeit des Synedriums für das nächste Jahrhundert nach der Maßregel des Gabinius auffällig zurücktreten. Nicht blos rottete Herodes es einmal gelegentlich fast gänzlich aus (s. „Bibel-Lexikon", III, 29), sondern es fällt auch namentlich auf, daß für die ganze Zeit vom J. 30 v. Chr. bis zum J. 62 n. Chr. die neutest. Geschichtsbücher die einzigen Quellen sind, welche den Bestand des Synedriums voraussetzen. Und was wollen viele von den betreffenden Aussagen dieser Bücher besagen? Wenigstens Matth. 2, 5 wird für eine geschichtliche Erwägung kaum noch ins Gewicht fallen. Aber selbst hinsichtlich der Leidensgeschichte, in welcher alle Evangelisten das Synedrium thätig sein lassen, konnte es fraglich erscheinen, ob der ganze Proceß, wie ihn die Synoptiker darstellen, anstatt des Charakters einer förmlichen Gerichtssitzung, nicht vielmehr den einer leidenschaftlichen Uebereiltheit trage, womit der Hohepriester sich über das bestehende Recht hinweggesetzt und eigentlich einen Privatmord begangen habe. Denn aus dem synoptischen Text Mark. 14, 53 schien zu erhellen, daß die Beisitzer des Gerichts nicht, wie Matth. 26, 57 vorausgesetzt ist, schon versammelt waren, sondern daß sie erst, als Jesus schon gefangen eingebracht wurde, sich auch ihrerseits in aller Hast zusammenfanden, auch nicht vollzählig, sondern z. B. mit Uebergehung des Joseph (Luk. 23, 51).

Zur förmlichen Einberufung eines richtenden Synedriums hätte der Hohepriester vom Landpfleger autorisirt sein müssen, wie aus Stellen des Josephus („Alterthümer", XX, 9, 1) und der Apostelgeschichte (Kap. 23, 15. 20) erhellt. Insonderheit ist auch das Local aufgefallen, in welchem der Proceß Jesu spielt. Das Synedrium hielt nämlich, wie allgemein anerkannt ist, seine regelmäßigen Sitzungen in der sogenannten Quaderhalle (lischath haggazith) des Tempels. Erst 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels, also im J. 30 n. Chr., soll es nach Angabe des Rabbi Ismael ben Jose im babylonischen

Talmud von da ausgewandert ſein, um ſich in den ſogenannten Tabernen (hannujoth) niederzulaſſen (vgl. Friedlieb, „Archäologie der Leidensgeſchichte“ [Bonn 1843], S. 11, 25; Tideman in der Theologisch Tijdschrift [Amſterdam und Leyden 1871], V, 63). Nun wollte freilich Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], S. 465 fg.) beweiſen, dieſe Tabernen hätten auf dem mit dem Tempelberg durch eine Brücke verbundenen Oelberg gelegen und damals dem Hannas, Schwiegervater des Kaiphas, gehört; deshalb werde Joh. 18, 13 Jeſus von Gethſemane zunächſt nicht etwa über den Kidron zurück, ſondern in das Haus des Hannas geführt. Aber in Wahrheit wird er vielmehr ſofort zu Kaiphas gebracht (Matth. 26, 3. 57. 58), allerdings alſo in einen hohenprieſterlichen Palaſt (Mark. 14, 53. 54; Luk. 22, 54), nicht aber in eine der beiden in Rede ſtehenden Localitäten. Was nun aber dieſe betrifft, ſo unterſcheiden ſie ſich höchſt wahrſcheinlich nur ſo, daß das frühere Local innerhalb des Tempelvorhofs lag, das ſpätere, identiſch mit dem von Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, VI, 6, 3) erwähnten „Rathhaus“, außerhalb des Tempelraumes, zwiſchen dem Xyſtus und der weſtlichen Tempelhalle (vgl. Schürer, a. a. O., S. 416). Wahrſcheinlich ſind es die Römer, welche das Synedrium, falls daſſelbe überhaupt noch Beſtand hatte, zwangen, ſeine Sitzungen an einem geringern, auch den Heiden ohne Schwierigkeit zugänglichen Orte zu halten, um es ſo leichter überwachen zu können.

Dieſen Verdachtsgründen folgend haben neuere Schriftſteller, unter den jüdiſchen beſonders Joſt („Geſchichte des Judenthums“ [Leipzig 1857—59], I, 278 fg., 403 fg.; vgl. auch Graetz, „Geſchichte der Juden“ [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 145), unter den chriſtlichen beſonders Hilgenfeld („Der Paſchaſtreit der alten Kirche“ [Halle 1860], S. 154 fg., und in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, Jahrg. 1863, S. 338 fg.; Jahrg. 1868, S. 65 fg.), ſchwankender und beziehungsweiſe auch Weizſäcker („Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung“ [Gotha 1864], S. 564 fg.) und Leyrer (in Herzog's „Real-Encyklopädie“, XV, 324), das Vorhandenſein eines Synedriums zur Zeit Jeſu geleugnet. Entweder ſei daſſelbe aus der Stellung eines richterlichen Collegiums in diejenige einer bloßen Geſetzesſchule herabgeſunken oder überhaupt abgeſchafft geweſen, an ſeine Stelle theils einfache Rabbinengerichte, theils Rathsverſammlungen getreten, welche die Hohenprieſter von Zeit zu Zeit, ohne ſich an die geſetzlichen Beſtimmungen zu binden, einberiefen. Dann müßte angenommen werden, daß die Verurtheilung Jeſu, wenn überhaupt noch von Juden, ſo jedenfalls nicht mehr von einer rechtmäßigen, officiellen Körperſchaft, ſondern nur von einer durch den Hohenprieſter willkürlich und anmaßlich beſetzten Verſammlung, von einer tumultuariſchen Zuſammenrottung von Prieſtern und Schulgelehrten, höchſtens einem ad hoc improviſirten Synedrium ausgegangen, die Hinrichtung aber den überrumpelten Römern, vielleicht auf ein bloßes Gutachten des Hohenprieſters hin, abgetrotzt worden wäre: allerdings eine immerhin gewagte Annahme, der gegenüber neuerdings beſonders Schenkel („Das Charakterbild Jeſu“ [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 307), Wieſeler („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien“ [Gotha 1869], S. 215 fg.), Keim („Geſchichte Jeſu von Nazara“ [Zürich 1867—72], I, 184, 201; III, 326 fg., 345 fg.; „Geſchichte Jeſu. Dritte Bearbeitung“ [Zürich 1873], S. 316 fg., 322 fg.), Hausrath („Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte“ [Heidelberg 1868—72], I, 66 fg.; [2. Aufl., Ebd. 1873—74], S. 69 fg.) und Schürer (a. a. O., S. 408) ſich der Evangelien angenommen haben.

In der That iſt zwar bei Joſephus („Alterthümer“, XIV, 9, 4 fg.; XV, 6, 2) nach den J. 46 und 30 v. Chr. lange von keinem Synedrium mehr die Rede. Da er („Alterthümer“, XX, 9, 1; „Leben“, Kap. 12) dann aber bezüglich der J. 62 und 66 n. Chr. wieder von einem ſolchen redet, ohne ſich einer Unterbrechung bewußt zu zeigen, ſo ſcheint Zufall im Spiele zu ſein, und wäre das auffällige Verhältniß aus der größern Ausführlichkeit zu erklären, womit er die Zuſtände ſeiner eigenſten Gegenwart behandelt, wenn auch nicht der „Rath“ (βουλή) im Erlaß des Kaiſers Claudius („Alterthümer“, XX, 1, 2) die Zwiſchenzeit einigermaßen ausfüllen würde. Vor allem aber ſprechen ſchwer zu beſeitigende Hauptſtellen der Evangelien wie Matth. 26, 59; Mark. 14, 55; Joh. 11, 47 ſtark genug für den Beſtand auch in dieſer Zwiſchenzeit. Die Apoſtelgeſchichte vollends, deren Detailſchilderungen freilich ſtarker Bezweiflung unterliegen, läßt Synedrium auf Synedrium folgen. Schwerlich hätten die Römer mit einer illegalen, ja revolutionären Ver-

ſammlung verhandelt, ja gerade für ſie, die auf religiöſem Gebiete nichts befehlen konnten und wollten, war die Exiſtenz einer religiöſen Centralbehörde des Judenthums eine Regierungsfrage von hoher Bedeutung. Auch ſonſt haben ſie ja die religiöſen Eigenthümlichkeiten der jüd. Verfaſſung und Volksgewohnheit möglichſt reſpectirt. Inſofern läßt ſich wenigſtens eine Scheinexiſtenz des Synedriums unter der Procuratorenherrſchaft als wahrſcheinlich bezeichnen. Freilich hat dieſe oberſte Behörde überall zu fühlen, daß noch über ihr ein anderer ſteht. Die Römer laſſen ein Synedrium zuſammentreten (Apg. 22, 30) oder genehmigen den Zuſammentritt deſſelben (Apg. 23, 15. 20). Verſammelt ſich einmal ungeſetzlicherweiſe (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1) ein Synedrium ohne röm. Erlaubniß, ſo konnte das wie zur Zeit der Apg. 4, 5. 6; 5, 21. 34; 6, 12. 15 berichteten Ereigniſſe und in dem Falle mit Jakobus dem Gerechten (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1) tumultuariſches Verfahren ſein (Schürer, a. a. O., S. 416) und mit einem Interregnum zuſammenhängen (Hitzig, a. a. O., S. 578). Die Regel aber war ſeit Coponius (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 1), daß die Beſtätigung der vom Synedrium gefällten Todesurtheile bei dem Procurator ſtand (Joh. 18, 31). Hiermit war dem Synedrium gerade das oberſte ſeiner frühern Privilegien entzogen und ſeine wirkliche Gerichtsbarkeit auf Disciplinarfälle untergeordneter Art beſchränkt (Joh. 9, 22. 34; 12, 42). Außer den röm. Procuratoren ſcheinen auch die ſpätern Herodäer, welchen die ihnen befreundeten Kaiſer das Aufſichtsrecht über den Tempel ertheilt hatten, ſich die Competenz, eine Art von Synedrium zu verſammeln, zugeſchrieben zu haben; wenigſtens handelt Agrippa II. (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 59) unter dieſer Vorausſetzung (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 6).

So ergibt ſich eine Möglichkeit für den evangeliſchen Bericht, demzufolge „das ganze Synedrium" (Matth. 27, 1; Mark. 15, 1) Jeſum zum Tode verurtheilt hat. Man hat hier keineswegs den Eindruck, als habe ſich dieſes Synedrium willkürlich gerade nur zu dem vorliegenden Zwecke conſtituirt. Selbſt der Talmud läßt Jeſum durch einen Synedrialbeſchluß verurtheilt werden (Graetz, a. a. O., III, 145). Auch daß man, nachdem die Entſcheidung ſchon in der Nacht erfolgt war, den förmlichen Spruch früh morgens bei Tage fällt, wie aus Matth. 27, 1 = Mark. 15, 1, beſonders aber aus Luk. 23, 66 erhellt, entſpricht der talmudiſchen Beſtimmung, wonach Synedrialſitzungen, beſonders bei Capitalverbrechen, zwiſchen dem Morgen- und Abendopfer gehalten werden ſollen (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 297). Die Evangelien pflegen übrigens bei dieſer und bei andern Gelegenheiten anſtatt des Ausdrucks „Synedrium" öfters die in demſelben vertretenen Stände aufzuzählen: Hoheprieſter, Aelteſte und Schriftgelehrte (Mark. 14, 53; 15, 1; Matth. 26, 3. 57. 59; 28, 11. 12; Luk. 22, 66; Apg. 4, 5. 6). Auch die jüd. Quellen führen auf dieſelben Klaſſen von Notabeln. Dabei ſind unter den Schriftgelehrten die Geſetzeskundigen und Lehrer zu verſtehen; vor allem aber hatte der Prieſterſtand eine gebührende Vertretung im Synedrium (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 605). Die allein genannten Hohenprieſter bedeuten nach Schürer's Nachweiſungen (a. a. O., S. 410, 422 fg.) wahrſcheinlich ſolche Perſonen, welche die hoheprieſterliche Würde ſchon einmal bekleidet hatten oder doch den fünf bevorzugten Familien angehörten, an welchen damals dieſe Würde haftete. Aber auch unter den „Aelteſten" mögen ſich noch manche Prieſter befunden haben.

Wir dürfen ſonach bezüglich der Verurtheilung Jeſu durch das Synedrium etwa Folgendes annehmen. Da die Mitglieder deſſelben zum Feſt ziemlich vollſtändig in Jeruſalem ſein mochten, und überdies ein Drittel der Vollzahl zu gültigen Beſchlüſſen genügte, ſo konnte noch in der Nacht, da Jeſus gefangen genommen worden war, eine Sitzung im Sturme zuſammengebracht werden. Die Richter ſaßen auf Teppichen mit verſchränkten Beinen im Halbkreiſe herum; in der Mitte nach Mark. 14, 60 der Hoheprieſter, welcher Matth. 26, 3. 57; Apg. 5, 17 fg.; 7, 1; 9, 1. 2; 22, 5; 23, 2. 4; 24, 1 (ebenſo bei Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 1. 10; Contra Apion., II, 23) als Präſident des Synedriums erſcheint, weshalb Schürer (a. a. O., S. 411 fg.) die ſeit Selden (De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum [Amſterdam 1679], lib. II, cap. 15, §. 14, cap. 16, §. 11) vielverhandelte Frage, ob die Leitung der Verhandlungen beim Hohenprieſter oder beim Naſi ſtand, zu Gunſten des erſtern und im Gegenſatze zu Wieſeler (a. a. O., S. 214) entſchieden hat. Uebrigens nimmt auch Derenbourg (a. a. O., S. 147 fg., 465 fg.) an dem Präſidium des Hohenprieſters keinen Anſtoß. Neben dem Hohenprieſter ſtanden wol noch einige vornehmere Amtsperſonen; nach ſpäterer Vorſtellung

wenigſtens würde zur Linken des Präſidenten ein ſchriftgelehrter Aſſeſſor (genannt hacham) ſich befunden haben; auf den Flügeln des Halbmonds zwei Schreiber. Der Angeklagte ſtand vor dem Hohenprieſter; in ſeiner Nähe die Gerichtsdiener und Schergen. Ganz nach Vorſchrift wurde ein Zeugenbeweis eingeleitet, wobei es freilich nur auf Belaſtung, nirgends auch auf Entlaſtung des Angeſchuldigten abgeſehen iſt. Der Richter war auch der Ankläger. Auf der Seite des Beklagten kein Vertheidiger, keine Möglichkeit des Gegenzeugniſſes. Da die erforderliche Uebereinſtimmung von zwei oder drei Zeugen nicht beizubringen war, bediente ſich der Hoheprieſter nach jüd. Recht der Auskunft, die mangelnde Zeugenſchaft durch ein Geſtändniß des Schuldigen zu ergänzen. Von da wurde ſofort zur Abſtimmung geſchritten. Dieſe fiel nicht blos mit Majorität, ſondern diesmal einſtimmig aus. Freilich ſollten wichtige Fragen vor dem vollſtändigen Gericht und im Sitzungsſaale des Synedriums abgemacht werden. Daher auf das nächtige im Hauſe des Hohenprieſters (Matth. 26, 3) abgehaltene Synedrium jenes Morgenſynedrium folgte, welches freilich keine neue Unterſuchung der Sache brachte und in Wahrheit auch der Beſtimmung, wonach Verurtheilungsproceſſe ſich auf zwei Tage vertheilen ſollten, nur zum oberflächlichſten Scheine entſprach. Immerhin ſoll damit der Form offenbar eine Conceſſion gemacht werden (Iſenberg, „Der Todestag des Herrn Jeſu Chriſti“ [Hannover 1868], S. 28; Kirchner, „Die jüdiſche Paſſahfeier und Jeſu letztes Mahl“ [Duisburg 1870], S. 63). Während aber im übrigen die talmudiſchen Vorſchriften über den Hergang bei Proceſſen, in welchen es ſich um Leben und Tod handelt, das denkbar höchſte Maß von Vorſicht und Humanität darſtellen, beweiſt die Geſchichte von der Verurtheilung Jeſu entweder, daß dieſelben nicht in diejenigen Zeiten übertragen werden dürfen, wo ſolche Vorſchriften noch praktiſch werden konnten, oder daß ſie, wie ſo viel Schönes und Menſchliches im Judenthum, überhaupt nur auf dem Papier ſtanden (vgl. Tideman, a. a. O., V, 57 fg.; Wieſeler, a. a. O., S. 281 fg.). Jeſus hat vor dem Synedrium, die unwürdige Komödie verachtend, geſchwiegen, anders als ſpäter Paulus (Apg. 23, 1 fg.) oder jener Zacharias, welcher im J. 68 von den Zeloten vor ein Gericht von 70 Männern, offenbar eine Nachbildung des Synedriums, geſtellt wurde, deſſen auch ſonſt an Jeſus erinnernden Proceß übrigens Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, IV, 5, 4) ſelbſt als eine Sache des Scheines, als eine „Ironie des Gerichts“ darſtellt. Jenes pauliniſche Synedrium leidet einigermaßen an der Unvorſtellbarkeit des Apg. 23, 5 Berichteten. Höchſtens der Umſtand, daß weder Prieſter noch Hoheprieſter in den Synedrialſitzungen Amtskleidung trugen, läßt es begreiflich erſcheinen, daß Paulus den Hohenprieſter, der doch in der Mitte ſaß, nicht ſollte gekannt haben. Holtzmann.

Synthyche, ſ. Euodia.

Syrakuſä (griechiſch in attiſcher Form: Συράκουσαι, in dor. Form: Συράκοσαι, lateiniſch: Syracusae), eine der größten und bedeutendſten Städte des Alterthums, in welcher der Apoſtel Paulus auf ſeiner Reiſe nach Rom drei Tage verweilte (Apg. 28, 12). Gegründet war die Stadt von Archias von Korinth im 8. Jahrh. v. Chr. an einem durch natürliche Lage und Beſchaffenheit vorzüglich geeigneten Punkte der Oſtküſte Siciliens. Archias hatte der Sage nach zwei Töchter: Ortygia und Syrakuſa; damit ſcheint die älteſte Geſchichte der Stadt des Archias angedeutet zu ſein. Wir haben demnach den Anfang von Syrakus auf der ſehr nahe an der Küſte gelegenen kleinen Inſel Ortygia (meiſt nur Νῆσος oder im dor. Dialekt Νᾶσος, d. i. Inſel, genannt) zu ſuchen. Auf der Weſtſeite derſelben lag die fiſchreiche Quelle Arethuſa, deren Waſſer ſich gegenwärtig in ein mit Papyruspflanzen beſetztes, gemauertes Baſſin ergießt. In der Nähe befand ſich ein Tempel der Diana; auch war ein Tempel der Minerva und der Palaſt des Hiero auf Ortygia. Nördlich von der Inſel, zwiſchen ihr und dem Feſtland, war ein guter natürlicher Hafen Lakkios, der ſogenannte kleine Hafen, der aber doch Kriegsflotten faſſen konnte und von Schiffswerften und Arſenalen umgeben war. Der große Hafen (noch jetzt Porto-Maggiore), welcher Raum bot für alle Flotten der damaligen Welt, hatte nach Strabo 80 Stadien Umfang und konnte mit großen eiſernen Ketten abgeſchloſſen werden. Er nahm den ganzen Raum zwiſchen der Südſpitze und dem Promontorium Plemmyrium ein, hatte guten Ankergrund und leichten Zugang. Der Inſel gegenüber lag an der Küſte die Schweſterſtadt Syrakuſa, benannt nach dem Sumpfe Syraka oder Syrako, nördlich vom Fluſſe Anapos. Ein ſteinerner Damm und ſpäter

eine Brücke verband beide Theile miteinander. Doch bildete der Stadttheil an der Küſte den Mittelpunkt der ganzen Stadt. Hier war das mit herrlichen bedeckten Gängen umgebene Forum, ein Tempel des Jupiter und ein Theater, außerdem viele öffentliche Gebäude und Handelsniederlagen. Dieſer Stadttheil, Achradina genannt, war ungefähr viermal ſo groß als die Naſos; er hatte eine ſtarke Mauer, deren Reſte auf der Weſtſeite im J. 1839 wiedergefunden wurden, wahrſcheinlich umfaßte jedoch die Achradina das nördliche Plateau und die Niederung, welche an den großen und kleinen Hafen ſtößt; dort finden ſich Steinbrüche und zahlreiche Katakomben in der Nähe eines gegenwärtig dort ſtehenden Kloſters der Kapuziner. Eine Vorſtadt Polichne, ſüdlich vom Anaposfluß, muß ſchon früh vorhanden geweſen ſein, da hier die Bürgerregiſter aufbewahrt wurden. Dieſe Vorſtadt war aus einer Tempelanlage des Jupiter Olympius, dem Olympieion, erwachſen. Ein dritter, ſehr volkreicher, wahrſcheinlich auch mit Mauern umgebener Stadttheil, nach einem Heiligthum der Glücksgöttin, Tyche, benannt, ſchloß ſich an die Nordweſtſeite der Achradina an. Er enthielt das Gymnaſium. Ein vierter Stadttheil, Neapolis, bildete ſich ſüdlich von Tyche, aber von dieſem durch einen freien Raum getrennt, um den Tempel des Apollo. Hier ſtand das Theater, nach Diodor das größte von Sicilien, der Tempel der Ceres und der der Proſerpina. Endlich begrenzte und beherrſchte ein fünfter, am höchſten gelegener, ſtark befeſtigter Stadttheil, Epipolä, von Tyche und Neapolis aus gegen Nordweſt gelegen, die ganze Stadt und machte ſie zu einer der ſtärkſten Feſtungen des Alterthums. Im ganzen betrug ihr Umfang 180 Stadien, d. i. $4^1/_2$ geographiſche Meilen, übertraf demnach bei weitem den von Rom.

Im J. 212 v. Chr. eroberte Marcellus die Stadt trotz der Bemühungen des Archimedes. Die Reichthümer von Syrakus kamen nach Rom; zugleich mit dem Handel ſank der durch ihn herbeigeführte Wohlſtand der Bewohner, deren Zahl ſich verringerte und ſchließlich genügenden Raum auf der Inſel Ortygia, der urſprünglichen Anlage von Syrakuſä (dem heutigen Siragoſſa), fand. Die übrigen Theile der Stadt verfielen nach und nach und zeigen noch großartige Ruinen ehemaliger Prachtgebäude. Grundt.

Syrien. Nachdem über das Verhältniß zum altteſt. Aram und über die Entſtehung des Namens aus Aſſyrien ſchon gelegentlich der betreffenden Artikel das Nöthige geſagt iſt (ſ. „Bibel-Lexikon“, I, 232, 267), erübrigt hier nur noch eine zuſammenfaſſende Bezeichnung des geographiſchen Begriffs. Weſtlich vom Stromgebiet des Euphrat und Tigris reicht das gewöhnlich unter Syrien begriffene Gebirgsland von dem amaniſchen Bergzuge, einem Arme des weitverzweigten Taurus, bis an den Bach Aegyptens und wird im Oſten von den Sandwüſten Syriens und Arabiens ſcharf abgegrenzt (Strabo, XVI, 749). Aber vom eigentlichen Syrien im Norden, dem heutigen Lande Soriſtan mit dem Orontesgebiete, wurde der ſchmale Küſtenſtrich und das Hügelland im Süden des Libanon, die geprieſenen Stätten, wo das welthiſtoriſche Culturleben des Volkes Iſrael zur Entfaltung kam, unterſchieden (Ptolemäus, V, 16); die Geographie der eben umſchriebenen Landestheile iſt auch in dieſem Werke gleichfalls ſchon im einzelnen erörtert worden (ſ. Galiläa, Jordan, Judäa, Kanaan, Paläſtina, Philiſtäer, Phönizien, Samaria). Auch dieſer weſtliche Küſtenſtrich wird z. B. Apg. 21, 3 mit zu Syrien im weitern Sinne gerechnet (ſ. „Bibel-Lexikon“, IV, 553). Dagegen heißt Syrien im engern Sinne jenes Durchgangsland der vorderaſiat. Völker- und Heereszüge von der Oſt- zur Weſtwelt, deſſen geſchichtliche Bedeutung erſt in den ſpätern Jahrhunderten des Alterthums beſonders hervortritt. Einſt — denn die Naturbedingungen des dortigen Lebens haben ſich zum Nachtheil verändert — war dieſes waſſerreiche Gebirgsland von großer Fruchtbarkeit an Feigen, Datteln und andern edeln Baumfrüchten; die ſüdlichern Diſtricte am Orontes dagegen gaben nur bei der fleißigſten Bebauung einen leidlichen Ertrag, und weiter öſtlich nahm das Land allmählich die Natur der Wüſte an. Doch hatte auch die ſyr. Wüſte im Alterthum nicht die Ausdehnung wie in unſern Tagen. Der unverdroſſene Fleiß eines betriebſamen Volks wußte den ſandigen Boden durch ſorgfältige Bewäſſerung in fruchtbare Gefilde umzuſchaffen, ſodaß bis über die Säulenſtadt Thadmor oder Palmyra hinaus viele blühende Städte gleich Inſeln aus dem unermeßlichen Sandmeer auftauchten, die nunmehr alle verſchwunden ſind. Die jetzt kahlen, im Alterthum aber größtentheils mit ſchönen Waldungen bedeckten Gebirgsreihen im nördlichen und weſtlichen Syrien, jenſeit des Orontes, ſind Abzweigungen des Taurus, die durch eine Hügelkette mit dem Libanon zuſammenhängen und ihre Ausläufer ſüdwärts bis an die Grenze Arabiens ſenden.

Der lange Gebirgszug, der ſich zwiſchen den öſtlichen Sandwüſten und dem Mittelländiſchen Meere von Norden nach Süden hinzieht, gibt dem ſyr. Lande ſeinen Charakter und ſeine plaſtiſche Geſtaltung. Ein merkwürdiges Längenthal, von den Alten das hohle Syrien (ſ. Cöleſyrien) genannt, theilt das Bergplateau in zwei parallel laufende Hälften. Die öſtliche ſteigt von der Sohle des Thales mauerartig auf, um ſich nach dem Euphrat und der Wüſte zu allmählich abzuflachen, während die weſtliche nach der Meeresküſte zu ſteil abfällt. Wo dieſes Hochland ſeine größte Erhebung hat, entſendet es nach Norden den kalten, klaren Orontes, der unweit Antiochias (ſ. d.) ſich plötzlich nach Weſten wendet und als ſchiffbarer Fluß dem Meere zueilt, nach Süden den Leontes, der in ſeinem obern Laufe einſt die Gärten und Felder von Baalbek bewäſſert und unweit von Tyrus ins Meer mündet. Weiter nach Süden erſt, am Hermon, entſpringt der Jordan, die belebende Ader Paläſtinas.

Das öſtliche Plateauland, von deſſen Waſſern ſchon die Rede war (ſ. Abilene, Amana und Damaskus), beſteht aus vielen von einzelnen wilden Felſenkämmen durchbrochenen Hochflächen, wo trockene Sommer und ſcharfe Winde nur geringe Fruchtbarkeit und ſpärliche Anſiedelung zulaſſen. Der Bergrücken, der im Antilibanon eine Höhe von 10000 Fuß erreicht, enthält auf ſeinen obern Abhängen grüne von Heerden beweidete Triften und Eichenwälder; aber mit der zunehmenden Abſenkung nach Oſten werden die Höhen öde und kahl und nur für Nomadenwirthſchaft geeignet, bis die Landſchaft am ſyriſch-arab. Grenzſaume den Charakter der Wüſte annimmt, wo nur die reizenden Fruchtſtellen von Damaskus, Thadmor, Beröa (Aleppo), welche oaſenartig die Sandfläche durchbrechen, die Verbindung mit dem Euphratgebiet durch Karavanenſtraßen zu erhalten vermögen. Südwärts vom Antilibanon bis zum Todten Meere zieht ſich, vom Flußthale des Jabok durchbrochen, das Land Gilead (ſ. d.). Noch ſüdlicher, jenſeit des tiefen Felſenthales des Ahſa, beginnt eine neue Natur mit anderm Geſtein, das ſchon von Hyrkanus mit dem jüd. Lande vereinigte und von Pompejus in dieſer Verbindung belaſſene, freilich mit der Zeit großentheils verödete Bergland Edom (ſ. d.) als Uebergang zu dem wilden Granit-, Porphyr- und Sandſteingebirge, das die ſinaitiſche Halbinſel durchzieht und einen ſtarken Grenzwall bildet gegen die öde, waſſerloſe Wüſte et-Tih mit ihren traurigen Kreide- und Flugſandhügeln.

Das weſtliche Bergland, das die Einwohner aus Gründen, die verſchieden angegeben werden (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 514), das Niederland, Kenaan nannten, iſt ein Küſtenſtreif von geringer Breite, ſeiner ganzen Länge nach von dem ſteilen Gebirge durchzogen und begrenzt, das in den Gipfeln des Libanon (ſ. d.) eine Höhe von 6—11000 Fuß erreicht. Dieſer Gebirgswall reicht, den langen ſchmalen Küſtenſaum Phöniziens nach Oſten begrenzend, ſüdlich herab bis zu dem vorläufigen Abſchluß, welchen der rauhe, zerklüftete Karmel (ſ. d.) bildet. Von dieſem felſigen Vorgebirge an nimmt die Natur einen andern Charakter an. Die Berge treten mehr zurück und werden breiter und einförmiger; die Küſte erweitert ſich und wird flacher, ſandiger und ärmer an Buchten und Seehäfen. Das Waldgebirge Karmel, oben mit Fichten und Eichen, unten mit Lorberhainen und Oelbäumen bedeckt, ſchließt die fruchtbare Hochebene Esdrelon (ſ. Jiſreel) ein, in deren Mitte der Tabor (ſ. d.) einſam emporragt. Südweſtlich von da breitet ſich am Flußgebiete des Kiſon bis zum Gebirge Gilboa jene fruchtbare Ebene aus, durch welche die Grenze zwiſchen Galiläa und Samaria und die große Handelsſtraße von Aegypten nach Damaskus lief, eine Landſchaft, wo die Geſchicke Kenaans ſo oft entſchieden wurden. Das Gebiet von Samaria (ſ. d.) iſt von zwei Bergketten durchzogen, deren Höhepunkte zwei einander gegenüberliegende Spitzen (ſ. Ebal und Garizim) bilden, neben welchen einige fruchtbare grasreiche Thäler voll Obſtgärten und Olivenwäldern hinziehen. Nordwärts von Joppe beginnt mit der Ebene Saron (ſ. d.) das vielgeprieſene weſtliche Gelände, deſſen Blumenſchmuck noch jetzt die Reiſenden wie in den Tagen Salomo's entzückt. Zwiſchen dem Todten Meer (ſ. d.) und dem Seeufer dagegen hat das Land einen ernſtern und wildern Charakter. Die Berge ſind meiſt felſig, kahl und öde; kein größeres Flußthal verbindet die ſandige Küſte mit dem Gebirge; wir befinden uns in dem bekannten Klima von Judäa. An dieſen ganzen Länderverband iſt alſo zu denken, wo Syrien, wie Matth. 4, 24, im allgemeinſten und weiteſten Sinne vorkommt. So auch Bleek, Hilgenfeld, Meyer und die meiſten, während Keim („Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 14) hier an das paläſtinenſ. Syrien, Wieſeler („Commentar über den Brief Pauli an

die Galater" [Göttingen 1859], S. 85) an Phönizien denken wollen. Aber der neuteſt. Sprachgebrauch ſchwankt überhaupt. Paulus meint Gal. 1, 21 das eigentliche Syrien im Gegenſatz zu Judäa (ſo Meyer, de Wette, Holſten), vielleicht mit Einſchluß Phöniziens (ſo Wieſeler), und an ſeinen Sprachgebrauch ſchließt ſich auch die Apoſtelgeſchichte (Kap. 15, 23. 41; 18, 18; 20, 3; 21, 3) an, welche das eigentliche Syrien ſammt Phönizien mit dieſem Namen bezeichnet; an die ganze röm. Provinz iſt dagegen Luk. 2, 2 gedacht, nirgends aber an Paläſtina mit Ausſchluß der übrigen Beſtandtheile.

Natürlich mußte die Beſchaffenheit des ſyr. Landes auf den Entwickelungsgang ſeiner Bevölkerung den größten Einfluß üben. Während das eigentliche Syrien am Orontes die natürliche Durchgangsſtraße von Oſten nach Weſten bildete und daher ſtets eine Beute der größern Reiche ward, die in unaufhörlichen Völkerfluten über daſſelbe hinzogen und jedes naturwüchſige und ungehemmte Culturleben erdrückten, war Paläſtina eine abgeſchloſſene Welt für ſich, ſchwer zugänglich durch Wüſten und Meer und geſichert zwiſchen Klippen, Schluchten und Bergen. Ungehemmt von mächtigen Nachbarſtaaten, denen der ſteile unwegſame Gebirgswall einen Damm entgegenſtellte, konnten die Bewohner ihr eigenthümliches Weſen und ihre natürlichen Anlagen zur vollen Entfaltung und Reife bringen, ſodaß, als fremde Eroberer in der Folge auch in ihre Berge eindrangen, die einheimiſche Cultur und die nationalen Eigenthümlichkeiten Kraft genug beſaßen, allen fremdartigen Einflüſſen zu widerſtehen. Aber nicht blos nach außen war das Land am und um den Libanon geſchützt, die eigene Natur bot eine ſolche Mannichfaltigkeit und Abwechſelung dar, daß ſich hier die verſchiedenſten Lebensformen und Beſchäftigungen nebeneinander ausbilden konnten und zu einem großen Reiche mit gleichförmigen Einrichtungen kein Raum vorhanden war. Auf einem verhältnißmäßig kleinen Raum (die Ausdehnung von Norden nach Süden beträgt ungefähr 100 Meilen, von welcher Strecke etwa die Hälfte unter dem Spiegel des Mittelländiſchen Meeres liegt) vollziehen ſich außerordentliche Hebungen und Senkungen des Bodens, und noch jetzt iſt der Reiſende daſelbſt einem Wechſel von Temperatur und Witterung ausgeſetzt, wie kaum anderswo. Schon im Alterthum war Syrien das Land der großen Gegenſätze. Während der ſchmale hafenreiche Küſtenſaum die weſtlichen Bewohner zur Seefahrt einlud und ſie nöthigte, des Lebens Unterhalt in der Ferne zu holen, boten die ſonnigen Anhöhen und die breitern Senkungen der Berge den entſprechenden Boden zur Beſtellung des Ackers, zum Wein- und Obſtbau; die graſigen Flächen auf den Gebirgsrücken aber eigneten ſich zum Hirtenleben. Die Terraſſencultur Kenaans (ſ. d.) war nicht minder berühmt als das rege Handelsleben der phöniz. Seeſtädte; dadurch war es das geprieſene Land, worin „Milch, Honig und Oelbäche" floſſen. Dieſelbe Landesnatur, welche die Verſchiedenartigkeit der Lebensweiſe bedingte, begünſtigte auch die Entwickelung und Ausbildung abgeſchloſſener Gemeinweſen von kleinem Umfang, das Sonderleben der einzelnen Stämme, die naturgemäße Entfaltung der geiſtigen Anlagen, die religiöſe Thätigkeit der Seele, und ſchuf die mächtigen Gegenſätze, deren Kampf und Widerſtreit den Hauptinhalt des geiſtigen und geſchichtlichen Lebens jener Völkerſchaften bildet. Der Beweglichkeit der Küſtenbewohner trat die Beharrlichkeit der Bergbevölkerung entgegen, dem reichen Genußleben der Handelsleute die Genügſamkeit und Einfachheit der Feldbauer und Hirten, dem leichtſinnigen, fleiſchesluſtigen Cultus der Phönizier der ſtrenge Gottesdienſt der Iſraeliten, der ſchlaffen Sinnlichkeit der großen Städte die derbe Kraft der wilden, unbändigen Halbaraber im Oſten des Jordan und in Idumäa, der Befreundung mit fremden Anſchauungen und Sitten an den großen Verkehrsorten das ſtarre Feſthalten am Herkömmlichen und Ueberlieferten in den Bergen.

Aus den Berührungen und Wechſelwirkungen ſolcher Gegenſätze gingen jene mannichfachen Lebensgeſtaltungen hervor, welche das kleine ſyr. Land ſo weſentlich unterſcheiden von den großen Despotien des Morgenlandes, wo alle Lebensregung nur von einem einzigen Impulſe auszugehen pflegt und das ganze äußere und innere Volksleben einen gleichförmigen Typus darſtellt. Dagegen entwickelte ſich aus dem phyſiſchen und geiſtigen Widerſtreit der verſchiedenen Kräfte und Beſtrebungen im ſyr. Lande eine ſehr complicirte Geſchichte. Ueber die Conflicte, in welche der altiſraelitiſche Staat mit ſeinen nördlichen Nachbarn, den ſyr. Fürſtenthümern, gerieth, iſt ſchon an den verſchiedenſten Orten dieſes Werkes Bericht erſtattet (ſ. namentlich Aram, Damaskus, Hamath, Ribla, ferner Benhadad, Hadad-Eſer, Haſael, Reſon, Rezin), ebenſo über die Geſchichte des Landes unter

der seleucidischen Dynastie (s. Alexander Balas, Antiochia, Antiochus, Demetrius, Seleucus). Seit Pompejus (im J. 64 v. Chr.) kam Syrien dauernd unter röm. Botmäßigkeit (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4. 5, 9. 5). Die zahlreichen kleinen Fürstenthümer, welche unter herabgekommenen Prinzen des seleucidischen Hauses oder unter emporgestiegenen Beduinenführern sich erhoben hatten, insonderheit auch die räuberische Macht des Ptolemäus im Ostjordanlande, wurden gebrochen und theilweise dem Reiche des Herodes einverleibt, später aber, seit dem J. 6 v. Chr., mit diesem selbst zur Provinz Syrien geschlagen, welche von einem direct durch den Kaiser ernannten Präses regiert wurde (s. Procuratoren, Quirinius und Römisches Reich). Vorübergehende Schwankungen in diesem Verhältniß sind ebenfalls schon behandelt (s. Aretas, Söhne und Enkel des Herodes). Sowol in Antiochia als in Damaskus, welches als zweite Stadt des Reichs fortbestand und bedeutendste Handelsstadt blieb, hatten sich Juden in großer Anzahl angesiedelt, welche die Verbindung Syriens, das überhaupt stark mit jüd. Elementen versetzt war (vgl. Schürer, „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" [Leipzig 1874], S. 621), mit Palästina unterhielten. Dies wurde die erste Veranlassung zur Ansiedelung des Christenthums in Syrien (Apg. 9, 2; 11, 19). So finden wir schon vor den Zeiten der Paulinischen Mission (Apg. 11, 20) Antiochia als einen zweiten Ausgangspunkt des Christenthums, welches daselbst den Ausweg ins Freie finden und die ursprüngliche jüd. Verpuppung durchsprengen sollte. Ungeachtet übrigens die griech. Sprache und Literatur im seleucidischen und röm. Syrien überall verbreitet war, erhielt sich dennoch daneben die Landessprache, welche dann in den christl. Jahrhunderten durch Gnostiker, wie Bardesanes und Harmonius, durch die syr. Bibelübersetzung, durch Kirchenlehrer, wie Ephräm, weiter ausgebildet werden sollte. Ueber die Quellen und Literatur der syr. Geschichte vgl. Schürer, a. a. O., S. 11 fg., 59 fg., 144 fg. Holtzmann.

Syrophönizien. Das kananäische Weib der evangelischen Geschichte wird Mark. 7, 26 als eine Griechin (d. h. Heidin im Gegensatz zu den Juden), und zwar der Nation nach Syrophönizierin (Συροφοίνισσα, nach wahrscheinlicherer Lesart Συροφοινίκισσα) bezeichnet, d. h. als aus demjenigen Theile von Syrien stammend, den die Phönizier bewohnen. Der Ausdruck findet sich auch bei Diodor (XIX, 93: φοινίκη Συρία), Justinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 78: Συροφοινίκη), Lucian (Deorum comitia, Kap. 4: Συροφοίνιξ), bei Juvenal (Satyr., VIII, 159) und Tertullian (Apologeticum, V), ja schon bei Herodot (III, 91; IV, 39), kann daher nicht mit Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 386) als künstliche Doppelbeziehung auf das syr. Steinland der Paulinischen Mission und auf das phöniz. Weib der für die Erzählung typischen Eliageschichte hinweisen. Den Gegensatz dazu bilden wenigstens nach Fritzsche, Meyer, de Wette, Weiß die Libophönizier (Strabo, XVII, 3: Λιβοφοίνικες). Holtzmann.

Syrte, griechisch: σύρτις, bezeichnet im allgemeinen eine Sandbank im Meere; besonders verstand man aber unter der großen und kleinen Syrte zwei große und tiefe Busen des Libyschen Meeres an der Nordküste von Afrika zwischen Cyrene im Osten und Karthago im Westen. Diese Syrten waren durch Untiefen, Klippen und Wasserströmungen, welche der Nordwind der Küste zutrieb, der Schiffahrt in hohem Grade gefährlich. Kleinere Fahrzeuge wagten sich jedoch in die große östliche Syrte (jetzt Golf von Sidra). Sie reichte vom Promontorium Boreum im Osten bis zum Promontorium Cephalä im Westen und hatte 4—5000 Stadien Umfang; die kleine Syrte (jetzt Golf von Cabes), welche für ganz unschiffbar galt, reichte vom Promontorium Zitha im Osten bis zum Promontorium Brachodes im Westen und hatte 1600 Stadien Umfang. Als das Schiff, welches den Apostel Paulus nach Rom bringen sollte, den an der Südküste der Insel Kreta gelegenen Hafen Phönix gewinnen wollte, wurde es 14 Tage lang auf dem Meere umher und an der Insel Klaude (Apg. 27, 16) vorbeigetrieben. Es segelte also mit Nordostwind und würde demnach bei Fortsetzung dieses Laufes, wie man auf dem Schiffe fürchtete (Apg. 27, 17), in die große Syrte gerathen sein, wenn nicht endlich die Schiffbrüchigen die Insel Malta (Apg. 28, 1) hätten erreichen können. Grundt.

Syrup, s. Honig.

T.

Tabbath, eine Ortſchaft im nördlichen Paläſtina, ſüdlich von Abel Mehola (ſ. d.; Richt. 7, 22), wol noch im Stammgebiete Iſſaſchar gelegen. Kneucker.

Tabea, ſ. Tabitha.

Tabeel, nach Jeſ. 7, 6, wo ſein Name vorkommt (vgl. auch den Tabeel Eſra 4, 7, der als Mitabſender eines Schreibens an den König Artachſchaſchta figurirt), vermuthlich ein Syrer, deſſen Sohn nach dem Plan der gegen Juda verbündeten Könige von Syrien und Iſrael Vaſallenkönig in Juda werden ſollte. Ob Tabeel von niedriger Herkunft war (Knobel), oder von vornehmer (Hitzig), überhaupt wer er war, iſt nicht zu ermitteln. Schenkel.

Tabitha, aramäiſch: ṭabita', ſ. v. a. Gazelle, entſprechend dem griech. Namen Δορκάς (vgl. den Namen der Mutter des Joas, Ṣibja, 2 Kön. 12, 2 und ſ. Gazelle), ein bei Griechen und Juden vorkommender Frauenname. In der Apoſtelgeſchichte erſcheint Tabitha als eine durch ihren Wohlthätigkeitsſinn ausgezeichnete Chriſtin zu Joppe (ſ. d.), welche durch das wunderthätige Gebet des Apoſtels Petrus vom Tode erweckt worden ſein ſoll (Apg. 9, 36 fg.). Schon Baur („Paulus" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 192) und Zeller („Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht" [Stuttgart 1854], S. 176 fg.) haben nachgewieſen, daß die einzelnen Züge in dieſer Todtenerweckungsgeſchichte vornehmlich der Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus (ſ. d. und vgl. Mark. 5, 35 fg.) nachgebildet ſind, mit dem Unterſchied, daß Tabitha als wirklich geſtorben bezeichnet wird, während Jeſus von der Tochter des Jairus verſichert, daß ſie nicht geſtorben ſei (Mark. 5, 39). Die Abhängigkeit der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte von Markus läßt darauf ſchließen, daß die Grundſchrift dieſes Evangeliums vom Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte benutzt wurde. Schenkel.

Tabor. An der Südgrenze des galiläiſchen Hochlandes ragt der Tabor majeſtätiſch als abgeſtumpfter Bergkegel 800 Fuß über die Ebene zu ſeinen Füßen empor, 1865 engl. Fuß über dem Meer. Faſt inſelförmig iſt er ins Flachland vorgeſchoben, da nur im Norden ein niedriger Rücken ihn mit andern Bergen verbindet. Seine Kalkmaſſe iſt zum großen Theil mit hohem Strauchwald, unter dem auch einzelne hochſtämmige Eichen und Terebinthen nicht fehlen, überkleidet, ſodaß der Berg durch ſein wohlthuendes Grün wie durch ſeine impoſante Geſtalt vor allen Bergen in der Umgebung ſich auszeichnet und vom Pſalmiſten (Pſ. 89, 13) in freudiger Bewunderung mit dem ſchneebedeckten Hermon, von Jeremia (Kap. 46, 18) mit dem kühn ins Meer hinausragenden Karmel zuſammengeſtellt wurde.

Vom ovalen Bergrücken aus, den man in einer halben Stunde umkreiſen kann, genießt man eine weite Ausſicht. Südwärts breitet ſich die Ebene Iſreel aus, gleich einem grünen Landſee eingefaßt von angrenzenden Bergen. Oſtwärts ſchweift der Blick über das helle Plateau von Dſchaulan und das dunkle Waldgebirge Gilead. Gen Norden thürmen ſich die Reihen der galiläiſchen Berge auf, abgeſchloſſen vom Hermon. Ueppiges Gras wächſt jetzt auf der Rückenfläche des Berges; aber einſt thronte hier eine Stadt, von deren ſtarken, am Saume des Steilabfalles hinlaufenden Mauern heute noch viele Trümmer vorhanden ſind. Aus welcher Zeit dieſe Mauern ſtammen, iſt ſchwer zu ſagen. Joſephus, der Zeitgenoſſe der Apoſtel, berichtet („Jüdiſcher Krieg", IV, 1, 8), daß er durch Ummauerung vom Steilrand eine Feſtung auf dem Tabor geſchaffen habe, deren Beſatzung nur durch Mangel an Waſſer zur Uebergabe ſei gezwungen worden. Doch ſchon zur Zeit von Antiochus dem Großen beſtand hier oben eine Feſtung (Polybius, V, 70, 6) und ebenſo zur Zeit der Kreuzfahrer (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 394 fg.).

Schon Hieronymus (vgl. Peregrinatio S. Paulae auctore S. Hieronymo, Kap. 17, in den Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI., ed. Tobler (St.-Gallen 1869]) glaubte, daß die Verklärung Chriſti nach den Evangelien auf dem Tabor ſtatt-

gefunden habe; allein der Zuſammenhang von Mark. 8, 27—9, 30 beweiſt, daß weit eher an eine der Vorhöhen des Hermon zu denken iſt. Der Tabor bildete eine Grenzmark für die Stämme Sebulon und Iſſaſchar (Joſ. 19, 12). Von hier ſtürmten einſt Barak's Krieger, von Deborah's Prophetengeiſt entflammt, auf Siſera's Heer hinunter (Richt. 4, 6. 12. 14; vgl. Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" [Leipzig 1865], S. 22 fg.; meine Schrift: „Wanderungen durch Paläſtina" [Zürich 1865], S. 307 fg.; Triſtram, The topographie of the Holy Land [London 1871], S. 225 fg.).

2) Die Stadt Tabor, ſ. Keſulloth. Furrer.

Tabrimmon (d. i. „gütig iſt Rimmon"), der von der ſyr. Sonnengottheit entlehnte Eigenname eines Königs von Syrien-Damaskus, der ein Zeitgenoſſe des judäiſchen Königs Abia (in den J. 958—955 v. Chr.), der Sohn des Hesjon und Vater des Benhadad I. (ſ. d.) von Syrien war (1 Kön. 15, 18. 19; ſ. Hadad-Eſer und Hadad-Rimmon).

Kneucker.

Tachaſch, ſ. Dachs.

Tafel, ſ. Mahlzeit.

Tag, im A. T. jom, d. i. das Brennende, Leuchtende, alſo die Zeit des Sonnenlichtes (Sach. 14, 7), iſt der Zeitraum, während deſſen die Sonne ſich über unſerm Geſichtskreis befindet, im Gegenſatz der Nacht, alſo der ſogenannte natürliche Tag (1 Moſ. 1, 14. 16; 7, 4. 12; 8, 22; Luk. 18, 7); ebenſo heißt der bürgerliche Tag, d. i. die Zeit des natürlichen Tages mit Hinzuziehung der Nacht (1 Moſ. 7, 24; 50, 3; Matth. 6, 34; 2 Kor. 11, 25). Da der Tag durch die ſcheinbare Bewegung der Sonne hinlänglich genau beſtimmt iſt, ſo begannen auch die alten orientaliſchen Völker, Babylonier und Chaldäer, den Tag mit Sonnenaufgang, zählten alſo eigentliche, wenn auch ſehr ungleiche Sonnentage. Unter einem ſolchen verſteht der Aſtronom die Zeit zwiſchen zwei aufeinanderfolgenden Culminationen der Sonne, beginnt alſo den Tag mit dem Durchgang der Sonne durch den obern Meridian, d. h. dem Mittag. Die Juden wie auch die nach dem Monde rechnenden Griechen begannen und beginnen noch jetzt ihren kirchlichen Tag mit Sonnenuntergang (3 Moſ. 23, 32). Ebenſo thaten es die Macedonier und die von Alexander dem Großen unterworfenen aſiat. Völker; noch heute geſchieht es ſo bei den Mohammedanern. Nicht ſowol wegen der in der Abenddämmerung zuerſt ſichtbaren Mondſichel, ſondern vielmehr deshalb meinten die Juden den Tag mit Sonnenuntergang beginnen zu müſſen, weil in der Geſchichte der Schöpfung zuerſt das chaotiſche Dunkel vorhanden war, welchem das Licht folgt, daher aus „Abend und Morgen" ein Tag wird (1 Moſ. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31). Von ſelbſt gab die Natur die Unterſcheidung gewiſſer Tageszeiten, ſolche ſind z. B. die aufſteigende Morgenröthe (1 Moſ. 19, 15), der Sonnenaufgang (1 Moſ. 19, 23; Mark. 16, 2), der Morgen (2 Moſ. 27, 21), die heiße Tageszeit, d. i. die Zeit des höchſten Sonnenſtandes, der Mittag (1 Moſ. 18, 1; 43, 16; Spr. 4, 18; Apg. 22, 6), die Abenddämmerung (1 Moſ. 24, 63; Luk. 24, 29), die Abendkühle (1 Moſ. 3, 8), die Abendzeit (1 Moſ. 8, 11), die Zeit des Sonnenunterganges (1 Moſ. 15, 17). Doch findet ſich eine Eintheilung des Tages in gleiche Zeittheile, in Stunden, erſt ſeit dem babyloniſchen Exil. Die Sternkundigen Babyloniens, welche Herodot als Erfinder des Poles, der Sonnenuhr und der 12 Theile des Tages nennt, kannten gewiß auch die Eintheilung des Tages in 24 gleiche Stunden, nur galt dieſe Eintheilung nicht für den bürgerlichen Tag. Vielmehr zerfielen die beiden Hälften deſſelben, d. i. die Zeit der Tageshelle und die folgende Nacht, in je 12 Stunden, welche je nach der verſchiedenen Jahreszeit von ungleicher Dauer ſein mußten. Ebenſo theilten nun die Juden ihre Tageszeit, die der Nacht folgte, in 12 Stunden ein (vgl. Dan. 4, 16; 5, 5). Sehr oft wird im N. T. eine beſtimmte Tagesſtunde angegeben; z. B. die dritte (Matth. 20, 3; Mark. 15, 25; Apg. 2, 15), die ſechste (Matth. 20, 5; 27, 45; Luk. 23, 44; Joh. 19, 14), die ſiebente (Joh. 4, 52), die neunte (Matth. 20, 5), die zehnte (Joh. 1, 40) und die elfte (Matth. 20, 6). Da in dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg die zuletzt, d. i. um die elfte Stunde, gedungenen (Matth. 20, 6) nur eine Stunde gearbeitet haben (nach V. 12), als es Abend ward (V. 8), ſo folgen daraus 12 Stunden für den Tag (vgl. Joh. 11, 9). Alſo haben die Evangeliſten 12 Tagesſtunden gezählt, welche ungleich ſein mußten, da die Tageslänge in Paläſtina von 14 Stunden 12 Minuten bis zu 9 Stunden 48 Minuten herabſinkt, demnach betrug der zwölfte Theil derſelben 71 Minuten bis 49 Minuten, und die mittlere Dauer der jüd. Stunde iſt demnach gerade 60 Minuten, da $71 + 49 = 120$;

2 = 60. Die Juden theilen die Stunde in 1080 chelakim (Theile), deren alſo 18 auf die Minute kommen.

Im vierten Evangelium hat man die röm. Stundenzählung annehmen zu müſſen geglaubt. Die Römer nämlich begannen, wie jetzt alle chriſtl. Völker, den Tag mit Mitternacht und zählten von da an ihre Stunden. Dann würde die ſechste Stunde, d. i. nach röm. Rechnung morgens 6 Uhr (Joh. 19, 14), als Pilatus zur Verurtheilung Jeſu den Richtſtuhl beſtieg, in Uebereinſtimmung gebracht werden können mit der Todesſtunde Jeſu, der dritten Stunde, nach jüd. Rechnung morgens 9 Uhr (Mark. 15, 25), wenn die Zwiſchenzeit von drei Stunden die Verurtheilung Jeſu durch Pilatus (Joh. 19, 14) und die Vollziehung der Kreuzigung (Mark. 15, 16—24) einnahm. Da jedoch auch Johannes (Kap. 11, 9) die jüd. Tageseintheilung kennt, ſo ſind wir nicht gezwungen in der Erzählung des Todes Jeſu an eine andere zu denken, und müſſen daher eine von den erſten drei Evangelien abweichende Zeitangabe annehmen.

Da der Tag unter den Zeiteinheiten die natürlichſte, einfachſte und ſicherſte iſt, indem Stunde und Woche auf willkürlicher Beſtimmung beruhen, Monat und Jahr aber genauere Ermittelung durch lange Beobachtung bedürfen, ſo konnte der Tag die Grundlage aller Zeitrechnung werden und würde am ſicherſten große Zeiträume beſtimmen, wenn die dann ſich ergebenden Zahlen nicht zu groß werden müßten. Schon die Geſchichte der Schöpfung iſt nach Tagen beſtimmt, welche vom erſten bis zum ſechsten gezählt werden (1 Moſ. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31) und denen der Sabbat folgt. Darum iſt der Sonntag der Auferſtehung der erſte Wochentag (Matth. 28, 1) entſprechend der rabbiniſchen Zählung der Wochentage. Ebenſo werden die Monatstage gezählt, z. B. der erſte im Monat (1 Moſ. 8, 13; 2 Moſ. 40, 2), der zweite (2 Chron. 3, 2), der ſiebente (2 Kön. 25, 8), der zehnte (2 Moſ. 12, 3), der dreizehnte (Eſth. 9, 1), der vierzehnte (3 Moſ. 23, 5), der funfzehnte (2 Moſ. 16, 1), der ſiebzehnte (1 Moſ. 7, 11), der vierundzwanzigſte (Neh. 9, 1), der ſiebenundzwanzigſte (2 Kön. 25, 27). Bei Zeitbeſtimmungen, welche in Jahren und Monaten gegeben ſind, iſt faſt immer im A. T. die Zeiteinheit der Tage hinzugefügt; z. B. waren „die Tage, welche David König war, 40 Jahre" (1 Kön. 2, 11); es gibt „Tage der Jahre des Lebens" (1 Moſ. 47, 8), die Zeit des menſchlichen Lebens gleicht den „Tagen eines Mannes" (Hiob 10, 5). Daher iſt oft geſagt, daß etwas geſchah „in den Tagen des Abraham", d. i. während deſſelben Lebzeiten (1 Moſ. 26, 1. 15), oder in den „Tagen des Saul" (1 Sam. 17, 12), des David (2 Sam. 21, 1), des Salomo (1 Kön. 10, 21). Ferner iſt „der Tag" eines Mannes der am Anfang der Tagereihe des Lebens, d. i. der Geburtstag (Hiob 3, 1), oder der am Ende derſelben, d. i. der Todestag (1 Sam. 26, 10). Der „Tag unſers Königs" (Hoſ. 7, 5) kann daher der Geburtstag oder auch der Krönungstag deſſelben ſein. Inſonderheit iſt der „Tag Jahve's" (Jeſ. 2, 12; 13, 6; Ez. 7, 10; Apg. 2, 20) oder der „letzte, jüngſte Tag" (Joh. 6, 39), der Tag des Gerichtes Jahve's über die Welt und der „Tag des Menſchenſohnes" (1 Kor. 1, 8; 5, 5) die Zeit, in welcher der Meſſias in königlicher Herrlichkeit zum Gericht erſcheinen wird.

Grundt.

Taglöhner. Die Iſraeliten bedurften in den früheſten Zeiten als Nomaden wie auch ſpäter als Grundbeſitzer eine der Größe ihres Heerdenbeſtandes oder ihrer Güter entſprechende Zahl menſchlicher Arbeitskräfte, welche, da der Grundverfaſſung gemäß jeder Iſraelit Mitbeſitzer des von Gott gegebenen Landes Kanaan ſein ſollte, meiſt den umliegenden Ländern entnommen wurden. Solche Arbeiter waren alſo Nichthebräer und ſtanden als leibeigene Sklaven ihren Herren gegenüber (ſ. Sklaven). Doch werden ſchon im Geſetz von ſolchen Sklaven Miethlinge, welche für gewiſſe Zeiten gedungen waren, unterſchieden; auch ſie waren größtentheils Beiſaſſen, d. h. Nichthebräer, durften daher nicht vom Paſſah (2 Moſ. 12, 45) und von den heiligen, Gott geweihten Gaben eſſen (3 Moſ. 22, 10). Sie hatten keinen Territorialbeſitz (vgl. Jeſ. 19, 10), hatten nichts zum Erſatz zu geben, wenn ſie etwas beſchädigt hatten, und mußten daher einen Beſchädigten ſo lange in ihren Lohn eintreten laſſen, bis der Verluſt ausgeglichen war (2 Moſ. 22, 14). Der Iſraelit ſollte, wenn er einen verarmten Bruder zu ſich in Arbeit nahm, dieſen nicht wie einen Sklaven, ſondern nur wie einen Miethling behandeln (3 Moſ. 25, 39 fg.); es ſtanden alſo letztere nicht unter der unbeſchränkten Gewalt des Arbeitgebers, doch war ihre Stellung eine tiefe im Verhältniß zu der hohen Stellung, welche der Sohn des Hauſes einnahm (Luk. 15, 19). Die Arbeitszeit des Taglöhners begann gewöhnlich des Morgens

(vgl. Matth. 20, 1) und war ſcharf beſtimmt und knapp abgemeſſen (vgl. Jeſ. 16, 14; 21, 16; Hiob 7, 1), nur nach vollſtändig gefertigter Tagesarbeit hatte der Arbeiter „ſeinen Tag befriedigt", um dann ruhen zu können (vgl. Hiob 14, 6). Die Taglöhner verrichteten Feldarbeiten (Matth. 9, 37; Luk. 17, 7), und wurden als Hirten (Joh. 10, 12), Schiffer (Mark. 1, 20), Laſtträger, Zimmerleute (1 Kön. 5, 15) und Holzfäller (1 Kön. 5, 6) gedungen, Söldnerſcharen wurden auch zu Kriegsdienſten verwendet (2 Sam. 10, 6; 2 Kön. 7, 6; 1 Makk. 5, 39; 6, 29); am Markt ſtehende Arbeiter (Matth. 20, 3) konnten wahrſcheinlich für jede Beſchäftigung gedungen werden. War die Zahl der Arbeiter eine ſehr große, wie z. B. beim Bau des Salomoniſchen Tempels (1 Kön. 5, 13. 15), ſo wurde die Arbeit von Aufſehern überwacht (1 Kön. 5, 16). Der auf ſeinen Nutzen bedachte Arbeitgeber ſtellte natürlich nur geſchickte und tüchtige Arbeiter an (vgl. Spr. 26, 10), gab aber auch, wie es recht und billig iſt (Matth. 10, 10; Luk. 10, 7), den verſprochenen Lohn, ohne denſelben zu ändern (vgl. 1 Moſ. 31, 41). Im allgemeinen kam der Taglöhner doppelt ſo hoch zu ſtehen als der Sklave (5 Moſ. 15, 18), deſſen Arbeitskraft mehr und zu jeder Zeit benutzt werden konnte. Doch mußte der Sklave nach ſechsjähriger Dienſtzeit im Sabbatjahr ſeine Freiheit wiedererhalten und mit Geſchenken entlaſſen werden. Ebenſo ſollte für den Lohnarbeiter das Sabbatjahr eine Zeit der Ruhe ſein, und da auch er keine Vorräthe für längere Zeit ſammeln konnte, ſo ſollte der Ertrag des ſechsten und die nachwachſende Frucht des ſiebenten Jahres auch von ihm verwendet werden dürfen (3 Moſ. 25, 6). Einen treuen Arbeiter ſoll man nicht kränken (Sir. 7, 20; Mal. 3, 5), und beſonders ſoll man einem armen, dürftigen Taglöhner vom Lohn nichts vorenthalten (5 Moſ. 24, 14). Man ſoll dieſen Lohn auch nicht über Nacht bei ſich behalten (3 Moſ. 19, 13), ſondern an demſelben Tage des Abends nach vollbrachtem Tagwerk (5 Moſ. 24, 15; Matth. 20, 8) auszahlen. Die tägliche Löhnung betrug einen Denar (Matth. 20, 2. 13; vgl. Tob. 5, 14), vielleicht erhielten die Taglöhner von wohlwollenden begüterten Herren auch das tägliche Brot (vgl. Luk. 15, 17). Grundt.

Tagreiſe. Die Hebräer beſtimmten wie die alten Griechen (ſ. Stadium) den zurückgelegten Weg nach der aufgewendeten Zeit, daher ſind Tagreiſen Wegſtrecken, wie ſie im Orient an einem Tage zurückgelegt werden können; vgl. 1 Tagreiſe (1 Kön. 19, 4; Jon. 3, 4; 1 Makk. 7, 45; Tob. 6, 2; im N. T. nur Luk. 2, 44), 3 Tagreiſen (1 Moſ. 30, 36; 2 Moſ. 3, 18; 4 Moſ. 10, 33; 33, 8; Jon. 3, 3; 1 Makk. 5, 24), 7 Tagreiſen (1 Moſ. 31, 23), 11 Tagreiſen (5 Moſ. 1, 2), 12 Tagreiſen (Herodot, III, 9), 14 Tagreiſen (Herodot, IV, 19), 90 Tagreiſen (Herodot, V, 51, Anm.). Natürlich mußte eine ſolche Wegſtrecke von der Leiſtungsfähigkeit der Fußgänger, Maulthiere oder Kamele, von der Beſchaffenheit des Bodens, von der Witterung und anderm abhängig ſein. Daher geben die nach Tagreiſen beſtimmten Strecken zu Waſſer wie zu Lande im allgemeinen ſehr unſichere Entfernungen an. Ptolemäus warnt, die Tagreiſen auf einer Fahrt überall als gleich anzuſehen, da ein Schiff in 24 Stunden 1000 Stadien oder 700 Stadien, wenn es gut geſteuert wurde, 900 Stadien, im entgegengeſetzten Falle oder bei ungünſtigem Winde nur 500 Stadien, an ſehr gefährlichen Stellen aber nur 200 Stadien zurücklegen konnte. Die Schnellſegler Salomo's kamen alle drei Jahre einmal mit Indiens Producten an (1 Kön. 9, 26; 10, 22). Bei Landreiſen rechnet Herodot 150 oder 200 Stadien, d. h. Strecken von 7—10 Wegſtunden, auf eine Tagreiſe. Abraham würde, wenn er den Weg von Beerſeba bis in die Gegend des Moria mit ſeinem Sohn Iſaak zu Fuß zurücklegte und die Entfernung 53 römiſche, d. h. ungefähr $10\frac{1}{2}$ deutſche Meilen oder 21 Wegſtunden beträgt, täglich 7 Stunden gegangen ſein, da er am dritten Tage ankam (1 Moſ. 22, 4 fg.). Haben wir uns aber unter Moria (ſ. Jeruſalem und Tempel) nicht einen der Hügel des ſpätern Jeruſalem, ſondern eine Höhe bei Sichem zu denken, dann hätte er, da die Entfernung von dieſem Orte bis Beerſeba ungefähr 18 geographiſche Meilen, d. h. 36 Wegſtunden, beträgt, täglich 12 Stunden zurücklegen müſſen. Elieſer benutzte für den über 100 Meilen weiten Weg von Hebron nach Haran Kamele (1 Moſ. 24, 10), welche, auf dem Sand der Wüſte ſchneller gehend als in bergigen und felſigen Gegenden, durchſchnittlich zwei engl. Meilen in der Stunde zurücklegen. Jakob legte den weitern Weg von Beerſeba bis Haran zu Fuß zurück (1 Moſ. 28, 10; vgl. 29, 1); zur Rückreiſe nahm er Kamele, welche in 10 Tagen das Gebirge Gilead erreichten. Denn 3 Tage nach ſeiner Abreiſe von Haran (1 Moſ. 31, 22) wurde dieſelbe dem Laban gemeldet, dieſer erreichte ihn nach 7 Tagen (1 Moſ. 31, 23) am Gebirge Gilead, machte

alſo in 7 Tagen die gleiche Strecke, zu welcher Jakob 10 Tage gebraucht hatte. Die Brüder Joſeph's hatten bei ihren Zügen nach Aegypten Maulthiere (1 Moſ. 42, 27; 44, 3), deren Geſchwindigkeit beim Reiſen in Paläſtina ebenſo wie die der Pferde größer, aber veränderlicher iſt als die der Kamele. Vom Sinai bis Kades beträgt die Entfernung auf der öſtlichſten Straße 11 Tagreiſen (5 Moſ. 1, 2); dieſe Wegſtrecke legte ein neuerer Reiſender in 92 Stunden 50 Minuten zurück, d. h. 11 Tagreiſen zu beinahe $8\frac{1}{2}$ Stunden. Die Iſraeliten haben ſo große Strecken an einem Tage nicht zurücklegen können, da ſie wegen des Viehes, welches ſie während des Aufenthalts am Sinai erworben hatten, langſamer ziehen mußten. Sie brauchten daher bis Kades 21 Märſche (4 Moſ. 33, 16 fg.); demnach hätten ſie täglich etwa 5 Stunden Wegs zurückgelegt. Ihre frühern Tagmärſche auf dem Wege nach dem Sinai ſind größer geweſen. Von Goſen bis über die ägypt. Grenze werden drei Tagreiſen gerechnet (2 Moſ. 3, 18). Die erſte ging von Raamſes bis Succoth (2 Moſ. 12, 37), die zweite von da bis Etham, welches am Ende der Wüſte lag (2 Moſ. 13, 20). Bis dahin hat man 14 Wegſtunden nöthig, wir dürfen alſo 7 Stunden für den Tag annehmen. Ungefähr ebenſo weit geht z. B. ein deutſches Heer an einem Tage; denn der gewöhnliche Tagmarſch deſſelben iſt 3 deutſche Meilen, alſo 6 Stunden, auf forcirte Märſche rechnet man täglich 5 deutſche Meilen, in jedem Falle muß das Heer den vierten Tag Raſttag haben. Für den Tagmarſch einer röm. Armee rechnete man 20—24 röm. Meilen, d. h. 4—5 deutſche Meilen, alſo 8—10 Stunden, doch machten die Soldaten Alexander's und Cäſar's zum Theil weit größere Strecken an einem Tage. Die Iſraeliten gingen unter Joſua (Joſ. 3, 1) die kurze Strecke von Sittim bis an den Jordan an einem Tage. Den Weg von Gilgal bis Ai, d. h. 5—6 Stunden, machten 30000 Kriegsleute des Joſua (Joſ. 8, 3 fg.) bei Nacht, konnten aber noch vor Tagesanbruch ankommen, da Joſua die größere Strecke von ſeinem Lager in Gilgal bis Gibeon auch in einer Nacht zurücklegte (Joſ. 10, 9). Von einem andern Heereszuge (2 Kön. 3, 9) wurde der Weg von Jeruſalem durch die Wüſte Edom bis an die Grenze der Moabiter (2 Kön. 3, 21. 22), d. h. 15 geographiſche Meilen, in 7 Tagen zurückgelegt, es kommen alſo auf den Tag 4 ſtarke Stunden; die Langſamkeit dieſes Zuges erklärt ſich daraus, daß ſie (vgl. V. 17) Vieh mit hatten zur Verproviantirung. Den Weg von Babel nach Jeruſalem begann Eſra (ſ. d.) mit ſeinem Zuge am zwölften Tage des erſten Monats (Eſra 8, 31) und vollendete ihn erſt am erſten Tage des fünften Monats (Eſra 7, 9); er iſt alſo 110 Tage unterwegs geweſen. Neuere Reiſende machten an einem Tage Kamelritte von 4—14 Stunden; Robinſon (vgl. „Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 420; III, 801 fg.) machte im Durchſchnitt täglich 9 Stunden, und legte in einer Stunde mit Kamelen 2 engliſche geographiſche Meilen, d. h. $\frac{1}{2}$ deutſche Meile, mit Pferden 2,4 engliſche geographiſche Meilen, d. h. 3 röm. Meilen oder $\frac{3}{5}$ deutſche Meile zurück; er machte alſo Tagreiſen von $4\frac{1}{2}$—$5\frac{2}{5}$ deutſchen Meilen, d. h. 9—11 Stunden. Zu der Strecke vom Thore Kairos bis Suez, d. h. $64\frac{1}{2}$ engliſche geographiſche Meilen oder $16\frac{1}{8}$ deutſche Meilen = $32\frac{1}{4}$ Stunden, brauchte er faſt 3 Tage, machte alſo täglich eine Strecke von 10 Stunden 45 Minuten. Nach Mekka ziehende Karavanen legen (vgl. Pococke's „Beſchreibung des Morgenlandes", deutſch von Windheim [Erlangen 1754], I, 281, 388) mit Kamelen täglich im Durchſchnitt 13 Stunden zurück.

Grundt.

Tagwähler, ſ. Aberglaube, Zauberei.

Talent (hebräiſch: Kikkar, Luther: Centner, einmal auch Pfund, Matth. 18, 24), iſt das größte hebr. Gewicht für Metalle, Gold (1 Kön. 9, 14; 10, 10), Silber (2 Kön. 5, 22), Blei (Sach. 5, 7), Kupfer (2 Moſ. 38, 29), Eiſen (1 Chron. 29 [30], 7), ſ. Maße und Gewichte und Geld. Thenius („Die Bücher Samuel's" [2. Aufl., Leipzig 1864] und „Die Bücher der Könige" [2. Aufl., Leipzig 1873] zu den betreffenden Stellen) gibt den Werth eines Silbertalentes auf 2000 Thlr. = 6000 Mark, den eines Talentes in Gold auf 30000 Thaler = 90000 Mark, beziehungsweiſe 20000 Thlr. = 60000 Mark an. Aus den Zahlangaben nämlich in 2 Kön. 18, 14 ſchließt derſelbe, daß die 300 Talente Silbers den 30 Talenten Goldes an Werth gleichkommen dürften, und daß alſo damals, zur Zeit Hiskia's (im 8. Jahrh. v. Chr.), das Gold nur den zehnfachen Werth des Silbers gehabt habe, während Herodot (III, 95) das Werthverhältniß beider Metalle wie 13 : 1 angibt, und heutzutage der Werth des gemünzten Goldes zu dem des gemünzten Silbers durchſchnittlich wie 15 : 1

ſich ſtellt. Ein Silbertalent (= 2000 Thlr.) forderte Gehaſi dem Syrer Naemann ab (2 Kön. 5, 22). Der Weinberg Samaria, welchen Omri kaufte, um eine Stadt darauf anzulegen, kam auf 2 Talente Silbers (= 4000 Thlr.; 1 Kön. 16, 24). Der Aſſyrer Phul zog aus Juda eine Contribution von 1000 Talenten Silbers, d. i. 2,000000 Thlr. (2 Kön. 15, 19). Sanherib legt dem König Hiskia 300 Talente Silbers (= 600000 Thlr.) und 30 Talente Goldes (= 900000, beziehungsweiſe auch = 600000 Thlr.), zuſammen alſo $1\frac{1}{2}$ (beziehungsweiſe $1\frac{1}{5}$) Mill. Thlr. = $4\frac{1}{2}$ (beziehungsweiſe $3\frac{3}{5}$) Mill. Mark auf (2 Kön. 18, 14). Necho von Aegypten belaſtete das Land Juda mit einer Abgabe von 100 Talenten Silbers (= 200000 Thlr.) und 10 (nicht 1) Talenten Goldes (= 300000, beziehungsweiſe 200000 Thlr.), zuſammen $\frac{1}{2}$ (oder $\frac{2}{5}$) Mill. Thlr. (2 Kön. 23, 33). Für ſeine Prachtbauten entlieh Salomo vom Tyrerkönig Hiram 120 Talente in Gold (1 Kön. 9, 14; vgl. 10, 10), d. i. eine Summe von 3,600000 (beziehungsweiſe 2,400000) Thlrn. in Gold. Der Werth der Uebergoldung des Allerheiligſten allein wird ſchon auf 60 (nicht 600) Talente (2 Chron. 3, 8), d. i. auf 1,800000 (beziehungsweiſe 1,200000) Thlr. in Gold = 5,400000 Mark (beziehungsweiſe 3,600000 Mark) angegeben. Auch in der nacheriliſchen, ſyr. Zeit wird nach Talenten gerechnet (1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31; 2 Makk. 3, 11; 4, 8 u. a.). Und noch im N. T. werden Talente in zwei Parabeln erwähnt (Matth. 18, 24 fg. und 25, 15 fg.). Kneucker.

Talmai, ſ. Geſchur.

Tamariske (hebräiſch: 'éšël, griechiſch: μυρίκη) dreimal im A. T. erwähnt. Abraham pflanzte Tamarisken in Beerſeba (1 Moſ. 21, 33); Saul wohnte in Gibea unter einer Tamariske, und die Bewohner von Jabes begruben Saul's und Jonathan's Gebeine unter einer Tamariske (1 Sam. 22, 6; 33, 13). Von Tamarisken kommen ſieben Arten in Paläſtina vor, wovon einige in großer Menge. Faſt die meiſten Arten treiben am beſten in ſehr dürren, ſalzigen Gegenden und erreichen bisweilen eine Höhe, bei der ſie dichten Schatten gewähren. In der Nähe des Todten Meeres an den untern Ufern des Jordan findet ſich eine Menge von Tamarisken; aber auch im Thal von Jabes wachſen deren viele. Die Tamariske iſt ein anmuthiger Baum mit langen federartigen Zweigen, die mit ſehr dünnen, dachförmig übereinanderliegenden Blättchen und im Frühling mit blaßrothen Blütenähren beſetzt ſind. Die bittere Rinde verſchiedener Tamariskenſpecies dient als Arznei. Von der tamarix gallica in den Thälern Sinais ſchwitzt das Manna (ſ. d.) aus. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 356 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" (Stuttgart 1833—41), II, III, 1980 fg. Furrer.

Tanne deutet Luther das hebr. beroš, was aber die Cypreſſe (ſ. d.) bezeichnet. Furrer.

Tanz und Muſik entſtehen durch das Ergriffenwerden von einem Gefühl, das in dieſer durch Stimme und Ton laut wird, in jener durch entſprechende körperliche Bewegungen ſich äußert. Beide wirken durch die Rhythmik zuſammen, welche, als ihr gemeinſchaftliches Element, in die Tanzbewegung von ſelbſt kommt, durch Muſik aber erſt wahres Leben und beſtimmten Ausdruck gewinnt. Tanz iſt daher ſeit je und bei allen Völkern mit Muſik verbunden, wenn letztere auch nur wie bei Naturſtämmen im Raſſeln und Klappern von Inſtrumenten beſteht. Schon bei Homer ſpielt der Tanz eine große Rolle.

Die Bibel gebraucht für Tanzen in Verbindung mit Muſik den allgemeinen Ausdruck sahak (1 Sam. 18, 7; 2 Sam. 6, 5. 21; 1 Chron. 13, 8; 15, 29; Jer. 30, 19; 31, 4; Spr. 8, 30 fg.); ſie bezeichnet das Tanzen aber auch durch rakad (Koh. 3, 4; 1 Chron. 15, 29), ſpringen, hüpfen, als Aeußerung des Frohſinnes nach Kinderart (Hiob 21, 11 fg.; vgl. Matth. 11, 17), kirker (2 Sam. 6, 14. 16) ſich kreisförmig bewegen, ḥagag (1 Sam. 30, 16) und ḥolel (Richt. 21, 23) ſich wenden, drehen, daher maḥol (HL. 7, 1; 2 Moſ. 15, 20) mit dem Zuſatz maḥanajim, das Tanzen ſich wendender, drehender Reihen, Reigentanz (Richt. 21, 21; 1 Sam. 18, 6; Pſ. 30, 12; 149, 4; 150, 4; KL. 5, 15). Die erhöhte Stimmung, die durch Tanzen ſich kundgibt, kann durch mannichfache äußere Umſtände veranlaßt werden. Bei den ägypt. Mädchen iſt es das Wachſen des Nils, bei den Indern der Sonnenaufgang, die Matſchappi in Lattaku halten ihre Freudentänze nach erfriſchendem Regen, die Bewohner der Sierra-Leoneküſte verbringen die Mondnächte mit Tänzen und Geſängen. Die Bibel erwähnt des Tanzens bei freudigem Familienereigniß (Matth. 14, 6; Luk. 15, 25), bei der Weinleſe u. dgl. (Richt. 9, 27; Jer. 31, 13), nach erfochtenen Siegen

und bei dem Einzuge des Helden (1 Sam. 18, 6; Richt. 11, 34; Judith 3, 8; 15, 13), wobei auch das religiöſe Moment zum Ausdruck kam (2 Moſ. 15, 20), bei Feierlichkeiten gottesdienſtlicher Bedeutung, wie am Jahresfeſt zu Silo (Richt. 21, 19. 21), bei dem blos Jungfrauen tanzten, und wenn gelegentlich Männer am Tanze theilnahmen, erſcheinen ihre Reihen von denen der Weiber getrennt (Pſ. 18, 26); bei Einholung der Bundeslade (2 Sam. 6, 14. 21; 1 Chron. 13, 8; 15, 29), wo Michal, die ſtolze Königstochter, entrüſtet war über David, daß er beim Tanze der Menge ſich beigemiſcht und das königliche Gewand abgethan hatte (2 Sam. 6, 14. 16. 20). Bemerkenswerth iſt, daß beim regelmäßigen Gottesdienſt der Hebräer religiöſe Tänze fehlen, die bei heidniſchen Culten weſentlich waren, wo man Götzenbilder (2 Moſ. 32, 19) und Altäre (1 Kön. 16, 28) umtanzte. Die Aegypter hatten ſchon frühzeitig eine religiöſe Orcheſtik, wie die Bildwerke zu Ippol zeigen; bei den Griechen war der Dionyſoscultus mit Tänzen verbunden; die röm. Jungfrauen tanzten zu Ehren der Diana; die Salier führten Waffentänze auf zu Ehren des Mars, zur Feier der Myſterien wurde getanzt. Von einem Fackeltanz am Abend des erſten Hüttenfeſtes bei allgemeiner Beleuchtung Jeruſalems, von Männern ausgeführt, geſchieht erſt in der Miſchna Erwähnung.

Ueber die Weiſe des Tanzens im hebr. Alterthum ſchweigt die Bibel. Aus HL. 7, 1 ſchließt man auf eine Art Contretanz, von zwei Reihen Tänzerinnen aufgeführt; der Tanz (Matth. 14, 6; Mark. 6, 21), welcher den Tetrarchen Herodes entzückte, wird für einen pantomimiſchen Solotanz gehalten. Wie im heutigen Orient wurde beim Tanze außer andern Tonwerkzeugen gewöhnlich die Abuffe gebraucht, die, unter den muſikaliſchen Tempelinſtrumenten nicht erwähnt, bei jenem den Rhythmus markiren mochte.

Roskoff.

Tapeten, ſ. Teppiche.

Tarpelaje (Eſra 4, 9) ſind ohne Zweifel Leute von der phöniz. Stadt Tripolis (ſ. d.), welche Osnappar, ein Feldherr des Aſſyrerkönigs Eſarhaddon, auf ſeinem Zuge von Aſſyrien her mitnahm, um ſie nebſt andern Völkerſchaften des Oſtens in Samaria an die Stelle der weggeführten Ephraimiten anzuſiedeln. Sie bezeichnen ſich auch ſelbſt als „Sidonier, die in Sichem" wohnen (Joſephus, „Alterthümer", XII, 5, 5). Vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 192, und ſ. „Bibel-Lexikon", I, 277.

Kneucker.

Tarſis, ſ. Tharſis.

Tarſus. Da, wo die gewaltigen Maſſen des Taurus unter dem heutigen Namen Bulghar Dagh bis 11000 Fuß über dem Meer ſich emporthürmen, entſpringt in tiefer Schlucht am Südabhang der Cydnus. Raſchen Laufes, über viele Felsterraſſen hinunterſchäumend, gelangt der kryſtallhelle, eiskalte Fluß in die fruchtbare Ebene, die vom Fuß des Bulghar Dagh zum Meeresſtrand ſich ausbreitet. In dieſer Ebene am Ufer des Cydnus, wenige Stunden vom Meere entfernt, liegt die uralte Stadt Tarſus, umkränzt von dichten Obſtbaumhainen und üppigen Gärten, die, durch zahlreiche Rinnſale vom Cydnus berieſelt, auch im heißen Sommer ihre friſche Pracht nicht verlieren. Heutzutage iſt die Mündung des Cydnus verſumpft, und aus den ſtagnirenden Waſſern bringt der Südwind im Sommer die Schrecken der Malaria in die Stadt.

Doch in weit blühenderm Zuſtande als heute befand ſich Tarſus und Umgebung zur Zeit, da der Apoſtel Paulus hier geboren wurde (Apg. 9, 11; 11, 25; 21, 39; 22, 3). Damals konnte man noch in großen Barken von der Küſte den 200 Fuß breiten Fluß hinauf nach der Stadt fahren (vgl. Plutarch, Vita Marc. Anton., Kap. 25). Dieſe ſelbſt war nicht blos das Emporium eines ſchwunghaften Handels, Mittelpunkt einer durch ihre Gewebe von Ziegenhaar (des ſogenannten cilicium) weithin bekannten blühenden Induſtrie, Capitale der Provinz Cilicia, durch das Wohlwollen von Cäſar und Auguſtus eine urbs libera, die nach ihren eigenen Geſetzen und von ſelbſtgewählten Magiſtraten regiert wurde, ſondern ſie war zugleich der Sitz einer berühmten hohen Schule für Philoſophie und Philologie (vgl. Philoſtratus, Vita Apollonii, I, 7, 6. 34; Strabo, XIV, 673; Plinius, V, 22). Strabo (XIV, 673 fg.) nennt eine ganze Reihe berühmter Lehrer aus Tarſus, die alle dem apoſtoliſchen Zeitalter angehören. Apollonius, der Apoſtel Zeitgenoſſe, nennt (nach Philoſtratus, Vita Apollonii, I, 7) die Tarſen ein der Ueppigkeit, der Poſſenreißerei und dem Kleiderprunk ergebenes Volk, das wie die Vögel am kühlen Cydnus ſeine Zeit vertändle, während Strabo (XIV, 673 fg.) ihren Eifer für die Wiſſenſchaft rühmt.

Unter den Gelehrten konnten es gewandte Improviſatoren ohne ſittliche Würde zu hohem Amte bringen. Die jüd. Colonie in Tarſus ſcheint für Jeruſalem eine große Anhänglichkeit gehabt zu haben, ſodaß ſie beim großen Krieg der von den röm. Legionen bedrängten Stadt Zuzug ſchickten (Philoſtratus, Vita Apollonii, I, 6. 34). Um ſo mehr mochte ſie ſich von dem theils roh ſinnlichen, theils ſophiſtiſch entarteten Treiben ihrer Stadtgenoſſen abgeſtoßen fühlen (vgl. Hausrath, „Der Apoſtel Paulus" [2. Aufl., Heidelberg 1872], S. 5 fg.).

Zahlreiche, aber bis zur Unkenntlichkeit entſtellte Trümmerhaufen bezeugen die einſtige Größe der Stadt. Seit aſſyr. Könige hier Denkmale ihrer Macht aufgeſtellt, ſind bis auf heute viele Stürme über die Stadt gegangen. Noch zur Zeit der Kreuzfahrer war ſie ein bedeutender Handelsplatz, ſank aber unter türk. Misregierung allmählich bis zu einem ſchmuzigen, armen Ort herab, um ſich erſt wieder in jüngſter Zeit zu einiger Blüte zu erheben. Während einſt der Cydnus durch die Stadt floß, zieht ſich jetzt nur ein dünner Arm von ihm durch dieſelbe, und die Hauptwaſſermaſſe ſtrömt öſtlich an der Stadt vorüber. Vgl. Ritter, „Vergleichende Erdkunde des Halbinſellandes Klein-Aſien" (Berlin 1858—59), II, 197—220; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 282 fg. Furrer.

Tartſche, ſ. Waffen.

Taſche, hebräiſch: jalkut (1 Sam. 17, 40. 49), gehört zu den Geräthen des Hirten. Ebenſo überſetzt Luther das griech. πήρα, Matth. 10, 10; Mark. 6, 8; Luk. 9, 3; 10, 4; 22, 35. 36, wo ein zur Reiſeausrüſtung gehöriger Reiſeſack, eine Reiſetaſche gemeint iſt. Das Gewand des Hebräers hatte keine Taſchen wie unſere Kleidung (ſ. Gürtel, Kleidung). Ueber die Taſchen oder Beutel prunkſüchtiger Hebräerinnen ſ. Beutel. Roskoff.

Tataren, ſ. Scythen.

Tatnai (3 Eſra: Σισίννης, in den LXX: Θανθαναι), nach Eſra 5, 3 Landpfleger, d. i. erſter Beamter (Paſcha oder Statthalter) des perſ. Königs Darius Hyſtaspis in dem Gebiete weſtlich vom Euphrat. Ohne Zweifel ſtand Serubabel (ſ. d.) als Verwalter eines kleinen in ſeiner Provinz gelegenen Bezirkes unter ſeiner Oberaufſicht (Eſra 3 nennt ihn ἔπαρχος Συρίας καὶ Φοινίκης), woraus ſich erklärt, daß er ſich in die Angelegenheit des Tempelbaues zu Jeruſalem einmiſchte, die vorläufige Fortſetzung deſſelben bewilligte und Bericht darüber an den König, in Gemeinſchaft mit den übrigen ihm untergebenen Beamten, erſtattete. Da eine günſtige königliche Entſcheidung erfolgte, ſo iſt wol anzunehmen, daß Tatnai ein den Juden wohlgeſinnter Statthalter war. Schenkel.

Taube. Mehr als funfzigmal wird die Taube in der Bibel erwähnt; denn mit keinem Vogel waren die Iſraeliten ſo vertraut wie mit dieſem. Tauben allein von allen Vögeln durften als Gabe an Gott auf dem Altar erſcheinen. Wollte man aus freien Stücken ein Brandopfer darbringen (3 Moſ. 1, 14) oder Brand- und Sündopfer nach Vorſchrift bei Reinigung von Wöchnerinnen, blutflüſſigen Weibern, Samenflüſſigen, Ausſätzigen, Naſiräern, ſo konnte oder mußte man junge Tauben und Turteltauben opfern (3 Moſ. 1, 14; 15, 29; 15, 14; 14, 22; 4 Moſ. 6, 10). Wenn das Geſetz von armen Leuten, namentlich auch von armen Wöchnerinnen, ein Sünd- und Brandopfer forderte, ſo genügten zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben (3 Moſ. 5, 7 fg.; 12, 8). Daß die Mutter Jeſu bei ſolchem Anlaß nur ein Taubenopfer darbrachte, ſoll nach dem Evangeliſten (Luk. 2, 24) ihre Dürftigkeit bezeichnen. Bei der Opferung hatte der Prieſter der Taube den Hals abzudrücken (ohne ihn abzureißen), ihr Blut an die Wand des Altars auszupreſſen, dann den Unrath ſammt den Eingeweiden öſtlich neben den Altar zu werfen, die Flügel des Thieres zu brechen, jedoch nicht abzutrennen; endlich legte er die Taube ins Opferfeuer (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 1, 15 fg.). Begreiflich, daß bei dem ſtarken Bedarf für den Cultus ein lebhafter Taubenhandel in der Nähe des Tempels ſich einſtellte (Matth. 21, 12; Mark. 11, 15; Joh. 2, 14. 16).

Tauben in wildem und zahmem Zuſtand ſind jetzt noch in Paläſtina ſehr zahlreich verbreitet. Zu vielen Tauſenden ſchwärmen die Felstauben z. B. in der Schlucht des Wadi Hamâm bei der Ebene Genezareth, wegen ihrer Zahl und ihres ſchnellen Fluges nicht fürchtend die vielen großen Geier, die dort in den alten Räuberhöhlen horſten. In zahlloſen Scharen überwintern die Holztauben auf dem Gebirge Gilead, um im März weiter nordwärts zu ziehen. Wie die Tauben niſten in den Klüften, ſchwärmen in den

Schluchten und wie außerordentlich ſchnell ſie fliegen, erzählen Dichter und Propheten (HL. 2, 14; Jer. 48, 28; Ez. 7, 16; Hoſ. 11, 11; Pſ. 55, 7). Wenn aber der Prophet (Jeſ. 60, 8) ſpricht: „Wer ſind die, welche gleich Tauben daherfliegen zu ihren Gittern?“ ſo denkt er an die Taubenhäuſer, denen man heute noch in Syrien und Aegypten wie in Paläſtina ſo oft begegnet. Sie ſehen aus wie kleine Thürme, indem eingebettet in Lehm Töpfe über- und nebeneinander gereiht ſind, für jedes Taubenpaar einen beſondern, da die Tauben gleich den Raben monogamiſch leben. Taubenhäuſer gab es ſelbſt in den ſchönen Gartenanlagen des herodianiſchen Palaſtes in Jeruſalem (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, V, 4, 4). Eifrig mochte auch einſt in Samaria die Taubenzucht betrieben worden ſein, da bei einer Belagerung Taubenmiſt als Hauptſurrogat für Lebensmittel der hartbedrängten Stadt erwähnt wird (2 Kön. 6, 25). Schon die alte Sündflutſage ſetzt ein trauliches Verhältniß zwiſchen Taube und Menſch voraus (1 Moſ. 8, 8 fg.). Bei ärmern Leuten finden wir im heutigen Paläſtina die Taubentöpfe an der hintern innern Wand der menſchlichen Wohnung angebracht, wobei dann die Tauben durch die Hausthür harmlos aus- und einfliegen. An eine ſolche idylliſche Scene knüpfte wol Jeſus den bildlichen Spruch: „Seid ohne Falſch wie die Tauben“ (Matth. 10, 16). Auch die Benutzung der Tauben zu Botendienſten war dem iſraelitiſchen Alterthum ſchon bekannt (vgl. Hitzig zu Pſ. 56, 1). Auf den Metallglanz der Federn am Nacken der Felstaube ſpielt an Pſ. 68, 13. Und wie ſchön ſich der Schimmer dieſer Federn abhebt von der reinen weißlichen Farbe des übrigen Gefieders, wie anmuthig die weißen Tauben an klaren Bächen, ſagt der Dichter (HL. 1, 15; 5, 12). Tiefen Eindruck machte den Iſraeliten das klagende, ſehnſüchtige, monotone Girren der Tauben (Jeſ. 38, 14; 59, 11; Nah. 2, 7). Wenn im N. T. (Matth. 3, 21; Mark. 1, 10; Luk. 3, 21) der Heilige Geiſt mit einer Taube verglichen wird, ſo iſt dies geſchehen mit Rückſicht auf den ruhigen ſchnellen Flug der Taube, die aus dem blauen Aether leicht und raſch niederſchwebt, nicht heftig wie die Raubvögel, nicht plump wie die Raben. Mitwirken mochte bei dieſem Vergleich auch die anmuthige, reinliche Geſtalt der Taube ſowie das harmloſe, liebesinnige, friedliche Weſen, das man ihr nicht ganz in Uebereinſtimmung mit ſchärferer Naturbeobachtung beilegte. Wohl aber darf mit Recht der Dichter die ſtandhaft treue Geliebte mit einer Taube vergleichen, denn die letztere bleibt ihrem Genoſſen lebenslang treu in ſtricter Monogamie (HL. 5, 2).

Man hat in Paläſtina vier Taubenarten aufgefunden, drei Species Turteltauben (ſ. d.). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 211—217; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 408—21; Haſſelquiſt, „Reiſe nach Paläſtina“, deutſch von Gadebuſch (Roſtock 1762), S. 333 fg., 553. Furrer.

Taufe. Der Urſprung dieſes Aufnahmeritus in die chriſtl. Gemeinſchaft geht inſofern in die vorchriſtl. Zeit zurück, als auch die heidniſchen Religionen vor Chriſtus religiöſe Waſchungen und Reinigungsgebräuche kannten (Preller, „Griechiſche Mythologie“ [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 429 fg.), insbeſondere aber für die Iſraeliten religiöſe Waſchungen bei verſchiedenen Veranlaſſungen vorgeſchrieben waren, wie z. B. bei der Prieſterweihe (2 Moſ. 29, 4 fg.), bei der Reinigung der Ausſätzigen (3 Moſ. 14, 7) und bei ſonſtigen Verunreinigungen (3 Moſ. 11, 25; 15, 21; ſ. Reinigung). Namentlich galten Waſchungen im Jordan als heilkräftig (2 Kön. 5, 10). In prophetiſchen Ausſprüchen iſt die Aufforderung, ſich zu waſchen, öfters ſinnbildlich zu verſtehen von der ſittlichen Reinigung des Herzens (Jeſ. 1, 16; Jer. 4, 14), in welchem Sinne Jahve verheißt, Iſrael mit reinem Waſſer zu beſprengen (Ez. 36, 25), und der Pſalmſänger in ſeinem Schuldgefühle wünſcht, von Jahve gewaſchen zu werden (Pſ. 51, 9). Nach dem Exil vermehrten ſich die Luſtrationen (Judith 12, 7 fg.; Joſephus, „Alterthümer“, VIII, 4, 9; Philo, Quod Deus sit immutabilis, I, 273 fg.); vor dem Gebet, beim Eintritt in Bethäuſer, in Synagogen und in den Tempel war ein Bad erforderlich, weshalb die gottesdienſtlichen Zwecken dienlichen Gebäude an fließendem Waſſer erbaut wurden (Apg. 16, 13). Hieraus erklärt ſich die Anwendung des Reinigungsbades oder der Untertauchung im Jordan von ſeiten des Täufers Johannes (ſ. d.), der vermuthlich im Gegenſatz zu den gewohnheitsmäßigen, blos ceremoniellen Luſtrationen ſeiner Volksgenoſſen dieſem Ritus wieder eine tiefere ſittliche Bedeutung zu verleihen ſuchte, wie ſie in den oben angeführten prophetiſchen Stellen ſich findet. Am umfaſſendſten hatten zur Zeit Jeſu die Eſſäer (ſ. d.) die Luſtrationen ausgebildet, da ſie ſich täglich einer ſolchen unterzogen. Dagegen iſt nach

Schneckenburger's gründlichen Unterſuchungen („Ueber das Alter der jüdiſchen Proſelyten-Taufe. Nebſt einer Beilage über die Irrlehrer zu Coloſſä" [Berlin 1828], S. 92 fg.; ſ. auch Proſelyten), das Vorhandenſein einer ſogenannten Proſelytentaufe zur Zeit Chriſti als völlig unerwieſen zu betrachten.

Jeſus ſelbſt nahm ſeine Jünger nicht durch Anwendung einer Luſtration, überhaupt nicht vermittels irgendeiner äußern Ceremonie in die von ihm geſtiftete Gemeinſchaft auf. Das vierte Evangelium verſichert noch ausdrücklich, daß Jeſus nicht ſelbſt getauft habe (Joh. 4, 2; vgl. jedoch 3, 22), allein es läßt ſeine Jünger taufen (Joh. 4, 2), eine Nachricht, die ſchon deshalb unwahrſcheinlich iſt, weil man nicht begreift, warum ſpätere Jünger durch die Taufe in die neue Gemeinſchaft Aufnahme finden ſollten, nachdem die Zwölfe ohne Taufe aufgenommen worden waren, die aber auch mit der Mittheilung der ſynoptiſchen Evangelien nicht ſtimmt, nach welcher Jeſus den Zwölfen bei ihrer erſten Ausſendung keinen Taufauftrag gab (Mark. 6, 7 fg.; Matth. 10, 1 fg.; Luk. 9, 1 fg.). Hätte Jeſus ſchon während ſeines öffentlichen Wirkens die Taufe eingeführt, ſo ſieht man auch nicht ein, warum er in dieſem Falle nicht ſelbſt getauft haben ſollte; der Einwand Ewald's („Geſchichte Chriſtus' und ſeiner Zeit" [3. Ausg., Göttingen 1867], S. 346), daß die Beſcheidenheit ihm nicht erlaubt habe, auf ſich ſelbſt zu taufen, hat um ſo weniger Gewicht, als es ſich ja bei der Taufe zunächſt nicht um ein beſonderes Verhältniß zur Perſon Jeſu, ſondern um den Eintritt in das durch ihn geſtiftete Gottesreich handelte. Der vierte Evangeliſt, wie ſchon Baur („Kritiſche Unterſuchungen der kanoniſchen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 122 fg.) richtig erkannte, hat daher die Einführung der Taufe zu früh angeſetzt, wozu er wol durch die Annahme veranlaßt wurde, daß auch in dieſer Beziehung Johannes der Vorläufer, Jeſus der Erfüller geweſen ſei.

Dagegen hat unſtreitig Jeſus ſeinen Jüngern einen Taufbefehl ertheilt. Matthäus (nach Hilgenfeld in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 74, und Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 612, der letzte Ueberarbeiter des erſten Evangeliums) verlegt denſelben in die Abſchiedsſcene nach der Auferſtehung Jeſu, auf den galiläiſchen Berg (Matth. 28, 16 fg.). Der unechte Markusſchluß enthält keinen eigentlichen Taufbefehl, ſondern nur den Befehl Jeſu an die Elfe, das Evangelium jedermann auf ihrer Weltmiſſion zu verkündigen, wobei jedoch vorausgeſetzt iſt, daß nur getaufte Gläubige Antheil am meſſianiſchen Reiche haben werden (Mark. 16, 15 fg.). Wird hier der Befehl zur Evangeliſirung der Völker gleichfalls dem Auferſtandenen in den Mund gelegt, ſo ſcheint dagegen nach der Anſicht des Verfaſſers der Taufbefehl vor ſeinem Tode von Jeſus ertheilt worden zu ſein. Mit Sicherheit läßt ſich allerdings dieſer Zeitpunkt nicht ermitteln, aber er muß in das Ende der Wirkſamkeit Jeſu fallen, weil Jeſus nicht ſelbſt zu taufen beabſichtigte, ſondern das Taufſymbol zur Aufnahme der (unreinen) Heiden in ſeine Gemeinſchaft für beſonders geeignet hielt. Darum fällt der Taufauftrag an ſeine Jünger in die Zeit, in welcher er, einer gewaltſamen Kataſtrophe in der Nähe Jeruſalems bereits klar entgegenſehend, ſeine Jünger über die Berufung der Heiden in das Gottesreich belehrte (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jeſu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 206 fg.). Da Jeſus die ins Gottesreich aufzunehmenden Heiden nicht zur Beſchneidung verpflichten wollte, ſo entſtand, ſolange die Judenchriſten an der Beſchneidung feſthielten, das Bedürfniß eines Erſatzſymbols für die Heidenchriſten aus der Natur der Sache. Sowie aber die Beſchneidung überhaupt nicht mehr als ein unentbehrliches Zeichen der Theilnahme am Heil galt, ſo lag es nahe, daß die Taufe das unterſcheidende Merkmal für die Chriſten ward. An den Zeitpunkt der Einſetzung erinnert das Wort Jeſu an die Zebedaiden: „Könnt ihr mit der Taufe euch taufen laſſen, mit der ich mich taufen laſſe" (Mark. 10, 38; Keim denkt [a. a. O., III, 287], weniger paſſend, an Matth. 21, 25). Doch kann er die Taufe nicht vermittels der von Matthäus (Kap. 28, 19) aufbehaltenen Formel eingeſetzt haben; denn daß noch um die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. lediglich auf den Namen Jeſu oder Jeſu Chriſti getauft wurde, ergibt ſich aus dem claſſiſchen Zeugniß des Apoſtels Paulus (Röm. 6, 3; 1 Kor. 6, 11; Gal. 3, 27). Ja auch die Apoſtelgeſchichte kennt den Taufbefehl des Matthäus noch nicht, die Taufe vollzieht ſich ihr zufolge auf den Namen Jeſu Chriſti (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, Apg. 2, 38; εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, Kap. 8, 16; 19, 5; ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, Kap. 10, 48). Vermuthlich hat Jeſus nun auch wirklich

befohlen, auf ſeinen oder in ſeinem Namen zu taufen, wie ja auch mit ſeiner Zuſtimmung in ſeinem Namen Dämonen ausgetrieben wurden (Mark. 9, 38 fg.). Dagegen hat er wol ſchon deshalb keinen ſchlechterdings verbindlichen Taufbefehl ertheilt, weil die Taufe zunächſt für die ins Gottesreich aufzunehmenden Heiden beſtimmt war. Daher iſt auch die Nachricht der Apoſtelgeſchichte (Kap. 2, 38), wonach Petrus am erſten Pfingſtfeſte nach der Kreuzigung Jeſu die um die Elfe verſammelten Juden zur Taufe aufgefordert haben ſoll, und wonach infolge dieſer Aufforderung an 3000 Perſonen die Taufe empfangen haben ſollen, nicht urkundlicher Geſchichte, ſondern dem Standpunkte eines gegen Ende des 1. Jahrh. n. Chr. lebenden Verfaſſers entnommen. Der Apoſtel Paulus erklärt noch ausdrücklich (1 Kor. 1, 17), daß Chriſtus ihn nicht geſandt habe zu taufen, ſondern das Evangelium zu verkündigen, und dankt Gott, daß er in Korinth ſich auf die Taufe des Criſpus, des Cajus und etwa noch des Stephanas mit ſeinen Angehörigen beſchränkt habe (1 Kor. 1, 14 fg.). Damit iſt allerdings nicht ausgeſprochen, daß die Korinther bei der Aufnahme in die chriſtl. Gemeinde nicht ſämmtlich getauft wurden, allein unter allen Umſtänden wird der Taufe als ſolcher für die Aneignung des chriſtl. Heils vom Apoſtel eine ſehr untergeordnete Bedeutung beigelegt. Unmöglich kann er jener Erklärung zufolge die Taufe als das unentbehrliche Medium der Wiedergeburt oder der Mittheilung des Heiligen Geiſtes betrachtet haben, eine Vorſtellung, die ſich nicht einmal in der Apoſtelgeſchichte findet, wo die Geiſtestaufe deutlich von der Waſſertaufe unterſchieden wird (Apg. 1, 5; 8, 15 fg.; in letzterer Stelle und Kap. 19, 6 iſt die apoſtoliſche Handauflegung das Mittel der Geiſtesmittheilung; Kap. 11, 15 fg.). Wie Apg. 8, 15 fg. die Taufe der Geiſtesmittheilung vorangegangen iſt, ſo folgt ſie Apg. 10, 47 fg. der letztern nach. Je weniger aber die Taufe als ſolche etwas bedeutete oder wirkte, und je größer die Gefahr war, die Beſchneidung nur mit einer neuen Ceremonie zu vertauſchen, um ſo näher lag es dem religiöſen Tiefſinn des Apoſtels Paulus, ſie ſymboliſch-myſtiſch umzudeuten. Die Untertauchung des Täuflings ins Waſſer erſchien dann bald als eine Umkleidung mit Chriſto (Gal. 3, 27), bald als ein Sterbeact (Abſterben des „alten Menſchen“ in der Gemeinſchaft mit Chriſto, Röm. 6, 3 fg.), bald als ein Begrabenwerden in dieſer Gemeinſchaft (nämlich mit Beziehung auf die dem natürlichen Fleiſche anhängende ſündliche Beſchaffenheit, Kol. 2, 12). Dabei verlor jedoch der Apoſtel keineswegs das Bewußtſein aus dem Auge, daß die ſittlichen Wirkungen nur ſymboliſch der Taufe zugeſchrieben werden können; die Geiſtestaufe iſt ihm die rechte Taufe, ſie iſt es, welche die Gemeinde zu einem lebensvollen religiös-ſittlichen Organismus verbindet und jedes Glied zur Mitwirkung am Dienſte des Ganzen befähigt (1 Kor. 12, 12 fg.). Die gewöhnliche Annahme, wonach an der letztern Stelle (V. 13) von der Waſſertaufe die Rede ſein ſoll (von Weiß, „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments“ [2. Aufl., Berlin 1873], S. 325, dahin verwerthet, daß nach Pauliniſcher Anſchauung die Mittheilung des Geiſtes mit der Zutheilung der Sündenvergebung in der Taufe unmittelbar verbunden ſein „müſſe“), iſt, wenn auch von vorurtheilsfreien Forſchern (Baur, de Wette, Rückert) getheilt, gleichwol ein Vorurtheil. Es iſt 1 Kor. 12 nur von Geiſtesgaben, von der Taufe überhaupt nicht die Rede, und nur dem Geiſte wird V. 13 (vgl. Apg. 1, 5) eine reinigende (ἐβαπτίσθημεν) und eine erfriſchende (ἐποτίσθημεν) Wirkung zugeſchrieben.

Den oben angeführten Ausſprüchen über die Taufe liegt durchweg die Vorausſetzung zu Grunde, daß ihr der Glaube an Jeſus den Chriſt vorangeht, daß ſie nur ſinnbildlich veranſchaulicht und verſiegelt, was im Innern der Täuflinge durch die Geiſtesmacht Chriſti bereits hervorgebracht worden ſei. Nichts widerſteht der Pauliniſchen Grundanſchauung vom Heilsproceſſe im gläubigen Subject ſo ſehr wie die (ohne nähere Beweisführung) durch Weiß (a. a. O., S. 325) aufgeſtellte Behauptung, daß mit der Taufe etwas gegeben ſein „müſſe“, wodurch die principielle Erneuerung im Menſchen vollzogen ſei. Einer ſolchen Behauptung iſt das Urtheil vom Apoſtel ſelbſt Gal. 3, 1 fg. geſprochen.

Vor dem Ende des 1. Jahrh. n. Chr. findet ſich die Vorſtellung von einer die Mittheilung des Heiligen Geiſtes vermittelnden Kraft der Taufe noch nirgends ausgebildet; dem Judenchriſten war ſie vorzugsweiſe ein Reinigungsritus, dem Pauliner ein Sinnbild des geheimnißvollen Proceſſes, der in jedem durch den Glauben in die Gemeinſchaft mit Chriſto eingefügten Gliede der Gemeinde ſich vollzog. Daß der Taufhandlung eine Belehrung des Täuflings voranzugehen habe (βαπτισμοὶ διδαχῆς, Hebr. 6, 2), war bei ge-

ordnetern Gemeindeverhältniſſen ſelbſtverſtändlich; aber auch der Verfaſſer des Hebräerbriefes zählt die Taufe noch unter die Anfangsgründe des Chriſtenthums. An die Belehrung ſchloß ſich ein Bekenntniß (ὁμολογία) des Täuflings, das nach Hebr. 10, 23 die Zukunft des Meſſiasreichs zum Gegenſtand hatte, um endlich ein Gelöbniß (ἐπερώτημα, 1 Petr. 3, 21, ein der Rechtsſprache entlehnter Ausdruck), ein gutes Gewiſſen vor Gott nach der Taufe zu behalten, welches Gelöbniß zur Entſtehungszeit des erſten Petrusbriefes vom Täufling abgelegt zu werden pflegte. Von einer Geiſtesmittheilung vermittels der Taufe weiß auch der Verfaſſer dieſes Sendſchreibens nichts, dagegen wirkt das Taufwaſſer nach ſeiner Vorſtellung das Heil (σώζει), aber nur infolge jenes Gelöbniſſes, durch welches die Seele des Täuflings vor Sünde bewahrt wird. Dagegen legt der Verfaſſer des Sendſchreibens an den Titus (ſ. Paſtoralbriefe) auf Grund der ſich bildenden katholiſchen Kirche, jenſeit der Grenze des 1. Jahrh., der Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt", weil er mit Hülfe des Heiligen Geiſtes in ihr die ſittliche Erneuerung des Täuflings bewirkt denkt (Tit. 3, 5), bereits als ſolcher eine heilbeſchaffende Kraft zu. Mit ſeiner Auffaſſung ſuchte er zugleich diejenige des Epheſerbriefs zu berichtigen, in welchem (Kap. 5, 26) nicht dem „Waſſerbade" als ſolchem, ſondern dem (Bekehrung wirkenden) Worte bei der Taufe heiligende Kraft zugeſchrieben wird.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß an die Taufe von unmündigen Kindern im apoſtoliſchen Zeitalter nicht gedacht werden konnte. Man beruft ſich zwar auf Stellen, wie Apg. 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16, in denen von der Taufe eines „Hauſes", d. i. einer Familie, die Rede iſt, um die Meinung glaubhaft zu machen, daß unter anderm auch Kinder mitgetauft worden ſeien. Allein unter dem „Hauſe" ſind erwachſene Familiengenoſſen und Sklaven zu verſtehen; unmündige Kinder von chriſtl. Aeltern galten als durch die Aeltern dem Herrn geheiligt (1 Kor. 7, 14). Erſt die ſpätere dogmatiſche Befangenheit, nach welcher die Geiſtesmittheilung und mithin die Theilnahme am chriſtl. Heil ſchlechterdings durch die Taufe bedingt ſein ſollte, ließ die Kindertaufe als eine unerlaßliche Pflicht erſcheinen, und da es, um dieſelbe zu begründen, an Schriftzeugniſſen fehlte, ſo wurde die aus der Luft gegriffene mündliche Ueberlieferung zu Hülfe genommen. Die Kindertaufe hat einen ſchönen würdigen Sinn, jedoch nur wenn man ſie ſymboliſch faßt; wird ſie dogmatiſch als das Medium der Wiedergeburt betrachtet, ſo verwandelt man ſie in ein Zaubermittel. Unter keinen Umſtänden darf ſie auf einen Befehl Chriſti und der Apoſtel zurückgeführt werden.

Abergläubiſche Vorſtellungen von der Wirkung der Taufe hatten ſich ſchon zur Zeit des Apoſtels Paulus in der Gemeinde zu Korinth gebildet, indem ſich lebende Chriſten in Stellvertretung von ungetauft Geſtorbenen taufen ließen, ohne Zweifel, um den letztern dadurch die Aufnahme in die Heilsgemeinſchaft bei der Paruſie zu erwirken (1 Kor. 15, 29, οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν). Der Apoſtel tadelt 1 Kor. 15, 29 den Gebrauch nicht, ſondern benutzt ihn zu ſeiner Argumentation für die Auferſtehung des Leibes, er pflanzte ſich auch in die folgenden Jahrhunderte, z. B. auf die marcionitiſche Sekte, fort (Tertullian, De resurrectione carnis, Kap. 48).

Die ſpätere Vorſtellung von der Taufe als einem „Sakrament" oder einem „kirchlichen Gnadenmittel" iſt der Bibel fremd. Sie bringt auch die Taufe in keine Beziehung zum Abendmahl. Der Apoſtel Paulus thut das nicht 1 Kor. 10, 1—4 (wie Weiß, a. a. O., S. 334, annimmt), ſondern ohne alle innere Verbindung, in völliger allegoriſcher Willkür, ſind 1 Kor. 10, 1—4 Wolke und Rothes Meer als Vorbilder der Taufe, Manna und der waſſerſpendende Fels (Chriſtus) als Vorbilder nicht des Abendmahls, ſondern der neuen geiſtlichen Lebenskräfte des Evangeliums (1 Kor. 12, 11 fg.) nebeneinandergeſtellt. So ganz und gar nicht ſind jene typiſchen Heilserfahrungen des Alten Bundes dem Apoſtel Media für Geiſtesmittheilungen geweſen, daß er an denſelben vielmehr nachweiſt, wie ſie für die Mehrzahl der Theilnehmer das Verſinken ins Fleiſch und darum das göttliche Misfallen zur Folge gehabt hätten (1 Kor. 10, 5 fg.).

Schenkel.

Tebach oder **Tebak**, ſ. Betach.

Tebet, ſ. Kalender.

Teiche, geſpeiſt von Quellen oder Regengüſſen, waren ſchon zur Zeit des alten Iſrael zahlreich in Paläſtina vorhanden (vgl. Koh. 2, 6; HL. 7, 4; 2 Sam. 4, 12; 2 Kön.

20, 20). Noch heute wird der 2 Sam. 4, 12 erwähnte Teich in Hebron benutzt, während der Samarias, in dem man einst Ahab's blutigen Wagen wusch (1 Kön. 22, 38), größtentheils verschüttet ist. Noch findet sich in Gibeon eine ansehnliche in den Stein gehauene Wasserkammer, die an die großen Wasser Gibeons erinnert (Jer. 41, 12; vgl. 2 Sam. 2, 13), nebenbei sieht man Ueberreste eines offenen Teiches. Bei den Ruinen Hesbons gibt es einen großen gemauerten Teich, in dem sich jetzt noch Wasser sammelt, wie einst HL. 7, 4.

Zu dem, was über die Teiche Jerusalems („Bibel-Lexikon", III, 217 fg.) bemerkt worden ist, fügen wir Folgendes hinzu. Es wurde in jüngster Zeit eine Wasserleitung entdeckt, die unweit östlich vom nördlichen Thore der Stadt in letztere eindringt und, in südlicher Richtung verlaufend, unmittelbar vor der einstigen Antonia in einen unterirdischen, 150 Fuß langen und 50 Fuß breiten Doppelteich einmündet, von dort der Westseite der jetzigen Kaserne entlang läuft und nahe der Nordwestecke der Tempelarea abbricht, nach deutlichen Spuren aber einst mit einem Teich innerhalb des Tempelraumes in Verbindung stand. Da diese Wasserleitung schon durch die herodianische Umfassungsmauer des Tempelvorhofs sich unterbrochen zeigt, so gehört sie einem höhern Alterthum an. Offenbar haben wir es hier mit der Leitung zu thun, auf die Jes. 7, 3 und 36, 2 hingewiesen wird als auf die Wasserleitung des obern Teiches bei der Straße des Walkerfeldes. Auf letzterm stand ohne Zweifel das Denkmal des Walkers (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 2), und dieses lag östlich von den königlichen Höhlen, der heutigen Baumwollengrotte, also dem nordöstlichen Stadtbezirk gegenüber. Unter dem „obern Teich", den wir nicht mit dem obern Gihon (2 Chron. 32, 30) identificiren dürfen, hätten wir jenen Doppelteich zu verstehen, der im Gegensatz zu dem tiefer unten im Tyropöon liegenden Siloahteich der obere hieß. Noch ist der Anfang dieser uralten Leitung nicht entdeckt. Ihre Quelle wurde seinerzeit gleich dem Gihon von Hiskia verstopft (2 Chron. 32, 3. 4).

Jener Doppelteich wird von Josephus („Jüdischer Krieg", V, 7, 2) Struthionteich genannt. Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1872), S. 47 fg. Furrer.

Teig, s. Sauerteig.

Telaim, ein Ort, wo Saul sein Heer gegen die Amalekiter musterte (1 Sam. 15, 4), soll nach Rabbi David Kimchi einerlei sein mit Telem an der südlichen Grenze Judas gegen die Amalekiter hin (Jos. 15, 24). Dagegen glaubt Thenius an ersterer Stelle für Telaim die Lesart der LXX: „zu Gilgal", vorziehen zu dürfen. Uebrigens ist auch 1 Sam. 27, 8 aus dem hebr. mē;ōlām („von alters her") nach den LXX, wo jedoch der Schreibfehler Γελάμ in Τελάμ zu verbessern ist, mit Thenius die Lesart mittēlem herzustellen und zu übersetzen: „Denn diese (Amalekiter) bewohnen das Land, welches (sich erstreckt) von Telem bis gegen Sur hin" u. s. w. Kneucker.

Telem, s. Telaim.

Tempel zu Jerusalem. I. Der Salomonische. Obgleich es ohne Zweifel schon früher manche stattliche Gotteshäuser im Lande gab (so zu Schilo und Sichem, dann zu Gibeon und Nob), so fiel doch der religiöse und nationale Schwerpunkt erst in die königliche Residenz des von David eroberten Jerusalem. Dorthin, auf den Zion, gehörte auch das heilige Palladium, die Bundeslade (2 Sam. 6). Nachdem David sich einen prachtvollen Palast gebaut hatte, sein „Cedernhaus", erregte der Contrast zwischen seiner Behausung und dem dürftigen Nothzelte, unter dem die Bundeslade stand und das vielleicht eines festen hölzernen Gerüstes gänzlich entbehrte (2 Sam. 7, 2, denn das „inmitten des Teppichs" schließt ein Gerüst nicht ein), den frommen König zu dem Entschlusse, auch Jahve ein großes Tempelhaus zu bauen. Er faßte ihn, nachdem ihm Jahve von seinen Feinden ringsum Ruhe geschafft hatte, also jedenfalls später, als die Stellung des Berichtes (2 Sam. 7) andeutet. Nathan soll, befragt, diesen Entschluß, der, frommen Motiven entsprungen, scheinbar nur zur Verherrlichung Jahve's dienen konnte, anfangs gebilligt, nach einer besondern Offenbarung aber diese Gutheißung widerrufen haben, und zwar aus zwei Gründen. Weder direct noch indirect läge ein Gotteswille vor; weder hat Jahve einen der Richter (so ist nach 1 Chron. 17, 6 statt „Stämme" zu lesen) aufgefordert, ihm ein Cedernhaus zu bauen, vielmehr ist er umhergewandelt „im Zelte und in der Wohnung" (der Chronist vielleicht ursprünglicher: von Zelt zu Zelt, von Wohnung zu Wohnung); noch auch könne David aus der Fülle seiner Heilserfahrungen auf einen solchen noch unerfüllten Wunsch Jahve's einen Schluß ziehen. Vielmehr werde er seine

Gnadenerweiſe damit krönen, daß er „ihm ein Haus baue“ (nach bekanntem, echt prophetiſchem Wortſpiele), d. h. das Königthum ſeinem Hauſe erhalte und ſeine Dynaſtie befeſtige, daß ſie weder ausſterbe, noch entthront werde. Beide Gründe gelten aber nicht nur gegen David allein, ſondern gegen den Tempelbau überhaupt. Deshalb iſt nothwendig der Satz 2 Sam. 7, 13a: „Derſelbige (der Sohn David's) ſoll mir ein Haus bauen“, ein Zuſatz, der, wahrſcheinlich von dem Verfaſſer der Königsbücher herrührend, den Zuſammenhang völlig unterbricht. Auf ihn nimmt weder das Gebet David's (2 Sam. 7, 18 fg.) Rückſicht noch die ſchöne, wahrhaft prophetiſche Umbildung (vielleicht Reproduction des Originals?) unſerer Stelle in Pſ. 89, 20—38. Dann rührt die Ablehnung vom Tempelbau ſchwerlich von Nathan, ſondern von einem andern Propheten her (vielleicht Gad), der die alterthümliche Form der Verehrung nicht zu Gunſten einer den Heiden entlehnten Sitte aufgegeben wiſſen wollte. Die Chronik freilich muß harmoniſirend einen Grund angeben, der David perſönlich betrifft: er darf nicht bauen, weil er zu viel Blut im Kriege vergoſſen, d. h. nicht, weil bei ſeinen Kämpfen viel Sündiges vorgekommen ſei, ſondern weil der Tempelgründer auch prieſterlichen friedlichen Charakter haben muß. Der Einfluß Nathan's auf Salomo läßt vermuthen, daß dieſer Prophet dem Tempelbau nicht ungünſtig war, und auf einen ſeiner Sprüche (nicht auf 2 Sam. 7) geht ſichtlich 1 Kön. 8, 16—19 zurück (wozu aber Thenius' Textherſtellung zu vergleichen): „Früher habe Jahve keinen Ort zur Wohnung ſeines Namens erwählt; jetzt habe er aber Jeruſalem hierzu erwählt“. Dieſe doppelte Anſchauung der bedeutendſten Propheten ſeiner Zeit ſpiegelt ſich auch in dem Verhalten David's. Zunächſt wählte er den Platz aus für das künftige Heiligthum, jenen öſtlichen Hügel, der vom Zion nur durch ein ſchmales Thal getrennt war, die Tenne des Jebuſiters Aravna. Hier hatte er einen Altar errichtet und durch ein Opfer die drohende Peſt von Jeruſalem abgewehrt (2 Sam. 24, 25). Den Namen Morija empfing der Hügel (ſonſt „Berg des Hauſes Jahve's“) erſt längere Zeit nach dem Exil (2 Chron. 3, 1), wahrſcheinlich weil die damalige Ueberlieferung die Opferung Iſaak's (1 Moſ. 22, 2) dorthin verlegte. Ebenſo dürfen ihm wol auch einige Vorbereitungen zugeſchrieben werden, namentlich Anhäufung von Metallen, von Silber, Gold und Erz (1 Chron. 22, 3. 14; 29, 2—5), ſofern hiervon bei den Vorbereitungen zum Tempelbau nichts erwähnt iſt, während eine ſehr große Menge deſſelben bald zur Verarbeitung kam (vgl. Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 309). Weniger ſicher iſt dies der Fall mit der Beſtellung von Steinmetzen, mit der Bereitung der Steine und Cedern, ſofern dies alles von Salomo ſelbſt geſchieht, ohne David's Erwähnung zu thun. Auch ſcheint der Bericht von den Beiſteuern der Fürſten (1 Chron. 29, 6 fg.) eine Nachahmung von 4 Moſ. 7, indem daſſelbe, was bei der Stiftshütte geſchehen war, auch als beim Tempel geſchehen angenommen wurde. Ueberhaupt müſſen alle Angaben der Chronik, ſoweit ſie nicht auch im Königsbuche, welches allein die ſicherſte Quelle bildet, ſich finden, mit großer Vorſicht geprüft werden. Denn in der Neigung des Chroniſten liegt es ganz ſichtlich, den großen König David als den eigentlichen Urheber aller religiöſen und kirchlichen Schöpfungen darzuſtellen. So erzählt er denn auch, David habe kurz vor ſeinem Tode dem Sohne das Muſter des Tempels mit allen Geräthen übergeben, um es ſorgfältig auszuführen; ja dieſe Grundriſſe ſeien von der Hand Gottes ſelbſt gezeichnet worden (1 Chron. 28, 11—19). Die letztere Bemerkung ſollte offenbar den Tempel eine Stufe höher rücken als die Stiftshütte, deren Modell dem Moſe nur gezeigt worden iſt, während der Tempelgrundriß ſo dem höchſten Heiligthum, den Geſetzestafeln, gleichgeſtellt wurde. Aber auch die natürliche Urheberſchaft David's erſcheint durch das völlige Schweigen des Königsbuchs bei einem ſo wichtigen Punkte höchſt zweifelhaft, vollends da die ſtarken Berührungen mit ägypt. Bauart für den rein Salomoniſchen Urſprung des Bauriſſes ſprechen. Auch die gewöhnliche Annahme, der Tempel ſei nur eine Nachahmung der moſaiſchen Stiftshütte in vergrößerten Dimenſionen, iſt unhaltbar. Sie ſcheitert an dem Schweigen, ja dem Widerſpruche der älteſten Quellen (2 Sam. 7, 6 ſchließt ein derartiges nationales Heiligthum wie die Stiftshütte direct aus, und die Teppiche V. 2 können nur das Nothzelt über der Bundeslade auf dem Zion bedeuten), ebenſo an der ſehr bedenklichen geſchichtlichen Glaubwürdigkeit jenes Heiligthums (ſ. Stiftshütte). Auch beſchränkt ſich die Aehnlichkeit auf die Würfelform des Allerheiligſten und darauf, daß daſſelbe (doch nur nach Länge und Breite) halb ſo groß war als das Heilige, ein ſich von ſelbſt ergebendes Verhältniß. Denn die Geräthe waren durch die gottesdienſtliche,

Ueberlieferung gegeben und fanden ſich ſehr wahrſcheinlich in jedem Heiligthum. Dagegen zeigt die Halle, zeigt der doppelte Vorhof eine ſehr bedeutende Abweichung von dem Grundriſſe jener Stiftshütte; denn beides war hier ebenſo möglich auszuführen und ebenſo angemeſſen wie beim Tempel. Um ſo klarer ſehen wir aber hieraus, daß, wie auch nicht anders zu erwarten ſteht, der eigentliche Grundriß auf altiſraelitiſcher Cultustradition beruhte.

Um den Tempel auszuführen, erbat ſich Salomo von dem tyriſchen König Hiram (wol dem Sohne oder Enkel des Hiram, mit dem David verkehrt hatte, 2 Chron. 2, 2) einen geſchickten Künſtler. (Den darüber geführten Briefwechſel will Joſephus, „Alterthümer", VIII, 2, 8, noch in der tyriſchen Staatskanzlei eingeſehen haben und bezeugt die Uebereinſtimmung mit unſerm Berichte.) Dieſer Künſtler, auch Hiram genannt, war der Sohn eines Tyriers und einer iſraelitiſchen Witwe aus dem Stamme Naphtali. Ihm wurde der Erzguß übertragen, worin die Phönizier bedeutende Fertigkeit beſaßen. Nach 2 Chron. 2, 14 ſoll er auch in Weberei und Steinſchneidekunſt fertig geweſen ſein, eine Erweiterung, die in der Parallele mit Bezaleel und Oholiab unter Moſe ihre Erklärung und Urtheil findet. Obgleich Hiram natürlich auch viele niedere Arbeiter als ſeine Gehülfen hinübergezogen haben wird, erſcheint es doch als ſehr verfehlt, ihm den Hauptantheil an dem Tempelbau, vollends einen maßgebenden Einfluß auf Anlage und Conſtruction (Winer, Vatke, Schnaaſe) einzuräumen. Dieſer Vermuthung liegt der Nachweis ob, daß eine ſehr umfaſſende Aehnlichkeit mit dem phöniz. Tempelbau ſtattgefunden habe. Solche Aehnlichkeit aber läßt ſich gerade für die Grundformen nicht nachweiſen, nur für das Gefüge von Stein und Holzgetäfel, auch für den Goldbeſchlag, während die Maſſe von Teppichen, wie ſie dort üblich war, beim Tempel fehlt (ſ. Kunſt, „Bibel-Lexikon", III, 618 fg.). Auch erhielt Salomo vom König Hiram die Erlaubniß, auf dem nordweſtlichen Theile des Libanon, nach Tripolis hin, wo der beſte Waldbeſtand war, Bäume fällen zu laſſen. Die Stämme wurden an die Küſte des Mittelländiſchen Meeres geſchafft, an dieſer entlang bis Joppe geflößt und dort wieder von den Iſraeliten in Empfang genommen (2 Chron. 2, 15). Das Holz beſtand aus Cedern und Cypreſſen, nach 2 Chron. 2, 7 auch Almuggimholz (vielleicht rothes Sandelholz; Luther: Ebenholz), das freilich nach 1 Kön. 10, 12 zu Geländern am Tempel verwendet wurde, aber nach dieſer Stelle nicht vom Libanon, ſondern aus Ophir kam. Um Arbeiter zu erhalten, berief Salomo ein Aufgebot von 30000 Iſraeliten unter dem Vogte Adoniram; je 10000 arbeiteten als Holzfäller, während die übrigen zwei Drittel bis zur Ablöſung das Feld beſtellten. Nach ägypt. Art ſcheint Salomo dieſen Frondienſt als ſelbſtverſtändliche Steuerpflicht ſeiner Unterthanen betrachtet zu haben. Dieſe Zahl mehrte ſich auf 80000 Steinhauer und 70000 Laſtträger, unter 3300 Aufſehern. Schwerlich waren nur dieſe aus den Iſraeliten, jene nur aus den kürzlich ganz unterworfenen Kanaanäern entnommen (1 Kön. 9, 22), wodurch Stellen wie 1 Kön. 11, 28; 12, 3 fg. unerklärlich werden. (Zu wiſſenſchaftlichen Bauherren aus Byblos oder Gabal macht Ewald, a. a. O., III, 307, die Gibliter [1 Kön. 5, 32]; der urſprüngliche Text lautet hier nach Thenius: „ſie verſahen die Steine mit einem Rande"; vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 63. Zweifelhaft bleibt dieſe Conjectur deshalb, weil die heute ſichtbaren geränderten Steine höchſt wahrſcheinlich erſt einer viel ſpätern Zeit angehören, etwa der Herodianiſchen, alle tiefer liegenden jedoch dieſer Verzierung entbehren. Auch die ägypt. Baukünſtler, welche nach Eupolemos bei Euſebius [Praep. evang., IX, 34] der König Οὐαφρῆς dem Salomo geſandt haben ſoll, gehören wol in die Mythe.) Uebrigens wurden die Steine außerhalb der Bauſtätte ganz fertig zugehauen, wol in der Nähe von Jeruſalem (dicht am Damaskusthor muß ein alter Steinbruch geweſen ſein; vgl. „Das Ausland", Jahrg. 1856, S. 474, und Thenius, „Die Bücher der Könige. Nebſt einem Anhange das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel" [Leipzig 1849], S. 54), ſodaß beim Bau ſelbſt kein Laut der Steinmetzen gehört wurde.

Die obere Fläche des Tempelfelſens enthielt urſprünglich (nach Warren's Unterſuchungen) eine ſchmale ebene Stelle, die ſich von Nordweſt bis Südſüdoſt auf der heutigen Area hinzog. Sie war wol breit genug, den Tempel zu tragen, ſobald man ihn nicht genau in die Richtung von Weſt nach Oſt ſtellte. Die Vorhöfe verlangten indeß jedenfalls einige Subſtructionsbauten. Unſere Quellen freilich berichten darüber nichts. Dagegen ſagt Joſephus („Alterthümer", XV, 11, 3; „Jüdiſcher Krieg", V, 5, 1; VI, 3, 2),

daß gegen das Kidronthal hin, alſo an der Oſtſeite, aber auch an der Süd- und Südoſtecke, gewaltige Futtermauern aufgeführt wurden. Die Reſte dieſer mächtigen Subſtructionsarbeiten haben Robinſon (a. a. O., I, 386, 393 fg.; II, 59 fg.) und nach ihm neuere Reiſende an der Südoſtecke der Harammauer in „den 15 Lagen von ſehr breiten Steinen, welche im Durchſchnitt eine Dicke von mehr als drei Fuß haben", wahrnehmen wollen. Sehr unwahrſcheinlich iſt, daß überhaupt noch ſo alte Reſte heute an der Oberfläche ſichtbar ſein ſollen, bei der ungeheuern, oft 80 Fuß hohen Schicht von Schutt, die ſich auf den urſprünglichen Boden gelagert hat. Bedeutſamer dagegen iſt die Entdeckung vom Kapitän Warren (vgl. Our work in Palestine: being an account of the different expeditions sent out to the Holy Land by the Committee of the Palestine exploration fund [London 1873], S. 121 fg.), der am ſüdlichen Theile der Oſtmauer (alſo an der Stelle, die Joſephus bezeichnet) auf dem Boden des ausgegrabenen, etwa 90 Fuß tiefen Schachtes eine 8—10 Fuß hohe Lage von Erde fand, gefüllt mit Topfſcherben. Dieſer Boden muß früher entſtanden ſein, ehe die unterſten Steine der Mauer auf den Fels gelegt wurden, welcher hier dafür zugeſchnitten iſt. Auf den untern Steinen der Mauer befinden ſich theils rothgemalt, theils eingeſchnittene Charaktere in phöniziſcher (reſp. althebräiſcher) Schrift. Nach Eman. Deutſch (vgl. Our Work in Palestine, S. 342), der die genauen Abbildungen prüfte, ſind es theils Buchſtaben, theils Zahl- und andere Zeichen, außerordentlich ähnlich den Zeichen, die ſich auf den älteſten Grundbauten im Hafen von Sidon und auf den Trümmern der Citadelle oberhalb Saida befinden. Warren meint, dieſe Zeichen müßten von den Werkleuten des Königs Hiram herrühren und alſo dem Salomoniſchen Tempel im weitern Sinne angehören. Nur bleibt es fraglich, ob die Subſtructionsarbeiten Salomo's gerade an dieſer Stelle ſtattfanden, die dem Tempel keineswegs nahe ſtand und in entgegengeſetzter Richtung vom Zion. Da die alte hebr. Schrift ſich lange im gemeinen Leben erhielt, könnten die Charaktere ſehr wohl auch von Hebräern herrühren aus nacherziliſcher Zeit; die Art der Zeichen ſchließt ſelbſt die Zeiten des Hohenprieſters Simon (im J. 219 v. Chr.), des Judas Makkabäus (im J. 167), ja ſelbſt die des Herodes nicht aus. Nur iſt dies letztere darum unwahrſcheinlich, weil wir genug Reſte dieſes Alters haben, und dieſe zeigen nirgends ſolche Charaktere. Die Stelle, welche heute von dem Felſendom eingeſchloſſen wird, kann höchſtens die Stätte des Brandopferaltars geweſen ſein, ſofern im Innern dieſes Heiligthums eine unregelmäßige, etwa zwei Meter ſich erhebende Felskuppe zu Tage tritt, welche wol den Reſt eines frühern Terraſſenſtufenbaues darſtellen kann. Auf ihrem Gipfel befindet ſich eine tiefe Rinne, welche mittels eines Abflußloches in eine Höhle führt und von dort aus mit einer Waſſerleitung communicirt (vgl. Adler, „Der Felſendom und die heilige Grabeskirche zu Jeruſalem" [Berlin 1873], S. 19). Da nun jener Altar im Oſten des eigentlichen Naos ſtand, ſo muß die hintere Tempelwand (falls der Tempel genau nach Oſten gerichtet war und mit der heutigen weſtlichen Harammauer parallel lief) ſich ungefähr dem heutigen Badethor gegenüber befunden haben, etwas nördlich vom Kettenthor und von jenen merkwürdigen Bogenreſten, welche die neuern engliſchen Topographen mit Wilsons arch bezeichnen. Der Hauptaufgang zum Tempel für das Volk muß ſchon damals in der Nähe des Goldenen Thores (nur etwas ſüdlicher) geweſen ſein, welches auch unter Herodes als der heiligſte Zugang galt (weiteres ſ. unten).

Ueber drei Jahre hatte man mit dieſen Vorbereitungen zu thun. Der Bau ſelbſt begann im vierten Regierungsjahre Salomo's, im dritten Monat, und zwar 480 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten. Die hiſtoriſche Sicherheit dieſer letztern Zahl (bei der man indeß zunächſt nicht die Frage nach der objectiven Richtigkeit zu ſtellen hat, ſondern ob ſie nur eine allgemeine Angabe — 12×40 — involvirt oder auf wirklicher Berechnung beruht, deren Werth dann ſeparat unterſucht werden muß) iſt an ſich gleichgültig, da die Rückwärtsrechnung von 605 an maßgebend bleibt. Doch iſt auch hier die Rechnung ſchwankend. Hitzig ſetzt den Beginn des Tempelbaues um das J. 1032 v. Chr. (nach der dionyſiſchen Aera), Ewald um das J. 1022, Thenius um das J. 1014, Winer (ſo die gewöhnliche Rechnung) um das J. 1012, Merx um das J. 1003, nach der aſſyr. Chronologie würde man faſt 50 Jahre weiter hinabgehen müſſen. (Da dieſe letztere Frage noch ſehr der Unterſuchung bedarf, haben wir uns hier mit dem bloßen Referat zu begnügen.) Die Vollendung des Baues erfolgte nach 1 Kön. 6, 38 im achten Monat des zwölften Regierungsjahres. Dieſe Bauzeit von $7\frac{1}{2}$ Jahren war für ein ſo großes

Gebäude ſehr kurz. Dagegen erfolgte die Einweihung (1 Kön. 8, 1 nach den LXX) erſt (vgl. Thenius zur Stelle) etwa 13 Jahre ſpäter, nach Vollendung des Palaſtes, den ſich Salomo gebaut hatte. (Der heutige hebr. Text jedoch iſt der auch von Joſephus und den meiſten Neuern getheilten Anſicht günſtig, daß der Tempel nicht lange nach ſeiner Vollendung eingeweiht ſei. Da die Vollendung aber im achten, die Einweihung im ſiebenten Monat erfolgte, ſo wären doch auf die Ausrüſtung des Tempels mit allen Geräthen mindeſtens elf Monate zu rechnen.)

Gehen wir nun zur Beſchreibung des Tempels ſelbſt über, ſo beſchränken ſich ſofort unſere Hoffnungen, ein klares Bild geben zu können. Nicht nur ſchweigen die beſten Quellen über wichtige Punkte, ſondern vieles iſt auch, weil techniſch, ſehr dunkel, und weil es ſchon die erſten Abſchreiber bald nicht mehr verſtanden, verräth der hebr. Text manche Schäden, die ſchwer wiederherzuſtellen ſind (das Beſte vgl. bei Thenius, a. a. O., und bei Böttcher, „Neue kritiſche Aehrenleſe", herausgegeben von Mühlau [Leipzig 1863—65], II, 1 fg.). Der Bericht der Chronik (2 Chron. 3 und 4) hat aus den gleichen Quellenſchriften geſchöpft; er gibt einzelnes Richtige und gebietet nur da Vorſicht, wo er den Tempel als Abbild der Stiftshütte hinſtellen und ſonſt verherrlichen will. In dritter Linie darf Ezechiel's Tempelviſion (Kap. 40—42, zum Theil Kap. 43 und 46) herbeigezogen werden, der nur eine größere Symmetrie herſtellen wollte, ſonſt ſich aber ſehr wahrſcheinlich an ſeine eigenen Meſſungen und Pläne gehalten hat (vgl. Thenius, „Das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel", S. 26 fg., und in exegetiſcher Hinſicht vorzüglich Böttcher, „Proben altteſtamentlicher Schrifterklärung" [Leipzig 1833], S. 218—365).

Das eigentliche Tempelhaus, welches wieder in Halle, Großraum oder das Heilige (Schiff) und das Allerheiligſte (Luther gut: „Chor") zerfiel, hatte (wol im Innern) 60 Ellen (die Elle zu 48,39 Centimetern), Länge, 20 Ellen Breite, 30 Ellen Höhe. (Die letztere Angabe hält Bähr, „Der Salomoniſche Tempel" [Karlsruhe 1848], S. 28 fg., für einen Schreibfehler ſtatt 20 Ellen, doch überwiegend aus aprioriſchen Gründen: die beiden Säulen Jachin und Boas hätten dann das Hauptgebäude um mehrere Ellen überragt.) Die Mauern ſcheinen von bedeutender Dicke geweſen zu ſein (in der Umgebungsmauer 6 reſp. 7 Ellen, in der Vorhalle 5 Ellen vorn, an den Seiten 2 Ellen; vgl. Ez. 40, 48, und Thenius, „Das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel", §. 6, 7, 10, 2), ſodaß das Gebäude ſammt den Anbauten von außen wol 99 Ellen lang und 52 Ellen breit geweſen iſt. (Böttcher, „Neue kritiſche Aehrenleſe", II, 65 fg., fordert auch für den Salomoniſchen Tempel die Maße des ezechieliſchen von 100 reſp. 50 Ellen. Allein Salomo hat offenbar die Größe des Außenraumes nicht ſymmetriſch geſtalten wollen, daher fehlen darüber auch alle Angaben in den Büchern der Könige.) Freilich hatte der Innenraum dann nur das Maß einer kleinen „Dorfkirche" (Merz), gleichwol ohne Zweifel bedeutend größer als die Adyta der ägyptiſchen und phöniz. Tempel, die überwiegend nur zu Zellen für die Götterſtatuen dienten. Dieſen Raum bedeckte zunächſt in der Breite und dann in der Länge eine Schicht (Thenius: drei Schichten) Cedernbalken. (Vielleicht war die erſte Querlage etwas gewölbt, vgl. Thenius zu 1 Kön 6, 9, ſodaß dann auch das ſonſt flache Dach — die Aeltern fingirten höchſt unwahrſcheinlich ein Giebeldach — nach den beiden Langſeiten leicht geneigt war.) Darüber ſchüttete man wol einen Eſtrich aus Erde auf und bedeckte denſelben mit Steinplatten, auch hat das Dach wol eine Bruſtwehr gehabt, gleich den ſämmtlichen Anbauten nach 5 Moſ. 22, 8. Das Heilige und Allerheiligſte (Schiff und Chor) wurden durch eine Wand geſchieden, die nach den meiſten von Cedernholz, nach Thenius von Steinen gemacht war (dies wird durch 1 Kön. 6, 16 und Ez. 41, 3, wonach ſie zwei Ellen dick war, empfohlen, aber nicht durch 1 Kön. 6, 20; 8, 8 geboten). In dieſer Wand befand ſich eine große Thür (nach Ez. 41, 3 ſechs Ellen breit) mit Pfoſten und Flügeln von Oelbaumholz und ging in goldenen Angeln. (Das „fünffach" oder mit Thenius: „fünfwinkelig" in 1 Kön. 6, 31 bleibt entweder unverſtändlich oder man muß dem Text etwas aufdringen, was die Worte nicht ausſagen können. Denn daß die Thür oben ſpitz zugelaufen ſei „zur Erinnerung an die frühere Zeltform des Heiligthums" (Böttcher), hätte der Verfaſſer nicht ſo ausgedrückt. Eher noch: ein „Fünftel" der Wand, alſo vier Ellen wurden durch die Thür eingenommen; indeß hat auch dies Bedenken). Daß außer dieſer Thür noch ein Vorhang — und zwar ganz wie in der Stiftshütte aus den vier heiligen Farben mit Cherubimbildern — das Chor verdeckt habe, ſagt 2 Chron. 3, 14; allein der

Anklang an 2 Moſ. 26, 31 iſt zu deutlich, um hieraus einen Schluß ziehen zu können. Denn daß die Thür nach dem Chor (hebräiſch: Debir) immer offen geſtanden habe (Keil, Bähr), iſt durch nichts bezeugt und an und für ſich ſehr unwahrſcheinlich. Die ſcharfſinnige Deutung, welche Thenius der Stelle 1 Kön. 6, 20 gibt: „er führte vorüber — den Vorhang — mit goldenen Kettchen (bei denen Ringe hinzuzudenken ſind) von dem Debir", iſt freilich unendlich beſſer als die „Kettenverſperrung", mit der man das Chor abſchließen will, befriedigt indeß auch nicht, da das Verbum zu ungewöhnlich und die Erwähnung dieſes heiligen Stückes, im Vergleich mit der ausführlichen Beſchreibung der Thür, gar zu abrupt. Obwol alſo etwas Sicheres hierüber nicht auszumitteln iſt, ſo iſt doch ein Vorhang (als Portière, vgl. Weiß, „Handbuch der Geſchichte der Tracht, des Baues und des Geräthes der Völker des Alterthums" [Stuttgart 1856—60], S. 366, Anm.) wenigſtens denkbar, wie denn auch im Herodianiſchen Tempel der Eingang ins Heilige (nicht in den Chor) Thür und Vorhang aufweiſt. Aus dem Schiffe führte gleichfalls eine große Flügelthür, deren Blätter aus Cypreſſenholz und deren Pfoſten aus Oelbaumholz beſtanden, in die Vorhalle. Nach 1 Kön. 6, 34 ſcheint ſie Doppelflügel gehabt zu haben; allein Ez. 41, 23. 24 werden beide Thüren (zum Schiffe und zum Chor) als gleichartig dargeſtellt. Ganz irrig iſt die Meinung, die Flügel wären in der Mitte horizontal durchſchnitten geweſen, hätten alſo ein oberes und unteres Blatt gehabt, wie die Thür an unſern Bauernhäuſern. (Thenius gibt dieſer zweiten Thür 10 Ellen Weite, 17 Ellen Höhe.) Beide Thüren waren mit eingeſchnittener Arbeit bedeckt, welche Cherube, Palmen und Blumengehänge darſtellten, und mit Gold überzogen. Da nach V. 18 „alles Cedernholz war, kein Stein zu ſehen war", ſo kann das erſtere durch jenen Goldüberzug nicht vollſtändig verdeckt worden ſein; mithin geht derſelbe wol nur auf die Verzierungen, die man mit dünnem Goldblech (etwa eine Linie dick: Keil), das mit Stiften angeheftet war, überdeckte. Die meiſten nehmen freilich eine vollſtändige Goldbedeckung an, ſodaß dann alles ringsumher von Gold geſtrahlt habe; allein die bedeutſamen Figuren wären dann faſt gar nicht hervorgetreten. Die gleichen Verzierungen ſchmückten auch die ſämmtlichen Wände beider Abtheilungen des Heiligthums; außer den genannten ſind auch Coloquinten (wilde eiförmige Gurken) erwähnt, welche indeß Bähr als giftiges Gemüſe 2 Kön. 4, 40 im Heiligthum nicht zulaſſen, ſondern durch Knospen erſetzen will, was indeß ſprachlich nicht angeht; auch handelt es ſich hier um gefällige Ornamente, nicht um Gemüſe. Auch der Fußboden war mit Gold überzogen, vielleicht gemuſtert, etwa in Quadraten. Daß Wände, Decke und Fußboden der Vorhalle auch dieſe Täfelung mit eingeſchnittener Arbeit und Goldbekleidung gehabt haben, wird aus 1 Kön. 5, 30 wahrſcheinlich, wo das „von außen" wol auf die Halle geht. Nach 1 Kön. 6, 4 hatte das Heilige „Fenſter verſchloſſener Ueberdeckungen". Damit iſt ſchwerlich ein Netzwerk oder ein gewöhnliches Fenſtergitter (Ewald u. a.) gemeint; wir haben vielmehr an „feſtgemachte Jalouſien" (Thenius, Keil, Weiß) zu denken, an (nach außen hin ſchräg ſtehende) Querleiſten. Da das Heilige durch die brennenden Leuchter genügend Licht empfing, ſo kann der Zweck nur der ſein, eine Ventilation zu veranlaſſen und den Rauch zu beſeitigen, nicht auch Tageslicht einzulaſſen. Außerdem hatten die Querleiſten den Zweck, Schutz zu bieten gegen einſchlagende Regengüſſe und mußten deshalb ſchräg nach außen geſtellt ſein. Zahl und Größe der Fenſter iſt nicht angegeben. Daß es 30 geweſen (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 3, 2), iſt ſehr unwahrſcheinlich; ſicherlich befanden ſie ſich nur auf den beiden Langſeiten. Jene Bezeichnung im Texte iſt ſchon früh nicht verſtanden worden. Statt derſelben ſagt der chaldäiſche Paraphraſt (dem Luther folgt), vielleicht aus alter guter Ueberlieferung, ſie ſeien inwendig weit, auswendig eng geweſen, worauf auch die Analogie mit den ägypt. Bauwerken (Description de l'Égypte [Paris 1821—30], Abbildungen, II, 16, 3. 4; vgl. Thenius zu der Stelle) hinführt. Ob auch das Allerheiligſte ähnliche Luftzüge gehabt habe, iſt zweifelhaft, da es ja nach dem Geſetz (3 Moſ. 16) nur einmal im Jahre mit der Räucherpfanne betreten wurde. Geſchah dies indeß nach älterm Ritus, was wir nicht wiſſen, häufiger, ſo durften ſolche Fenſter nicht fehlen. Da ſie wegen der Querleiſten kein Tageslicht (höchſtens einen leiſen Schimmer) einließen, würde 1 Kön. 8, 12: „Jahve hat geſagt, er wolle im Dunkel wohnen", nicht widerſtreiten, vorausgeſetzt, daß hier der Text richtig iſt. (Vielmehr ſcheint uns Thenius klar bewieſen zu haben, daß ſtatt „Dunkel" „Jeruſalem" im urſprünglichen Texte ſtand.) Dies Allerheiligſte ſollte nur 20, nicht 30 Ellen hoch ſein, mithin einen vollkommenen Würfel

bilden. Da nun ſchwerlich auch das Dach an dieſer Stelle 10 Ellen niedriger war, müſſen wir (mit den meiſten) annehmen, daß über dem Debir ein Oberraum ſich befand von 10 Ellen Höhe, zu dem man ohne Zweifel von dem Anbau im Weſten gelangen konnte. Schwerlich befanden ſich darin „die Kleider der Prieſter, die Reſte der Stiftshütte und die Archive“ (Merz), eher die Schätze, die David nach 1 Kön. 7, 51 geheiligt hatte.

Die Halle vor dem Tempel war 20 Ellen breit und 10 Ellen tief. Daß ſie auch 30 Ellen hoch war, läßt ſich aus 1 Kön. 6, 3 zu V. 2 ſchließen, und ebenſo daß ſie gleichfalls an den Seiten ähnliche Mauern hatte und überdacht war, ſchwerlich mit Fenſtern verſehen, da ſie wol keine Thüren hatte, ſondern nach außen hin offen war. Denn daß ſie wie eine Art kleiner Vorhof des Daches entbehrte, liegt nicht in 1 Kön. 7, 12, wo das „an der Halle des Hauſes“ nur den innern Vorhof beſchreiben will. Das Portal war von zwei kunſtvollen Säulen getragen, als deren Namen Jachin und Boas (ſ. d.) angegeben ſind (1 Kön. 7, 21), eine zur Rechten, die andere zur Linken. Da ihr Durchmeſſer je 4 Ellen betrug, wurde eine Thorweite von 12 Ellen freigelaſſen. Nehmen wir freilich nach den LXX zu Ez. 40, 48 noch 3 Ellen hüben und drüben als Seitenwand an, wie Thenius will, ſo würde ſich die wirkliche Portalöffnung zwiſchen den Säulen auf 6 Ellen reduciren. Beide Säulen waren aus Erz gegoſſen, wahrſcheinlich hohl, 18 Ellen hoch, wozu noch ein 5 Ellen hohes Capitäl und vielleicht ein Tragkopf von 1 Elle kam, ſodaß die Geſammthöhe ſich wol auf 24 Ellen belief. Die Säulen waren rund, hatten aber (wie wir den Zuſatz der LXX zu 1 Kön. 7, 4 reſp. V. 16: τεσσάρων δακτύλων τὰ κοιλώματα, deuten müſſen, da dies unmöglich auf die Dicke des Erzes ſich beziehen kann nach Joſephus u. a.) vier Finger breite (nicht tiefe) Hohlſtreifen, was den Säulen ein höchſt gefälliges Ausſehen geben mußte. Das Capitäl beſtand aus einem wulſtförmigen, ausgebogenen Unterſatze, an welchem (am obern und untern Rande) 200 Granatäpfelgeſtalten herumliefen. Den Raum zwiſchen dieſen beiden Reihen von Granatäpfeln bedeckte ein Gitterwerk. Kam auf dieſen Unterſatz etwa eine Elle, ſo ſind die vier Ellen des übrigen Capitäls von der Höhe der Lotosblumen zu verſtehen (mit Bähr), welche auf dem Capitäl gebildet waren. Da die Beſchreibung dieſer Säulen im Texte die der Geräthe des Vorhofs einleitet, ſo hat man dieſe meiſt als freiſtehend gedacht, vor dem Portal der Halle. Dies liegt nicht in 1 Kön. 7, 21: „Er richtete die Säulen auf für die Halle des Tempels“ (nicht vor, wie Luther, während die LXX den Genitiv haben und die Vulgata richtiger: in porticu templi). Immerhin iſt das Natürlichſte, daß ſie architektoniſch verwerthet waren (wodurch wir zugleich unſere Aeußerung im „Bibel-Lexikon“, III, 620 mit der auf S. 156 vorgetragenen Anſicht in Einklang ſetzen), und eine treffende Stütze bietet Am. 9, 1, während ſonſt eine kunſtgeſchichtliche Analogie für ſolche freiſtehende Säulen mangelt. Das iſt auch die Anſicht von v. Meyer, Grüneiſen, Ewald, Thenius — der ſie zu 1 Kön. 7, 19 mit gründlichem Scharfſinn vertheidigt — Braun, Graf in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1856, S. 2, Merz, Hitzig. Die Worte Jachin und Boas ſind urſprünglich als Inſchrift zu faſſen, zu denen vielleicht der Gottesname oben über dem Portal das Subject zu der Ausſage abgab: „Jahve hält aufrecht mit Macht.“

Das eigentliche Hauptgebäude war an drei Seiten, im Norden, Weſten und Süden, von einem Anbau in drei Stockwerken umgeben, gebildet durch eine zweite Mauer, welche in einer Diſtanz von 5 Ellen und in gleicher Dicke um die erſte geführt war. Indeß hatte das zweite Stockwerk eine Innenweite von 6, das dritte von 7 Ellen, indem die Tempelmauer bei jedem höhern Stockwerk um 1 Elle abnahm. Dadurch bildeten ſich Abſätze, auf welche die Deckenbalken der Stockwerke einfach aufliegen konnten, ohne, wie in die Parallelmauer, eingeſtoßen zu werden. Jedes dieſer Stockwerke hatte 5 Ellen Höhe, ſodaß der Anbau im ganzen nur etwa 18 Ellen Höhe gehabt haben muß, alſo — ſelbſt ohne das Dach des Tempels zu rechnen — um mindeſtens 12 Ellen niedriger war als das Hauptgebäude. Somit konnten die Fenſter des Heiligthums ſehr gut in dieſem freien Raume liegen; ſelbſt das Debir überragte noch den Anbau um 2 Ellen. Ueber Zahl, Zweck, Umfang der in dem Anbau befindlichen Zimmer ſchweigt die Urkunde. Nach Joſephus („Alterthümer“, VIII, 3, 2) ſollen 30 Zimmer dageweſen ſein; freilich hätten dann die im unterſten Stockwerk nur die Größe eines Würfels von 5 Ellen gehabt. Doch ſpricht für ſolche Kleinheit die Analogie der Nebengemächer bei den ägypt.

Tempeln (vgl. übrigens auch Ez. 41, 6 und dazu Böttcher). Wahrſcheinlich waren ſie durch Thüren verbunden und hatten nach außen hin je ein Fenſter, was in ſehr unwahrſcheinlicher Weiſe von einigen geleugnet wird. Groß waren die Fenſter ſicherlich nicht. Die Gemächer dienten zur Aufbewahrung von Tempelgeräthſchaften, beſonders von Weihgeſchenken aller Art (2 Kön. 11, 10), vielleicht auch zu Ruhegemächern für die Prieſter. Daß dieſer ganze Anbau durch eine oder mehrere Thüren mit dem Heiligen in directer Verbindung geſtanden habe, iſt an ſich wahrſcheinlich, aber nirgends ausdrücklich angegeben. Auch von außen her ſcheint nur eine Thür in den Anbau geführt zu haben, die ſich aber nicht rechts vom Portal, ſondern in der Mitte der ſüdlichen Längenſeite befand, wie aus 1 Kön. 6, 8 deutlich hervorgeht. Ezechiel (Kap. 41, 11) ſtellt die Symmetrie her durch eine zweite Thür an der nördlichen Seite, falls dies nicht ſchon bei einer ſpätern Reſtauration geſchehen war. Daß es anfangs nur eine Thür gab, beweiſt deutlich, daß die Mehrzahl dieſer Gemächer nicht zum gewöhnlichen Gebrauch beſtimmt war. Die Stockwerke ſelbſt waren durch Wendeltreppen verbunden, die ſich innerhalb der äußern Parallelmauer befanden.

Das Ganze des Tempelgebäudes ſtand (nach Thenius, „Das voreziliſche Jeruſalem und deſſen Tempel", §. 10) auf einer 6 Ellen hohen, allenthalben 5 Ellen vorſpringenden Unterlage. Der Bericht der Königsbücher ſchweigt zwar darüber, jedoch wird dies wahrſcheinlich aus der Combination von 2 Kön. 11, 14; 23, 3 mit 2 Chron. 23, 13, beſonders Ez. 41, 8. 11 und 40, 49. Dann müſſen auch Stufen (etwa zehn) aus dem innern Vorhof zu der Vorhalle des Tempels hinaufgeführt haben. Ueberhaupt iſt dieſe höhere Lage des Tempelhauſes über den Vorhöfen von vornherein durch die urſprüngliche Geſtalt der Oberfläche des Felſens nahezu geboten.

Was nun die nähere Ausſtattung des Tempels betrifft, ſo ſtanden im Allerheiligſten zwei Geſtalten von Cheruben, deren menſchliche Form und aufrechte Haltung (1 Kön. 6, 13 nach Cod. Vatic. und 2 Chron. 3, 13) ebenſo ſicher iſt, wie der Umſtand, daß ſie nur je zwei, nicht aber (Merz) vier Flügel hatten. Sie waren 10 Ellen hoch, jeder Flügel je 5 Ellen lang, ſodaß dieſelben an den Schultern zuſammenſtoßen mußten, damit die Flügelweite der Höhe genau entſpreche, wie beim Menſchen ja die Größe mit der Klafterweite faſt ſtets identiſch iſt. Sie waren in beſonders ſorgfältiger Weiſe aus dem Holze des wilden Oelbaumes geſchnitzt und ganz mit Gold überzogen. Sie ſtanden nebeneinander; ihre Innenflügel berührten ſich in der Mitte des Debir, die Außenflügel reichten bis an die Wände. Daß dies die nördliche und ſüdliche Wand geweſen ſei, läßt ſich aus der Stellung der Bundeslade ſchließen; denn die Köpfe der Tragſtangen (ſicherlich an der Langſeite angebracht) konnten, wenn die Thür des Chores offen ſtand, im Heiligen, aber nicht mehr in der Halle geſehen werden. Dieſe ohne Zweifel allein richtige Faſſung von 1 Kön. 8, 8, von Thenius und Merz unabhängig gefunden, beſeitigt eine Reihe abenteuerlicher Vorſtellungen, deren Anführung nutzlos iſt. Nach den Geſetzen der Perſpective müßten dann die Stangen 7 Ellen betragen haben. Die Cherubim wandten das Antlitz dem „Hauſe", d. h. dem Heiligen zu, die natürlichſte Stellung, obwol Thenius meint, Antlitz und Füße hätten ſie der Lade, die unter den zuſammenſtoßenden Flügeln ſich befand (1 Kön. 8, 7; der V. 8 gibt nur den Zweck dieſer Stellung an, beſchreibt dieſelbe aber nicht näher), zugekehrt, was mit der Stellung der Flügel ſich doch wol nicht gut vereinigen läßt. In der Lade befanden ſich nur die ſteinernen Tafeln des Geſetzes. Wahrſcheinlich ruhte die Lade auf einem etwas erhöhten ſteinernen Unterſatze. Im Heiligen befand ſich ein Räucheraltar, von Cedernholz mit Goldblech überzogen, und von gleichem Stoffe ein Schaubrottiſch, dagegen, wegen Beleuchtung des größern Raumes, zehn Leuchter, von denen je fünf rechts, je fünf links ſtanden, d. h. wol nicht zu beiden Seiten der Thür zum Debir, ſondern an den beiden Langſeiten (1 Kön. 7, 48. 49). Den Leuchtern wird als Verzierung nur Blütenwerk zugeſchrieben, was wol auf Aehnlichkeit mit dem Leuchter 2 Moſ. 25, 33. 34 ſchließen läßt, ebenſo wie mit dem Leuchter, der ſich auf dem Triumphbogen des Titus findet. Der Chroniſt meint (1 Chron. 28, 16), es ſeien auch zehn Schaubrottiſche geweſen, redet aber 2 Chron. 13, 11 nur von einem Leuchter und einem Tiſch, offenbar entweder in Anlehnung an die Stiftshütte oder an den Serubabeliſchen Tempel. Die Harmoniſirung dieſer Stelle mit den andern, daß nur ein Tiſch belegt, nur ein Leuchter angezündet wurde, verurtheilt ſich ſelbſt; Keil ſtellt auf die neun leeren Tiſche die Leuchter, Merz die Weinkannen.

Das Tempelgebäude war von einem Vorhof umgeben, den eine Mauer von drei Reihen gehauener Steine bildete, welche eine Bedachung von Cedernbalken trug (ſchwerlich ein Staket oder ein Geländer, wie andere wollen). 1 Kön. 6, 36 iſt dieſer Vorhof „der innere" genannt, im Unterſchied von dem ſpäter (namentlich unter Joſaphat) ausgebauten äußern Vorhof. Ob Salomo auch wenigſtens die Umfaſſungsmauern des letztern gebaut habe, iſt nicht geſagt, darum aber wahrſcheinlich, weil jedenfalls eine ordentliche Wegverbindung zwiſchen dem Tempelberg und dem Zion ſowie mit der Unterſtadt ſchon damals angelegt ſein muß. Beide Umfaſſungsmauern waren jedenfalls mit mehrern Thoren verſehen, da die Abſicht, den Tempel zu einer Art Citadelle zu machen, hier noch nirgends hindurchblickt. In jenem innern Vorhof, der ſpäter auch der Prieſtervorhof heißt (2 Kön. 21, 5; 23, 12; 2 Chron. 4, 9; 33, 5; Jer. 36, 10), befand ſich wol vor der großen Halle der eherne Brandopferaltar (ſ. d.), daneben das eherne Meer (ſ. Meer, ehernes), etwa ſüdöſtlich, und die 10 Geſtühle, fahrbare Waſſerbecken, die auf kunſtvollen Geſtellen ruhten, je 4 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch (vgl. die genaue Beſchreibung 1 Kön. 7, 27—39). An den Seiten waren viereckige Schilder aus Erz gegoſſen mit den Bildern von Löwen, Rindern, Cheruben und Blumenkränzen. Sie dienten nur dazu, große offene, runde Becken von 4 Ellen Weite zu tragen, ſichtlich beſtimmt zum Waſchen des Opferfleiſches. Je fünf dieſer Geſtelle ſtanden auf der rechten und linken Seite des Hauſes. Außerdem wurden alle die kleinern Geräthe angefertigt, die Schaufeln, Schalen, Rauchpfannen u. ſ. w. Was davon ins Heilige gehörte, war von Gold, was in den Vorhof von Erz. In ſpäterer Zeit füllte ſich der äußere Vorhof (Vorhof des Volkes) mit zahlreichen Gebäuden, Vorrathskammern, Wohnungen für die Tempeldiener an (vgl. Thenius, „Das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel", §. 11). Ueber die Größe des äußern und innern Vorhofes laſſen ſich keine Vermuthungen ausſprechen. Die großartige Ausſtattung derſelben mit Gebäuden, wie ſie Ezechiel (vgl. Thenius, „Das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel", §. 12) zeigt, gehört ſicherlich der nachſalomoniſchen, aber wol vorexiliſchen Zeit an. Nach Ezechiel bildete die geſammte Tempelanlage ein Quadrat von 500 Ellen, jedenfalls zu groß für die ſalomoniſche Anlage. Das heutige mohammedaniſche Heiligthum, dem noch die bedeutenden Erweiterungen des Tempels im Norden durch die Hasmonäer, im Süden die mächtigen Subſtructionsarbeiten des Herodes zugute kommen, bildet ein unregelmäßiges Oblongum von 1020 pariſer Fuß im Norden, 927 Fuß im Süden, 1617 Fuß im Weſten, 1320 Fuß im Oſten (vgl. Roſen, „Das Haram von Jeruſalem und der Tempelplatz des Moria" [Gotha 1866], S. 3). Die Brücke nach dem Zion lag jedenfalls an der Nordweſtecke und nicht im Südweſten. Die dort von Robinſon gefundenen Reſte eines Brückenanfanges oder Viaductes hängen ſo eng mit herodianiſchen Subſtructionsbauten an der Südſeite zuſammen, daß an ſalomoniſchen Urſprung nicht zu denken iſt. Ueberreſte jener Brücke ſind darum nicht zu ſuchen, weil ſie noch in Pompejus' Zeit, vollends zu Salomo's ſehr leicht zerſtörbar, alſo etwa von Holz geweſen ſein muß.

Die Bedeutung des Tempels erhellt klar aus 1 Kön. 8. Er iſt weder Abbild des Himmels oder der himmliſchen Gotteswohnung noch auch der Theokratie und des Reiches Gottes. Er iſt vor allem Stätte des öffentlichen Cultus und Aufbewahrungsort für das höchſte Heiligthum, die Bundeslade. Aber nicht an ſie iſt die Gnade Gottes geknüpft, ſondern an die Thatſache, daß Jahve ausdrücklich (durch Prophetenwort) Jeruſalem erwählt hat, nicht daß er perſönlich dort wohne, ſondern daß „ſein Name daſelbſt ſei" (1 Kön. 8, 29. 16 und 5, 17), d. h. die Gottheit, wiefern ſie von den Menſchen verehrt und erkannt wird, aber auch objectiv, wiefern ſie ſich als dieſe erkannte höhere Macht manifeſtirt. Denn die Wirkung dieſes Wohnens Jahve's beſteht, wie V. 30 fg. an vielen Beiſpielen ausgeführt wird, darin, daß man gerade an dieſer Stätte auf Erhörung des Gebetes rechnen kann, ſowol von ſeiten der Juden wie auch aller Fremden (V. 43); dieſe Erhörlichkeit wird auch gewährleiſtet, wenn man nur betend die Hände ausbreitet in der Richtung nach dieſem Gotteshauſe hin (Kiblah, V. 38, 44). Auch einen Meineid beim Altar des Tempels wird Jahve direct durch ein Gottesurtheil ſtrafen (V. 32). Die Wirkung dieſes neuen Tempels auf die Jahvereligion konnte eine doppelte ſein. Theils mußte Jahve, namentlich in den Augen des ſinnlichern Volkes, eine höhere Bedeutung gewinnen durch den beſtechenden Glanz ſeiner irdiſchen Wohnung; theils war es unvermeidlich, daß die andern Verehrungsſtätten rings im Lande (Altäre wie kleinere Heilig-

thümer) immer mehr an Anſehen verlieren mußten, bis man ſie zuletzt (wol ſchon unter Hiskia) als Gegenſatz gegen den Jahvecultus in Jeruſalem zu betrachten anfing. Durch dieſe ſich von ſelbſt ergebende Concentration des Cultus mußte aber der Jahvecultus im platten Lande, außerhalb Jeruſalems, an Bedeutung einbüßen, und nur zu leicht konnten ſich dort andere Gottheiten einſchleichen, weshalb denn auch Jer. 2, 28 gerade die Fülle dieſer Localgötter, ſelbſt in Juda, gerügt wird. Aus dieſer doppelten, theils günſtigen, theils ungünſtigen, Wirkung iſt auch die zweifache prophetiſche Anſchauung über den religiöſen Werth dieſes großartigen Unternehmens leicht verſtändlich.

Die Frage, an welcher Stelle der heutigen Haram Area der Salomoniſche Tempel geſtanden habe, läßt ſich aus dem zweifachen Grunde nicht ſicher beantworten, weil unſere beſten bibliſchen Quellen gerade von dem Boden des Tempels ſo gut wie nichts berichten, und weil der Tempelplatz ſelbſt ſehr ſtarken Veränderungen unterworfen geweſen iſt. Würden wir die Art und den Umfang der Salomoniſchen Subſtructionsbauten genau kennen, ſo ließe ſich von geſchickt geleiteten, unbeſchränkten Ausgrabungen viel Aufſchluß erwarten. Ob aber heute irgendetwas ſelbſt von dieſen älteſten Unterbauten gefunden iſt, iſt ſehr fraglich. Die Angabe des Joſephus, daß Salomo an der öſtlichen Seite des Moria eine 400 Ellen hohe Mauer vom Kidronthale aus ausgeführt und darauf einen Porticus geſetzt habe, wird dadurch zweifelhaft, daß die Thaltiefe damals höchſtens 150 Fuß geweſen ſein kann, über welche die Harammauer ſich 80 Fuß erhebt (was zuſammen nur etwa 154 althebr. Ellen ausmacht), und hängt mit der Sage zuſammen, welche die ſogenannte „Salomoniſche Halle“ (Apg. 3, 11) direct auf den berühmten König zurückführte (vgl. Roſen, a. a. O., S. 34, 37). Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß der alte Tempel auf der noch heute ſich deutlich abzeichnenden Felſenerhöhung im Nordweſten des Haram-Scherif gelegen habe, auf keinen Fall im Südweſten (Ferguſſon). Hierbei liegt der Bericht des Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, I, 7) von der Erſtürmung des Moria durch Pompejus zu Grunde, wonach man nach Erſteigung der Nordwand ſofort Herr des innern Vorhofes und des Tempels wurde, ſowie die Vorausſetzung, daß in der makkabäiſchen Zeit der (Serubabeliſche) Tempel an derſelben Stelle geſtanden wie der Salomoniſche. Weiteres über dieſe Frage ſehe man — außer bei Robinſon, Krafft, Ferguſſon und vorzüglich Roſen, a. a. O. — in den neuern Werken über die Topographie von Jeruſalem von Tobler, Barclay, de Vogué (Le temple de Jérusalem [Paris 1864]), Sepp, Wolff, Wilſon und Anderſon (die vorzüglich genaue Meſſungen unternahmen), Williams, Porter, Lewin und Thrupp, de Saulcy, Palmer u. a. Den Ertrag dieſer Forſchungen und Ausgrabungen von Warren entwickelte Morriſon in dem Buche: The recovery of Jerusalem (London 1871); auch das Comité des Palestine exploration fund gab eine treffliche Ueberſicht davon in dem Buche: Our Work in Palestine; ſ. Jeruſalem (Text und Karte), „Bibel-Lexikon“, II.

Zur Geſchichte des Tempels iſt wenig zu bemerken. Er wurde ſehr bald das beliebte Ziel der Wallfahrer aus Nord und Süd. Damit nicht das nördliche Reich wieder dem ſüdlichen ſich anſchließe, errichtete Jerobeam I. zu Bethel und Dan Heiligthümer, um den Strom der Wallfahrer von dem prächtigen Tempel abzulenken. Die Schätze des Tempels wurden nicht ſelten geplündert, ſo von dem ägypt. König Siſak (1 Kön. 14, 26), vom iſraelitiſchen Könige Joas (2 Kön. 14, 14), von Nebukadnezar und Nebuſaradan (2 Kön. 24, 13; 25, 9). Oder man verwendete die edeln Metalle, um Tribut zu zahlen und ſich den Beiſtand fremder Herrſcher zu erkaufen, erſteres durch Hiskia (2 Kön. 18, 15), letzteres durch Aſa für den König Benhadad von Syrien, Ahas für den Aſſyrer Tiglatpileſer (1 Kön. 15, 18; 2 Kön. 16, 8). Abgöttiſche Herrſcher, wie Ahasja nebſt ſeiner Mutter Athalja, Ahas, vollends Manaſſe, nahmen mannichfache Aenderungen im Tempel ſelbſt vor, ohne indeß, wie es ſcheint, das Haus ſelbſt weſentlich anzutaſten; nur im Vorhofe und in den Nebengebäuden wurden andere Altäre, Sonnenroſſe u. ſ. w. aufgeſtellt. Bereits unter Joſaphat bedurfte der Tempel einer gründlichen Reſtauration (2 Chron. 20, 5); damals mag auch der äußere Vorhof erweitert worden ſein. Auch unter Joas erfolgte eine Renovation (2 Kön. 12, 5 fg.). Jotham ließ das nördliche Hauptthor von neuem aufbauen (2 Kön. 15, 35); es iſt identiſch mit dem Benjaminthor (Jer. 20, 2) und dem obern Nordthor bei Ez. 9, 2 und führte in den innern Vorhof. Ob noch andere Könige, etwa Joſia, hier Bauten vorgenommen haben, ſodaß Ezechiel's Beſchreibung (Kap. 40 fg.) im ganzen den Tempel kurz vor dem Exil treu wiedergibt, läßt ſich nur

vermuthen, aber nicht beweiſen. Nachdem durch den General Nebukadnezar's, Nebuſaradan, alles Werthvolle, namentlich die köſtlichen Geräthe, herausgenommen waren, wurde der Tempel durch Feuer vernichtet; nur wenig über 400 Jahre hatte er beſtanden.

II. Der Serubabeliſche Tempel. Das Decret des Cyrus zu Gunſten der Juden (im J. 538) hatte weniger die Abſicht, die Gefangenen zu befreien und einen neuen Staat zu gründen, als vielmehr Jahve ein Gotteshaus zu erbauen (2 Chron. 36, 23; Eſra 1, 3). Deshalb wurden die heiligen Geräthe aus der Schatzkammer dem Fürſten Scheſchbazar übergeben; die Heimziehenden erhielten zu dieſem Zweck, den Tempel neu zu erbauen, reiche Gaben von den Zurückbleibenden (Eſra 1, 5—11). Gleichwol begnügte man ſich mit Errichtung eines großen Opferaltars (Eſra 3, 2. 3), wahrſcheinlich an demſelben Orte, wo der alte geſtanden, zumal es dazu gewiß ſehr geringer Zurüſtung bedurfte, denn für das Volk blieb doch dieſe Opferſtätte die heiligſte Stätte. So blieb „des Herrn Haus wüſte liegen". Erſt als Haggai und Sacharja, die Propheten, nachdrücklich zum Tempelbau aufforderten, nahmen ſich Serubabel (der Nachfolger Scheſchbazar's?), der Satrap, und Joſua, der Hoheprieſter, der Sache mit allem Eifer an (Eſra 5, 1). Daß die jetzige Darſtellung im Eſrabuch, nach welcher man ſchon im zweiten Jahre nach dem Edict des Cyrus den Grundſtein gelegt und zu bauen angefangen habe, im Irrthum ſei, läßt ſich theils aus der Anklageſchrift der Samariter, die ſich nur auf Wiederaufbau der Stadt und ihrer Mauern (Eſra 4, 16. 21), nicht auf den Tempel bezieht (was ſchon von Bertheau, „Die Bücher Eſra, Nehemia und Eſter" [Leipzig 1862], S. 69 fg., Oehler in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 275, u. a. anerkannt iſt) und in die Zeit des Eſra fällt, alſo mehr als 70 Jahre ſpäter, erweiſen, theils aus den Weiſſagungen jener beiden Propheten, die mit keiner Silbe jenes verunglückten Anfanges erwähnen (vgl. Schrader, „Ueber die Dauer des zweiten Tempelbaues" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1873, S. 479 fg.). Vielmehr ſcheint erſt am vierundzwanzigſten Tage des ſechsten Monats im zweiten Jahre des Darius (alſo im J. 520) der Grundſtein des Tempels (Sach. 3, 9; 4, 7?) gelegt worden zu ſein. In vier Jahren und fünf Monaten (vgl. Preſſel, „Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi" [Gotha 1870], S. 19, Anm., da nämlich früher der Adar nicht der zweite, ſondern der zwölfte Monat des jüd. Jahres war) ward der Bau vollendet; die Einweihung erfolgte am 3. Adar des ſechsten Regierungsjahres des Darius, alſo im J. 516. Auf ſeine Größe läßt ſich aus Hag. 2, 3 um ſo weniger etwas ſchließen, als dies Wort nur einen Monat nach der Grundſteinlegung geſprochen war; es bezieht ſich (V. 7, 8) nur auf die geringere Menge von Silber und Gold, die zur Verfügung ſtand. Nach Eſra 6, 3 wäre dieſer Neubau 60 Ellen hoch und breit, alſo viel größer geweſen als der Salomoniſche, was ſchon wegen der Kürze der Bauzeit und der viel geringern Mittel der kleinen Colonie ganz undenkbar iſt. Da Eſra 6, 4 ſichtlich auf den Vorhof ſich bezieht, ſo kann unter jenen 60 Ellen die ganze Höhe von dem äußerſten Vorhofsthor bis zur Spitze gemeint ſein. Von der Höhe der Vorhalle, welche die Chronik (2 Chron. 3, 4) 120 Ellen hoch macht (was Thenius mit Recht eine unerhörte „dampfeſſenartige" Verunzierung nennt), die 60 Ellen zu deuten, iſt auch nicht möglich, keinesfalls irgendwie begründet. Indeß folgt aus „Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 1, wenigſtens dies, daß der vorherodianiſche Tempel um 60 Ellen in der Höhe kleiner war als (nach der damaligen Anſicht der Juden, ſ. unten) der Salomoniſche und als der Herodianiſche. Factiſch war dieſer 100 Ellen hoch, wonach 40 auf die Höhe des frühern kämen. Der Bau ſtand gewiß ziemlich genau auf der Stelle des frühern Tempels. Eine Mitwirkung der Phönizier wird Eſra 3, 7 ausgeſagt; die Stelle ſpricht zwar auch von „Steinhauern", aber nur von Cedernholz, nicht auch von neuen Quadern, und dürfte wol eine Vermuthung des Chroniſten (von dem die Stelle herrührt) enthalten, der den neuen Bau dem altberühmten conformiren, ja noch herrlicher ausſtatten mochte, wie denn auch Eſra 6, 4 ſichtlich aus 1 Kön. 6, 36 entlehnt iſt. Auch daß nur Leviten bauten, und Prieſter die Aufſicht führten (Eſra 3, 9), iſt ebenſo unglaublich wie der Anſchauung des Chroniſten entſprechend. Nach 1 Makk. 4, 38. 48 muß der Tempel mehrere Vorhöfe und angebaute Zellen gehabt haben, ſpäter mögen Galerien in die Vorhöfe hineingebaut ſein (Joſephus, „Alterthümer", XI, 4, 7). Eine leichte Brücke an der Nordweſtſeite verband den Tempel mit dem Zion, wenigſtens zur Zeit des Pompejus (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 2). Dem Brandopferaltar wird eine eherne Umfaſſung (ſchwerlich ſo

groß und ſo kunſtvoll, wie ſie früher geweſen und wie ſie Ez. 43, 15 fg. beſchrieben iſt) nicht gefehlt haben; das Innere ward zum Theil, da ohne Zweifel eine natürliche Bodenerhöhung des Felſens den Kern bildete (ſ. oben), mit unbehauenen Steinen ausgefüllt, ſo geſchah es wenigſtens ſpäter, und daß es früher, vor der Makkabäerzeit, auch ſo geweſen, mag 1 Makk. 4, 47 eine richtige Erinnerung ſein. Dabei iſt auf das alte Geſetz (2 Moſ. 20, 25) verwieſen. Jedoch hatte er, dem alten Geſetz entgegen, aber in Uebereinſtimmung mit dem frühern Uſus, Stufen, auf denen der Prieſter emporſtieg (Sir. 50, 11). Das große Lavationsbecken im Vorhof ward vom Hohenprieſter Simon (nach Sir. 50, 3) von Erz wiederhergeſtellt, in der Größe des ehemaligen „ehernen Meeres"; welcher Art es bei der Erbauung des Tempels unter Serubabel geweſen, läßt ſich nicht ſagen. Im Heiligen befand ſich nur ein goldener Leuchter, ein Schaubrottiſch und ein Räucheraltar (1 Makk. 1, 21; 4, 49). Das Allerheiligſte war leer, da die Bundeslade bei der Zerſtörung des Tempels mit verbrannt war. Indeß ſoll dieſelbe früher (nach Miſchna, Joma, V, 2) auf einem drei Zoll hohen Stein geſtanden haben, auf den dann ſpäter der Hoheprieſter das Rauchfaß ſtellte, wenn er am Verſöhnungstage mit dem Opferblute hineinging. Dieſe Ueberlieferung iſt nicht unwahrſcheinlich, da der Stein noch nach Chriſti Zeit vorhanden ſein mußte. Da ein platter Stein oder Mühlſtein — nach älterm Sprachgebrauch nur der obere bewegliche, nach ſpäterm auch der untere feſtliegende, vgl. Heſychius, Lexicon, ed. Schmidt [Jena 1857—64], III, 209 — bei den Griechen ein Ὄνος, „Eſel", hieß, ſo konnte aus der Angabe, im jüd. Adyton befinde ſich kein Götterbild, nur ein Onos, nach Graetz' ſcharfſinniger Vermuthung, die weitverbreitete Sage entſtehen, die Juden verehrten einen „Eſel", anfangs gemeint als ſchlechter Wortwitz, dann von dem Judenhaſſe der Heiden wörtlich verſtanden. Der Hoheprieſter Simon II. (in den J. 219—199) hat viel am Tempel gebaut; er ſcheint denſelben zuerſt in eine Art von Citadelle umgewandelt zu haben (vgl. Fritzſche zu Sir. 50, 2 fg.); von ihm können ſehr wohl jene Grundmauern an der Südoſtecke des Tempels herrühren, welche phöniziſche oder althebr. Marken zeigen. Von Antiochus Epiphanes, dem König von Syrien (im J. 168), wurde der Tempel geplündert, durch Götzendienſt entweiht, überhaupt in jüd. Augen ſtark verunreinigt. Drei Jahre darauf (im J. 165) ließ Judas Makkabi das Heiligthum reinigen; der Brandopferaltar wurde mit neuen (unbehauenen) Steinen verſehen, die Tempelgeräthe neu angefertigt. Auch erhielt der Tempelberg (denn dieſer iſt in 1 Makk. mit „Berg Zion" gemeint nach Kap. 5, 52; 7, 33; vgl. Grimm zu 1 Makk. 1, 30) feſte Mauern und Thürme, ſammt einer ſtändigen Beſatzung, um eine Belagerung aushalten zu können (1 Makk. 4, 60; 6, 7). Alexander Jannäus (im J. 106 fg.) ſchied den Prieſtervorhof durch ein hölzernes Gitter vom äußern Vorhofe (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIII, 135). Als Pompejus (Olymp. 179) die Stadt angriff, war der Tempelberg theils durch eine ſteinerne Mauer, theils durch das breite und tiefe Thal, welches ringsum lief, ſehr geſchützt, am wenigſten jedoch im Norden. Doch auch hier wehrten ein Graben, den Pompejus ausfüllen ließ, und hohe Thürme den Eingang (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4), ſodaß der Tempel erſt nach drei Monaten erobert wurde. Dabei fielen 12000 Juden. Pompejus betrat zwar mit ſeinen Begleitern das Heiligthum, ließ aber den Tempelſchatz von 2000 Talenten unangetaſtet. Herodes erſtürmte auch (im J. 37 v. Chr.) den Tempelberg (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 16) nach mühevoller Belagerung: auch nach dem Falle der erſten Mauer bedurfte es noch 15 Tage, ehe auch die zweite genommen war. Dabei wurden mehrere Säulenhallen verbrannt.

III. Herodianiſcher Tempel. Die Beſchreibung deſſelben finden wir bei Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, und „Jüdiſcher Krieg", V, 5 (jene kürzer und anſchaulicher, dieſe eingehender und unklarer), desgleichen in dem talmudiſchen Tractat Middoth. Die Angaben des letztern Berichtes ſind zwar vielfach genauer, liefern aber meiſt kein klares Bild, verrathen nur eine vage Erinnerung, die bereits durch die zweite oder dritte Hand gegangen und überdies durch Anlehnungen an Ezechiel's Tempelideal vielfach getrübt iſt. Die Beſchreibungen des Joſephus haben ungleich höhern Werth, ermangeln aber des kritiſchen Sinnes, ſind in Betreff der höhern Maßangaben unzuverläſſig und entbehren der deutlichen Unterſcheidung zwiſchen Haupt- und Nebenſachen ſowie zwiſchen blos Gehörtem und ſelbſt Geſchautem (vgl. Roſen, a. a. O., S. 21). Der Befund antiquariſcher Forſchungen auf dem Tempelberge zeigt zwar in den Mauern noch viele Ueber-

reſte, liefert aber darum keinen feſten Halt, weil die Stätte ſelbſt theils durch wiederholte Zerſtörung, theils durch römiſche, chriſtliche und moslimiſche Ueberbauten zu ſtark umgebildet worden iſt. Wir beſchränken uns daher auf das, was noch am ſicherſten ſich ermitteln läßt.

Durch den Umbau des Tempels wollte ſich Herodes einen Namen machen und die Gunſt des Volkes gewinnen. Er ſelbſt ſtellte das Unternehmen als bisher unterlaſſene, durch Cyrus und Darius behinderte, Pietätspflicht dar, das Heiligthum in derſelben (angeblichen) Größe wie das Salomoniſche herzuſtellen. (Daß er ſich dadurch auch nach Sach. 6, 12 als den Meſſias der Juden habe hinſtellen wollen, geht aus der von Joſephus mitgetheilten Proclamation nicht hervor.) Tauſend Laſtwagen ſchaffte er an und miethete 10000 geſchickte Werkleute; 1000 Prieſter ließ er vorher in Holz- und Steinarbeit ſorgſam unterrichten, da nur (wie ſchon bei der Erneuerung des Tempels unter dem Makkabäer Juda, 1 Makk. 4, 42) geweihte Perſonen würdig ſchienen, die heiligſten Stätten zu bauen. Selbſt die Fundamente ließ Herodes vielfach durch neue erſetzen. Das Plateau ſelbſt wurde erweitert. Nach Norden hin ſcheint dies bereits unter den Hasmonäern geſchehen zu ſein, deren Burg (Baris), in der Nordweſtecke gelegen, ganz neu aufgeführt und durch einen unterirdiſchen Gang mit den Thürmen des großen Oſtthores verbunden wurde; Herodes nannte die Burg Antonia. (Nach Warren wurde auch der Thurm, in welchen jener Gang mündete, zur Antonia gerechnet.) Sehr bedeutende Subſtructionsbauten muß er in dem weſtlichen Theile der Südſeite gemacht haben; hier war früher nur der öſtliche Theil gebaut; jene Bauten treten noch heute an jener Stelle zu Tage, meiſt kenntlich an den kunſtvoll geränderten Steinen. Der Bau wurde im achtzehnten Regierungsjahre des Herodes (im J. 20 oder 21 v. Chr.) begonnen; in 8 Jahren waren die Hallen und äußern Mauern fertig, in 18 Monaten das eigentliche Heiligthum durch Prieſterhand (Joſephus, „Alterthümer", XV, 11, 6). Jedoch wurde auch ſpäter fortgebaut, ſodaß die Vorhöfe erſt unter Agrippa II. und dem Procurator Albinus (im J. 64 n. Chr.) vollendet wurden (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 7).

Der ganze Bau war terraſſenförmig angelegt, auf dem Gipfel der Tempel ſelbſt, umgeben von Vorhöfen und gewaltigen Säulenhallen. Man gebrauchte nur weißen Stein, mit ungemein viel Gold, wie denn alle Dächer (ſchwerlich blos das des Tempels im engſten Sinne) mit ſcharfen goldenen Spitzen verſehen waren, damit ſich nicht die Vögel darauf niederlaſſen und das Heiligthum verunreinigen könnten. „Den ſich nahenden Pilgern erſchien er wie ein mit Schnee bedeckter Berg, und im Sonnenlichte ſchimmerte er ſo, daß man das Auge abwenden mußte" (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 5, 6). Die Größe des ganzen Tempelplatzes gibt Joſephus als ein Quadrat von 4 Stadien an, offenbar eine ſehr ungefähre Schätzung, der Tractat Middoth auf 500 Ellen, ganz nach dem ezechieliſchen Muſter. Jenes wäre etwa 180, dieſes 240 Meter; heute mißt die kürzeſte, die ſüdliche, Seite gegen 310, die längſte, die weſtliche, 539 Meter (ſ. die Maße bei Roſen, a. a. O., S. 3). Jene Maße dürften daher doch zu gering ſein, da die geſammte Bergfläche ſeitdem ſchwerlich eine bedeutende Vergrößerung erfahren hat. Die äußerſte Mauer lief um den ganzen Tempel herum. Nach der Weſtſeite hin hatte ſie drei Thore (ſo im Tractat Middoth, übereinſtimmend mit dem Befund der Ausgrabungen von Warren, der das von Joſephus erwähnte vierte Thor nicht auffinden konnte). Das ſogenannte „Treppenthor" (Joſephus, „Alterthümer", XX, 11, 5) lag an der Südecke der Weſtſeite. Nach dem Süden waren jedenfalls zwei Thore; ob dieſelben indeß nur zu den unter dem Tempel befindlichen Aquäducten, welche Warren bloßgelegt hat, führten oder in den Vorhof, läßt ſich nicht ſagen. Heute ſteht über einem dieſer Thore die Moſchee el Akſa. Da die Vorderſeite des Tempels nach Oſten gerichtet war, ſo befand ſich hier das Hauptthor, das offenbar im Innern eine Treppe hatte; „durch dieſes Thor gehen wir, wenn wir rein ſind, mit den Frauen" (Joſephus, „Alterthümer", XX, 11, 5). (Daß hier wegen der Thalhöhe „von 400 Ellen" kein Thor ſein könne, wie Merz meint, läßt ſich ſchwer begreifen; denn einmal iſt jene Schätzung ſicher falſch, wie oben bemerkt, und bezieht ſich überdies auf die Südoſtecke, dann auch lag das Oſtthor wahrſcheinlich in der Nähe des heutigen „goldenen" Thores, wo nach Warren der felſige Untergrund ſich ſehr bedeutend hebt.) Uebrigens lag der Tempel keineswegs genau in der Mitte der Vorhöfe, ſondern wol mehr nach Nordweſten, ſodaß namentlich der freie Raum gegen Süden und Oſten bedeutend größer war als der gegen Norden, vollends gegen Weſten hin. Dicht

an der Umfassungsmauer liefen ringsum Säulenhallen; die äußerste Säulenreihe stand wol durchweg in der Mauer. An der Ostseite nach ihrer ganzen Länge befand sich die sogenannte Halle Salomo's (Joh. 10, 23). Sie bestand aus drei Reihen Marmorsäulen, je 25 Ellen hoch, die beiden Gänge 30 Ellen breit, alles mit einem Cederndach überwölbt, der Fußboden mit bunten Steinen (ob mosaikartig?) ausgelegt. Besonders wird aber die südliche Halle, „die königliche Stoa" von Josephus hervorgehoben. Sie bestand aus 162 (wol 160 oder 164, in jeder Reihe 40 oder 41) Säulen von solcher Dicke, daß drei Männer sie nicht umspannen konnten, und mit korinthischem Capitäl. Von den drei Gängen, welche diese vier Reihen bildeten, hatte der erste und dritte je 30 Fuß (nicht Ellen) Breite und eine Höhe von mehr als 50 Fuß, der mittlere war doppelt so hoch und anderthalbmal so breit. Das Dach war von reichem Schnitzwerk in Basrelief; von seiner Höhe herab schaute man nicht ohne Schwindel tief herab in das Thal Hinnom oder Kidron. In diesen Hallen ringsumher sollen die Krämer und Thierverkäufer ihre Waaren feilgeboten haben. Dieser äußere Vorhof war nach innen zu durch ein drei Ellen hohes Steingitter begrenzt; an den Pfosten befanden sich Warnungstafeln in lateinischer und griech. Sprache, welche den Heiden und den Unreinen den Eintritt untersagten. Der reine Jude stieg durch die Oeffnungen des Gitters auf 14 Stufen auf eine 10 Ellen breite Terrasse, welche wie ein Zwinger (Chêl) ringsum die Mauer des innern Vorhofes herumlief (so Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 5, 2). Diese Mauer war von außen 40, innen aber nur 25 Ellen hoch, sodaß sie offenbar auf einem scharfen Felsabhange stand. Demgemäß kann der Aufstieg unmöglich auf fünf Stufen erfolgt sein, wie Josephus will, sondern eher auf 25—30, da nach dem Tractat Middoth jede Stufe eine halbe Elle hoch war. In dieser Mauer befanden sich im Norden und Süden je vier Thore, im Osten nur zwei. Nach allen drei Weltgegenden stand indeß nur je eins den Weibern offen. Die Westseite hatte hier kein Thor. Ringsumher liefen hier an den Mauern einfache Säulenhallen. Jene Thore waren von je 2 Säulen gebildet, hatten Doppelthüren von 30 Ellen Höhe und 15 Ellen Höhe und waren reich mit Gold- und Silberblech ausgeschlagen. Das östliche Thor („des Nikanor") war besonders prächtig geschmückt. Auf der Ostseite dieses Innenraumes lag der Weibervorhof, nach dem Talmud 135 Ellen ins Geviert. In den Ecken desselben befanden sich Zellen für das Brennholz zu den Opfern, für Wein und Oel, für das Kochen des geweihten Fleisches, für Reinigung des Aussätzigen u. s. w. In der Nähe der Thore standen 13 Almosenstöcke, die eine trompetenähnliche Gestalt hatten. Im Westen desselben war der östliche Haupteingang in den 15 Stufen höher gelegenen Vorhof der Israeliten, welcher das Tempelgebäude nach allen Seiten hin umgab. Er war von Norden nach Süden 135, von Osten nach Westen 187 Ellen lang. In der Nord- und Südecke befanden sich (nach dem Talmud) Zellen für das Opfersalz, für Wasser und Holz sowie Räumlichkeiten für die Sitzungen des Synedriums. Von diesem Vorhofe war ein Theil, in der Tiefe von 11 Ellen, durch ein kleines steinernes Geländer, das indeß nur eine Elle hoch war, abgegrenzt als Priestervorhof. Vielleicht befand sich der Vorhof der Israeliten nur an der Ostseite. Im Priestervorhof stand der große Brandopferaltar, 15 Ellen hoch, 30 Ellen lang und breit; an der Südseite war der Aufstieg, 32 Ellen tief und 16 Ellen breit, ganz aus unbehauenen Steinen, wie auch die Füllung des Altars selbst. Unter demselben befand sich eine Grube zum Abfluß des Blutes in den Bach Kidron. Etwas südlich stand das Waschbecken für die Priester. Im Nordwesten lag ein Gebäude, in welchem die Priester schlafen und sich erwärmen konnten; in einem tiefern Gewölbe konnten sie auch ihre Abwaschungen vornehmen. Die Vorhöfe waren sämmtlich mit Steinplatten belegt.

Aus dem Priestervorhof stieg man auf 12 Stufen zu dem eigentlichen Tempelgebäude hervor, das mit seinen weißen Marmorquadern und seiner reichen Vergoldung in der That einen imponirenden Anblick dargeboten haben muß. Daß die Quadern 45 Ellen lang, 5 Ellen hoch, 6 Ellen breit gewesen seien, wie Josephus („Jüdischer Krieg", V, 5, 6) versichert, dürfte hinsichtlich der Länge stark übertrieben sein, auch wenn man jene 45 Ellen nur von den Fundamenten versteht. Die Breite der Vorhalle betrug, ebenso wie die gesammte Höhe und die Länge des Tempels 100 Ellen. Die Vorhalle war 10 Ellen tief, 50 Ellen breit, 90 Ellen hoch; 10 Ellen Höhe betrug das Cedergebälk und das nach griech. Sitte schräge Dach. In derselben hing von der Decke eine

rieſige Weinrebe herab mit mannsgroßen Trauben, ein Sinnbild der Theokratie (Ez. 19, 10; Jer. 2, 21), weithin in den Vorhöfen ſichtbar, vielleicht (Winer) die Veranlaſſung zu dem Glauben, daß die Juden den Bacchus verehrten. Da das Allerheiligſte 20 Ellen, das Heilige 40 und die Halle 10 Ellen lang waren, ſo bleiben 30 Ellen übrig; daher war wol im Weſten ein Anbau von 10 Ellen und 20 Ellen kämen auf die Dicke der (vier) Mauern. Das Heilige und Allerheiligſte waren je 60 Ellen hoch; die 40 Ellen darüber waren wol zu Gemächern beſtimmt. Die Breite betrug im Lichten 20 Ellen. Allein im Norden, Süden lief (wie beim Salomoniſchen Tempel) ein Anbau von 10 Ellen Breite um das Gebäude, 38 Kammern in drei Stockwerken enthaltend, die durch Wendeltreppen verbunden und zuſammen 60 Ellen hoch waren, daher um 40 Ellen von dem eigentlichen Heiligthum überragt. Die Vorhalle hatte auch nach Norden und nach Süden einen Vorſprung von je 20 Ellen, mit Gemächern, in denen man die Schlachtmeſſer aufbewahrte. Das Dach des Hauſes hatte ein Geländer von drei Ellen Höhe, auf dem ſich (ſ. oben) jene goldenen Spieße zum Verſcheuchen der Vögel befanden (nach J. D. Michaelis auch zu Blitzableitern dienend, aber ſchwerlich mit Abſicht). Der Eingang in die Vorhalle war 25 Ellen breit und 70 Ellen hoch. Er hatte keine Thür (wie Joſephus ausdrücklich angibt), ſodaß man den ganzen Tempel durch dieſelbe ſchaute. Das Heilige hatte Thüren von 55 Ellen Höhe und 16 Ellen Breite und war außerdem mit einem babyloniſchen Teppich verhüllt, aus den vier heiligen Farben (violett, weiß, ſcharlach- und purpurroth) gewoben, welche Joſephus als Symbole der vier Elemente, Luft, Erde, Feuer und Waſſer, auffaßt. Das Allerheiligſte war vom Heiligen indeß nur durch einen Vorhang (nicht auch durch eine Thür) geſchieden. Das Allerheiligſte war völlig leer; im Heiligen ſtanden der ſiebenarmige Leuchter, der Schaubrottiſch und der Räucheraltar. In der Vorhalle befanden ſich zwei Tiſche, der eine von Marmor, der andere von Gold, auf welche die Prieſter die alten und die friſchen Schaubrote niederlegten. Im Vorhofe befanden ſich Säulen mit Ringen, um die Opferthiere anzubinden, Marmortiſche und andere Utenſilien für die Opfer. Die Prieſterſage, deren Joſephus Erwähnung thut, der Tempel ſei urſprünglich 120 Ellen hoch geweſen und dann 20 Ellen tief eingeſunken, erklärt ſich aus der ſonderbaren Anſicht, die man aus 2 Chron. 3, 4 ſchöpfte, der Salomoniſche Tempel ſei 120 Ellen hoch geweſen; nach Joſephus („Alterthümer", XV, 11, 1) gibt Herodes nämlich ſeinen Zweck dahin an, den bisherigen Tempel zu jener urſprünglichen Höhe aufzurichten, alſo um 60 Ellen zu erhöhen. Die äußern Umgebungen des Tempels wurden erſt unter Agrippa II. im J. 64 vollendet. Das Volk wünſchte, um den 18000 feiernden Arbeitern Beſchäftigung zu geben, den Neubau des öſtlichen Hauptthores, doch verweigerte es der König (Joſephus, „Alterthümer", XX, 9, 7). Ein unterirdiſcher Gang von bedeutender Breite verband die Weſtſeite des Tempels mit dem Zionsberge (ſo nach den Ausgrabungen vom Kapitän Warren). Außerdem ſtand der Tempel mit dem Xyſtus, dem Freiplatz auf dem Zion, durch einen Viaduct in Verbindung, deſſen Spuren Robinſon an der Südweſtecke aufgefunden hat, wie überhaupt gerade an dieſer Stelle die Reſte der herodianiſchen Bauten wol am ſtärkſten zu Tage treten.

Dieſer prächtige Bau beſtand nicht lange. Ohnehin zugleich zu einer Citadelle beſtimmt, wurde er leicht der Schauplatz kriegeriſcher Thaten. Einmal verunreinigten ihn auch die Samaritaner, indem ſie Menſchenknochen umherſtreuten. Sonſt blieb er im ganzen unverſehrt, bis er bei der Eroberung der Stadt durch Titus gänzlich zerſtört wurde (im J. 70 n. Chr.). Selbſt als Titus die Burg Antonia eingenommen, als die Säulenhallen ringsumher, von den Juden ſelbſt angezündet, einige Tage gebrannt hatten, vertheidigten Scharen verzweifelter Zeloten das Tempelgebäude ſelbſt. Um ſie daraus zu vertreiben, warf ein röm. Soldat in ein Fenſter des Anbaues einen Brand, der eine Feuersbrunſt veranlaßte; aber erſt als man auch die große Thür angezündet hatte, wurde die Verwüſtung allgemein. Nach Joſephus war dies ein vorherbeſtimmtes Schickſal, da dieſe Zerſtörung des Tempels nach Monat und Tag mit der durch die Chaldäer im J. 588 zuſammentraf. Nach ihm ſoll ſie wider Willen des Titus geſchehen ſein. Nicht nur habe er ſich in einem Rathe der Feldherren mit Entſchiedenheit und faſt allein für die Erhaltung eines ſo großartigen Heiligthums ausgeſprochen, ſondern er ſei auch während des Brandes von der Antonia herabgekommen mit dem ernſtlichen, aber wegen der Wuth der Soldaten vergeblichen Bemühen, dem Brande Einhalt zu thun. Nach Sulpicius Severus (Historia sacra, II, 30, 6 fg.) hat Titus im Gegentheil für die Ver-

nichtung ſich ausgeſprochen, um mit der Wurzel auch den Stamm der beiden Religionen, des Judenthums und des Chriſtenthums, auszurotten. Dunkel bleibt dabei freilich der Schluß, der ganz mit dem Bericht des Joſephus ſtimmt: ita Dei (man erwartet Titi) nutu accensis omnium animis templum dirutum. Dem erſtern Bericht mangelt Glaubwürdigkeit, weil Joſephus ja bekanntlich die Flavier ſehr günſtig darſtellt; der zweite zeigt Spuren taciteiſcher Färbung (vgl. Bernays, „Ueber die Chronik des Sulpicius Severus" [Berlin 1861]), iſt aber bei dem bekannten Judenhaſſe des Tacitus um nichts zuverläſſiger. Nach beiden Berichten hat der Beſchluß des Titus auf das Schickſal des Tempels keinen entſcheidenden Einfluß gehabt. Eine Dazwiſchenkunft des Titus beim Brande ſelbſt (deſſen lebhafte und genaue Schilderung bei Joſephus [„Jüdiſcher Krieg", VII, 5, 5] einen Bericht von Augenzeugen vermuthen läßt) entbehrt deshalb nicht alles Grundes, weil der Schaubrottiſch, der goldene Leuchter und das Geſetzbuch von den Römern erbeutet wurden und als Trophäen beim Triumph des Titus in Rom prangten. Die beiden erſtern Gegenſtände und zwei heilige Trompeten ſind bekanntlich auf dem Titusbogen dargeſtellt, der in vielen archäologiſchen Schriften abgebildet iſt, ſo in Fleck's „Wiſſenſchaftlicher Reiſe durch das ſüdliche Deutſchland, Italien, Sicilien und Frankreich" (Leipzig 1835—38), I, 1, Taf. 1—4, und neuerdings bei Haneberg, „Die religiöſen Alterthümer der Bibel" (München 1869), Titelblatt.

Sowenig wie die erſte Zerſtörung unter Nebukadnezar betrachteten die Juden dieſe als die letzte und als Vernichtung der wahren Cultusſtätte, wie ſich das in vielen Aeußerungen der Zeitgenoſſen kundgibt (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 624). Darum ließ der Kaiſer Hadrian, nach Beſiegung des Barkochba, an der Stelle des Tempels einen Tempel des Jupiter Capitolinus erbauen; die Stelle des Allerheiligſten nahm ein Reiterſtandbild des Kaiſers ein. Dagegen unternahm der Kaiſer Julian (im J. 363 n. Chr.) mit großen Koſten den Wiederaufbau. Aber als die in den vielen Gewölben verdorbene Luft (die noch heute bei Ausgrabungen ſehr gefährlich iſt, vgl. Morriſon, a. a. O., S. 59) ſich entzündete, erblickten die Chriſten in dieſen Flammen Zeichen des göttlichen Zornes. Der baldige Tod des Kaiſers hinderte die Fortſetzung. Heute ſteht auf dem Tempelplatze (El-Harâm es-Scherif) ziemlich nach der Mitte zu der Felſendom, die Kubbet-es-Sachra, auch Moſchee Omar's genannt; im Süden iſt die Moſchee el Akſa, im Weſten der Klageplatz der Juden; ſonſt füllen viele Gebäude den Platz. Den Mittelpunkt jener Omarmoſchee, welche den Moslemim nächſt der Kaba zu Mekka der heiligſte Ort der Erde iſt, weil von hier aus Mohammed ſeine Himmelsreiſe angetreten haben ſoll, bildet eine unregelmäßige Felskuppe von 13,25 Meter Breite, 17,75 Meter Länge, 2 Meter hoch anſteigend, an deſſen Südoſtſeite man auf 11 Stufen in eine Höhle hinabſteigt (vgl. Adler, a. a. O., S. 17 fg.). Die Felskuppe umgibt ein Kreis von 12 Säulen und 8 Pfeilern; ihre Arcaden tragen den Cylinder, auf dem die hölzerne, bleigedeckte Kuppel ruht. In breitem Abſtande folgt eine zweite Stützenreihe von 8 Pfeilern und 16 Säulen, dann die achteckige Außenmauer mit perſiſchen Spitzbogenfenſtern. Der Bau trägt nicht die geringſten chriſtl. Spuren, ſondern iſt deutlich ein altes Denkmal der altarab. Kunſt, in ſeiner erſten Anlage aus der Zeit des Khalifen Abd-el-Melek (in den J. 688—691), im 11. Jahrh. nach einem Erdbeben faſt ganz erneuert, übrigens der älteſte, hoch emporgehobene Kuppelbau, das Muſter für den kirchl. Kuppelbau des Abendlandes, von den Kreuzfahrern herübergenommen. Aus welchen Zeiten die vielen heute faſt durchweg verſchütteten Höhlen und Gewölbe der Area herrühren, läßt ſich nicht beſtimmen.

Ein dürftiges Nachbild des jeruſalemiſchen Tempels wurde von einem Prieſter Onias zur Zeit des Ptolemäus Philometor (im J. 170 v. Chr.) aus einem verfallenen ägypt. Tempel zu Leontopolis erbaut. Denn auf dieſe Stadt deuteten die Juden die Stelle Jeſ. 19, 2. Derſelbe beſtand nur 243 Jahre und wurde unter Veſpaſian zerſtört (vgl. Joſephus, „Alterthümer", XII, 9, 7; XIII, 3; „Jüdiſcher Krieg", VII, 10, 2—4). Der Tempel war thurmähnlich, der Altar dem zu Jeruſalem ähnlich, das Innere hatte keinen Leuchter, ſondern eine Hängelampe. Die äußere Ringmauer beſtand aus Backſteinen, die Thore aus Stein. Unhaltbar iſt die Meinung Wieſeler's („Eine Unterſuchung über den Hebräerbrief" [Kiel 1861], II, 34 fg., 51 fg.), daß dort der Räucheraltar im Allerheiligſten geſtanden habe, und daß überhaupt die gottesdienſtlichen Andeutungen des He-

bräerbriefes nur auf dieſen Nebentempel ſich bezogen. Vgl. die Widerlegung bei A. Ritſchl, „Die Leſer des Hebräer-Briefes“ in den „Theologiſchen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1866, S. 91 fg., und bei Kurtz, „Der Brief an die Hebräer“ (Mitau 1869), S. 37 fg.

Die einſchlägige Literatur iſt oben angegeben worden. Außerdem wäre noch zu vergleichen: Krafft, „Die Topographie Jeruſalems“ (Bonn 1846); Williams, The Holy City (2. Aufl., London 1849), II, 296—403; ungleich gründlicher, wenn auch durch neuere Forſchungen berichtigt, Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen“ (Berlin 1853—54), I, 459—569. Dieſtel.

Tempelmarkt, ſ. Tempel und Tempelpolizei.

Tempelpolizei, Tempelwache. Die Chronik erzählt (1 Chron. 13; 15; 16; 23 fg.): ſchon der König David habe zu cultiſchen Zwecken — für den Dienſt bei der Stiftshütte in Gibeon, vor der Bundeslade auf Zion, und beſonders für den Tempeldienſt auf Moria — dem Levitenthum eine Organiſation gegeben und daſſelbe in drei Klaſſen getheilt: in Prieſterdiener, Sänger und Muſiker, und Thorhüter (von einer vierten Klaſſe für auswärtigen Dienſt ſehen wir hier ab; vgl. 1 Chron. 26, 29 fg.). Die Prieſterdiener (angeblich 24000 an der Zahl; 1 Chron. 23, 28. 29; 9, 29—32) zerfielen, entſprechend den 24 Prieſterklaſſen („Bibel-Lexikon“, IV, 600 fg.), in 24 Ordnungen, von denen ſechs auf das Geſchlecht Gerſon, neun auf Kahath und neun auf Merari kamen. Ebenſo war die zweite Klaſſe, die der Sänger und Muſiker (1 Chron. 25, 9 fg.), in 24 Chöre, mit je einem Vorſteher und elf Meiſtern aus gleicher Familie an der Spitze, getheilt, und zwar waren von den Chorführern die vier Söhne Aſſaph's (ſ. d.) aus dem Geſchlecht Gerſon (vgl. 1 Chron. 6, 24—28), ſechs Söhne Jeduthun's (= Ethan's, ſ. d.) aus Merari (1 Chron. 6, 29), und vier Söhne Heman's des Korachiten aus Kahath (1 Chron. 6, 18 fg.). Die dritte Klaſſe, die der Thorwächter (angeblich mit 4000 Leviten), bildeten drei Familien: eine korachitiſche (aus Kahath) mit Meſchelemja oder Schelemja und deſſen Erſtgeborenem, Sacharja, an der Spitze, und zwar für den Wächterdienſt auf der Oſt- und Nordſeite des Tempels, und zwei jeduthunitiſche Familien (aus Merari), die des Obededom für die Bewachung der Südſeite, und die des Choſa für die Weſtſeite des Tempels (1 Chron. 26, 1—19; vgl. auch Kap. 9, 19. 22). Dieſe drei Familien hatten bei dem Tempel täglich 24 Wächter zu ſtellen, und unter dieſe hätte man, wenn die Darſtellung der Chronik als geſchichtlich gelten könnte, die 4000 Leviten dieſer Klaſſe etwa in der Art vertheilt zu denken, daß auf jeden 167 Mann kamen, ſodaß alſo, wenn dieſe nach den ſieben Tagen einer Woche wechſelten, für jeden Tag durchſchnittlich jedem (Ober-)Wächter wieder 24 Mann zur Verfügung geſtanden hätten, welche das Haus Gottes bewachten und das Oeffnen und Schließen der Thore beſorgten, durch welche man auf den Tempelplatz gelangte (1 Chron. 9, 17—27). (Auch der Talmud [Middoth, I, 1, 2; Tamid, I, 1, 2; Joma, III, 1; Orla, II, 12] kennt noch 24 Nachtpoſten beim Heiligthum: drei für die Prieſter im Tempel und 21 für die Leviten an den Thoren und in den Vorhöfen, und zwar ſollten fünf Leviten an den fünf Thoren des Tempelberges Nachtwache halten, vier an den vier Ecken deſſelben innerhalb der Mauern, vier an vier Thoren des Vorhofes, vier an vier Ecken außerhalb, einer in der Opferkammer, einer in der Vorhangkammer und einer hinter dem Allerheiligſten. Dieſe Wachen wurden des Nachts von dem Vorſteher des Tempelberges viſitirt.)

Daß die drei, beziehungsweiſe vier Vorſteher der levitiſchen Wächterfamilien nicht gewöhnliche Leviten, ſondern (Leviten-)Prieſter waren, geht aus 2 Kön. 12, 10 (12, 9); Jer. 35, 4 und 52, 24 (= 2 Kön. 25, 18) hervor, wo drei Schwellenhüter (an den Haupteingängen des Tempels) erwähnt werden, die ohne Zweifel mit den drei Familienhäuptern identiſch ſind (vier Vorſteher der Thorwächter werden erwähnt 1 Chron. 9, 17. 24. 26; vgl. Neh. 12, 25; 11, 19; Eſra 2, 42). Dieſe drei oder vier Wächterhäupter dürften dann weiter mit den Hauptleuten des Tempels (στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ, Luk. 22, 52. 4; vgl. auch 3 Eſra 1, 9) zuſammenzubringen ſein und vielleicht ſeit dem Um- und Weiterbau des zweiten Tempels durch Herodes in erhöhter Anzahl (vielleicht 15 Mann, nach einer Andeutung des Talmud) das Offiziercorps des Tempels gebildet haben, welches unter einem Hauptmann ſtand, der nicht nur im N. T. und bei Joſephus (ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, Apg. 4, 1; 5, 24; vgl. auch Joſephus „Jüdiſcher Krieg“, II, 12, 6; VI, 5, 3; „Alterthümer“, XX, 6, 2; XVIII, 2, 2; XIII, 9, 1; auch 2 Makk. 3, 4), ſondern auch noch im Talmud (als „Oberſter des [ummauerten] Tempelberges“: sār habbirâ oder 'iš habbira, auch

'iš har habbajit), und zwar öfters in Verbindung mit Prieſtern und Hohenprieſtern Erwähnung findet, alſo, wie es ſcheint, aus prieſterlichem Geſchlecht, den Hohenprieſtern (Vorſtehern der 24 Prieſterklaſſen) beigeordnet und mit dieſen gleichmäßig nur dem Hohenprieſter als dem höchſten Würdenträger überhaupt untergeordnet war.

Daß ſolche Einrichtungen bereits im vorexiliſchen Tempel beſtanden haben, iſt gewiß; aber ebenſo ſicher iſt, daß dieſelben nicht ſchon von David und Salomo getroffen werden konnten, wie der Chroniker die Sache darſtellt (vgl. zu der angeführten Stelle noch 2 Chron. 8, 14. 15 und Neh. 12, 45). Zwar wird ſchon in früheſter Zeit die heilige Lade ihre Bewachung gehabt haben (1 Sam. 7, 1); auch liegt es in der Natur der Sache, daß wie der Cultus überhaupt, ſo auch der heilige Wachtdienſt infolge des Salomoniſchen Tempelbaues erweitert und neu organiſirt werden mußte. Dennoch kann die vom Chroniker beſchriebene Organiſation nicht in ſo alte Zeit zurückreichen. Dieſelbe kommt auch durchgängig erſt in ſpätern Büchern des A. T. zur Erwähnung (ſ. Chronik im „Bibel-Lexikon", I, 530 fg.; vgl. auch Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 337 fg.). Das Unhiſtoriſche der Darſtellung in der Chronik erhellt zudem ſofort aus dem Umſtande, daß die den Leviten (und Prieſtern) zugetheilten Wachtpoſten unter David ſämmtlich noch gar nicht vorhanden waren, und daß mit Obed-edom, David's angeblichem Zeitgenoſſen, zugleich deſſen erwachſene Enkel aufgeführt ſind (1 Chron. 26, 6). Sehen wir andererſeits aus dem Exil (wieder) dieſelben drei Klaſſen von Leviten zurückkehren: Leviten im engern Sinn, Sänger und Wächter, und zwar jede dieſer Klaſſen in Familien geſchieden (Eſra 2, 40—42. 70; 7, 7; Neh. 7, 1; 10, 40; 12, 45—49), ſo ergibt ſich hieraus unzweideutig, daß ſchon vor dem Exil beſondere Familien ausſchließlich der Tempelmuſik, andere ausſchließlich dem Wachtdienſte ſich gewidmet haben, und dieſe Functionen in den Familien, der Wachtdienſt (wie es ſcheint) ſogar auf beſtimmten Poſten, erblich geworden waren (vgl. Neh. 12, 25; 11, 19; 1 Chron. 9, 19—22). Wenn ferner der Chroniker dieſe Einrichtungen dem Könige David zuſchreibt, ſo müſſen dieſelben nicht nur zu ſeiner Zeit vorhanden, ſondern damals auch ſchon ſo alt geweſen ſein, daß er mit ſeinen Zeitgenoſſen, unkundig des wahren Urſprungs derſelben, ſie in ſo hohes Alterthum hinauf verſetzen konnte. Nun hat aber das Hervorſtechendſte in dieſer Organiſation — der Umſtand nämlich, daß die verſchiedenen Levitenklaſſen überhaupt in je 24 Abtheilungen gebracht und ſtets auch 24 Wachtpoſten beſetzt worden ſein ſollen — eine offenbare und ſpecielle Analogie in den 24 Klaſſen von Levitenprieſtern, welche König Joſia von Juda bei ſeiner Cultusreform unter 24 (aaronitiſche) Hoheprieſter, mit einem Oberprieſter an der Spitze, ſtellte (2 Kön. 22; 23; 1 Chron. 24, 7—18; vgl. auch Joſephus „Alterthümer", VII, 14, 7, und ſ. Joſia, Hilkia und Geſetzgebung), ganz ſo wie hier der Hauptmann des Tempels über alle Wachen geſetzt war. Auch wohnten ja die Thorwächter (und Sänger) zum Theil in den Dörfern rings um Jeruſalem und kamen von da, wenn der Dienſt ſie rief, zum Heiligthum, wie die Prieſter nach ihrer Kehrordnung. Der Urſprung der Tempelwache, welchen die Chronik auf David zurückführt, ſcheint alſo mitſammt der ganzen Organiſation des Prieſter- und Levitenthums (1 Chron. 23—26) auf König Joſia zu weiſen und einen integrirenden Theil ſeiner Cultusreform gebildet zu haben (vgl. noch Movers, „Kritiſche Unterſuchungen über die bibliſche Chronik" [Bonn 1834], S. 279—285).

Wenn übrigens die Chronik den David 4000 Wächter des Heiligthums aufſtellen läßt, ſo beruht dieſe Zahl um ſo ſicherer auf Uebertreibung, als zu verſchiedenen Zeiten andere kleinere Zahlen geboten werden (Eſra 2, 42 werden: 139, Neh. 11, 19: 172, dagegen 1 Chron. 9, 22: 212 und 1 Chron. 6, 8 fg.: wieder weniger Thorwächter angegeben, vgl. auch Joſephus Contra Apion., II, 9).

Jener Simon, der mit dem Hohenprieſter Onias II. in der letzten Zeit des Seleucus IV. in Streit gerieth über die Marktordnung, war ein Tempelaufſeher oder Tempelhauptmann und gehörte, nach wahrſcheinlichſter Erklärung der Stelle 2 Makk. 3, 4 (vgl. Geiger, „Urſchrift und Ueberſetzungen der Bibel" [Breslau 1857] S. 221; Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], S. 48, 49; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 370), zur ſechsten Prieſterklaſſe (Mijamin, 1 Chron. 24, 9). Aus dieſem Zeugniß geht hervor, daß auch die Marktpolizei zum Reſſort des Tempelhauptmannes gehörte, inſofern nicht nur in unmittelbarer Nähe des Tempels — im Makteſch (über dieſen Marktplatz vgl.

meine Schrift: „Siloah, Quell, Teich und Thal in Jeruſalem“ [Heidelberg 1873], S. 28) — ſondern bald im Tempelbezirk ſelbſt, im Vorhof der Heiden Markt gehalten wurde (Joh. 2, 14; Matth. 21, 12), und die Tempelpolizei über die Ordnung des Tempelbezirks zu wachen und aller Verunreinigung und Entweihung des Tempels vorzubeugen die Pflicht hatte (vgl. Miſchna, Chelim, I, 8; Joſephus, „Alterthümer“, XII, 3, 4; XVIII, 2, 2; ſ. Tempel und Reinigkeit). Schließlich ſei bemerkt, daß wir in Pſ. 134 vielleicht noch das Lied der nächtliche Wacht haltenden Leviten beſitzen. Vgl. noch Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iſrael von der Zerſtörung des erſten Tempels bis zur Einſetzung des Makkabäers Schimon“ (Braunſchweig 1847), I, 389—424. Kneucker.

Tempelraub, ſ. Räuber.

Tenne, hebräiſch: goren (2 Sam. 24, 24; 4 Moſ. 15, 20; 18, 27; bei Luther: Scheunen), ein offener (Richt. 6, 37; 2 Sam. 6, 6) geebneter, feſtgeſtampfter (Jer. 51, 33; Luther: dreſchen) reingemachter (Matth. 3, 12; Luk. 3, 17) Platz zum Dreſchen und Wurfeln (Richt. 3, 2; Jeſ. 21, 10), den der hebr. Landwirth womöglich auf einer Anhöhe (Jeſ. 17, 13) anlegte, damit der Wind Zugang habe (Richt. 2, 3; Mich. 4, 12 fg.), um Spreu und Staub wegzuführen (Jer. 4, 11; Hoſ. 13, 3). So ſind die Tennen im Orient noch jetzt beſchaffen und Robinſon traf deren fünf bei Jericho, die kreisförmig, 50 Fuß im Durchmeſſer hatten. Um die beim Dreſchen und Wurfeln angehäuften Garben und Getreidemaſſen (Joel 2, 24) vor Plünderung (1 Sam. 23, 1) zu behüten, blieb der Eigenthümer des Nachts in ihrer Nähe (Ruth 3, 2 fg.), bis ſein Gut von der Tenne eingeſammelt (5 Moſ. 16, 13; Hiob 39, 12; bei Luther: Scheunen) und eingebracht wurde (2 Sam. 9, 10; Neh. 13, 15) in Speichern, die aus Gebäuden beſtanden oder auch nur ciſternenartige Gruben waren (5 Moſ. 28, 8; Jer. 50, 26; Joel 1, 17; Hag. 2, 19; Spr. 3, 10; Matth. 3, 12; 13, 30; Luk. 12, 18), wie derlei im Orient und in Ungarn noch heute zur Aufbewahrung des Fruchtvorraths dienen. Gleichwie das Dreſchen und Wurfeln von Propheten und Dichtern vergleichsweiſe und bildlich gebraucht wird (ſ. Schleiſe, Spreu), ſo auch die Tenne (Jeſ. 21, 10; Jer. 51, 33; Mich. 4, 12).

Die Bibel erwähnt einige Ortsnamen in Verbindung mit goren (Tenne = Fläche), deren Entſtehung auf Perſonen, als urſprüngliche Beſitzer, oder andere Umſtände hinweiſt (2 Sam. 6, 6; 24, 16; 1 Chron. 13, 9; 24 [21], 15; 1 Moſ. 50, 10). Roskoff.

Teppiche, bei Luther meiſt für das hebr. jerîot, iſt ſachgemäß überſetzt, wo es die Stiftshütte betrifft (2 Moſ. 26, 1 fg.; 36, 8 fg.; 4 Moſ. 4, 25), indem die Decken derſelben, die nach innen hingen, Erzeugniſſe der Buntweberei, aus Byſſus mit Einſchlag von rothen und blauen Purpurfäden und eingewirkten Figuren der Cherube, alſo wirkliche Teppiche waren, deren Fabrikation die Phönizier meiſterhaft verſtanden. In der Bibelſprache wird aber jerîa, vielfach jerîot, Zeltdecke, Umhang eines Zeltes, öfter für Zelt ſelbſt (Jer. 4, 20; 10, 20; Luther: Gezelte; Jeſ. 54, 2: Luther: Teppich), oder dieſem parallel gebraucht (HL. 1, 5; Pſ. 104, 2; 2 Sam. 7, 2; 1 Chron. 17, 1; Luther: Teppiche), indem jerîot Hauptbeſtandtheile derſelben ſind. Bei der Vorausſetzung, daß die Zelte der Hebräer nach Art der heutigen Nomaden Arabiens eingerichtet waren, wofür die Dreitheilung des heiligen Gezeltes ſpricht, iſt anzunehmen, daß in den Zelten der Vornehmern, wie bei jenen, und ebenſo in ſpäterer Zeit in den Häuſern der Reichen auch Teppiche nicht gefehlt haben werden, womit der Orient von jeher großen Luxus trieb. Roskoff.

Teppichmacher ſteht in Luther's Ueberſetzung für σκηνοποιός (Apg. 18, 3), worunter ein Handwerker gemeint iſt, der aus den Haaren der dunkelzottigen, gemeinen Ziegen das grobe, regendichte Zelttuch verfertigt, das als Zeltdecke dient (ſ. Handwerk). Roskoff.

Terapim, ſ. Theraphim.

Terebinthe (hebräiſch: 'eláh), ein Baum, der in Paläſtina ſelten in Gruppen und nie im Walde wächſt, ſondern einſam im Thalgrunde oder an Berghalden über niederm Geſträuch ſich erhebt und um ſo mehr in holzarmer Gegend auf ſinnende Gemüther Eindruck macht. Er galt daher bei den Iſraeliten als ein vorzugsweiſe heiliger Baum, unter deſſen kühlem Schatten ſie oftmals dem Zauber der Naturvergötterung unterlagen (Hoſ. 4, 13; Ez. 6, 13; vgl. Richt. 6, 11. 19; 1 Moſ. 35, 4). Um theuere Todte in geweihter Erde zu begraben, ſetzten die Jabeſiten den König und ſeine mit ihm gefallenen Söhne unter der Terebinthe ihrer Stadt bei (1 Chron. 10, 12). Eigenthümlich wurde ich an den unaustilgbaren Zug einfacher Menſchen zum Baumcultus erinnert, als ich in Samaria unweit der Ebene Mochna eine einſame Terebinthe über und über mit

Gewandfetzen arab. Bauern und Hirten behangen ſah. Aus der Ferne gleicht der Baum einer Eiche und iſt daher in alter und neuer Zeit oft mit ihr verwechſelt worden, während die Iſraeliten ſelbſt die beiden Baumarten wohl unterſchieden. Die Terebinthe (pistacia terebinthus) zeichnet ſich aus durch knorrigen Stamm mit grauer riſſiger Rinde, durch eine Krone von unregelmäßigen Aeſten und ſchmalen Zweigen. Die gefiederten Blätter, deren Blättchen $2^1/_2$ Zoll lang und etwa 1 Zoll breit ſind, haben dunkle roth-grüne Farbe. Aus den kleinen, in Trauben ſtehenden Blüten entwickeln ſich ſchmale Beerchen nicht größer als die des Hagedorns, von bläulicher Farbe. Bei Anfang des Winters fallen die Blätter ab. Da der Stamm meiſt nur kurz iſt, ſo läßt ſich begreifen, wie Abſalon unter einer Terebinthe hinreitend mit ſeinen langen Haaren im dichten Gezweig derſelben ſich verfangen konnte (2 Sam. 18, 9. 14). Das heutige Wadi es-Samt trug zu Saul's Zeit den Namen Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2. 19; 21, 10), heutzutage trifft man dort Terebinthen nicht in ſo großer Zahl und ſo ſtattlichen Exemplaren wie in einzelnen Thälern Gileads. Jeſ. 6, 13 zeigt, daß man Terebinthen auch fällte, den Wurzelſtock aber nicht ausrodete, ſondern aus demſelben einen neuen Sproß hervorgehen ließ. Die dichtbelaubten Terebinthenäſte verwendete man gern zu Laubhütten am Laubhüttenfeſt (vgl. Ez. 6, 13 mit 3 Moſ. 23, 40; Neh. 8, 15). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 400 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" (Stuttgart 1833—41), III, III, 1755 fg. Furrer.

Terebinthenthal, ſ. Eichgrund.

Tertius, nach Röm. 16, 22 der Schreiber des Apoſtels Paulus, dem dieſer das Sendſchreiben an die Römer in Korinth dictirte (vgl. über die Gewohnheit des Paulus, ſeine Briefe zu dictiren 2 Theſſ. 2, 17; Gal. 6, 11; 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 16). Da Tertius einen Gruß von ſich aus a. a. O. beifügt, ſo iſt er den röm. Chriſten bekannt, vielleicht aus Rom gebürtig geweſen. Der Name deutet auf röm. Herkunft. Das Vertrauen des Apoſtels muß er in hohem Grade beſeſſen haben, da ihn derſelbe zu einem unbedingte Zuverläſſigkeit erheiſchenden Dienſte verwandte. Alle herkömmlichen Vermuthungen über ſeine Perſon ſind aus der Luft gegriffen. Schenkel.

Tertullus, einer der röm. Sachwalter (causidicus, orator forensis), wie ſie ſowol in der Hauptſtadt als in den Provinzen in jenem Zeitpunkte röm. Weltherrſchaft ſich fanden, um vor Gericht die Proceſſe ihrer Partei zu führen. Sie bildeten in der Kaiſerzeit einen beſondern Stand, der jedoch weit weniger geachtet war als derjenige der eigentlichen Rechtsgelehrten (vgl. Zeiß, „Römiſche Alterthumskunde" [Jena 1842], S. 282). Nach Apg. 24, 1 fg. hatte das Synedrium den Tertullus mit der Klageführung gegen Paulus vor dem Procurator Felix in Cäſarea beauftragt. Dem Auszuge zufolge, den die Apg. 24, 1 fg. von der Klagerede des Tertullus gibt, wäre derſelbe ein elender Schmeichler geweſen, der den Procurator mit Lobſprüchen überhäufte, die dieſer nicht im geringſten verdiente (ſ. Felix). Der Hauptpunkt der Anklage gegen Paulus war der verleumderiſche Vorwurf verſuchter Tempelentweihung (Apg. 24, 6). An eine authentiſche Ueberlieferung des Inhaltes der Klagerede iſt nach den Umſtänden jedoch nicht zu denken. Schenkel.

Teſtament, A. und N., ſ. Kanon des A. und N. T.

Tetrarchen. Das N. T. nennt mehrere jüd. Fürſten mit dem Namen Tetrarchen oder „Vierfürſten", nämlich die zwei Söhne des Königs Herodes des Großen, Antipas und Philippus (ſ. Herodes; Matth. 14, 1; Luk. 3, 1. 19; 9, 7; Apg. 13, 1); neben beiden erſcheint bei Lukas (Kap. 3, 1) noch ein dritter Tetrarch im Heiligen Lande, der freilich mit dieſem ſo wenig zu thun hat als mit dem Herodeshauſe, Lyſanias von Abilene (ſ. Abilene). Nach Matth. 14, 9 und vollends nach Mark. 6, 14. 22. 23. 26. 27, wo Antipas (Herodes) gar nie Tetrarch, wol aber fünfmal König genannt wird, ſcheint auf den erſten Blick Tetrarch und König ziemlich gleichbedeutend zu ſein und in ähnlicher Weiſe wieder Ethnarch (Volksherrſcher) und König nach Matth. 2, 22, verglichen mit Joſephus. Doch ſcheint es nur ſo. Warum denn, wenn es ſo wäre, die vielen Namen ſtatt des einfachen, zugleich verſtändlichſten und rühmlichſten Königstitels? Vielmehr alſo geht die Stufenleiter abwärts vom König zum Ethnarchen und ſchließlich zum Tetrarchen.

Der Name Tetrarchen und Tetrarchien findet ſich zuerſt im 4. Jahrh. v. Chr. im Munde und in der Politik des macedon. Königs Philippus, des Vaters Alexander's des Großen, welcher in Theſſalien Vierherrſchaften (Tetrarchien, Tetradarchien) ein-

richtete, damit, wie Demoſthenes (Orationes Philippicae, IV, 26) ſagt, nicht nur einzelne Städte, ſondern ganze Völker in Sklaverei gebracht werden ſollten. Das war alſo eine buchſtäbliche Zerſchlagung des Landes in vier Stücke, halb zur Zertrennung der Kräfte, halb zur verſtärkten vierfachen Zügelung. Von dieſen vier Theilen Theſſaliens hat dann auch Strabo (IX, 5) geredet. In der Eintheilung des macedoniſch-griech. Fußvolks wiederholte ſich der Ausdruck; vier Rotten mit 64 Mann hießen eine Tetrarchie, der Führer Tetrarch (Arrian). In freier Weiſe, in Vereinigung celtiſch-germaniſchen Freiheits- und Einheitstriebes, eigneten ſich jenes macedoniſch-griech. Inſtitut die im folgenden Jahrhundert über Macedonien und Griechenland in Kleinaſien eingewanderten Gallier oder Galater (ſ. Galaterbrief) zu, von welchen noch Grotius die ganze Einrichtung herleiten wollte. Jeder der drei Hauptſtämme wurde in vier Theile oder Tetrarchien mit einem Tetrarchen an der Spitze zerlegt, ſodaß im ganzen 12 Tetrarchien entſtanden, welche in drei, dann zwei Königthümer, zuletzt in eins, das Königreich des Dejotarus und Amyntas, zuſammengingen (Strabo, XII, 5). Eine Dreiheit gehörte übrigens wol ſchon zur urſprünglichen Einrichtung, wie denn insbeſondere im Krieg mit den Römern im J. 189 über der Zertheiltheit drei Centren, drei Könige der drei Hauptſtämme erſcheinen (Livius, XXXVIII, 19 fg.). Von dieſen Tetrarchen der Galater iſt in den Zeiten des Pompejus, Cäſar, Antonius und Octavian bei den verſchiedenſten Schriftſtellern oft die Rede (Cicero, Ad Atticum, II, 9; De divinatione, I, 15; Oratio pro T. Annio Milone, Kap. 28; Oratio pro rege Dejotaro, 9. 15; In Vatinium interrogatio, Kap. 12; Horaz, Satyr., I, 3, 12; Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 68, 78; Vellejus Paterculus, II, 51; Salluſt, Bellum Catilinarium, Kap. 20; Tacitus, Annal., XV, 25; Lucanus, Pharsalia, VII, 227; Appian, Historia Mithrid., Kap. 46, 114; De bellis civil., IV, 88; Historia Syriaca, Kap. 50; Dio Caſſius, XLII, 48 u. ſ. w.); und ſelbſt nach der Einziehung des Landes durch die Römer nach dem Tode des Königs Amyntas (im J. 25 v. Chr., Dio Caſſius, LIII, 26) hat Plinius (V, 42; vgl. 25) auf der Neige des 1. Jahrh. n. Chr. von 195 fortbeſtehenden Völkern oder Gemeinden und Tetrarchien der Galater geredet.

In letzterer Bezeichnung ſieht man nun ſchon eine Wendung des Begriffs der Tetrarchie, wie er in dieſer etwas ſpätern Zeit ſehr gewöhnlich geworden. Tetrarchie heißt da nicht mehr gerade nur eine Viertelsherrſchaft, ſondern jegliche Art von Theilherrſchaft, ſchließlich jede Kleinherrſchaft. Auch dieſe Benennung, welche noch in der röm. Zeit häufig erſcheint und von den Römern im Orient ſelbſtändig aufgenommen wird, ging ſchließlich auf Macedonien und auf die Diadochen Alexander's des Großen zurück; insbeſondere regierte ſie in den ſyriſch-ſeleucidiſchen Gebieten. Eine ganze Reihe ſolcher Tetrarchien in Syrien, Cöleſyrien, im Libanon, in Phönizien und Paläſtina zählt Plinius (V, 16, 19) auf, und man muß an dieſe Menge von Kleinen, nicht etwa nur an die Galater denken, wenn Pompejus zum Krieg wider Cäſar alle Könige, Tetrarchen und Dynaſten der überſeeiſchen Provinzen aufbietet (Vellejus Paterculus, II, 51 u. ſ. w.). In dieſe Kategorie fallen nun nicht nur die Libanonfürſtenthümer des Lyſanias von Abilene (Joſephus, „Alterthümer", XX, 7, 1 u. ſonſt, vgl. Plinius, V, 16) und des Soëmus in Ituräa (Joſephus, „Leben", Kap. 11; Tacitus, Annal., XII, 23), ſondern insbeſondere auch die Herrſchaften der herodiſchen jüd. Prinzen. Im J. 41 ernannte Antonius, der Herr des Oſtens, die Brüder Phaſael und Herodes, d. h. den nachherigen König, zu Vierfürſten, im Grunde Zweifürſten des ganzen jüd. Landes (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 13, 1). Zwanzig Jahre ſpäter erbat ſich König Herodes nach der Annexion der Reſte der Lyſaniastetrarchie von der Gnade Octavian's für ſeinen noch allein übrigen Bruder Pheroras ein Vierfürſtenthum, welches in Peräa an der arab. Grenze gelegen geweſen zu ſein ſcheint (Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 3; XVII, 3, 3). Bei dieſen Anläſſen kommt der Name Tetrarch im herodiſchen Hauſe zuerſt vor, während ſonſt die Titel Strateg und Epitrop regieren (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3. 8, 5. 9, 2). In ſeinem letzten Teſtament aber (vor Oſtern des J. 4 v. Chr.) ſetzte der König eine Dreitheilung des Landes in der Art ein, daß Archelaus das Königthum mit dem wichtigſten Theile des Gebietes erben, Antipas aber und Philippus unter dem Tetrarchennamen mit einer Anzahl Provinzen abgefunden werden ſollten (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 8, 1), und dieſes Teſtament wurde ſchließlich (im Herbſt des J. 4 v. Chr.) von Rom mit der Modification anerkannt, daß Archelaus vorerſt mit dem immer noch ehrenvollen und von

der Makkabäerzeit her angeſehenen Titel Ethnarch oder Volksherrſcher ſich begnügen, den Königstitel durch Wohlverhalten ſich erwerben, die beiden Brüder aber in die vom Vater beſtimmten Titel und Länder einrücken ſollten (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4; „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3; vgl. 1 Makk. 14, 47; 15, 1 fg.). Hat man bei dieſer Theilung dem Namen Tetrarch den urſprünglichen Sinn der Viertheilung inſofern vindiciren wollen, als auch die Schweſter des Königs, Salome, mit einigen Landſchaften in Philiſtäa und Peräa abgefunden worden (der Bruder Pheroras war geſtorben), ſo hat man nur das Eine gänzlich überſehen, daß niemals von einer Viertheilung, höchſtens von einer Dreitheilung des Landes die Rede iſt (Tacitus, Hist., V, 9), und noch weit eher wäre jener alte Sinn inſofern herauszubringen, als Joſephus wiederholt und ausdrücklich den Antheil der zwei verkürzten Brüder als Zweitheilung einer zu Grunde liegenden Zweitheilung bezeichnet (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3; „Alterthümer", XVII, 11, 4); wenn aber der Name Tetrarch im weitern Sinne ſchon früher in Judäa üblich war, wer mag bei dieſer zufälligen Viertelstheilung den alten Sinn des Wortes betonen?

Noch iſt übrig, unſere alten Evangeliſten wegen ihrer Verwechſelung von König und Vierfürſt ſei es zu tadeln, ſei es zu entſchuldigen. Die untergeordnete Stellung der Vierfürſten folgt allerdings ſchon aus Obigem. Auch ſagen die röm. Schriftſteller in der Regel: Könige und Vierfürſten (Cicero, Oratio pro T. Annio Milone, Kap. 28; Salluſt, Bellum Catilinarium, Kap. 20; Velleius Paterculus, II, 51; Horaz, Satyr., I, 3, 12 u. ſ. w.), hin und wieder aber auch in aufſchreitender Linie: Vierfürſten und Könige (Tacitus, Annal., XV, 25; Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 78 u. ſ. w.). In vortrefflicher Abſtufung gibt Velleius Paterculus (II, 51): Könige, Vierfürſten, Dynaſten, d. h. Herren einer einzelnen Stadt oder eines ganz kleinen Landes; minder geordnet wird etwa auch gezählt: Vierfürſten, Könige, Städte (Hirtius, a. a. O.). Welcher Unterſchied zwiſchen Königen und Vierfürſten beſtand, darüber ſind wir insbeſondere durch den Tetrarchen Antipas und ſeine ehrgeizige Frau Herodias gründlich belehrt. Wie ſehr wünſchte der Tetrarch ein König zu ſein, weshalb er auch ſtatt Antipas ſich lieber Herodes nannte; wie ärgerlich wurde man in Tiberias, als der Schwager und Bruder Agrippa I., der König durch Kaiſer Caligula (im J. 37 n. Chr.), auf dem Laubhüttenfeſt in Jeruſalem im J. 38 mit Diadem, Goldkette und Schmuck des Königs einherfuhr (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 1 fg.)? An dieſem Neid und Ehrgeiz „nach der viel höhern Würde", an der Fahrt nach Rom wegen des erſehnten Königtitels iſt das vierfürſtliche Paar (im J. 39 n. Chr.) bekanntlich zu Grunde gegangen. Hier ſieht man nun aber zugleich, wie ein Vierfürſt nicht unſchwer zum König wachſen konnte. So waren bei den Galatern von den zwölf Tetrarchen der drei Völker wenigſtens in Kriegszeiten drei die Obertetrarchen oder Könige (Livius, XXXVIII, 19); ſo ſchwang ſich Dejotarus unter dem Widerſpruch und Widerſtand der Tetrarchen zum Königthum in Galatien empor (Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 67 fg.), und Rom beſtätigte ihm durch Pompejus und Cäſar Königtitel und Inſignien (Hirtius, a. a. O.; auch Cicero, Oratio pro rege Dejotaro, 9. 13; Ad Atticum, II, 9 u. ſ. w.); ſo wurden endlich in Syrien und Paläſtina mehrere Tetrarchien zu Königthümern zuſammengelegt (Plinius, V, 16. 19), insbeſondere Agrippa I. durch Kaiſer Caligula unter gleichzeitiger Verleihung der Tetrarchie des Philippus und alter Reſte der Tetrarchie des Lyſanias im J. 37 zum König erhoben (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 10). Die natürliche Folge war, daß manche dieſer Aufkömmlinge bald als Könige, bald als Tetrarchen bezeichnet wurden; ſo Dejotarus (Cicero, Oratio pro rege Dejotaro, 9. 13. 15; Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 67), ſo Lyſanias (Joſephus, „Alterthümer", XX, 7, 1; vgl. „Jüdiſcher Krieg", II, 11, 5 u. ſ. w.) und Soëmus (Joſephus, „Leben", Kap. 11; Tacitus, Annal., XII, 23). Und wie man Dejotarus etwa einen vornehmen Tetrarchen (tetrarcha nobilis, Cicero, Oratio pro rege Dejotaro, 9) nennen konnte, ſo wiederum ſelbſt die kleinern Tetrarchen Königlein (reguli), der gewöhnliche Titel der galatiſchen Häuptlinge bei Livius (XXXVIII, 18 fg.). Daher kommt auch die ungenaue Erklärung des Heſychius: „Tetrarchen ſind Könige". Inſofern war es kein großer Fehler des Matthäus, wenn er den Beſitz des Antipas zuerſt pünktlich ein Vierfürſtenthum, dann einmal ein Königthum nannte, wogegen Markus, indem er ſtets nur von König Herodes redet, eine ungenauere Kenntniß verrathen, vielleicht ſogar eine Ver-

wechſelung des Großkönigs Herodes und ſeines Sohnes Antipas (wie ſie bei Spätern nicht ungewöhnlich) begangen hat. Vgl. meine „Geſchichte Jeſu von Nazara“ (Zürich 1867—72), I, 618 fg. Keim.

Teufel, ſ. Satan.

Teufelsklaue. Zu dem heiligen Räucherwerk gehörte eine Subſtanz (2 Moſ. 30, 34) Namens šeḥēlēt. Darunter hat man den nagelförmigen Deckel der Flügelſchnecken (strombi) zu verſtehen, der heute noch in Nubien mit Sandelholz vereint als Räucherwerk verbrannt wird. Nicht nur in dem Indiſchen, ſondern auch im Rothen Meere finden ſich zahlreiche Flügelſchnecken. Beim Verbrennen entwickelt dieſer Deckel einen ſtarken, ſcharfen, dem Bibergeil ähnlichen, doch unangenehmern Geruch und diente offenbar dazu, die Intenſität des Geruches vom Räucherwerk zu verſtärken. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 297; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 590 fg.; Lewyſohn, „Die Zoologie des Talmuds“ (Frankfurt a. M. 1858), S. 361. Ein Bild einer Flügelſchnecke ſ. z. B. in Thomé's „Lehrbuch der Zoologie“ (Braunſchweig 1872), S. 255. Furrer.

Thaanach, d. i. „Sandboden“, gehörte wie das benachbarte und oft mitgenannte Megiddo (ſ. d.) urſprünglich zu den 31 kanaanit. Königsſtädten (Joſ. 12, 21; Richt. 5, 19), wurde dem Stamme Weſtmanaſſe zugetheilt (Joſ. 17, 11), dann an die Leviten abgetreten (Joſ. 21, 25; 1 Chron. 6, 55 [7, 70], wo ſtatt „Aner“ gleichfalls „Thaanach“ zu leſen iſt). Die Kanaaniter jedoch blieben in der Richterzeit noch daſelbſt ſeßhaft (Richt. 1, 27; 5, 19), und erſt unter Salomo erſcheint die Stadt der iſraelitiſchen Herrſchaft unterworfen (1 Kön. 4, 12). Euſebius und Hieronymus ſetzen den Ort drei bis vier röm. Meilen von Legio. Die alte Lage iſt wieder aufgefunden worden in dem heutigen Taanak, $1\frac{1}{4}$ Stunde ſüdwärts von Ledſchûn, an der Südoſtſeite eines niedrigen Tell gelegen, welcher zum nordöſtlichen Abhang des Karmelgebirgszugs gehört, der dem Gebirge Gilboa weſtlich gegenüber die Ebene Jiſreel begrenzt. Der Ort wird jetzt nur von wenigen Familien bewohnt, enthält aber noch Ruinen, Zeugen der frühern Größe. Vgl. Schubert, „Reiſe in das Morgenland“ (Erlangen 1838), III, 164; Robinſon, „Paläſtina“ (Halle 1841—42), III, 387; „Neuere bibliſche Forſchungen“ (Berlin 1857), S. 152. Kneucker.

Thaanath-Schilo, Luther: Thaenath-Silo, eine Grenzſtadt des Stammgebietes Ephraim (Joſ. 16, 6), ohne Zweifel einerlei mit Thena, welches Ptolemäus (V, 16, 5) in der Nähe von Neapolis (Sichem) erwähnt. Auch das Onomasticon des Euſebius kennt einen Ort des Namens Thanath (Thenath) 10 röm. Meilen, d. i. 4 Stunden, (ſüd) öſtlich von Neapolis gegen den Jordan hin, 2 röm. Meilen weſtlich oder nordweſtlich von Janoah (ſ. d.). Thaanath muß demnach dicht bei dem heutigen Jânûn gelegen haben, da, wo Robinſon („Neuere bibliſche Forſchungen“ [Berlin 1857], S. 388) die Ruinenſtelle Tâna oder Ain-Tâna ſah, bei welcher ſich große, tief in Felſen gehauene Ciſternen befinden (vgl. noch Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1848—55], II, 471; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 121, 351; die „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, Jahrg. 1849, S. 48, 55. Kneucker.

Thabor, ſ. Tabor.

Thachaſch, ſ. Dachs.

Thachpanhes, genauer Tahpanhes oder Tehaphnehes (Jer. 43, 8; 44, 1; 46, 14 [2, 16 ſchwankende Lesart]), wird von den LXX Taphne oder Taphnae wiedergegeben, vom Syrer Tahpis (aus Thprs verderbt), in der Vulgata Taphnae, und iſt die von Herodot, II, 30, 107, erwähnte Stadt Daphne nahe bei Peluſium. Die Stadt war das Ziel der jüd. Colonie, mit der Jeremia zog, ſie beſaß einen königlichen Palaſt und Ziegelbrennereien. Nach Herodot legte Pſammetich in das peluſiſche Daphne eine Beſatzung zum Schutz gegen Arabien und Syrien hin. Die ägypt. Schreibung iſt bisjetzt nicht gefunden. Merx.

Thachpenes hieß die Gattin des ägypt. Königs, bei dem der edomitiſche Knabe Hadad (1 Kön. 11, 19) Zuflucht fand vor David und Joab, und der dieſem dann die Schweſter der Königin zur Gemahlin gab. Der Sohn dieſes Hadad, Genubat genannt, wurde unter den Kindern des Königs erzogen, Hadad (ſ. d.) ſelbſt gehörte zu den Feinden Salomo's. Der ungenannte ägypt. König gehört der 22. Dynaſtie an, indeſſen iſt ſein

Name nicht zu ermitteln, wie auch unter den Namen der Königinnen der 21. (und 22.) Dynaſtie bisjetzt keiner mit dem unſerigen zuſammengeſtellt werden kann. Merx.

Thaddäus, ſ. Judas.

Thadmor wird 2 Chron. 8, 4 als Stadt neben Hamat erwähnt, die Salomo gebaut habe. Der Text der Königsbücher weiß davon nichts, ſondern nennt dafür eine Stadt Thamar im Steppenland des ſüdlichen Judäa (vgl. Thenius zu 1 Kön. 9, 18). Dieſes Thamar erwähnt auch Ezechiel (Kap. 47, 19) als ſüdliche Grenzſtadt ſeiner Heimat. Die Tradition der Chronik wird von Joſephus („Alterthümer", VIII, 6, 1) unterſtützt, indem er berichtet, Salomo habe Palmyra, hebräiſch: Thadmor, gegründet, eine ſehr große Stadt, vom Euphrat eine Tagereiſe entfernt, ſechs von Babylon, zwei vom obern Syrien. Die Stadt liege in dieſer Entfernung von Syrien, weil zwiſcheninne nirgends Waſſer ſich finde, wol aber in Palmyra. In der That liegt zwiſchen Karyeitein, einer waſſerreichen Station des von Damaskus ausgehenden Karavanenwegs nach Palmyra und der letztern ein 24 Stunden breiter Strich öden Landes, in dem nur eine einzige Quelle (Ain el Wu'al) abſeits vom gewöhnlichen Karavanenwege vorkommt. Ein ſtarker Bach ſchwefeligen, aber klaren Waſſers durchrinnt die Palmyraoaſe, zu der von Weſten ein enges Felsthal leitet, die aber nach Oſten gegen die unabſehbare Wüſtenebene ſich abgrenzt, während ſie im Norden und Süden von niedrigen Hügeln abgeſchloſſen wird.

Kann auch die Nachricht der Chronik gegenüber den Königsbüchern keine Glaubwürdigkeit beanſpruchen, ſo läßt ſich aus ihr (2 Chron. 8, 4) doch entnehmen, daß zur Zeit des Chroniſten, alſo nach dem Exil, Thadmor den Iſraeliten bekannt war; ſtanden ſie ja doch ſeit dem Exil mit Babylon in regſter Verbindung und auf dem Wege dorthin war die palmengeſchmückte Oaſenſtadt eine wichtige Zwiſchenſtation. Der Urſprung Thadmors liegt demnach in tiefem Dunkel, und ihre höchſte Blüte, der bald gänzliche Verödung folgte, fällt erſt in die ſpätere röm. Kaiſerzeit (vgl. Thenius zu 1 Kön. 9, 18; Bertheau zu 2 Chron. 8, 4; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 1486—1537; Burton und Drake, Unexplored Syria [London 1872], I, 22 fg.).

Jenes Thamar aber haben wir uns am Südweſtende des Todten Meeres, in der Oaſe von Zuweirah und nicht in Kurnub, eine Tagereiſe ſüdlich von Milh, zu denken, wie ſonſt die meiſten mit Robinſon annehmen. Der Name Thamar, „Palme", deutet auf eine Gegend der Palmencultur hin, von der aber bei dem im Hochland gelegenen Kurnub keine Rede ſein kann. Im fernern bezeichnet Ezechiel (Kap. 47, 19) mit Thamar deutlich den öſtlichen Ausgangspunkt der Südgrenze. Drittens bemerken Euſebius und Hieronymus im Onomasticon, Thamar ſei eine Tagereiſe von Mapſis entfernt. Nun aber liegt letzterer Ort (offenbar identiſch mit Nibſan, im Onomasticon: Nepsam, Joſ. 15, 62) nach Ptolemäus in gleicher Breite wie Eluſa und ½ Grad öſtlich von dieſem Ort, ſodaß es, ein ſpäterer Biſchofsſitz, ungefähr an der Stelle von Kurnub geſtanden hat. (Kurnub iſt nach unſerer Anſicht zu ſchreiben Karn-nab, nab eine Abkürzung für nabsan wie das griech. maps). Thamar aber ſetzt Ptolemäus fünf Gradminuten nördlicher als beide Orte und 40 Minuten öſtlich von Maps, 1 Grad 10 Minuten öſtlich von Eluſa, womit wir an das Südweſtende des Todten Meeres gelangen. Daß Thamar in jener Gegend gelegen, ſcheint auch daraus ſich zu erweiſen, daß nach Joſ. 15, 2 fg. die Südgrenze des iſraelitiſchen Landes ebenfalls von der ſüdlichen Zunge des Todten Meeres ihren öſtlichen Anfang nimmt. Vgl. Palmer, The desert of the Exodus (Cambridge 1871), S. 385 fg., 423; Ptolemäus, II, 67; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 178 fg., 185 fg. Furrer.

Thaenach, ſ. Thaanach.

Thäler. Die hebr. Sprache beſitzt fünf Ausdrücke zur Bezeichnung von Thälern, um einerſeits verſchiedene Seiten deſſelben Begriffes, andererſeits thatſächliche Verſchiedenheiten in der Thalformation hervorzuheben.

I. Bikṣáh bezeichnet das Thal als Einſchnitt zwiſchen den Bergen und wird für ſolche Thäler gebraucht, wo von der breiten Thalſohle die angrenzenden Berge ſteil und hoch aufſtreben und der Contraſt von Berghalde und Thalfläche beſonders ſtark hervortritt. So werden das Jordanthal bei Jericho unten und bei Tell el-Kady oben, Cöleſyrien, die Ebene Jiſreel, die Ebene Ono am weſtlichen Fuß des jüd. Hochlandes mit bikṣáh benannt (5 Moſ. 34, 3; Jeſ. 11, 9; Am. 1, 5; Joſ. 11, 17; 2 Chron. 35, 22;

Neh. 6, 2; vgl. für Beſtimmung des Ausdrucks noch Jeſ. 40, 4; Ez. 3, 22; 37, 1; Pſ. 104, 8).

II. ʿémēḳ wird parallel mit biḳʿáh von denſelben Thälern gebraucht. Es bedeutet eigentlich die Vertiefung, d. h. das weite tiefe Thal von Bergeshöhe aus angeſehen, das auch zu Heeresaufſtellung geeignet war (Hiob 39, 12). Als ʿamaḳim werden im A. T. erwähnt:

1) Das Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2. 19; 21, 10), das heutige Wadi Samt, an dem Gath (ſ. d.) lag. 2) Thal Ajalon, die heutige Thalebene Merdſch Ibn Omeir mit dem Dorfe Jalo (Joſ. 10, 12). 3) Bakathal (Pſ. 84, 7), vielleicht Thal des Träufelns, d. i. ein Thal, wo aus den Felswänden Waſſer hervorträufelt, wie ich dies beſonders im Thale von Ain Haramijeh beobachtet habe. 4) Thal Beracha in der Nähe von Thekoa (2 Chron. 20, 26), das heutige Sahel Bereikut. 5) Thal bei Gibeon, der heutige Wadi Beit Hanina (Jeſ. 28, 21). 6) Königsthal oder Thal Schaweh (1 Moſ. 14, 17; 2 Sam. 18, 18). Unter dem Thale Joſaphat mag der Prophet (Joel 4, 2. 12. 14) das Kidronthal öſtlich vom Tempelberg verſtanden haben (vgl. Jeſ. 66, 24), und daſſelbe Thal mit dem Königs- oder Schawehthal identiſch ſein (ſ. Kidron). 7) Hebronthal ſ. Hebron (1 Moſ. 37, 14); Jiſreelthal ſ. Jiſreel. 8) Thal Keſis (Joſ. 18, 21), im Benjamingau gelegen, der heutige Wadi el-Kaziz öſtlich von Bethanien. 9) Thal Sukkot mit dem mittlern Jordanthal identiſch (Pſ. 60, 8). 10) Thal Rephaim, Hochebene ſüdlich von Jeruſalem (Joſ. 15, 8; 18, 16; 2 Sam. 5, 18. 22), ſ. Rephaim. 11) Thal Achor (Joſ. 7, 26; 15, 7), wahrſcheinlich Wadi Dabor.

III. náḥal, Rinnſal und Bach, ähnlich dem arab. Wadi, ſ. Bach. Die bedeutenden perennirenden Bäche Jabbok, Arnon, Araba (Wadi el-Ahſa), Kiſon, Krith werden als neḥalim bezeichnet, aber ebenſo die nur zeitweilig Waſſer führenden Rinnſale: Wadi Gerar und Wadi el-Ariſch (1 Moſ. 26, 17; 4 Moſ. 34, 5), Sered in Moab (4 Moſ. 21, 2; 5 Moſ. 2, 13), Sorek in Philiſtäa (Richt. 16, 4), Eskol im Norden von Hebron (4 Moſ. 13, 23), Sittim (das untere Kidronthal, Joel 4, 18), Beſor (1 Sam. 30, 9, vielleicht Wadi Adar im Süden von Gaza).

IV. ʾaphíḳ, das Quellthal (Ez. 6, 3; 36, 4).

V. geʾ, Thal in allgemeiner Bedeutung. Als ge wird erwähnt ein Thal bei Ai (Joſ. 8, 11), wahrſcheinlich der nördlich angrenzende Wadi Matjah, ferner Hinnom (ſ. d.) bei Jeruſalem, Ge-Hacharaſchim (Neh. 11, 35; 1 Chron. 4, 14), vielleicht Wadi Muzeir'ah, der ſich nahe der Küſte mit dem Nahr el-Audſcheh verbindet; Ge Jephtahel (Joſ. 19, 14. 27, wahrſcheinlich den bei Jotapata beginnenden tiefen Wadi Scha'ab); Ge Seboim (1 Sam. 13, 18) im Benjamingau, der heutige Wadi Suweinit, Ge hamĕlach, Salzthal (2 Kön. 14, 7; 2 Sam. 8, 13; 2 Chron. 25, 11), Wadi Arabah, ſüdlich vom Todten Meere; Ge Sephata bei Mareſa (2 Chron. 14, 9), wahrſcheinlich der Wadi, der ſüdlich an Mareſa vorüberzieht.

Das Terrain des paläſtinenſ. Hochlandes iſt durch eine überaus große Zahl ſchmaler, tief eingeſchnittener Thäler charakteriſirt, die entweder in öſtlicher Richtung zum Jordanthal ſich hinabſenken oder in weſtlichem Laufe zum großen Meere. Die natürlichen Abſtufungen des Kalkfelſens unterſtützen den Terraſſenbau an den ſteilen Halden. Für Weinbau iſt nicht nur das Klima, ſondern auch die Configuration der Thäler vorzüglich geeignet. An perennirenden Bächen ſind die Thäler im Oſten des Jordan weit reicher als die im Weſten. Die Bibel erwähnt eine verhältnißmäßig nur geringe Zahl von Thälern Paläſtinas mit Namen. Vgl. Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 67 fg. Im übrigen ſ. Bäche, Gebirge. Furrer.

Thalmai, ſ. Geſchur.

Thalthor, ſ. Jeruſalem.

Thamar oder **Tamar**, ſ. v. a. Palme, nach 1 Moſ. 38, 6 fg. der Name der Gattin Ger's, des erſtgeborenen Sohnes Juda's (ſ. d.). Da ihr Gatte frühzeitig ohne Nachkommenſchaft ſtarb, der als Levir eingetretene Schwager Onan (ſ. d.) ihm bald folgte, der dritte Sohn Juda's, Sela, noch nicht geſchlechtsreif war, ſo lebte Thamar längere Zeit als Witwe. Mittlerweile war Juda Witwer geworden und Thamar, aus Verdruß, daß der zur Geſchlechtsreife herangewachſene Sela ihr noch immer von ihrem Schwiegervater verweigert wurde, wußte dieſen, als Buhlerin verkleidet, bei Anlaß der Schafſchur zum Beiſchlaf mit ihr zu verleiten. Sie bat ſich als Buhlerlohn einen Ziegenbock und

zum Pfand für die Auszahlung Siegel, Schnur und Stock Juda's aus, ohne von ihrem Schwiegervater erkannt und nachher wieder aufgefunden zu werden. Als ihre Schwangerschaft ruchbar ward, sollte sie zur Strafe dafür den Feuertod erleiden; jetzt wies sie dem Juda das zurückbehaltene Pfand vor, dieser gestand das Unrecht, das er ihr durch Verweigerung Sela's zugefügt hatte, ein, und sie gebar ihm, der ihr nun nicht mehr beiwohnte, die Zwillinge Perez und Sela.

Diese Erzählung, welche als eine spätere Einschaltung der Jahveurkunde angehört, bezweckt die Einschärfung des Gesetzes über die Leviratsehe (vgl. 5 Mos. 25, 5 fg.; s. „Bibel-Lexikon", II, 59). Sie steht mit der ältern Nachricht der Grundschrift 1 Mos. 46, 12, woselbst Juda von seinem Sohne Perez schon Großvater ist, im Widerspruch. Die Leviratsehe kann hiernach nicht ältern Ursprungs gewesen sein, sie stammt aus der zweiten Gesetzgebung und bedurfte, da ihre Einführung wol mehrfach auf Widerstand stieß, einer Empfehlung durch ein erschütterndes Beispiel aus der Patriarchengeschichte. Onan muß sterben, weil er durch unnatürliche Mittel die Erfüllung seiner Pflicht als Levir der Thamar verhindert, und Juda muß sich noch im Alter mit Schande bedecken, weil er seinem dritten Sohn den Eintritt als Levir bei der Thamar nicht gestattet. Der frühe Tod von Ger und Onan (1 Mos. 46, 12) ist von dem spätern Erzähler bei der Sagenbildung geschickt benutzt. Eine der Dynastie David's ungünstige Tendenz hat die Erzählung nicht, obwol es dieser Dynastie keine Ehre brachte, daß sie von dem angeblich blutschänderisch erzeugten Perez (s. d.; Ruth 4, 18 fg.) ihren Ursprung genommen hatte.

Thamar hieß auch die Schwester Absalom's (s. d.), welche dessen älterer Halbbruder Ammon entehrte, der dafür mit seinem Leben büßen mußte (2 Sam. 13, 1 fg.). Endlich trug diesen Namen eine Tochter Absalom's, deren Schönheit gepriesen wird (2 Sam. 14, 27).

Schenkel.

Thamar ist auch ein Städtename, der sich Ez. 47, 19; 48, 28 findet, und entspricht höchst wahrscheinlich dem von Eusebius (s. u. d. W. Hazazon-Thamar im Onomasticon) erwähnten Thamara (Θαμαρά), etwa eine Tagereise südlich von Hebron, auf dem Wege nach Elath (s. d.) gelegen. Robinson entdeckte an der muthmaßlichen Ruinenstelle (doch s. Thadmor) die Ueberreste einer Stadt Namens Kurnub. Das noch vorhandene Mauerwerk deutet auf ehemalige Befestigung (vgl. Robinson, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 178 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 122 fg., und Hitzig, „Der Prophet Ezechiel" [Leipzig 1847], zu Ez. 47, 19). Demnach war die Stadt einer der südlichen Grenzpunkte des, dem Propheten Ezechiel zufolge, in dem ursprünglichen heiligen Lande neu zu errichtenden Gottesstaates, als Festung geeignet, die Pässe zu beherrschen, durch welche man von Edom her am bequemsten und sichersten nach Jerusalem gelangte. Mit Recht haben Hitzig und Thenius an der Stelle 1 Kön. 9, 18 die Lesart Thamar (Kętib) der Lesart Thadmor (Kęri) vorgezogen, da die letztere vermuthlich aus 2 Chron. 8, 4 eingetragen ist, und Thadmor auch im Zusammenhange nicht zu den 1 Kön. 9, 18 erwähnten Bauten Salomo's paßt. Mit Hazazon-Thamar ist obiges Thamar nicht zu verwechseln (s. in dieser Beziehung Engedi).

Schenkel.

Thammuz, bei Ez. 8, 14 erwähnter Göttername, den die Weiber sitzend, d. h. in Trauerstellung, beweinen, vgl. Am. 8, 10. Der Name wird in der Vulgata richtig mit Adonis erklärt, über den zu vergleichen „Bibel-Lexikon", I, 326; II, 560. Der dort angeführten Literatur füge ich bei: Chwolsohn, „Die Sſabier und der Sſabismus" (Petersburg 1856), II, 27, 202, 804, 606, sowie dessen Schrift „Ueber Tammûz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern" (Petersburg 1860). Hier sucht Chwolsohn die Verschiedenheit des Thammuz und Adonis nachzuweisen. Endlich vgl. Liebrecht, „Thammuz-Adonis" in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1863, S. 397. Daß Adonis und Thammuz ursprünglich in verschiedenen Ländern verehrt wurden, jener in Phönizien, dieser weiter im Osten, zeigt die Verschiedenheit der Namen; als Vermuthung sei ausgesprochen, daß Thammuz besonderer Name für den Adonis als hinschwindenden ist von męzaz, zerfließen, schwinden, das Schwinden. Die Identität des Gottes ist aber durch zu viele Beweise begründet, als daß man umgekehrt euhemeristisch den Thammuz in einen Propheten verwandeln kann, der einen König auffordert, die sieben Planeten und die zwölf Bilder des Thierkreises anzubeten, wofür ihn der König tödten und seine Gebeine in der Mühle zermahlen läßt. Der Gott ist hier Bild des Samenkornes. Diese von Chwolsohn aus der nabatäischen Landwirthschaft und

nach Maimonides mitgetheilte Verſion des Mythus ſchließt damit, daß alle Götterbilder ſich im Tempel zu Babel, bei dem Sonnenbilde (Baal) in Babel verſammeln, das zwiſchen Himmel und Erde hängt und in den Tempel fällt, um dort den Thammuz zu beklagen. Dieſe Verſammlung wurde für die Götzenbilder dann Geſetz, das ſie alljährlich am erſten Tage des Monats Thammuz (September) erfüllen. Vgl. damit die Hexenverſammlung auf dem Blocksberg am 1. Mai. Daſſelbe berichtet auch Kimchi zu Ez. 8, 14. Merx.

Thammus, ſ. Thammuz.

Thappuah, vollſtändig **En(Ain)-Thappuah**, vielleicht = „Quelle der Ebene", eine kanaanit. Königsſtadt (Joſ. 12, 17), dem Stamme Ephraim zugetheilt und auf der Grenze zwiſchen Ephraim und Manaſſe gelegen (Joſ. 16, 8; 17, 7). Man hat den Ort bald im Südweſten von Sichem (vgl. Keil, „Commentar über das Buch Joſua" [Erlangen 1847], S. 312 fg.), bald im Nordoſten von Sichem, in dem heutigen Beled Tafue geſucht (vgl. Raumer, „Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 163). Knobel dagegen vermuthet ihn in dem heutigen Kefr Kûd — d. i. Capercotia der „Peutinger'ſchen Tafel" — mit ſeinem wichtigen Brunnen, an welchem die große Straße von Beiſân und Zerîn nach Ramle vorüberführt (Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 158 fg.), wonach die ſüdlich benachbarte Ebene von Arrabeh das zu Manaſſe gehörige Land Thappuah (Joſ. 17, 8) wäre. Das Wahrſcheinlichſte jedoch wird ſein, die alte Ortslage im Nordoſten Sichems, und zwar mit van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 351), in dem heutigen Ruinendorf Atûf zu ſuchen, welches, vier Stunden oſtnordöſtlich von Sichem an einer Ebene (Land Thappuah) gelegen, außer andern Spuren des Alterthums und Brunnen mit vorzüglichem Quellwaſſer ſchon durch ſeinen jetzigen Namen auf das alte Tappuah zurückweiſt. Ein anderes Tappuah in der Niederung Judas (Joſ. 15, 34) iſt unbekannt. Kneucker.

Tharah. 1) Alſo gibt Luther (2 Makk. 12, 17) den Namen eines Ortes oder einer Gegend an, für welchen im griech. Grundtext „Charax" (εἰς τὸν Χάραξα) ſteht. Gewöhnlich denkt man dabei an das moabitiſche Kir, welches bei dem chaldäiſchen Ueberſetzer auch Kerakka Moab, bei Ptolemäus (V, 17) Charakoma und bei Stephanus von Byzanz Charakmoba heißt (ſ. Kir). Dazu ſtimmt freilich die Angabe nicht, daß der Ort im Lande der Tubiener (etwa = Tob? ſ. Tubiener) gelegen habe. Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 409) faßt daher die Bezeichnung Charaka als gemeinen Namen (= „verpaliſſadirter Ort, Feſtung") und bezieht denſelben auf Raphon (ſ. d.). Dieſes liegt jedoch (2 Makk. 12) weiter nordwärts, und ohne Zweifel iſt mit Hitzig unter dem „Charax der Tubiener" der Thalkeſſel im moabitiſchen Gefilde (4 Moſ. 21, 20; ſ. Moab) zu verſtehen, wo ſich eine jüd. Colonie im Gefolge des Hyrkan (2 Makk. 3, 11) jenſeit des Jordan niedergelaſſen hatte (Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 397, 399). 2) Eine Haltſtation der Iſraeliten auf ihrem Zuge durch die Wüſte vom Sinai nach Kades (4 Moſ. 33, 27), iſt unbekannt. Kneucker.

Tharala, Thareala, eine Stadt der Benjaminiten (Joſ. 18, 27), iſt noch unbekannt. Kneucker.

Tharſchiſch, ſ. Tharſis.

Tharſis, genauer **Tharſchiſch**, wird in der Völkertafel 1 Moſ. 10, 4 (1 Chron. 1, 7) unter den Söhnen Javan's (ſ. d.) neben Eliſa, Chittim, Rodanim genannt, alſo zur griech. Völkerfamilie gerechnet. In andern Stellen wird daſſelbe neben Inſeln oder Küſtenländern als ein fernes fremdes Land erwähnt (Pſ. 72, 10; Jeſ. 66, 19; vgl. auch Ovid, Metamorph., XIV, 416, und Polybius, III, 24, §. 2). Die Abfahrt dorthin geſchah von Joppe aus (Jon. 1, 3; 4, 2), und die phöniz. Schiffe, die von Tharſis, welches als wichtige tyriſche Colonie bezeichnet wird, zurückkehren, erhalten im Mittelmeere die Kunde von dem Falle ihrer Mutterſtadt Tyrus (Jeſ. 23, 1. 6. 10). Erſcheint alſo Tharſis überhaupt als wichtiger Handelsort der Phönizier und als die Hauptquelle des tyriſchen Reichthums (Ez. 38, 13; 27, 12. 25; Jer. 10, 9), woher Silber, Eiſen, Zinn, Blei bezogen wurde, ſo hat insbeſondere auch ein Edelſtein (der Topas, ſ. Edelſteine) von Tharſis ſeinen Namen (2 Moſ. 28, 20; 39, 13; Ez. 1, 16; 10, 9; 28, 13; HL. 5, 14; Dan. 10, 6). Alles dies ſammt dem Namen weiſt hin auf die berühmte tyriſche Colonie im ſüdweſtlichen Theile der Iberiſchen Halbinſel jenſeit der Säulen des Hercules, in Hispania baetica zwiſchen den beiden Ausflüſſen des Bätis (d. i. des jetzigen Guadalquivir, „des großen Fluſſes"),

einer Gegend, von deren Ueberfluß an Silber und andern Metallen die Alten höchſt beredte Schilderungen machen (Diodor, V, 35—38; Strabo, III, 147 fg.; Arrian, Anab., II, 16, 5; Plinius, III, 4; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 6, 9; Ariſtoteles, De mirabilibus auscultationibus, Kap. 147; Pauſanias, VI, 19, 3). Die Phönizier ſcheinen auch der Gegend den Namen Tharſchiſch, d. i. urſprünglich Tharthiſch (= Tarteſſus), gegeben zu haben, und wenn die alte Tradition der Rabbinen, welche Hieronymus erwähnt und der auch die bedeutendſten Ueberſetzungen (die LXX, die Vulgata, Jonathan's Thargum, Saadja und auch Luther) folgen, recht haben ſollte, ſo würde Tharſchiſch, zuſammenhängend mit ſanskritiſch tarîscha, urſprünglich das „Meer", den „Ocean", dann die „Meeresküſte" bezeichnet haben (vgl. Paulus, „Memorabilien" [Leipzig 1791—96], V, 103 fg.; Hitzig, „Das Buch Daniel" [Leipzig 1850], S. 179, und ſ. die Bedeutung des Wortes Hebräer, „Bibel-Lexikon", II, 613), eine Bezeichnung, die dann von der Küſtengegend weiter auf den dieſelbe durchſtrömenden Fluß und die an dieſem gelegene Hafenſtadt Tarteſſus übertragen wurde, wie denn die Claſſiker in der That von einem Fluſſe, einer Inſel und einem Orte dieſes Namens reden.

Früh ſchon verkehrten die Phönizier mit Spanien und ſiedelten ſich in Tarteſſus an (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 567). Für ein hohes Alter dieſer Colonie ſpricht mittelbar auch der Umſtand, daß bereits in der Geſchichte Salomo's (1 Kön. 10, 22) große runde, zu weiten Seereiſen beſtimmte Kauffahrteiſchiffe „Tharſis-Schiffe" genannt werden (Pſ. 48, 8; Jeſ. 2, 16; 60, 9); ein Ausdruck übrigens, der urſprünglich wol ſolche Handelsſchiffe bezeichnete, die auf dem Mittelmeere nach Tharſis ſegelten (Jeſ. 23, 1. 14), bald aber auch, entſprechend den Oſtindienfahrern, Grönlandfahrern in der heutigen Schifferſprache, von Schiffen gebraucht wurde, die auf andern Meeren nach andern Gegenden, z. B. auf dem Rothen Meere nach Südarabien (Ophir) fuhren (1 Kön. 10, 22; vgl. 9, 28; 22, 49; 2 Chron. 9, 21; 20, 36. 37 beruht auf einem Misverſtändniß des Chroniſten; ſ. „Bibel-Lexikon", II, 585 und IV, 575 fg.).

Die in ſtrengem Dienſt gehaltenen Tarteſſier ſind ohne Zweifel erſt infolge der Demüthigung der phöniz. Städte frei geworden (vgl. Jeſ. 23, 10), jedoch nur, um bald den Puniern und zuletzt den Römern zur Beute zu werden (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 568). Daß die ſpan. Colonie wirklich nach Freiheit geſtrebt und vorübergehend ſolche auch gewonnen hatte, geht aus Herodot, I, 163, hervor, wo erzählt wird, wie, nachdem ſchon um die Mitte des 7. Jahrh. v. Chr. dorthin verſchlagene Samier mit reichem Gewinn nach Hauſe zurückgekehrt waren (Herodot, IV, 152), dann 100 Jahre ſpäter die Phokäer mit Handelsſchiffen nach Tarteſſus kamen und dort einen unabhängigen König, den durch ſein langes Leben im Alterthum berühmten Arganthonius, fanden, der ſie ſehr freundlich aufnahm und ſich feſt an die Griechen anzuſchließen wünſchte (vgl. auch Cicero, De senectute, XIX, 69; Silius Italicus, Pun., III, 396). Uebrigens ſcheint die Stadt Tarteſſus früh untergegangen zu ſein; wenigſtens war ſie zu Strabo's Zeit ſchon lange nicht mehr vorhanden.

Andere Meinungen über das bibliſche Tharſis können wir übergehen. Erwähnt ſei nur die Anſicht Knobel's („Die Völkertafel der Geneſis" [Gießen 1850], S. 86 fg.), welcher bei Tharſis zunächſt an die pelasgiſchen Etrusker oder Tyrſener denkt, um dann von ihnen die Tarteſſier des ſüdlichen Spanien abſtammen zu laſſen. Andere Hypotheſen vgl. bei Geſenius, Thesaurus, II, 1315 fg.; von Bohlen, „Die Geneſis" (Königsberg 1835), S. 120; überhaupt vgl. Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", VI, 1627 fg.; Tuch-Merx, „Commentar über die Geneſis" (2. Aufl., Halle 1871), S. 166 fg.; Redslob, „Tarteſſus, ein Beitrag zur Geſchichte des phöniziſch-ſpaniſchen Handels" (Hamburg 1849).

Tharſis erſcheint auch als Eigenname eines Benjaminiten (1 Chron. 7, 10) und eines perſ. Fürſten (Eſth. 1, 14). Kneucker.

Tharthak, Name eines Idoles der Avväer (2 Kön. 17, 31), dem die Rabbinen Raſchi und Kimchi zur Stelle die Form eines Eſels beilegten (Sanhedrin, f. 63, 2, wozu Finzi, Ricerche per lo studio dell' antichità assira [Turin 1872], S. 513, bemerkt: ed invero forme siffatte pare che esistessero tra glidoli assiri. Keilſchriftlich iſt der Name bisher nicht nachgewieſen. Nach Geſenius, der pehlewi tar-thakh vergleicht, das tiefe Finſterniß heißen ſoll oder Held der Finſterniß, glaubte Winer an einen Unglücksplaneten Saturn oder Mars denken zu dürfen, doch iſt das ſehr unſicher. Merx.

Tharthan (2 Kön. 18, 7; Jeſ. 20, 1) galt früher als Eigenname eines Feldherrn des Sargon, iſt aber nach den Keilſchriften ein Amtstitel des Oberfeldherrn, der Tur-ta-nu lautirt wird und nicht ſicher abgeleitet werden kann. Schrader („Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], S. 198) weiſt auf arabiſch tartara, bewegen, ohne Werth darauf zu legen; indogermaniſche Wurzeln zieht Rödiger in Geſenius' Thesaurus an, gleichfalls ohne weitern Anſpruch, ſodaß wir die Wiederholung unterlaſſen, da die mögliche Ueberſetzung „ſchwarzer Mann" als ein Amtstitel undenkbar iſt. Merx.

Thaten, ſ. Werke.

Thatnai, ſ. Tatnai.

Thau. Im Hochland Paläſtinas iſt beſonders während der Frühlingsmonate der Temperaturunterſchied zwiſchen Tag und Nacht ſehr groß. Wie einſt Jakob, klagt heute der unter dem Zelte lagernde Wanderer über bittere Kälte der Nacht nach drückender Sommerhitze am Tage, wenn ſich die Temperatur um 20 und mehr Grade erniedrigt (1 Moſ. 31, 40). Dieſe große Wärmedifferenz verbunden mit einer bei uns ungewöhnlichen Reinheit und Durchſichtigkeit der Atmoſphäre begünſtigt in hohem Maße die Thaubildung. Oftmals wird dieſelbe ſo ſtark, daß Zelte wie von ſchwerem Regen am Morgen durchnäßt erſcheinen. Ja man hat beobachtet, daß durch Brechung des Mondlichtes im Thau ſich das reizende Schauſpiel eines Thaubogens erzeugt. Während aber auf kahlen, ſtarkem Luftzug ausgeſetzten Höhen, an öden, felſigen Halden wenig oder kein Thau ſich anſetzt, fällt er im Thalgrunde auf pflanzenreichen Boden um ſo ſtärker. Lage, Bekleidung des Terrains können auf kleinem Raume die größten Unterſchiede bedingen. Wenn Gideon's Fell auf der Tenne von Thau durchnäßt wurde, während letztere trocken blieb, ſo war das ganz natürlich, da thieriſche Haare wie Pflanzen ſich ſtark bethauen, während feſter Boden wegen ſeines geringen Wärmeſtrahlungsvermögens der Thaubildung nicht günſtig iſt (Richt. 6, 37 fg.). Ein Wunder aber, nicht geringer als das vom Stillſtand der Sonne, berichtet die Sage, wenn ſie erzählt, daß in der nächſten Nacht die ganze Erde voll Thau, das Fell aber trocken geblieben ſei (Richt. 6, 39. 40), es wäre denn, daß Gideon, unbekannt mit dem Naturgeſetz, das Fell unter einen Baum gelegt oder es auf dem Dach ſeines Hauſes dem Luftzug ausgeſetzt hätte. Der Thau erſchien dem Iſraeliten als eine räthſelhafte Gabe des Himmels (Hiob 38, 28; Hag. 1, 10; Dan. 4, 12. 22. 30; 1 Moſ. 27, 28; 5 Moſ. 33, 13. 19. 28; Sach. 8, 12; Hiob 29, 19), die er mit inniger Dankbarkeit aufnahm (Hoſ. 14, 5; Spr. 19, 12; Jeſ. 26, 19). Als Fluch Gottes ſah er es an, wenn in einer Gegend Thau und Regen ausblieb (2 Sam. 1, 21; 1 Kön. 17, 1; 1 Moſ. 27, 39; Hag. 1, 10). Wie der kühle erquickende Thau am Morgen im Graſe perlt, aber vor der Sonnenhitze bald verſchwindet, wie er auf alles ſich ſetzt und die Haare des nächtlichen Wanderers durchnäßt, wie am Hermon immer noch ſchwerer Thau fällt, wenn im Lande herum nach der Ernte keine Wolke mehr ſich bildet vom aufſteigenden Thau (Jeſ. 18, 14), wie der Thau oftmals nicht in der Nacht, ſolange die Wolken die Wärmeausſtrahlung des Bodens hemmen, ſich bildet, ſondern erſt gegen Morgen, wenn der Himmel wolkenrein geworden und die ſtärkſte Temperaturerniedrigung eingetreten, das alles haben die Iſraeliten fein und ſinnig beobachtet (Sir. 18, 16 [11]; 43, 24; Jeſ. 26, 19; Spr. 19, 12; Hoſ. 6, 4; 13, 3; 2 Sam. 17, 12; HL. 5, 2; Pſ. 133, 3; 110, 3). Vgl. die hygrometriſchen Tabellen in der Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 126 fg., 260 fg.; Jahrg. 1871, S. 119; Jahrg. 1872, S. 19 fg., 73 fg., 92 fg. Furrer.

Theater, ſ. Spiele.

Thebez, eine Stadt in Mittelpaläſtina, bei deren Belagerung der Tyrann Abimelech von Sichem durch den Stein einer Frau von einem Thurme herab getödtet wurde (Richt. 9, 50—54; 1 Sam. 11, 4). Euſebius kennt dieſelbe noch als einen Flecken im Gebiete von Neapolis (Sichem), 13 röm. Meilen davon in der Richtung nach Scythopolis (Bethſchean). Es iſt das jetzige große Dorf Tûbâs, welches Berggren und Robinſon vier Stunden nordöſtlich von Nâbulus, neun Stunden ſüdlich von Nazareth, von Mohammedanern und Chriſten bewohnt fanden, und welches, am weſtlichen Abhange eines Beckens, mit der vor ihm ſich ausbreitenden Ebene und einem bedeutenden Haine von Olivenbäumen eine liebliche Landſchaft bildet. Vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 389; „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 400 fg.; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" (Leipzig 1855—56), II, 287. Kneucker.

Thekoa. Faſt zwei Stunden ſüdlich von Bethlehem liegt Thekoa auf einem Hügel, von deſſen Höhe der Blick nach Oſten über das öde Gebirgsland von Juda ſchweift und jenſeit des öden Meeres, das durch einige Lücken ſeines hohen Weſtufers aufblinkt, auch noch das Gebirge Moab umfaßt. Am Fuße des Hügels, deſſen Halden einſt nach Miſchna, Menachoth, VIII, 3, reiche Oelbaumpflanzungen zierten, entſpringt eine Quelle; doch begrenzt ſich hier das Culturland, indem öſtlich der Boden nur noch für Kleinvieh magere Weide bietet. Thekoa iſt ein uralter Ort, denn er wird nach den LXX (Joſ. 15, 60) ſchon aus Joſua's Zeit erwähnt und ſcheint von Leuten aus dem Stamme Juda unter Führung des Hesroniden Aſhur beſetzt worden zu ſein (1 Chron. 2, 24). Aus Thekoa war jene weiſe Frau gebürtig, welche die Verſöhnung zwiſchen David und Abſalom einleitete (2 Sam. 14, 2 fg.), von hier auch Ira, einer der dreißig Helden David's (2 Sam. 23, 26), ſowie Amos, der vom Hüter des Kleinviehs (Am. 7, 15) zum Propheten berufen worden (Am. 1, 1). Jeremia's Weiſſagung (Jer. 6, 1) macht das weithin ſichtbare Thekoa zu einem Sammelpunkt für Flüchtlinge aus Jeruſalem. Von den heimgekehrten jüd. Exulanten wurde nach Neh. 3, 5. 27 auch Thekoa wieder beſiedelt. Das angrenzende Steppenland wurde nach dem dominirenden Orte Wüſte Thekoa genannt (2 Chron. 20, 20; 1 Makk. 9, 33). Joſephus („Leben", Kap. 75) mußte nach Einnahme Jeruſalems durch Titus mit röm. Soldaten unterſuchen, ob ſich der Hügel Thekoas zum Aufſchlagen eines Lagers eigne. Vgl. Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 225; Guérin, Description géographique, historique et archéologique de la Palestine (Paris 1868—69), III, 141—148; Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1874, S. 27; die übrige Literatur in Tobler's Bibliotheca geographica Palaestinae (Leipzig 1867). Furrer.

Thel-Abib, d. i. „Aehrenhügel", bezeichnet einen Ort und deſſen natürliche Beſchaffenheit in Meſopotamien am Chaboras (ſ. Chebar), wo ſich eine Colonie Juden angeſiedelt hatte, welche der Prophet Ezechiel (vgl. Kap. 3, 15) beſuchte. Unſicher iſt die Vermuthung, daß der außerdem nirgends mehr erwähnte Ort in Thallaban oder Thallabba wiedergefunden ſei, welches d'Anville's Karte unter 36—37° öſtl. L. und 58—59° nördl. Br. angibt. Namen von Ortſchaften, welche mit „Thel" = „Hügel" anfangen, ſind in Aſſyrien, Meſopotamien und Syrien häufig — z. B. Thel-Harſcha (d. i. „Waldhügel"), Thel-Melach (d. i. „Salzhügel", Eſra 2, 59; Neh. 7, 61), Thiluta, Thilſaphata (Ammianus Marcellinus, XXIV, 2; XXV, 8) — und Burckhardt („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], I, 253 fg.; vgl. auch Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 1075) bemerkt, daß ſich bei ſolchen immer in der Nähe künſtliche Hügel oder Erdwälle befinden (Geſenius, Thesaurus, III, 1505). Kneucker.

Thelaſſar, Name einer Stadt oder Landſchaft, die von den Aſſyrern erobert wurde (2 Kön. 19, 12; Jeſ. 37, 12), deren Lage aber nicht mehr näher beſtimmt werden kann. Steiner.

Thelharſcha, Stadt in Babylonien, aus der Exulanten zurückkehrten, ſonſt unbekannt. Steiner.

Thelmelach, Stadt in Babylonien, beide nebeneinander Eſra 2, 59 und Neh. 7, 61 erwähnt. Steiner.

Thema — nicht zu verwechſeln mit Themân in Idumäa (1 Moſ. 36, 11) — erſcheint (1 Moſ. 25, 15) als Name eines ismaelitiſchen Araberſtammes im nördlichen Arabien, neben Dedan und Bus (ſ. d.; Jer. 25, 23), und trieb in Gemeinſchaft mit den Nachbarn Karavanenhandel (Hiob 6, 19; Jeſ. 21, 14), d. h. vermittelte den Waarenverkehr Indiens vom Perſiſchen Meerbuſen her durch die Wüſte zum Mittelländiſchen Meere. Das arab. Wort Taimâ bedeutet „Wüſte, Einöde", und konnte deshalb mehrern Gegenden beigelegt werden. Demgemäß ſtoßen wir auch in Arabien auf wenigſtens zwei Orte dieſes Namens. Nach Ritter's ſorgfältiger Unterſcheidung iſt das bibliſche Thema zuſammenzuſtellen mit jenem Taimâ (Tima), welches, von Edriſî und Abulfeda erwähnt, von Iſtachri („Das Buch der Länder", deutſch von Mordtmann [Hamburg 1845], S. 11) als der nördlichſte aller arab. Orte genannt wird, die äußerſte „Feſtung Taimâ mit Dattelpalmen, nordwärts von Tabuk, der nördlichen Grenzſtation der Hadſch in Hadſchaz, gelegen, auf der Scheide der Wüſte, nur drei Tagreiſen von Syrien (d. i. vom Gebiete von Damaskus) fern". Es wird als der zweite Hauptort im Dſchôf, dem ſyriſch-arab. Niederlande, bezeichnet und iſt ohne Zweifel einerlei

mit dem Themma des Ptolemäus (V, 19, 6), unter 55° östl. L. und 31° 40′ nördl. Br., etwa $2^1/_2$ Tagreisen östlich von der großen syr. Pilgerstraße. Davon zu unterscheiden ist ein zweites Taimâ, welches viel weiter südwärts, nämlich im Süden von Dûmat al-Dschondol, noch innerhalb des nördlichen Arabien (im gebirgigen Hadschaz), und zwar nach Seetzen (in Zach's „Monatlicher Correspondenz für Erd- und Himmelskunde", XVIII, 374) am Westrande der Provinz Nedschd, einige Stunden ostwärts von Hedîdsche — einer sehr wichtigen Station auf der großen Hadschroute von Mekka nach Damaskus — drei Tage fern von Cheibar und ebenso weit östlich von Hidschr (unter 27° nördl. Br.), also in nächster Nähe des biblischen Massa (s. d.), gelegen ist. Diese Stadt, welche ebenfalls reich an Datteln und heute von dem Stamme der Anezeh bewohnt ist, wurde schon von den Arabern mit jenem nördlichen, syr. Taimâ verwechselt, aber auch noch in neuester Zeit für das biblische Thema erklärt. Welchen Ort Ptolemäus (VI, 7, 29) mit Thaïma in Arabia felix meint, ist nicht sicher. Jedenfalls nicht das biblische Thema, welches auch nicht in der Stelle 1 Mos. 25 mit Knobel an den Persischen Meerbusen verlegt werden darf, wo Ptolemäus (VI, 7, 17) ein Volk der Θαιμοί oder Θεμοί nördlich von den Gerrhäern anführt, die als Banu Teim auch von dem Araber Jacut („Moschtarik", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1845—46], S. 310, 352, 413) erwähnt werden. Vgl. Näheres bei Ritter, „Die Halbinsel Arabien" (Berlin 1846—48), I, 159 fg.; II, 384 fg., 400 fg.; Gesenius, „Uebersetzung des Propheten Jesaia mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar" (Leipzig 1820—21), I, II, 674.

Kneucker.

Theman, ein Nachkomme Esau's, Erstgeborener seines Erstgeborenen Eliphas (1 Mos. 36, 11). Wir finden im A. T. sonst den Namen als Bezeichnung eines edomitischen Landstrichs (Jer. 49, 7. 20; Am. 1, 12; Ez. 25, 13; Ob. 9); nach Hieronymus (zu Am. 1, 12) ist Theman Idumaeorum regio, quae vadit ad australem partem, also der südlichere Theil von Idumäa. Es muß jedoch, dem Onomasticon des Eusebius und des Hieronymus u. d. W. Θαμάν zufolge, in diesem Landstrich eine zu ihrer Zeit von den Römern befestigte Stadt desselben Namens, unweit von Petra in unwirthlicher Umgebung, gelegen haben. Die arab. Sprache war unter der Bevölkerung herrschend, und die letztere stand von alters her im Rufe vorzüglicher „Weisheit" (Jer. 49, 1; Bar. 3, 22 fg.). Nach Hiob 2, 11 stammt Eliphas, der Freund Hiob's, aus Theman (vgl. 1 Mos. 36, 11). Vermuthlich läßt ihn der Dichter wegen seiner Weisheit aus diesem Weisheitssitze abstammen, und nicht ist (wie Tuch-Merx, „Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 421, annimmt) erst durch Einfluß des Buches Hiob Theman in den Ruf hoher Weisheit gekommen.

Schenkel.

Theophilus. So heißt derjenige Mann, welchem der dritte Evangelist nach Luk. 1, 3; Apg. 1, 1 seine beiden Werke gewidmet hat, also ohne Zweifel ein pauliniſcher Heidenchrist, um die Wende des 1. zum 2. Jahrh. lebend, wahrscheinlich, wofern nämlich die Annahme, daß jenes Doppelwerk in Rom entstanden ist, sich bewähren sollte, in derselben Stadt, wie ihm denn schon Eutychius zum Italiener macht. Die Anrede: „würdigster Theophilus", läßt nach Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25 auf einen angesehenen, vornehmen Mann schließen. Die spätere Tradition macht einen Bischof aus ihm. Zweifelhaft bleibt jedoch, ob unser Theophilus als identisch gedacht sei mit dem Bischof von Cäsarea in Palästina, den die „Apostolischen Constitutionen" (VII, 46, 1), oder mit dem angesehenen Manne zu Antiochia, welchen die clementinischen „Recognitionen" (X, 71) erwähnen. Uebrigens hat man den Namen zuweilen auch schon im christl. Alterthum für einen fingirten gehalten, und der Leserkreis des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte ist auf keinen Fall ursprünglich auf diesen einzelnen beschränkt gedacht gewesen.

Holtzmann.

Therah oder **Terah**, têrah, heißt 1 Mos. 11, 24 der Vater Abraham's (s. d.), Nahor's (s. d.) und Haran's (s. d.); er erscheint als eine Hauptperson in der genealogischen Tafel der Semiten (1 Mos. 11, 10 fg.), und seiner Nachkommenschaft wird besondere Berücksichtigung zutheil (1 Mos. 11, 27 fg.), wie denn auch die in der Bibel öfters erwähnten Ammoniter (s. d.) und Moabiter (s. d.) von ihm abstammen. Von Ur Kasdim, d. i. dem Gebirge im Nordosten Mesopotamiens, soll er mit Abraham und andern Familiengliedern nach Kanaan aufgebrochen sein, aber schon auf dem Wege dahin in dem an der alten Karavanenstraße gelegenen Haran (s. d.) im Alter von 205 Jahren seinen Tod gefunden haben. Nach Jos. 24, 2 war er noch Götzendiener. Ewald („Geschichte des Volkes

Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 392) hält den Namen für blos ſymboliſche Bezeichnung uralter Völkerwanderungen, und Knobel (zu 1 Moſ. 11, 24) denkt dabei an den Ort Tharrana oder Tarana ſüdlich von Edeſſa. Iſt jedoch Abraham geſchichtlich, ſo ſteht auch nichts im Wege, daß der Name ſeines Vaters in der Ueberlieferung aufbehalten worden iſt. Schenkel.

Theraphim iſt der Name der Hausidole, die von alters her 1 Moſ. 31, 19 bis in die ſpäte Zeit hinein von den Hebräern verehrt und gefragt wurden (Sach. 10, 2), und die auch Nebukadnezar als Orakelgötter benutzt (Ez. 21, 26). Die Theraphs hatten menſchlichen Kopf (1 Sam. 19, 13), ob ſie aber weiter Hermen waren oder ausgearbeitete Figuren, ergibt ſich nicht. Ihre Größe wird verſchieden geweſen ſein, aus der angezogenen Stelle ergibt ſich, daß ſie Menſchenköpfe in Naturgröße repräſentirten, wogegen ſie nach 1 Moſ. 31, 34 kleiner waren und in einem Kamelſattel verborgen werden konnten.

Sie waren urſprünglich aramäiſche Götter, denn Rahel bringt ſie mit in das Land Paläſtina; von Jakob heißt es, er habe die fremden Götter vergraben und nicht geduldet (1 Moſ. 35, 4), aber in der Richterzeit hat Micha ſeine Theraphim (Richt. 17, 4), obwol er zugleich ein Jahvediener iſt und bei ihm ein Levit den Prieſterdienſt leiſtet, und eben dieſe Theraphim werden von den Daniten mit Freude geraubt (Richt. 17—18). Samuel ſeinerſeits wirft dem Saul den Gebrauch der Theraphim vor (1 Sam. 15, 23), deren Verſchwinden Hoſea (Kap. 3, 4) verkündigt, die aber erſt Joſia (2 Kön. 23, 24) beſeitigt haben ſoll, obwol der fromme David ſie in ſeinem Hauſe geduldet hatte (1 Sam. 19, 13). Daß ſie Orakelgötter waren, zeigen Sach. 10, 2; Ez. 21, 26; ob aber Theraphim als Pluralform eine Mehrzahl von Bildern bezeichnet oder als Majeſtätsplural nur eins, das iſt nicht gewiß. 1 Sam. 19, 13 bedeutet es Ein Bild, anders wahrſcheinlich Richt. 17, 5, wo das Gußbild von den Theraphim verſchieden iſt.

Zur Etymologie iſt zu bemerken, daß die Zuſammenſtellung mit Seraphim falſch iſt, und die jetzt beliebte, von arabiſch tarifa, begütert, glücklich ſein, wonach Theraphim die guten und bereichernden Geiſter des Hauſes wären, mindeſtens nicht unzweifelhaft iſt. Die ältere Deutung, wonach ſie die gefragten oder ausgeforſchten Orakelgötter ſein ſollten, beruht auf einem Misverſtändniß einer ſyr. Gloſſe. Andere deuten Reliquien, Hitzig (zu Ez. 21, 26) vergleicht griechiſch θέραπες, Diener — Delitzſch zu 1 Moſ. 31, 19 denkt an das indiſche tarp (τρέφω), ſatt, befriedigt werden, wenn tarifa nicht ſtichhalten ſollte —; weiteres noch Unmöglicheres zu übergehen.

Die ſpätern Hebräer haben viel über die Theraphs gefabelt, es ſollen die abgeſchnittenen und in Salz und Fett gelegten Köpfe der Erſtgeborenen geweſen ſein, unter deren Zunge man auf ein Goldblech den aufgeſchriebenen Namen eines unreinen Geiſtes legte. Der Kopf wurde dann an eine Wand geſtellt, Lichter davor angezündet und dann durch Verneigung verehrt, worauf der Kopf anfing zu ſprechen (Pirke R. Elieser, Kap. 36). Dieſe Vorſtellung geht von Autor zu Autor weiter und iſt auch im Targum Jonathan (zu 1 Moſ. 31, 19) aufgenommen (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, S. 1660).

Näheres über Orakel ertheilende Köpfe aus morgenländiſcher wie claſſiſcher Literatur bietet Chwolſohn („Die Sſabier und der Sſabismus" [Petersburg 1856], I, 150), auf deſſen Sammlung wir verweiſen. Merx.

Theſſalonich. Unter dem moderniſirten Namen Sallonichi beſteht Theſſalonich noch jetzt, und zwar als eine der älteſten Städte Europas. Denn noch ehe der Ort dieſen ſeinen Namen erhielt zu Ehren der Theſſalonike, einer Schweſter Alexander's und Gemahlin Kaſſander's, war er ſchon bekannt unter der Benennung Therme (Θέρμη). Unter der Römerherrſchaft war das an der berühmten Heerſtraße (Via Egnatiana) gelegene Theſſalonich Hauptſtadt des zweiten unter den vier macedon. Bezirken und Sitz einer Prätur und Quäſtur. Der häufige Fremdenverkehr, die Bedeutung als See- und Handelsſtadt war durch die Lage Theſſalonichs bedingt. Zwiſchen den Bergen, die an der Nordſpitze des Thermaiſchen Meerbuſens liegen, amphitheatraliſch aus der See emporſteigend, von griechiſchen und röm. Kaufleuten bewohnt, hatte Theſſalonich längſt auch für die Juden ſeine Anziehungskraft erwieſen. Noch heute bilden ſie die Mehrzahl der Bevölkerung daſelbſt. Damals beſaßen ſie zu Theſſalonich eine Synagoge (Apg. 17, 1), und ihr Bekehrungseifer war beſonders unter den Frauen vornehmen Standes mit Erfolg gekrönt (Apg.

17, 4). Zu dieſer Synagoge nahm den Berichten der Apoſtelgeſchichte zufolge alsbald auch Paulus, als er auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe den Boden Europas betreten und eben Philippi verlaſſen hatte, ſeinen Weg und redete an drei aufeinander folgenden Sabbaten über das altgewohnte Thema, daß Jeſus der im A. T. geweiſſagte Meſſias ſei (Apg. 17, 2. 3). In der That fielen nicht blos einige Juden ſeinem Zeugniſſe zu, ſondern auch eine viel größere Menge der zur Synagoge ſich haltenden Griechen, darunter namentlich nicht wenige jener Frauen (Apg. 17, 4).

Dieſe drei bis vier Wochen, deren Friſt Wieſeler („Chronologie des apoſtoliſchen Zeitalters bis zum Tode der Apoſtel Paulus und Petrus" [Göttingen 1848], S. 40) und Reuß („Die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments" [4. Aufl., Braunſchweig 1864], S. 67) ohne zwingenden Grund (1 Theſſ. 2, 9) verlängern, bildeten einen Höhepunkt in der Reihe der innern Erfahrungen des Apoſtels. Gerade zu Korinth, wo er bald darauf „in Schwachheit und in Furcht und in großem Zittern" (1 Kor. 2, 3) auftrat, war es ihm eine ſüße und tröſtliche Erinnerung, dafür in Theſſalonich Augenblicke durchlebt zu haben, in welchen ſich die Schwingen des Geiſtes mit göttlicher Kraft regten. „Unſer Evangelium kam nicht allein im Wort an euch" — ſchreibt er 1 Theſſ. 1, 5 — „ſondern auch in Kraft und heiligem Geiſt und in großer Zuverſicht, gleichwie ihr wiſſet, wie wir uns unter euch erwieſen haben." Und dieſer eigenthümlichen Gehobenheit ſeiner Ueberzeugung und Redekraft entſprach auch alsbald ein ihn ſelbſt überraſchender Erfolg ſeines Werkes. Die aus andern Handelsleuten, Handwerkern (1 Theſſ. 4, 6. 11) und vornehmen Frauen ſeltſam zuſammengewürfelte Gemeinde machte ihrem himmliſchen Beruf alle Ehre und ward durch ein tiefgründendes Gemeinſchaftsbewußtſein zuſammengehalten. Dieſes erſte Poſtofaſſen der Meſſiasreligion in Macedonien ſcheint ein außerordentliches Aufſehen erregt zu haben. „Vorbilder wurdet ihr allen Gläubigen in Macedonien und in Achaja. Denn von euch her iſt das Wort des Herrn erſchollen; nicht allein in Macedonien und in Achaja, ſondern auch an allen Orten iſt euer Glaube an Gott kund geworden" (1 Theſſ. 1, 7. 8). Aber Geld angenommen hat Paulus nichtsdeſtoweniger auch von dieſer Gemeinde nicht, ſondern wie ſonſt, ſo wußte er auch hier von ſeiner Hände Arbeit zu leben (1 Theſſ. 2, 9; 2 Theſſ. 3, 8). Nachdem er den Tag über auf dem Handwerk gearbeitet, richtete er des Abends im Hauſe eines gewiſſen Jaſon an die gläubige Gemeinde Anſprachen (Apg. 17, 5), deren Gegenſtand „Gottes Reich und ſeine Herrlichkeit" war (1 Theſſ. 2, 12). Somit ſcheint die Predigt des Paulus ſich um die Gegenſtände der chriſtl. Hoffnung bewegt zu haben; wenigſtens tritt in den beiden Briefen der ſonſtige Lehrbegriff faſt völlig zurück. Nur einige Spuren, wie 1 Theſſ. 1, 9. 10, zeigen, daß Paulus auch hier, wie nachher zu Athen, an das allgemeine Gottesbewußtſein angeknüpft hat, von da aber zum Monotheismus, zur Meſſianität Jeſu, und raſch genug zur Verheißung der Wiederkunft dieſes Meſſias und ſeines nahenden Weltreiches fortgeſchritten iſt, ſodaß die Theſſalonicher das Chriſtenthum vorzugsweiſe von ſeiner der Welt abgekehrten, apokalyptiſchen Seite auffaſſen lernten.

Die ſo erſtehende junge Gemeinde des Meſſias erſchien nun aber den Juden als ein unerträgliches Aergerniß. Mit Zuhülfenahme der Pflaſtertreter von Theſſalonich erregten ſie einen Aufſtand, ſtürmten das Haus des Jaſon, ſchleppten ihn und einige andere Chriſten vor Gericht, wo dieſelben wegen Verbreitung einer unerlaubten und dazu noch politiſch gefährlichen, zu Gunſten eines gewiſſen Jeſus gegen den Kaiſer erfundenen Religion verklagt wurden (Apg. 17, 5—7). Die röm. Obrigkeit wußte mit dieſer ſeltſamen Anklage nichts anzufangen und legte dem Jaſon Erlegung einer Bürgſchaftsſumme zur Garantie der Ordnung und Ruhe der Stadt auf (Apg. 17, 8. 9), worauf dieſer ſeinerſeits den Paulus bewog, Theſſalonich zu verlaſſen.

Paulus leiſtete der Nothwendigkeit gleich in der nächſten Nacht Folge mit dem Gefühl, einen Poſten zu verlaſſen, der noch keineswegs geſichert genug war, um ſeiner fortgeſetzten Obhut entbehren zu können. In nicht allzu großer Entfernung von Theſſalonich, zu Beröa, machte er halt und ſuchte eine neue Gemeinde zu ſtiften (Apg. 17, 10).

Aber ſein Herz war bei den Theſſalonichern geblieben, welche, kaum für das Chriſtenthum gewonnen, ſchon ſich ſelbſt hatten überlaſſen werden müſſen. Daß jene Aufreizung der Volksmenge und der Obrigkeit gegen ſie nur der Anfang fortdauernder Anfeindungen war, erhellt aus dem Sendſchreiben ihrer geflüchteten Lehrer. Zu dieſen ge-

hörte nun aber neben Paulus und Silas, der ihm auf der zweiten Miſſionsreiſe bis nach Korinth folgte, nach 1 Theſſ. 1, 1 auch Timotheus. Derſelbe war wahrſcheinlich ſchon während des dreiwöchentlichen Aufenthalts des Paulus zu Theſſalonich ſein Begleiter, da das aufhörende „Wir" im Berichte der Apoſtelgeſchichte nur auf das Zurückbleiben des Lukas in Philippi hinweiſt. Nach der Apoſtelgeſchichte blieb er nebſt Silas in Beröa, als Paulus auch von dort ſcheiden mußte; beide hatten den Auftrag, ihn möglichſt bald in Athen zu treffen (Ag. 17, 14. 15). Aus 1 Theſſ. 3, 1—6 geht hervor, daß Timotheus wirklich nach Athen kam, aber vom Apoſtel, welcher verhindert war, ſelbſt, wie er gern gewollt, nach Theſſalonich zurückzukehren, dahin mit Aufträgen zurückgeſandt wurde. Hug („Einleitung in die Schriften des Neuen Teſtaments" [4. Aufl., Stuttgart 1847], II, 293), Wieſeler (a. a. O., S. 249) und Reuß (a. a. O., S. 67 fg.) wollen dieſe Reiſen dahin vereinfachen, Timotheus ſei gleich von Beröa aus nach Theſſalonich abgegangen und habe den Apoſtel nicht ſowol in Athen als vielmehr erſt in Korinth wieder getroffen. Hausrath dagegen („Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], II, 602 fg.) läßt den Timotheus gleich in Begleitung des Paulus nach Athen kommen und von da zurückgeſchickt werden. Jedenfalls holte Timotheus damals zugleich den in Macedonien gebliebenen Silas ab, ſodaß bei Abfaſſung der Briefe ſich beide bei Paulus befinden, der einſtweilen nach Korinth gelangt war (Apg. 18, 1). Später iſt Paulus ohne Zweifel noch auf der dritten Miſſionsreiſe ein- oder zweimal nach Theſſalonich gekommen (Apg. 20, 1—3), ohne daß uns eine beſtimmte Kunde davon erhalten wäre. Nur daß ihn daſelbſt Geldſendungen aus Philippi trafen (Phil. 4, 16), und daß unter der Reiſegenoſſenſchaft, die den Paulus damals auf ſeiner Rückreiſe begleitete, zwei Theſſalonicher ſich befanden, Ariſtarchus und Secundus (Apg. 20, 4), verdient noch Erwähnung. Holtzmann.

Theſſalonicher, Briefe an die. I. Entſtehungsverhältniſſe und Inhalt. Die Veranlaſſung der Briefe iſt in der Natur der Botſchaft zu ſuchen, welche Timotheus aus Theſſalonich gebracht hatte. Die Gemeinde hatte fortwährende Bedrängniß erfahren. Namentlich waren den neuen Chriſten ihre heidniſchen Verwandten und Bekannten aufſäſſig. Mehr als einmal mußten ſie hören, ſie hätten ſich in das Netz jüd. Lehre fangen laſſen, um einer fremden Sache willen mit ihren eigenen Volksgenoſſen verfeindet; die fortdauernde Abweſenheit des Paulus wurde dazu benutzt, dieſen als einen Verführer darzuſtellen, welcher, unlautere perſönliche Intereſſen verfolgend, den Theſſalonichern zuerſt jüd. Lehren aufgedrungen, dann aber, ſobald ſich Gefahr erhoben, ſich ſelbſt aus dem Staube gemacht habe (1 Theſſ. 2, 3. 5. 14. 17. 18). Aber der Eindruck, den des Paulus Perſönlichkeit hinterlaſſen hatte, und der feſte Kitt, mit welchem gemeinſam ertragene Befehdungen zuſammenzuſchließen pflegen, waren zu mächtig, als daß der neuen Genoſſenſchaft von hier aus ein Schaden hätte erwachſen können.

Um ſo bedenklicher ſtimmten gewiſſe Erſcheinungen, die innerhalb der Brüderſchaft ſelbſt zu Tage getreten waren. Ueberall unfertige, unzulängliche Zuſtände! Bald zeigte es ſich, daß die heidniſche und nach Lucian's Zeugniß beſonders in Theſſalonich im Schwange gehende Zuchtloſigkeit im Geſchlechtsverkehr auch innerhalb der neuen Gemeinde noch ſtark nachwirkte (1 Theſſ. 4, 3—5); ja ſelbſt die brüderliche Liebe zog in der großen Handelsſtadt öfters den Kürzern gegenüber dem ſpeculirenden Kaufmannsgeiſte (1 Theſſ. 4, 6). Mit dem Triebe der Rechthaberei war auch hier, wie ſpäter in Korinth, ein Zug independentiſtiſcher Schwärmerei verbunden, der beſonders dem geordneten Amte der Vorſteher die Ausübung ſeiner Autorität erſchwerte (1 Theſſ. 5, 12. 13). Andererſeits ſuchte man vielleicht dieſem Uebel wieder zu begegnen mit gleichfalls radicalen Mitteln, nämlich mit möglichſter Zurückdrängung und Dämpfung der freien prophetiſchen Rede (1 Theſſ. 5, 19. 20). Dieſe letztere hinwiederum ſcheint namentlich den ſchwärmeriſchen Erwartungen, welche man zu Theſſalonich bezüglich der baldigen Wiederkunft des Meſſias hegte, dienſtbar geweſen zu ſein, und im Zuſammenhange damit fehlte es auch nicht an ſolchen, welchen das gemeine Berufsleben als eine zu äußerliche und niedrige Sache erſchien, als daß ein Chriſt Urſache haben ſollte, ſich ihr zu Liebe in ſeinem Nachdenken und Reden über die himmliſchen Dinge ein Maß aufzuerlegen (1 Theſſ. 4, 11. 12; 5, 14; 2 Theſſ. 3, 6—12). Man hatte jetzt vielfach Wichtigeres zu thun, als zu „arbeiten mit den eigenen Händen" (1 Theſſ. 4, 11). In frommer Müßiggängerei erforſchte man die Zukunft und richtete ſich ein für das Gottesreich. Zu bedauern fand man nur, daß einige Gemeindeglieder ſchon innerhalb der wenigen Zeit, die verfloſſen war, geſtorben waren. An ihren Gräbern

hatte ſich der erſte Stachel des Zweifels in die Seelen der Jünger gebohrt. Für dieſe Todten ſchienen jedenfalls die glänzenden Ausſichten nicht mehr zu beſtehen, auf welche hin man Chriſt werden konnte; die Theilnahme am demnächſt zu errichtenden meſſianiſchen Reiche war ihnen, den zuvor Weggeſtorbenen, verſagt (1 Theſſ. 4, 13—18). Eine um ſo angelegentlichere Sorge war es für die Ueberlebenden, ſich ſelbſt von der Nähe des Tages zu überreden; darauf, daß ſie jedenfalls ihn erleben ſollten, ſchien ihnen alles anzukommen (1 Theſſ. 5, 1). Es mußte, wofern ſich das ganze Chriſtenthum der Theſſalonicher nicht in unberechenbare Phantaſtik auflöſen ſollte, eine ſchleunige Remedur eintreten.

So ſind dieſe Briefe unmittelbar praktiſchen Zwecken dienſtbar. Paulus war beſorgt um die neugeſtiftete Gemeinde, die er in einem Zeitpunkte, da ſie ſich eben erſt aus der Atmoſphäre des Heidenthums heraushob, ſchon hatte verlaſſen müſſen (1 Theſſ. 3, 10). Sein Herz ergriff daher die nächſte Gelegenheit, ſich der Verwaiſten anzunehmen, und da er auch durch die Sendung des Timotheus nicht vollſtändig beruhigt worden war, erließ er das erſte und größere unſerer beiden Sendſchreiben, welches — ganz nur Ausdruck der freudigen Stimmung auf der einen, der Sorge auf der andern Seite — ohne deutlich hervortretenden Plan abgefaßt iſt und ſich dadurch allerdings von den ſpätern Briefen des Apoſtels unterſcheidet. Namentlich enthalten die drei erſten Kapitel nur allgemeine Herzensergießungen. Doch iſt zu unterſcheiden der gleich nach dem Eingangsgruß (1 Theſſ. 1, 1) hervortretende Zweck, die Gemeinde, welcher Paulus den Ehrenplatz unter den Bekennern Griechenlands anweiſt, ihrer gedrückten Stimmung zu entheben (1 Theſſ. 1, 2—10), dann die Abſicht, den perſönlichen Verdächtigungen ihrer Lehrer zu begegnen (1 Theſſ. 2, 1—12), welcher Abſchnitt in einem heftigen Ausfalle gegen die Juden gipfelt (1 Theſſ. 2, 13—16); endlich die Sorge, den übeln Eindruck zu verwiſchen, welchen des Paulus Fernbleiben gemacht haben konnte. Daher die Darlegung der Beſorgniſſe und der Sehnſucht, die er ſtets gehegt (1 Theſſ. 2, 17—3, 5), und der nicht minder aufrichtige Ausdruck der Freude über die Berichte des Timotheus (1 Theſſ. 3, 6—10). Ein Wunſch für die Zukunft ſchließt dieſen erſten, mehr perſönlichen Theil ab (1 Theſſ. 3, 11—13). Im zweiten, der Erbauung der Gemeinde gewidmeten Theil richtet der Apoſtel ſeine Rede zunächſt gegen die aus dem frühern heidniſchen Leben der Gemeindeglieder herrührenden ſittlichen Schäden (1 Theſſ. 4, 1—12), um ſodann zu den Belehrungen über die Wiederkunft Chriſti (1 Theſſ. 4, 13—5, 11) und zu einer Reihe von Ermahnungen überzugehen, welche ſich auf das chriſtl. Gemeindeleben zu Theſſalonich beziehen (1 Theſſ. 5, 12—24). Briefliches (1 Theſſ. 5, 25—28) bildet den Schluß.

Bald darauf, doch nach 2 Theſſ. 3, 2 vielleicht bereits in der Zeitnähe der Anklage (Apg. 18, 12. 13), erſcheint Paulus in der Lage, abermals einen Brief nach Theſſalonich richten zu müſſen, welcher durch neu eingelaufene Nachrichten über die dortigen Gemeindezuſtände motivirt ſein könnte. Unter fortgeſetzten Verfolgungen (ſolche waren noch im erſten Briefe als etwas Neues behandelt worden) waren die Gemeindeglieder ſtandhaft geblieben. Dagegen war die Mahnung des Apoſtels, ſich keinen Grübeleien bezüglich des Zeitpunktes der Wiederkunft hinzugeben, weniger von Erfolg begleitet. Vielmehr hatte ſich in der Gemeinde das aufgeregte und ungeduldige Harren auf den Tag Chriſti geſteigert; theils waren Weiſſagungen und Lehrvorträge in Theſſalonich gehört worden, welche lauteten, als ſei der Tag Chriſti ſchon da, theils hatte ein angeblich vom Apoſtel herrührender Brief dieſe Erwartungen genährt (2 Theſſ. 2, 2). Daher ein zweites Sendſchreiben nach dem Eingangsgruß (2 Theſſ. 1, 1. 2) zuerſt die Standhaftigkeit der Gemeinde in den Verfolgungen belobt (2 Theſſ. 1, 3—12), dann zur Hauptſache (2 Theſſ. 2, 1—12) übergeht, zu der Belehrung über den Tag des Herrn, der noch nicht da ſein kann, weil die vor ſeinem Eintreten zu erwartende Erſcheinung des „Menſchen der Sünde" ebenfalls noch der Zukunft angehört. Zuerſt muß nämlich die Bosheit ihren Gipfel erreichen. Das aber iſt erſt der Fall, wenn der „Widerſacher" aufgetreten, „welcher ſich überhebet über alles, was Gott oder Gottesdienſt heißt, alſo daß er ſich in den Tempel Gottes ſetzet und von ſich ſelbſt kundthut, er ſei Gott" (2 Theſſ. 2, 4). Insgeheim wirke zwar dieſe, über alle aus der gemeinen Sündhaftigkeit entnommenen Vorſtellungen hinausgehende, Gottesfeindſchaft ſchon jetzt. Was aber ihr unverhülltes Hervortreten noch hindert (τὸ κατέχον), wußten — ſo wird verſichert — die Theſſalonicher ſchon. Es folgt hierauf die Zurückführung dieſes Lehrſtücks auf ſeinen praktiſchen Zweck (2 Theſſ. 2, 13—17) und ein vorläufiger Schluß (2 Theſſ. 3, 1—5). Nur wie ein Nachtrag wird nun aber noch

eine beſondere Unterweiſung bezüglich der „Unordentlichen", d. h. derjenigen, welche nicht mehr am gewöhnlichen Tagwerk feſtzuhalten waren, angefügt (2 Theſſ. 3, 6—16). Solcherlei fromme Müßiggängerei ging naturgemäß Hand in Hand mit der ſchwärmeriſchen Hoffnung auf eine ſchon ſo gut wie gegenwärtig gedachte Umkehr aller Weltverhältniſſe. Ein eigenhändiger Gruß (2 Theſſ. 3, 17. 18), der zugleich als Zeichen der Echtheit gelten ſoll, beſchließt den Brief.

II. Echtheit. Wenn die angegebenen Abfaſſungsverhältniſſe in ſich vollkommen haltbar und klar ſind, ſo möchte wol dieſer Umſtand als der ſicherſte Stützpunkt ihrer Echtheit gelten, wie derſelbe in dieſer Richtung auch von neuern Erklärern der beiden Briefe, wie Hofmann („Die heilige Schrift Neuen Teſtaments" [Nördlingen 1862 fg.], I, 276 fg., 359 fg.), zur Geltung gebracht worden iſt. Indeſſen ſteht die Echtheit heutzutage keineswegs ſo unbedingt feſt, daß jedes weitere Wort als ein verlorenes zu betrachten wäre, und namentlich verhält es ſich in dieſer Beziehung mit dem zweiten Briefe wieder anders als mit dem erſten. Gegen die Pauliniſche Abfaſſung des zweiten äußerte zuerſt Schmidt (in den J. 1801, 1804) gewiſſe Zweifel, die dann von Kern (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1839, S. 145 fg.) und auch, in der erſten und zweiten Ausgabe ſeines Lehrbuchs der Einleitung, von de Wette getheilt wurden. Nachdem dieſe Bedenken von demſelben de Wette in den ſpätern Ausgaben, außerdem aber auch von Heydenreich, Reiche, Guericke u. a. zurückgeſchlagen waren, nahm die Tübinger Schule das Problem in die Hand, indem namentlich Baur („Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti" [2. Ausg., Leipzig 1866—67], II, 94 fg., 341 fg.; „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte" [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 435) die von Schmidt, Kern und de Wette gebrauchten Waffen ſchärfte und den Angriff zugleich auch gegen die Echtheit des erſten Briefs richtete. Indeſſen iſt auf dieſem Punkte ein nicht geringes Schwanken innerhalb der freien Kritik ſelbſt bis zur Stunde bemerkbar. Während Noack („Der Urſprung des Chriſtenthums" [Leipzig 1857], II, 313 fg.), van der Vries (De beiden brieven aan de Thessalonicensen [Leyden 1865]) und Volkmar („Moſe Prophetie und Himmelfahrt" [Leipzig 1867], S. 114 fg., 160) beide Briefe verwerfen, haben Lipſius (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1854, S. 905 fg.), Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 225 fg.; Jahrg. 1866, S. 295 fg.; Jahrg. 1869, S. 441 fg.; Jahrg. 1870, S. 244 fg.), Weiße („Philoſophiſche Dogmatik" [Leipzig 1855—60], I, 146; „Beiträge zur Kritik der Pauliniſchen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Koloſſer" [Leipzig 1867], S. 9) und van Manen (De echtheid van Paulus brieven aan de Thessalonicensen [Utrecht 1865]) das Urtheil der Unechtheit wieder auf den zweiten beſchränkt, den auch Hausrath („Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], II, 600), Pfleiderer („Der Paulinismus" [Leipzig 1873], S. 28) und Schmidt (in der „Proteſtanten-Bibel Neuen Teſtamentes" [Leipzig 1872—73], S. 821 fg.) preisgeben. Wir hören Gründe und Gegengründe ab.

1) Die Briefe ſollen Mangel an beſtimmt motivirter Veranlaſſung, beſonders aber an concretem Inhalt zeigen. Das erſtere iſt unrichtig (ſ. Theſſalonich); das letztere iſt bis zu einem gewiſſen Grade ſelbſt für den erſten Brief zuzugeben, der im Vergleich mit den Römer- und Korintherbriefen etwas mager erſcheint. Aber der Apoſtel ſchrieb nicht lauter Römer- und Korintherbriefe. Sogar im zweiten unſerer Briefe enthält wenigſtens die Stelle 2 Theſſ. 2, 1—12 Eigenthümliches. Die verhältnißmäßige Farbloſigkeit und das weniger ſtrenge Gefüge erklärt Sabatier (L'apôtre Paul [Straßburg 1870], S. 95 fg.) aus dem frühen Datum dieſer Briefe, welche den Ausbruch der judenchriſtl. Oppoſition wider Paulus noch vor ſich haben, wiewol 1 Theſſ. 2, 3. 5 fg. 15 fg. vielleicht Spuren von Anſätzen dazu vorliegen (vgl. Lipſius in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1854, S. 905 fg.).

2) Der Inhalt ſei nur eine gedehnte Darſtellung von dem, was die Apoſtelgeſchichte erzählt. Namentlich 1 Theſſ. 1, 4. 5; 2, 1. 2. 9. 11; 3, 1—4; 4, 2 werde den Leſern nur Bekanntes geſagt. Aber woher dann die Schwierigkeiten wegen der geſchichtlichen Harmonie im einzelnen, z. B. in Betreff von 1 Theſſ. 3, 1—6 verglichen mit Apg. 17, 14? Bald alſo iſt es der Widerſpruch mit der Apoſtelgeſchichte, bald die Uebereinſtimmung damit, was einen Zweifelsgrund hergeben muß. Denn Baur (a. a. O., S. 349) findet nun, daß die eben berührte Differenz aus dem Beſtreben zu erklären ſei, den Timotheus

hin- und herreiſen zu laſſen, wie im zweiten Korintherbriefe Titus reiſt. Dies führt uns auf ein weiteres Moment.

3) Die Theſſalonicherbriefe enthalten Reminiſcenzen aus den Korintherbriefen. Die in Anwendung auf einen andern Leſerkreis verflachten Züge der letztern ſollen uns erſcheinen nicht blos in den ebenerwähnten Reiſeplanen und Sendungen des erſten Theſſalonicherbriefs, ſondern auch in den 1 Theſſ. 2, 4. 5 aus 1 Kor. 2, 4; 4, 3—5; 9, 15—18; 2 Kor. 2, 17; 5, 11 zuſammengefaßten Grundſätzen, in dem 1 Theſſ. 1, 9; 2, 1. 5. 9—11 aus 1 Kor. 2, 1. 3; 3, 1; 2 Kor. 1, 12; 3, 2 entnommenen apologetiſchen Hinweiſe auf das Zeugniß, welches die Leſer ſelbſt ſich in ihrem Bewußtſein von des Apoſtels Auftreten und Erfolgen unter ihnen geben müſſen, endlich 1 Theſſ. 2, 3—6 in der nach Muſter von 2 Kor. 12, 16—18 geführten Vertheidigung, wobei auch einzelne verwandte Ausdrücke angemerkt werden (πλεονεξία, 1 Theſſ. 2, 5 = 2 Kor. 7, 2; δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, 1 Theſſ. 2, 6, und ἐπιβαρῆσαι, 1 Theſſ. 2, 9 = 2 Kor. 11, 9; 12, 16). Ziemlich einleuchtend wird eine ſolche Annahme allerdings bezüglich des zweiten Briefs, welcher 2 Theſſ. 3, 7—9 die Stelle 2 Kor. 11, 7—9 und beſonders 1 Kor. 9, 12 copirt, aber auch 2 Theſſ. 3, 14 (μὴ συναναμίγνυσθε, ἵνα ἐντραπῇ) aus 1 Kor. 4, 14; 5, 9. 11; 6, 5; 15, 34 und 2 Theſſ. 3, 16 (ὁ κύριος τῆς εἰρήνης) aus 1 Kor. 14, 33; 2 Kor. 13, 11 gefloſſen ſcheint. Aus dem erſten Briefe dagegen werden zwar noch als in gleicher Weiſe abhängig Stellen in Anſpruch genommen wie 1 Theſſ. 1, 3. (= 1 Kor. 1, 4) 5. (= 1 Kor. 2, 4; 4, 20) 6. (= 1 Kor. 11, 1) 8. (= Röm. 1, 8); 2, 2. (= 2 Kor. 3, 12) 7. 11. (= 2 Kor. 12, 14. 15) 19; 3, 7. (= 2 Kor. 7, 4) 1. 5. (= 2 Kor. 2, 12; 7, 5) 6. (= 2 Kor. 7, 6); 4, 3. (= 1 Kor. 6, 18) 4. (= 1 Kor. 7, 2. 3) 6. (= 1 Kor. 6, 8); 5, 19. 20. (= 1 Kor. 14, 39. 40). Indeſſen bemerkt Baur (a. a. O., S. 349) ſelbſt, daß ſich auch manches im Leben des Apoſtels unter ähnlichen Verhältniſſen (ſolche walteten zwiſchen den Gemeinden zu Korinth und Theſſalonich naturgemäß ob) habe wiederholen können, und in der That ſind die angeführten Berührungen nicht derart, daß man auf eine Entlehnung ſchließen müßte, ſondern beweiſen nur die Selbigkeit des Verfaſſers. Es iſt dies ähnlich zu beurtheilen wie die von Baur (a. a. O., S. 103) und Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 240) anerkannte Uebereinſtimmung von 1 Theſſ. 4, 15. 16 mit 1 Kor. 15, 51. 52.

4) Unpauliniſches in der Sprache fällt allerdings im zweiten Briefe mehrfach auf. Vor διὰ τοῦτο ſetzt dieſer Brief (2 Theſſ. 2, 11) ein καί, wogegen nur ihm, dem Koloſſerbriefe und den Paſtoralbriefen das ſonſt von Paulus ſo gern gebrauchte κἀγώ gänzlich abgeht. Wo Paulus ſagt εὐχαριστοῦμεν, ſetzt er ein erweiterndes εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν (2 Theſſ. 1, 3; 2, 13), dazu noch mit καθὼς ἄξιόν ἐστιν; ſtatt τὸ καλὸν ποιεῖν das ſonſt nicht vorkommende καλοποιεῖν (2 Theſſ. 3, 13), ſtatt ἐκλέγεσθαι vielmehr αἱρεῖσθαι (2 Theſſ. 2, 13). Die Ausdrücke ſind oft geſucht (2 Theſſ. 1, 10: ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις, θαυμασθῆναι ἐν τοῖς πιστεύσασιν, ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς; 2 Theſſ. 2, 10: δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας; 2 Theſſ. 2, 13: ἐν πίστει ἀληθείας) und leiden an Unklarheit der Beziehungen (2 Theſſ. 1, 11: ἀξιοῦν τῆς κλήσεως, πληροῦν πάσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης). Während der erſte Brief weniger Hapaxlegomena enthält als irgendein Pauliniſches Schriftſtück (vgl. Zeller in den „Theologiſchen Jahrbüchern", Jahrg. 1843, S. 508), gehen jene im zweiten wahrgenommenen Erſcheinungen allerdings über das Maß deſſen hinaus, was ſich ungezwungen auf Rechnung des Zufalls ſchreiben läßt. Dies um ſo mehr, als auch der Gedanke von 2 Theſſ. 1, 5. 6 unpauliniſch und ein Nachklang von Matth. 5, 12 iſt. Ebenſo iſt es zu beurtheilen, wenn 2 Theſſ. 1, 5 das Gottesreich als etwas Zukünftiges erſcheint. Endlich verſteht Paulus unter der κλῆσις auch ſtets den Anfang des chriſtl. Lebens, die Einordnung in die Gemeinde der Gläubigen, nicht aber, wie 2 Theſſ. 1, 11 geſchieht, das zu erſtrebende Ziel. Zufall kann es dagegen ſein, wenn ſelbſt im erſten Briefe der pauliniſche Begriff des „Fleiſches" (der σάρξ) nicht vorkommt (vgl. Pfleiderer, a. a. O., S. 29 fg.).

5) Der Schluß 2 Theſſ. 3, 17. 18 gibt ein Zeichen von Echtheit, welches um ſo mehr befremdet, als dieſe Briefe ja die erſtgeſchriebenen ſein müſſen. Apologetiſcherſeits wird theils dieſes Legitimationszeichen überhaupt geleugnet, theils behauptet, der Apoſtel habe wol auch früher ſchon Briefe geſchrieben; unſere Theſſalonicherbriefe ſeien nur die älteſten, die ſich erhielten. Wendet die Kritik weiter ein, daß 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18 der eigenhändige Gruß vielmehr ein Zeichen der Liebe als der Echtheit ſein ſolle, ſo waren dafür

nach der Verſicherung der Apologeten in Theſſalonich falſche Briefe in Umlauf geſetzt, daher hier dieſer Gruß zugleich dazu dienen konnte, den Brief zu legitimiren.

Aber durch alles dieſes Hin und Wieder von Gründen läßt ſich der Eindruck nicht abſchwächen, als weiſe unſere Stelle in eine Zeit, da man ſchon von unechten pauliniſchen Briefen wußte und demnach Urſache hatte, nach den Kriterien der Echtheit zu fragen, wogegen wiederum ſich vorzuſehen eben derjenige Schriftſteller, welcher nur unter des Paulus Namen ſchrieb, am meiſten Intereſſe hatte. Ueberhaupt aber paßt das viele Reden von Briefen (2 Theſſ. 2, 2. 15; 3, 17) in dieſe Anfangszeit der pauliniſchen Schriftſtellerei ebenſo ſchlecht als gut in eine Zeit, für welche der Apoſtel nur noch in ſeinen Briefen exiſtirte. Anders iſt das doch 1 Theſſ. 5, 27, wo Paulus eben darum ſo großen Werth darauf legt, daß der Brief allen Gemeindegliedern bekannt werde, weil er hier zum erſten mal verſucht hat, ſeiner perſönlichen Gegenwart ein ſchriftliches Wort zu ſubſtituiren.

6) Die Stelle 1 Theſſ. 2, 14—16 wird beſonders als unpauliniſch angefochten. Die Theſſalonicher erſcheinen hier als Nachfolger der chriſtl. Gemeinden in Judäa, die ja auch von den Juden verfolgt wurden. Dies ſoll eine geſuchte und unangemeſſene Vergleichung ſein. Allein es kommt ja nur auf den Vergleichspunkt der Verfolgung von ſeiten der Stammesgenoſſen an. Der Apoſtel hatte damals noch weniger heidenchriſtl. Gemeinden geſtiftet, erinnert daher an die Schickſale der judenchriſtlichen. Inſofern ſpricht die Stelle geradezu für eine möglichſt frühe Entſtehung. Den umgekehrten Eindruck macht freilich die Behauptung, daß „der Zorn über die Juden zum Ende gekommen iſt“ (1 Theſſ. 2, 16). Zwar will Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, Jahrg. 1862, S. 237) daraus nur ſchließen, daß Paulus die künftige Vernichtung der für das Gericht reifen Juden wegen der Gewißheit ihres Eintretens als ſchon vorhanden ſetzt. Das „bis ans Ende“ (εἰς τέλος) erinnert überdies an Dan. 11, 36 (= 2 Theſſ. 2, 4): συντελέσθη ἡ ὀργή, außerdem auch noch an eine ähnliche Formel der „Himmelfahrt des Moſe“ (ad exitus), ohne deshalb dieſe Schrift mit Nothwendigkeit jenſeit der Kataſtrophe vom J. 70 zu verſetzen. Der Fälſcher wäre damit auch aus der Rolle gefallen. Aber um ſo auffallender und beiſpielloſer bleibt ſchließlich die heftige Polemik gegen die Juden an ſich; es könnte ſcheinen, als wälze auf dieſe ein Späterer des Paulus ſcharfe Reden gegen judenchriſtl. Gegner hinüber. Indeſſen hatte Paulus ſoeben in Theſſalonich und Beröa Erfahrungen gemacht, die ſeine gereizte Stimmung erklären, und namentlich hatte an erſterm Orte die Judenſchaft keineswegs ruhig zugeſehen, wie eine chriſtl. Gemeinde ſich bildete. „Es war die reine Wahrheit, daß die Juden die Heidenbekehrer verfolgt, daß ſie ihre menſchenfeindliche Geſinnung in der Verhinderung der Predigt des Heils unter den Heiden bewieſen hatten“ (Hilgenfeld in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“, Jahrg. 1866, S. 297). Aber räthſelhaft bleibt doch immer die Parallele unſerer Stelle mit Luk. 11, 49—51, deren Gedanke (Anhäufen des Sündenmaßes bis zum Ueberfließen) und Wortausdruck (ἐκδιώκειν nur an dieſen beiden Stellen) ſich hier wiederholt. Vgl. übrigens noch Matth. 23, 32 (πληρώσατε). 36 (ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην).

7) Es finden ſich keine Citate aus dem A. T. in den Briefen. Dafür aber Reminiſcenzen 1 Theſſ. 3, 9 (Jeſ. 54, 13); 4, 6 (Nah. 1, 3); 5, 3 (Jer. 6, 14; 8, 11; Ez. 13, 10); 2 Theſſ. 1, 9. (Jeſ. 2, 19) 10. (Jeſ. 25, 8); 2, 4. (Dan. 11, 36) 8. (Jeſ. 11, 4) 9. (5 Moſ. 13, 1).

8) Zu der angeblich ſo frühen Abfaſſungszeit gleich nach der Stiftung der Gemeinde ſtimme nicht 1 Theſſ. 1, 7. 8; 2, 18; 3, 10. 11; 4, 9. 10. In dieſen Stellen, wo die Bekanntſchaft der theſſalonicher Gemeinden in ganz Achaja gelehrt wird, und Paulus die Abſicht verräth, zu ihnen zurückzukehren, klingen nach Baur die Korintherbriefe nach. Allein mit dem Lobe ſeiner Gemeinden pflegt Paulus einmal nicht zu kargen. Der Ruhm einer Gemeinde, welche verfolgt wird, kann ſich ſchnell ausbreiten. Gerade auf eine junge Gemeinde führt 1 Theſſ. 3, 10, und daß ſich 1 Theſſ. 1, 8 das Evangelium von Theſſalonich aus verbreitet, ſteht ganz in Uebereinſtimmung mit der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte (vgl. Hofmann, a. a. O., I, 146), und iſt bei einer ſo weit bekannten Welt- und Handelsſtadt auch begreiflich genug. Auffallender iſt, daß trotz des geringen Maßes von Zeit, das wir zwiſchen die Abreiſe des Paulus von Theſſalonich und ſeinen Brief dahin verlegen können, doch nach 1 Theſſ. 4, 13 fg. ſchon eine Reihe von Todesfällen vorgekommen ſein muß. Baur ſpricht daher von einer ſchon abgeſtorbenen Generation. Aber umgekehrt konnten nur die erſten Vorkommniſſe der Art ein ſo ungeheueres Befremden hervor-

rufen, und ein ſpäterer Fälſcher hätte zum mindeſten den Apoſtel nicht mehr können ſchreiben laſſen ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν (1 Theſſ. 4, 15). Geſetzt der Brief wäre unecht, wäre erſt ein Menſchenalter nach Stiftung der Gemeinde geſchrieben, ſomit zu einer Zeit, wo der klare apoſtoliſche Unterricht ſchon lange überall verbreitet war, welcher Falſarius hätte auch da noch eine ſo unklare Beſorgniß erdichtet, als könnten die Geſtorbenen hinter den die Paruſie Erlebenden zurückſtehen? Wohl aber konnte dieſe Sorge bei Anfängern auftauchen, die nur drei Wochen lang den apoſtoliſchen Unterricht genoſſen hatten. Nicht minder ſind wir berechtigt zu fragen, welcher Falſarius hätte ein Menſchenalter nach dem Tode des Apoſtels dieſen von der Hoffnung ſchreiben laſſen, er ſelbſt könne die Paruſie erleben? In der Anfangszeit und als echt pauliniſch iſt alles verſtändlich; als ſpäte Fiction wird alles unbegreiflich (Auberlen und Riggenbach, „Die beiden Briefe Pauli an die Theſſalonicher" [Bielefeld 1864], S. 4).

9) Die Briefe ſeien erſt ſpät in der Kirche nachweisbar. Allerdings führen ſie erſt der muratoriſche Fragmentiſt, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian ausdrücklich an. Allein ſchon Marcion hatte ſie in ſeiner Sammlung, und bei den apoſtoliſchen Vätern finden ſich Anſpielungen, namentlich bei Polykarp und Ignatius an 1 Theſſ. 5, 17, nach Hofmann (a. a. O., V, 32) beim erſtern (Kap. 12) ſogar an 2 Theſſ. 3, 15.

10) Der Hauptpunkt betrifft die Eſchatologie der Briefe. Es iſt richtig, daß ſich in dem eſchatologiſchen Gehalte derſelben ihr eigenthümlicher Charakter faſt ausſchließlich concentrirt. Schwerlich habe Paulus in Theſſalonich das Chriſtenthum ſo einſeitig dargeſtellt (van der Vries, a. a. O., S. 77 fg.). Aber als eine neue Reichsverkündigung faßten es ja gerade nach Apg. 17, 7 die Gegner. Mit Recht ſucht daher Baur ſelbſt (a. a. O., S. 100) in der Vergleichung mit den anerkannt echten Schriften des Paulus den allein ſichern Kanon der Beurtheilung. Hier ſoll nun aber die außerordentlich concrete Vorſtellungsreihe 1 Theſſ. 4, 14—18 mehrfach über die Hauptparallele 1 Kor. 15, 23—28. 51. 52. hinausgehen, ganz beſonders durch die ἀπάντησις ἐν νεφέλαις (1 Theſſ. 4, 17). Aber „es iſt der ganz naturgemäße Verlauf geweſen, wenn mit dem immer längern Ausbleiben der Erfüllung die pauliniſche Erwartung der Zukunft Chriſti von dem erſten Theſſalonicherbrief an bis zum Römerbrief immer mehr ſich von den ſinnlichen Ausmalungen des Weltendes und des neuen Weltanfangs befreit. Und gerade durch die reichlichſte bildliche Ausſtattung des Gedankens von der Zukunft Jeſu Chriſti weiſt ſich der erſte Theſſalonicherbrief als ein altes urchriſtl. Denkmal aus" (Schmidt, a. a. O., S. 807). In der Hauptvorausſetzung, daß nämlich Paulus ſelbſt die Wiederkunft noch erleben wird, ſtimmt überdies 1 Theſſ. 4, 15 vollkommen mit 1 Kor. 15, 51. Die Schwierigkeiten beginnen daher erſt mit dem zweiten Briefe und ſeinen merkwürdigen Belehrungen über „unſere Verſammlung zu ihm" (2 Theſſ. 2, 1, ἐπισυναγωγὴ ἡμῶν ἐπ' αὐτόν). Das ſeltſame Wort weiſt nach Godet („Commentar zu dem Evangelium des Lukas", deutſch von Wunderlich [Hannover 1872], S. 418) auf die „Sammlung der Auserwählten" (Matth. 24, 31 = Mark. 13, 27, ἐπισυνάγειν) hin und iſt keinesfalls pauliniſch. Aber erſt die umſtändliche Belehrung über die ſichern Erkennungszeichen der Paruſie (2 Theſſ. 2, 3—12) entſcheiden die Frage, da im erſten Briefe gerade umgekehrt das Fehlen aller ſolcher Kriterien als Inhalt der Pauliniſchen Verkündigung in Theſſalonich vorausgeſetzt wird. Wenn Paulus 1 Theſſ. 5, 1—4 erklärt, der Tag werde plötzlich und unberechenbar erſcheinen, ſo kann er nicht ſchon zuvor in Theſſalonich gelehrt haben, wie 2 Theſſ. 2, 5 vorausgeſetzt wird. Der erſte Brief würde mit ſeinem Hinweis auf die ganz nahe, aber unberechenbare Paruſie einen Widerſpruch bilden nicht blos mit dem zweiten, ihm nachfolgenden, ſondern auch mit der vorangegangenen mündlichen Predigt, in welcher Paulus bereits die Wiederkunft weiter hinausgeſchoben gehabt hätte. Es liegt alſo die Sache keineswegs ſo, daß der Apoſtel im erſten Briefe lediglich ermahnt habe, beſtändig auf die Zukunft Chriſti gefaßt zu ſein, dann aber im zweiten Briefe ſich veranlaßt fühlte, die allzu lebhaft gehegte Erwartung etwas zu kühlen.

Den ungünſtigen Eindruck, den man aus dieſen Beobachtungen hinſichtlich des zweiten Briefs gewinnt, hat Baur auf den gemeinſamen eſchatologiſchen Hintergrund beider Briefe übertragen und die ganze Ausſicht in die Zukunft, welche ſie eröffnen, angegriffen. Beide Briefe ſeien in gleicher Weiſe hervorgegangen aus dem Intereſſe an der Wiederkunft, daher auch ſchon 1 Theſſ. 1, 3. 10; 2, 12. 19; 3, 13; 4, 2. 13—18; 5, 1—11. 20 alles auf dieſen Mittelpunkt bezogen ſei. Im allgemeinen habe ſich der Verfaſſer zwar an 1 Kor.

15, 52 angeſchloſſen, im einzelnen aber verfolge er beſondere dogmatiſche Zwecke und wolle Rechenſchaft darüber geben, weshalb die von Paulus ſo nahe erwartete Paruſie noch immer nicht eingetreten ſei. Inſonderheit legte man Gewicht auf die gänzlich unpauliniſche Lehre vom Antichriſt, der im Korintherbrief nicht, überhaupt aber blos 1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3; 2 Joh. 7 wieder vorkommt, außerdem der Sache nach auch in der Apokalypſe. Dies machten beſonders Kern (a. a. O., S. 200 fg.), Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 246 fg.; Jahrg. 1866, S. 300; Jahrg. 1870, S. 244) und Schmidt (a. a. O., S. 822 fg.) geltend. Aber nicht etwa im erſten Briefe (vgl. vielmehr hierüber Stähelin in den „Jahrbüchern für Deutſche Theologie", Jahrg. 1874, S. 180 fg.), ſondern blos in der Stelle 2 Theſſ. 2, 1—12 läßt ſich Abhängigkeit von der Apokalypſe erweiſen, beſonders wenn ſich 2 Theſſ. 2, 7 das „Geheimniß der Gottloſigkeit" oder „was noch aufhält" auf den bei den Parthern verborgenen Nero beziehen ſollte, deſſen Wiedererſcheinen der gegenwärtig regierende Kaiſer, alſo etwa Veſpaſian (Baur), noch aufhält, während ein falſcher Nero bereits Achaja, Macedonien und Kleinaſien erſchreckte (Tacitus, Hist., II, 8). Wir wären ſomit in die Zeit verſetzt, da es Offb. 17, 8. 11 vom Thiere heißt, daß es „war und nicht iſt und wieder da iſt". Weil daſſelbe hier „ins Verderben geht" (εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει) heißt Nero 2 Theſſ. 2, 3 das „Kind des Verderbens" (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας). Der „Abfall" (2 Theſſ. 2, 3) hat in Offb. 13, 4. 8. 12. 14. 15, die Selbſtvergötterung (2 Theſſ. 2, 4) in Offb. 13, 12. 14. 15; 19, 20, das „Erſcheinen nach der Wirkung des Satans mit jeglicher Kraftthat und Zeichen und Wundern der Lüge" (2 Theſſ. 2, 9) in Offb. 13, 2. 12. 14; 16, 13; 19, 20, der den Widerſacher mit dem „Geiſt ſeines Mundes" tödtende Herr (2 Theſſ. 2, 8) in dem „ſcharfen Schwert", welches Offb. 19, 15. 21 „aus ſeinem Munde ausgeht", auffallende Parallelen. Dazu kommt, daß ſchon 2 Theſſ. 1, 5—7 die Leiden der Chriſten ganz aus dem, aus Offb. 6, 10 fg.; 7, 14; 11, 18 bekannten Geſichtspunkte der vergeltenden Gerechtigkeit betrachtet werden, und daß beim Hergang der Wiederkunft die „Engel ſeiner Kraft" (2 Theſſ. 1, 7) an die „Kriegsheere im Himmel" (Offb. 19, 14), die „Feuerflamme" (2 Theſſ. 1, 8) an die wie Feuer flammenden Augen des Weltrichters (Offb. 19, 12) erinnern. „Der Unterſchied iſt nur der, daß das, was die Apokalypſe in einer Reihe von Scenen erzählend und beſchreibend vor Augen ſtellt, von dem Verfaſſer des Briefs als allgemeiner Begriff zuſammengefaßt und mit der Schärfe des Begriffes auf ſeinen beſtimmten Ausdruck gebracht iſt" (Baur, a. a. O., S. 352).

In der That iſt dieſes wol die wahrſcheinlichſte Löſung des Haupträthſels, welches der zweite Theſſalonicherbrief zu rathen gibt. Bis tief in das Mittelalter hinein dachte man ſich unter dem „Aufhaltenden" das röm. Reich, während der „Widerſacher" (ἀντικείμενος), aus jüd. Stamm entſproſſen, in mohammedaniſcher Umgebung vom fernen Oſten her die Chriſtenheit erſchrecken ſollte. Später hat man bald auf Luther, bald auf den Papſt und alles jenes Tauſendfache gerathen, was auch in der Auslegung der Apokalypſe eine ſo komiſche Rolle ſpielt. Aber ſogar jeder Nebengedanke an die Selbſtvergötterung (2 Theſſ. 2, 4) und Müßiggängerei (2 Theſſ. 3, 11—15) der Gnoſtiker (Hilgenfeld in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1870, S. 245) iſt hier eher verwirrend, abgeſehen davon, daß man dann den Brief in das 2. Jahrh. hinabrücken und den „Aufhaltenden" in Trajan oder Hadrian finden muß. Zum Ziele führt als Auslegungskanon nur die Apokalypſe, deren eſchatologiſcher Ideenkreis hier dem Apoſtel Paulus zu eigen gemacht werden ſoll.

Freilich erhebt man gegen eine ſolche Auffaſſung apologetiſcherſeits den Haupteinwand, die Eſchatologie auch des zweiten Briefs ſetze kaum etwas anderes voraus als die eſchatologiſchen Reden Jeſu. Die Wiederkunft wird daher als eine nahe bevorſtehende, ohne alle Umdeutung, in der ſinnlichen Weiſe des Urchriſtenthums geſchildert; nur der Widerchriſt greift als perſönlicher „Widerſacher" und „Menſch der Sünde" bereits weiter als jene falſchen Propheten und falſchen Meſſiaſe (Matth. 24, 5. 11. 23—26). Auch dies iſt ſchon mehr als bloßer „Greuel der Verwüſtung" (Matth. 24, 15), daß der Gottloſe ſich geradezu in den Tempel ſetzt und ſich ſelbſt für Gott ausgibt. Mit großer Wahrſcheinlichkeit aber ſchließe ſelbſt Baur (a. a. O., S. 358), daß der 2 Theſſ. 2, 4 erwähnte Tempel den Beſtand Jeruſalems fordere. Dagegen werde die Offenbarung ſo wenig vorausgeſetzt, daß vielmehr alles noch unbeſtimmter erſcheint als dort. Wie viel detaillirter ſei doch Offb. 13, 11 fg. jene Selbſtvergötterung beſchrieben, indem es das zweite Thier

iſt, welches dort dem erſten göttliche Verehrung erwirbt. Während in der Offenbarung alſo die ganze Idee des Antichriſts ſchon auf das Heidenthum übertragen wird, wäre es an ſich allerdings denkbar, daß noch Paulus ſeiner ganzen Erfahrung gemäß (1 Theſſ. 2, 15. 16) das Judenthum als den Schos gottfeindlicher Mächte betrachtet. Nachdem dieſes Judenthum den wahren Meſſias verworfen hatte, ſollte es das dämoniſche Gegenbild deſſelben produciren. Daß dieſer ſich zu Gott macht, wäre alſo das reine Gegenbild zu der Lehre des Apoſtels von Chriſtus, welcher daſſelbe in rechtlicher Form beſitzt, was der Antichriſtus als einen Raub an ſich reißen will (Phil. 2, 6). Die überall ſich zeigenden Spuren von Auflehnung innerhalb Paläſtinas mochten den Apoſtel in ſeiner Anſicht beſtärken. Was jetzt noch die volle Exploſion der jüd. Rebellion zurückhielt, das war der Riegel der bürgerlichen Ordnung, der röm. Staatsmacht. Dann aber erwartete Paulus von dem zukünftigen Widerchriſt, daß er vollenden werde, was nach Apg. 12, 21—23 ſchon Agrippa begonnen hatte, und die Darſtellung der Theſſalonicherbriefe wäre hiſtoriſch gerechtfertigt, weil ein ſpäterer Schriftſteller eine ſolche Lehre dem Apoſtel wenigſtens nicht in dieſer frühern Form untergeſchoben haben würde.

Aber der Verfaſſer von 2 Theſſ. 2, 4 hat ja anerkanntermaßen Dan. 11, 36 vor ſich und kann nach damaliger Auslegung dieſes Propheten dabei nur an das röm. Reich und an röm. Kaiſer gedacht haben. Daher die nach Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1869, S. 442), der ſich auf die Pſalmen Salomo's (Pſ. 17, 13) und auf 1 Kor. 9, 21 beruft, auf die Heiden weiſenden Ausdrücke: „Geheimniß der Geſetzloſigkeit" (2 Theſſ. 2, 7), „der Geſetzloſe" (2 Theſſ. 2, 8), der ſich in den „Tempel Gottes" ſetzt (2 Theſſ. 2, 4). Zwar auch ſo noch wollte man die Zeiten des Apoſtels Paulus feſthalten. In der betreffenden Ausführung des zweiten Theſſalonicherbriefs wäre dann freilich nicht etwa ein Beitrag zu der Lehre des Apoſtels von der Geiſterwelt und ihrer Bedeutung für die Geſtaltung der Schickſale des Gottesreichs zu erblicken (ſo Hofmann, a. a. O., I, 318 fg.), wohl aber könnte die Stelle ganz direct in die Zeiten des Kaiſers Claudius weiſen, ſofern nach einer ſcharfſinnigen Combination Hitzig's („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 583) es ſchon in dem Namen dieſes Kaiſers (qui claudit) liegt, daß er der Riegel iſt, der den nächſten Kaiſer noch aufhält, das zu vollenden, was Caligula bereits begonnen hat (vgl. Hausrath, a. a. O., II, 600). Iſt aber Claudius derjenige, „der es jetzt aufhält" (2 Theſſ. 2, 7), ſo hätte des Apoſtels richtige Ahnung bereits im J. 53 in Nero das verborgen wirkende „Geheimniß der Geſetzloſigkeit" entdeckt, was immerhin wunderbar genug zu denken wäre. Wahrſcheinlicher bleibt doch immerhin, daß auch dieſe Vorſtellung durch Offb. 9, 14. 15 veranlaßt war. Wenn hier die Winde, welche dann das Dämonenheer über die Erde jagen, vom ſechsten Engel erſt „losgelaſſen" werden, ſo geſchieht das unter der Vorausſetzung eines Widerhaltes, welcher jetzt gebrochen wird. Somit liegt der Apokalypſe und unſerm zweiten Briefe weſentlich daſſelbe Bewußtſein zu Grunde (Hausrath, a. a. O., II, 234 fg.), zumal da auch die Idee der ewigen Verdammniß 2 Theſſ. 1, 9 (im Widerſpruch mit Röm. 5, 18; 11, 22; 1 Kor. 15, 22. 28) aus der Apokalypſe ſtammt (vgl. Grimm in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1873, S. 402).

III. Reihenfolge und Zeit der Abfaſſung. Der Verdacht der Unechtheit, welcher ſchließlich am zweiten Briefe haften geblieben iſt, wird nun aber noch durch einen weiter hinzutretenden Umſtand namhaft verſtärkt. Beide Briefe berühren ſich nämlich auf verſchiedenen Punkten ſo auffällig, daß der Gedanke an ſchriftſtelleriſche Abhängigkeit nahe liegt, wie denn auch Baur zuerſt in dem erſten (a. a. O., S. 103 fg.), dann im zweiten (S. 364 fg.) das Original erblickt hat. Trotz van der Vries iſt die erſtere Alternative vorzuziehen.

1 Theſſ. 1, 1 wird 2 Theſſ. 1, 1. 2 wörtlich wiederholt. Dann wird der Anfang (1 Theſſ. 1, 2: εὐχαριστοῦμεν κτλ.) nachdrücklich geſteigert (2 Theſſ. 1, 3: εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν κτλ.), und demgemäß, um ein zweites Schreiben motivirt erſcheinen zu laſſen, auch die πίστις und ἀγάπη der Leſer, für welche ſchon 1 Theſſ. 1, 3 gedankt wird, in den Comparativ geſetzt (2 Theſſ. 1, 3: ὑπεραυξάνει ἡ πίστις καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη), wobei Ausdrücke aus 1 Theſſ. 3, 12 begegnen. Ebenſo hat, was 2 Theſſ. 1, 4. 6. 7 über die θλῖψις um des Reiches Gottes willen geſagt iſt, ſeine Parallelen 1 Theſſ. 2, 14. 19; 3, 3. Dann geht der Verfaſſer 2 Theſſ. 1, 7 auf die ſchon 1 Theſſ. 4, 16 beſprochene Idee der Paruſie über, „nur mit der Modification, daß ſie unter den Geſichtspunkt der ihm

ſchon hier vorſchwebenden Idee des Antichriſts und des mit der Bekämpfung deſſelben erfolgenden Strafgerichts geſtellt wird" (Baur, a. a. O., S. 104), wobei zugleich die eigenthümliche Abwandlung der Pauliniſchen Ausdrücke 1 Theſſ. 3, 13 zu bemerken iſt. Bei der Bildung von 2 Theſſ. 1, 11. 12 waren Reminiſcenzen an 1 Theſſ. 1, 3; 2, 12; 3, 12. 13; 5, 23 wirkſam. Selbſtändig iſt blos der Hauptabſchnitt, um deſſentwillen das Uebrige da iſt (2 Theſſ. 2, 1—12), der ſich übrigens gleich im Eingang (2 Theſſ. 2, 1: ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν) deutlich auf den Inhalt von 1 Theſſ. 4, 15—17 bezieht. Aber ſchon 2 Theſſ. 1, 13 hat der Verfaſſer wieder den Anfang ſeines Originals vor ſich, wiederholt nicht blos das εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε aus 1 Theſſ. 1, 2, ſondern auch die ſonſt bei Paulus nicht vorkommende Anrede „vom Herrn geliebte Brüder" aus 1 Theſſ. 1, 4. Ebenſo wirken in 2 Theſſ. 2, 14. 17 die Stellen 1 Theſſ. 2, 12; 3, 12. 13 nach. Es iſt alſo nicht an dem, daß etwa 2 Theſſ. 2, 13—17, etwa mit Ausnahme des „Haltens an den Satzungen" (2 Theſſ. 2, 15), und dann wieder 2 Theſſ. 3, 1—15 Reſte eines überarbeiteten Paulusſchreibens ſich erhalten hätten, wie Schmidt (a. a. O., S. 823 fg., 827) vermuthet. Vielmehr liegen nur zugleich erweiternde Wiederholungen von 1 Theſſ. 5, 25 in 2 Theſſ. 3, 1, von 1 Theſſ. 5, 24; 3, 11. 13 in 2 Theſſ. 3, 3. 5, von 1 Theſſ. 1, 6. 7; 2, 6 in 2 Theſſ. 3, 7. 9, von 1 Theſſ. 2, 9 in 2 Theſſ. 3, 8 (hier iſt die Uebereinſtimmung wörtlich), von 1 Theſſ. 4, 1. 11 in 2 Theſſ. 3, 6. 10. 12 vor. Das Ganze iſt eine Ausführung der Ermahnung von 1 Theſſ. 4, 11, deren Objecte als die 1 Theſſ. 5, 14 erwähnten „Unordentlichen" gedacht ſind (vgl. 2 Theſſ. 3, 6. 11). Weil es aber heißt: „Ermahnet die Unordentlichen", wird das 2 Theſſ. 3, 14 vorgeſchriebene ſtrenge Verfahren ſofort 2 Theſſ. 3, 15 im Sinne von 1 Theſſ. 5, 14 modificirt, worauf 2 Theſſ. 3, 16. 18 ein Schluß nach 1 Theſſ. 5, 23. 28 angefügt wird.

Nimmt man hierzu noch die Abhängigkeit von andern Paulusbriefen, nämlich abgeſehen von den Korintherbriefen auch vom Galaterbrief (2 Theſſ. 2, 2: ταχέως σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός, aus Gal. 1, 6: οὕτως ταχέως μετατίθεσθαι ἀπὸ τοῦ καλέσαντος; 2 Theſſ. 3, 4: πεποίθαμεν ἐν κυρίῳ ἐφ' ὑμᾶς ὅτι, aus Gal. 5, 10: ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ὅτι; 2 Theſſ. 3, 13: μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες, aus Gal. 6, 9: τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακῶμεν), ſo wächſt der Eindruck der Unechtheit. Die Hauptſache bleibt aber immer, daß der Parallelen zum erſten Theſſalonicherbrief mehr ſind als die zu allen übrigen neuteſt. Schriften zuſammen. Jenem ſollte mithin ein Zwillingsbruder nachträglich zur Seite geſetzt werden.

Damit fällt endlich auch der unter der Vorausſetzung der Echtheit beider Briefe von Grotius, Bunſen, Ewald, Davidſon, Laurent („Neuteſtamentliche Studien" [Gotha 1866], S. 49 fg.) angeſtellte Verſuch, den zweiten Brief vor den erſten zu ſetzen und etwa ſchon in Beröa abgefaßt ſein zu laſſen; 1 Theſſ. 4, 11 weiſe auf 2 Theſſ. 3, 12. 14. 15 zurück u. ſ. w. Aber vielmehr weiſt 2 Theſſ. 2, 2. 15 auf die Thatſache des erſten Briefs. Man muß dieſen geleſen haben, um die Specialitäten des zweiten zu verſtehen. Es haben daher Lünemann, Döllinger, Bleek und beſonders Hofmann (a. a. O., I, 365 fg.) jene Annahme zurückgewieſen. Sind die Briefe echt, ſo geht, ähnlich wie bei den Korintherbriefen, der längere dem kürzern voran. Sie ſind geſchrieben in der Ordnung, wie ſie im Kanon ſtehen, von Korinth aus (Apg. 18, 5 = 1 Theſſ. 1, 1; 3, 6), in der Zeit des anderthalbjährigen Aufenthalts daſelbſt, alſo um das J. 52 oder 53, allerhöchſtens 54. Letzteres Datum (vgl. Hausrath, a. a. O., II, 603) empfiehlt ſich inſofern, als in das letzte Jahr des Kaiſers Claudius die heidniſchen Schriftſteller allerlei ſchreckhafte Zeichen und Wunder, Kometen, Blutregen u. ſ. w., verlegen, wodurch die apokalyptiſche Stimmung einer chriſtl. Gemeinde nur um ſo erklärlicher wird. Nicht aber iſt zu denken an das J. 49 (Laurent), 55 (Wurm und J. P. Lange), 58 oder 59 (Schrader) oder gar 66 (Köhler). Schon die Erwähnung des Silas verbietet jedes Datum, welches hinter der zweiten Miſſionsreiſe liegt. Die Schilderung von der Bekehrung der Theſſalonicher aber und das noch friſche Gedächtniß, in welchem die Anweſenheit des Paulus in Theſſalonich ſteht, verlangen im Verein mit den aus 1 Theſſ. 2, 14; 4, 13 ſchon gezogenen Schlüſſen eine möglichſt frühe Abfaſſungszeit. Den zweiten Brief dagegen ſetzen Baur (a. a. O., S. 358) vor das J. 70, Schmidt (a. a. O., S. 823) und Volkmar (a. a. O., S. 160) um das J. 70, Hilgenfeld (in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 254; Jahrg. 1866, S. 293 fg.; Jahrg. 1869, S. 441 fg.) in die letzten Zeiten Trajan's (vgl. dagegen Schmidt, a. a. O., S. 822 fg.). Holtzmann.

Theudâs (Apg. 5, 36; ein Freigelaſſener Theudas auch bei Cicero, Epist. ad divers., VI, 10), eigentlich Theodâs, eine bei Griechen ſonſt vorkommende Namensform, abgekürzt aus Theodôros (vgl. Theudoros, Theudoſios, Theudoſia einerſeits, Artemâs von Artemidoros, Menâs, Nymphâs, Zenâs u. ſ. w. andererſeits) oder auch ebenſo gut, woran man bisjetzt nicht dachte, aus dem ſehr gewöhnlichen Eigennamen Theodotes, Theodotas, Theodotos, auch im Talmud als Todôs, zur Bezeichnung mehrerer Perſönlichkeiten, figurirend; dieſe „Gottesgabe" war einer der erſten Zugführer jener Unheilspropheten Iſraels, welche als falſche Helfer und Tröſter, religiöſe Enthuſiaſten und Fanatiker die ſechzigjährige röm. Leidensgeſchichte ihrer Nation unheilbar gemacht und zum röchelnden Todeskampf der J. 66—70 n. Chr. vollendet haben. Der verhängnißvolle Gründer des Revolutionstriebes gegen Rom war unmittelbar nach der auguſteiſchen Einziehung der Herrſchaft des Herodesſohnes Archelaus der gewaltige, in ſeinen Grundſätzen und in ſeinem Nachwuchs niemals untergegangene Juda der Galiläer, der mit kraftvollem, aber immer noch nüchternem phariſäiſchem Loſungswort in Gebot und Verheißung den Krieg wider Rom eröffnete (im J. 7 n. Chr.). Der zweite Zugführer, Theudas, erſchien 40 Jahre ſpäter unter Kaiſer Claudius (nicht Caligula, Overbeck), in der Mitte ſeiner Regierung (nicht in ſeinen ſpätern Jahren, Zeller), um das J. 44 (Winer, Wieſeler), näher zwiſchen den J. 44—46 n. Chr. (Lightfoot), am wahrſcheinlichſten im Frühjahr, um Oſtern des J. 46 (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2; XX, 1, 1. 2; 5, 1. 2), und zwar nach dem traurigen Untergange des erneuten jüd. Herrſchaftstraumes, nach der grauſamen röm. Einziehung des reichen Erbes des Herodesenkels, des Großkönigs Agrippa I. (im Frühjahr 44), nach und unter den Gewaltthätigkeiten der röm. Legaten Marſus und Caſſius Longinus und des Procurators Cuſpius Fadus (in den J. 44—46 n. Chr.); und er kam, recht im Gegenſatz gegen die geſunde Thatkraft Juda des Galiläers und mit dem vollen Ausdruck der Wehrloſigkeit des Volks gegen die Gewaltmittel Roms, in der Geſtalt eines phantaſtiſchen Propheten, der auf rein idealem Wege, durch Wunder Gottes, durch Erneuerung moſaiſcher Rettungen das Heil der Nation erzaubern wollte.

Im einzelnen haben wir über den Theudasverſuch zwei Berichte, einen apoſtelgeſchichtlichen (Apg. 5, 36) und einen joſephiſchen (Joſephus, „Alterthümer", XX, 5, 1). Der Bericht des Joſephus iſt chronologiſch und ſachlich genauer, wobei man aber nicht überſehen darf, daß die Apoſtelgeſchichte, näher die dort eingeführte Synedrialrede des Phariſäers Gamaliel (ſ. d.), nur im Vorübergehen an die Geſchichte des Theudas erinnert, daß ſie ferner in der Zahl der Aufſtändiſchen eine ſelbſtändige Kunde verräth, daß ſie endlich im Bericht im ganzen, nur die Chronologie und etwa das Schickſal der Aufſtändiſchen abgerechnet, mit Joſephus pünktlich zuſammenſtimmt.

Die Apoſtelgeſchichte nennt ihn kurzweg einen Mann, welcher von ſich ſagte, „er ſei einer" oder er ſei etwas, ein Ausdruck, der aber von ſelbſt an die Bezeichnung des falſchen Meſſias der Samariter (Apg. 8, 9) erinnert; auch von ſeinen Mitteln, welche er zur Aufwiegelung des Volks gebraucht, hat ſie nichts erwähnt. Joſephus („Alterthümer", XX, 8, 5. 6. 10; „Jüdiſcher Krieg", II, 13, 4. 5; IV, 2, 1; VI, 5, 2; VII, 11, 1) aber zeigt ihn näher als Goëten oder Betrüger, wie er die falſchen Propheten auch ſonſt zu nennen pflegt, und er fügt hinzu, er habe ſich als Propheten ausgegeben, das Volk zum Auszug an den Jordan mit Hab und Gut ermuntert, auf Grund ſeines Befehlwortes die Theilung der Waſſer des im Frühjahr hoch angeſchwollenen Jordan (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 7, 5) und leichten Durchweg wie in der Zeit Moſe's und Joſua's verſprochen. Offenbar alſo begehrte er nach Jeſaja (Kap. 52, 11) ſäuberliche Trennung des Volkes Gottes von den Unreinen, von den Heiden, einen Auszug aus der Umarmung Roms wie einſt aus Aegypten, dann aber auch ſicher einen triumphirenden Wiedereinzug von der öſtlichen Wüſte her wie unter Joſua (Joſ. 3, 1 fg.) bei Jericho. Dergleichen Heilswege und Heilszeichen verſprachen ja alle dieſe religiöſen Volksretter bis auf den Aegypter des J. 58 (Apg. 21, 38; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg" II, 13, 5). Die ſüße Predigt von der göttlichen Hülfe fand raſchen Eingang bei dem beweglichen, unglücklichen und immer wieder und jetzt nur noch auf Gott hoffenden Volke. „Eine Menge Volks" ſchloß ſich an, ſagt Joſephus in unbeſtimmter Zahlweite; nach der Apoſtelgeſchichte waren es doch nur 400 Mann, immerhin, Weiber, Kinder und Knechte gerechnet, eine Auswanderung mehrerer Tauſende. Die „Thorheit" ſollte ſie theuer zu ſtehen kommen; dank der Energie des in Jeruſalem anweſenden röm. Procurators Cuſpius Fadus und

einer Schwadron röm. Reiterei, welche die Flüchtlinge noch auf dem rechten Jordanufer einholte, unversehens überfiel, viele tödtete, viele gefangen nahm. Theudas selbst wurde lebendig ergriffen und getödtet; das abgeschlagene Haupt des Propheten, als Triumphzeichen in Jerusalem eingebracht, sollte den Juden die Vergeblichkeit göttlicher und menschlicher Hülfe verkündigen. Die Apostelgeschichte weiß nur von der Tödtung des Anführers und im Zusammenhang damit von der Auflösung seiner Anhängerschaft; sie bedarf insofern der Ergänzung durch Josephus, welche sie zuläßt, nur in dem Punkte nicht ganz, daß sie in der Katastrophe des Theudas wesentlich eine That Gottes, Josephus dagegen eine That des Cuspius und der Römer sieht. Aber auch dies ist nur ein wohlbegreiflicher Unterschied der Auffassung, und selbst Josephus wäre es nicht zu fern gelegen, ähnlich so, wie er sonst solche Thorheiten verurtheilt und die Römer als Straforgane Gottes einführt, neben Cuspius und seiner Schwadron im Hintergrund die Vorsehung Gottes zu zeigen. Dieser religiösern Auffassung huldigt (wie in anderer Weise bei der Erzählung des Todes des Agrippa II.) die Apostelgeschichte, und auch Gamaliel, dessen Rede sie einführt, konnte ihr huldigen, indem er den Nichterfolg unzeitiger Rebellionen als guter Pharisäer auf göttliche Bestimmung schob.

Diese friedliche Vereinigung der zwei Quellen zum Zweck der Aufhellung der Geschichte des Theudas erhält nun freilich einen großen Stoß durch die schon angedeutete Abweichung der Apostelgeschichte hinsichtlich der Zeit des Theudas. Die Apostelgeschichte stellt ganz vortrefflich den Theudas mit Juda dem Galiläer zusammen, aber sie kehrt, wenn man sie sagen läßt, was sie sagen will, und wenn „nach diesem" (Apg. 5, 37) nicht wie bei den Zeitgenossen Lightfoot's bedeuten kann „außerdem", die Chronologie des Josephus reinweg um, macht den Theudas zum ältern, den Juda Galiläus zum jüngern Parteihaupt und zwingt, indem sie mit Juda die bekannte Schatzung in Verbindung bringt, die Existenz des Theudas vor die Zeit der Absetzung des Archelaus (vor das J. 7 n. Chr.) zu stellen, am ehesten also, wie schon Origenes (Contra Celsum, I, 57) sagt, in die Tage des Kaisers Augustus und in die Unruhezeiten nach dem Tode Herodes des Großen. Im andern Falle, wenn Josephus und seine Chronologie Recht behielte, müßte auf die Apostelgeschichte sogar ein doppelter schwerer geschichtlicher Vorwurf fallen, einmal daß sie Theudas überhaupt zu früh gestellt, zweitens aber, daß sie ihn ganz irrig und ungeheuerlich in die Rede des Pharisäers Gamaliel eingeführt, welche der wirklichen Existenz des Theudas um volle zehn Jahre voranging. Diesen geschichtlichen Schwierigkeiten, welche Eusebius („Kirchengeschichte", II, 11) trotz seiner Berufung auf Josephus noch gar nicht bemerkte, dankte seit dem 3. Jahrh. eine Menge künstelnder Vereinigungsversuche ihren Ursprung, deren endlose Fortsetzung von Origenes bis Lightfoot und bis auf Wieseler eines der vielen zweifelhaften Ehrenmonumente theologischer Geschichtswissenschaft geworden ist.

Die natürlichste Auskunft in friedlicher Vereinigung der zwei dissentirenden Schriftsteller war gleich anfangs die des Origenes, welche ebendeswegen bis zur neuern Zeit von vielen vertreten worden ist: es gab zwei Theudas, den unberühmtern der Apostelgeschichte unter Kaiser Augustus, den berühmtern des Josephus unter Kaiser Claudius, oder, wie Lightfoot vermuthete, den Vater und den Sohn oder auch den Lehrer, und den ebenbürtigen, wenn nicht gar größern Schüler. Josephus konnte den erstern übergehen, wie er ja thatsächlich schon aus Rücksicht auf die Römer von so mancher messianischen Bewegung geschwiegen und die meisten Prätendenten („Alterthümer", XVII, 10, 8) und besonders die „Goëten" namenlos nur im allgemeinen eingeführt hat (so selbst Wieseler, „Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 102). Aber diese Hülfe zerrann, indem man schließlich allerseits zugestehen mußte, daß die Apostelgeschichte einen berühmtern, einen allbekannten Parteigänger nennen wollte, welchen Josephus der Geschichtschreiber, wenn er nicht allen Credit verlieren wollte, unmöglich verschweigen oder gar mit dem Theudas der Claudiuszeit verwechseln lassen durfte. Und wenn dann vollends der Theudas der Apostelgeschichte mit dem Theudas des Josephus in so vielen Punkten merkwürdig zusammentraf, so war die Zweiköpfigkeit völlig precär, bis man den zweiten, richtiger ersten Theudas wirklich zeigen, ihn selbst bei Josephus erweisen und das Zutreffen der apostelgeschichtlichen Züge lediglich auf diesen Augustus-Theudas, nicht auf den Claudius-Theudas des Josephus sicherstellen konnte.

An Nachweiſungsverſuchen dieſes ältern auguſteiſchen Theudas hat es nun nicht gefehlt. Aber das Bemühen Sonntag's (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1837, S. 638 fg.), in Theudas den Prätendenten Simon aufzuweiſen, welcher nach dem Tode Herodes des Großen vielleicht mit Umſetzung ſeines Namens Theudas in jenen Makkabäernamen das Königthum erſtrebt (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 4, 2; „Alterthümer", XVII, 10, 6), hat, die Zuſtimmung Ewald's abgerechnet, mit Recht ſo wenig Anklang gefunden als das Unternehmen Zuſchlag's („Theudas, Anführer eines 750 N. in Paläſtina erregten Aufſtandes" [Kaſſel 1849]), den Verſchwörer Theudion (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 4, 2) auf die Bahn zu bringen. Denn von allen andern Schwierigkeiten beſonders der Namen abgeſehen, ſo hatte der rohe, wilde Königsverſuch des körperſtarken Herodesknechtes Simon keinerlei religiöſen Anſtrich, und vollends gar Theudion's Giftverſuche gegen Herodes, von Zuſchlag nicht einmal chronologiſch richtig beſtimmt, gehörten gänzlich ins Gebiet der geheimen, ordinären, öffentlichkeitsloſen Hofintriguen. Dagegen hat eine Vermuthung des bekannten chronologiſchen Harmoniſten Wieſeler, mit Unermüdlichkeit und immer neuen Scheinbeweiſen vom J. 1843 („Chronologiſche Synopſe der vier Evangelien" [Hamburg 1843]) bis zum J. 1869 („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien") vorgetragen, bei einem Theile heutiger Theologen (v. Hofmann, Baumgarten, Köhler, Lange, Lichtenſtein) großes Glück gemacht, dahin gerichtet, die Einerleiheit des Theudas der Apoſtelgeſchichte mit dem Geſetzeslehrer Matthia (zu deutſch auch „Gottesgabe") zu beweiſen, welcher in Gemeinſchaft mit ſeinem Collegen Juda ſeine Schüler ermunterte, den heidniſchen goldenen Adler auf dem großen Tempelthor im Namen Moſe's mit Beilen zu zerſchlagen, wofür er mit etwa 40 der jungen Leute am 12. März des J. 4 v. Chr., ganz kurz vor dem Tode Herodes des Großen, hingerichtet wurde (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 33, 2 fg.; „Alterthümer", XVII, 6, 2 fg.). Die Namensſchwierigkeit fand man unbedeutend; die Juden führten hebräiſche und griech. Namen; Antigonus, der letzte makkabäiſche König, nannte ſich auf ſeinen Münzen auch Matthia; auch der Geſetzeslehrer mag in ſpätern Jahren den hebr. Namen vorgezogen, Lukas der Schriftſteller aber wie ſonſt den griechiſchen begünſtigt haben! Und wie ſehr paßt dieſer Matthia! Sein Motiv war wie bei dem Theudas der Apoſtelgeſchichte der Uebermuth („Alterthümer", XVII, 11, 3); mit ſeiner Geſetzlichkeit verband ſich wie bei Juda dem Galiläer Widerwille gegen Rom; endlich war die Bewegung, ähnlich wie die des Juda Galiläus und wie die Jeſu nach manchen Anzeichen eine überwiegend galiläiſche (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 33, 2; „Alterthümer", XVII, 10, 2. 9). Wie wenig paſſe dagegen der Theudas der Claudiuszeit, welcher nach Joſephus deutlich nur ein Betrüger ohne Geſetzlichkeit und Meſſianismus (Lichtenſtein, Köhler) oder, wie Wieſeler rein umgekehrt und etwas richtiger ſagt, ein falſcher Prophet und Meſſias und nicht nur ein übermüthiger Lehrer wie der Theudas Gamaliel's geweſen. Ja, ſagt Wieſeler („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien", S. 103), für die Beziehung auf den Theudas um das J. 44 n. Chr. ſpreche durchaus nichts als der gleiche Name Theudas nach dem Buchſtabenlaut.

Aber auch mit Wieſeler'ſchen Künſten iſt die plauſibel gewordene Ausgleichung des Lukas und Joſephus nicht durchzubringen. Für Matthia iſt nun einmal der Name Theudas nicht bezeugt. Matthia ſelbſt war gar nicht der einzige Chef des Attentats gegen Herodes, und in der Mehrzahl der Stellen wird Juda, ſein Genoſſe, ihm vorangeſtellt (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 33, 2; „Alterthümer", XVII, 6, 2. 3 gegen 6, 4. 9, 1). Von einer nur ganz momentanen Zuſammenrottung der Geſetzesſchüler, denen noch einiger Pöbel aſſiſtirte (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 3), konnte gar nicht geſagt werden, Theudas habe einen nachher zerſprengten Anhang von 400 Männern gewonnen. Auch die Zerſprengung ſelbſt fand nicht nach dem Tode des Matthia ſtatt, ſondern im Nu beim Anrücken der Truppen und vor der Verhaftung der Anführer (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 6, 3). Dazu führte Matthia Moſe im Munde und keineswegs ſich ſelbſt wie Theudas, und der Anſpruch des Theudas, „etwas zu ſein", war ſelbſt wieder mehr nur als Uebermuth, es war Meſſiasthum, weshalb denn eben der Theudas Gamaliel's und der des Joſephus nicht auseinander-, ſondern zuſammenfällt, und die Wieſeler'ſche Prätention, daß nur der Name gemeinſam ſei, wahrhaftig ſchon von Lightfoot widerlegt, in nichts zergeht. Der galiläiſche Charakter aller dieſer Bewegungen endlich iſt reiner Schwindel; Juda der Galiläer, richtiger Gamalite, wirkte ja nicht in Galiläa, ſondern

in der Provinz des Census, in Judäa, und Matthia der Gesetzeslehrer wirkte lediglich in Jerusalem. Daraus, daß sein Genosse bei Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 33, 2, Sohn Zipporai's heißt (in den „Alterthümern", XVII, 6, 2, heißt er vielmehr Sohn Sariphai's oder Scherebjah's), zu folgern, er sei aus Sepphoris, der Hauptstadt Galiläas, gewesen oder gar, er und Matthia haben in Galiläa ihren Anhang gefunden, das ist doch reine Sophistik.

Zergehen die Ausgleichsversuche, auch die bemühtesten, so bleibt nur Eine Lösung der Schwierigkeit übrig: man muß beim Widerspruch des Lukas und des Josephus dem einen recht geben, dem andern unrecht. Früher haben manche befangenerweise den Lukas bevorzugt, von Baronius bis Lightfoot und bis auf Michaelis; jetzt stimmen alle kritischern Geister (Valesius, Wetstein, Eichhorn, Paulus, Credner, de Wette, Meyer, Neander, Baur, Zeller, Overbeck) dahin zusammen, daß Lukas in der chronologischen Frage geirrt oder unvorsichtig vorgegriffen habe. Die Bevorzugung des Josephus ergibt sich trotz seiner theilweisen Schwächen aus seiner Stellung als Palästinenser und als Historiker sowie aus der Einzelpünktlichkeit und allseitigen Wahrscheinlichkeit seines Berichtes. Lukas berührt den Theudas nur ganz gelegentlich, und die historischen und geographischen Irrthümer sind dem abendländischen, von fremden fernen Dingen schreibenden christl. Religionslehrer auch sonst zur Genüge nachgewiesen. Sind es doch nur Machtsprüche, wenn Wieseler vom Aufenthalt des Lukas in Palästina schreibt, und gar Köhler (in Herzog's „Real-Encyklopädie") seinen streng historischen Charakter rühmt. Dabei ist sein Irrthum in der Voranstellung des Theudas vor Juda Galiläus insofern vielleicht begreiflicher, weil (wie auch Lightfoot und Overbeck sahen) Juda Galiläus auch nach Theudas nicht ausgewirkt, weil insbesondere, nach dem Bericht des Josephus selbst („Alterthümer", XX, 5, 2), unmittelbar nach der Zeit des Theudas und des Procurators Cuspius Fadus zwei Söhne Juda's, Jakobus und Simon, von dem neuen Procurator Tiberius Alexander (in den J. 47—48 n. Chr.) wegen Meuterei gekreuzigt wurden. Mit obigem Irrthum des Lukas aber verbindet sich nothwendigerweise die Folgerung, daß die Rede des Pharisäers Gamaliel eine Verweisung auf das Schicksal des Theudas nicht enthalten haben kann, da dieses Schicksal damals noch gar nicht existirte. Ob aber deswegen die Rede Gamaliel's überhaupt, ob insbesondere seine Hindeutung auf vereitelte messianische Bewegungen unhistorisch, eine bloße Erfindung des Lukas oder seiner Quelle zu nennen sei (Zeller, Overbeck), das ist eine andere Frage, deren vorschnelle Lösung schon Neander sich verbat.

Keim.

Theuerung. Hauptursache von Miswachs und daraus erfolgender Hungersnoth bildet in Palästina das Ausbleiben des Regens (vgl. 1 Kön. 18, 2; Jer. 14, 1 fg.; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 1. 2). Wenn der Frühregen im Herbst ausbleibt, kann gar nicht angesäet werden. Fehlt der Spätregen im Frühling, so wird die Entwickelung der Aehre verkümmert, und es gibt nur eine magere Ernte. Zugleich mangelt es bei Ausbleiben des Regens auch an Graswuchs, sodaß oft das Vieh noch mehr zu leiden hat als die Menschen (Ez. 14, 13; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 1. 2). Die Geschichte kennt Beispiele, daß mehrere Jahre nacheinander Regenmangel herrschte, und die Noth sich alsdann auf den höchsten Grad steigerte (1 Kön. 18, 2; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 1. 2). Doch können auch starke Siroccostürme im Frühling und Heuschreckenschwärme den Segen der Ernte zerstören (vgl. Ez. 17, 10; 19, 12; Josephus, „Alterthümer", XIV, 2, 2; Joel 1, 10 fg.).

Unter Hungersnoth hatten nach der Sage schon die Stammväter Israels zu leiden (1 Mos. 12, 10; 41, 54 fg.; 42, 5; 43, 1; 45, 11; 47, 4 fg.). In der Richterzeit sah sich der Bethlehemit Elimelech zur Auswanderung nach Moab genöthigt, um dem Hungertode zu entgehen (Ruth 1, 1). Eine dreijährige Hungersnoth suchte Israel unter David heim (2 Sam. 21, 1), und dieselbe Plage kam wiederholt vor in den Tagen von Elia und Elisa (1 Kön. 18, 2; 2 Kön. 4, 38; 8, 1). Große Dürre und Noth berichtet Jer. 14, 4 fg.; Neh. 5, 3; Josephus („Alterthümer", XV, 9, 2; XX, 2, 6; XIV, 2, 2). Eine große Hungersnoth in den vierziger Jahren n. Chr. unter Kaiser Claudius drückte das Land nach den Berichten des Josephus („Alterthümer", XX, 2, 6; III, 15, 3) wie der Apostelgeschichte (Kap. 11, 28). Den Mangel suchte man allermeist durch Einfuhr aus Aegypten zu decken, in ältester Zeit auch etwa durch Auswanderung dahin (vgl. 1 Mos. 42, 1 fg.; 43, 1 fg.;

Joſephus, „Alterthümer“, XX, 2, 6; III, 15, 3). In der Theuerung unter Claudius führte man auch getrocknete Feigen aus Cypern ein (Joſephus, „Alterthümer“, XX, 2, 6). Damals koſtete 1 Liter Weizen $1\frac{1}{2}$ Franken. Daß auf Theuerung oft peſtartige Krankheiten ſich einſtellen infolge mangelnder oder ganz unnatürlicher Nahrung, zeigt ſchon Jeremia (Kap. 27, 13; ähnlich Sir. 39, 34) in der Zuſammenſtellung: Schwert, Hunger, Peſt, und bezeugt ausdrücklich Joſephus („Alterthümer“, XV, 9, 1) von der Hungersnoth unter Herodes I. Furrer.

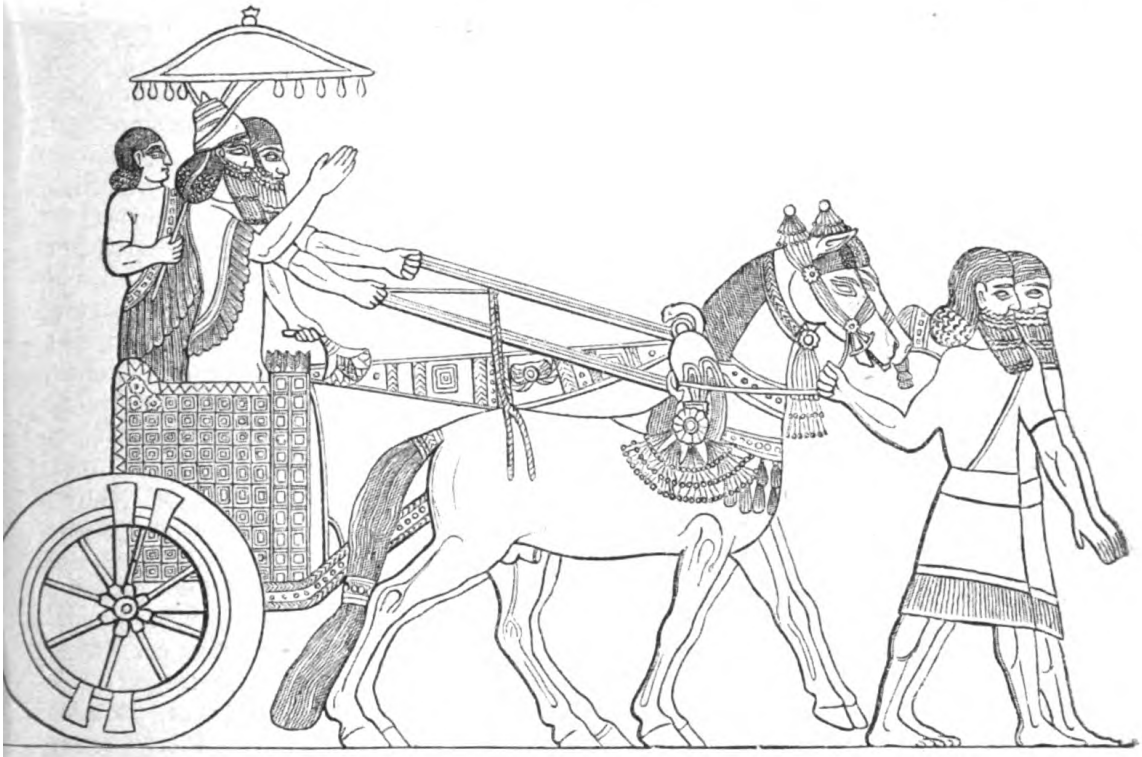
Thibni oder **Tibni** (bei den LXX: Θαμνί, Joſephus: Θαμναῖος), Gegenkönig im Reiche Iſrael (im J. 928 vor unſerer Zeitrechnung, im J. 920 v. Chr.), der, von einer ſtarken Partei unterſtützt, dem König Omri (ſ. d.) eine Zeit lang die Herrſchaft ſtreitig machte. Vier Jahre (1 Kön. 16, 15—23) wüthete der Bürgerkrieg in Iſrael, deſſen Bewohner in zwei gleich mächtige Hälften geſpalten waren. Daß Thibni mit ſeinem Bruder Joram, der ſich ihm angeſchloſſen hatte, in einer Schlacht gefallen ſei (Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 486), iſt bloße Vermuthung und ebenſo die Annahme des Joſephus („Alterthümer“, VIII, 12, 5), daß er ermordet worden ſei. Nach 1 Kön. 16, 22 ſcheint der Bürgerkrieg durch ſeinen auf natürlichem Wege erfolgten Tod beendigt worden zu ſein. Schenkel.

Thideal, nach 1 Moſ. 14, 1 (vgl. 1 Moſ. 10, 5) König der Gojim (Völker), einer der vier unter Kedorlaomer (ſ. d.) gegen die weſtaſiat. Stämme verbündeten oſtaſiat. Könige. Unter den Gojim ſcheinen nach 1 Moſ. 10, 5 die Bewohner der am Mittelmeer gelegenen Küſtenländer und Inſeln verſtanden werden zu müſſen. Schenkel.

Thiere. Man zählt in Paläſtina heutzutage 80 Arten von Säugethieren, etwa 350 Arten von Vögeln, etwa 160 von Reptilen, und ſchätzt die Zahl der Süßwaſſerfiſcharten auf etwa 40. Das Reich der wirbelloſen Thiere iſt in einer noch ungezählten Fülle von Arten vertreten. Verſchwunden ſind Auerochſen und Löwen, die zur Zeit des alten Iſrael noch im Lande gehauſt hatten (unter re'ém haben wir nämlich nicht den Büffel, ſondern den Auerochſen zu verſtehen, Pſ. 22, 22; 5 Moſ. 33, 17). Der allgemeinſte Ausdruck für Thier, als deſſen hervorragendſte Repräſentanten die Säugethiere und unter dieſen wieder das Nutzvieh galten, war behemáh, das vernunftloſe Weſen im Gegenſatz zum ſelbſtbewußten Menſchen (vgl. 2 Moſ. 12, 12; Ez. 14, 17. 19; 29, 8; 1 Sam. 17, 44; 2 Kön. 3, 19; 1 Moſ. 1, 24; 36, 6; Pſ. 73, 22). Die wilden Vierfüßer nannte man „Thiere des Feldes“, behemat hassadéh (1 Sam. 17, 44), auch sis (Pſ. 50, 11). Ḥajáh hat ganz den Begriff des lateiniſchen animal, lebendes Weſen. Wichtiger als alle naturhiſtoriſche Differentiirung war den Iſraeliten die religiöſe Scheidung von reinen und unreinen Thieren (vgl. 3 Moſ. 11; 5 Moſ. 14 und ſ. Speiſegeſetze). Da die unverſtümmelte, von menſchlicher Hand unveränderte Natur als unmittelbar aus Gottes Macht hervorgegangen für heilig galt, ſo durfte auch kein caſtrirtes Thier geopfert, ja überhaupt keins caſtrirt werden (3 Moſ. 22, 24; Joſephus, „Alterthümer“, IV, 8, 40). Ehrend die Gott geſchaffenen Unterſchiede, ließ man nicht verſchiedenartige Thiere ſich begatten, ja man ſpannte nicht einmal Ochs und Eſel an denſelben Pflug (3 Moſ. 19, 9; 5 Moſ. 22, 10). Hand in Hand mit den religiöſen ging eine Anzahl Vorſchriften, welche den humanen und ſinnigen Geiſt Iſraels widerſpiegeln. Ein neugeborenes Rind, Lamm, Zicklein mußte man mindeſtens eine Woche bei der Mutter laſſen, ehe man es opfern durfte (3 Moſ. 22, 27). Es galt als rohe Grauſamkeit (1 Moſ. 32, 11) und war demnach verboten, die Mutter und das Junge von Rind oder Schaf am gleichen Tage zu tödten, damit nicht die Mutter der Tödtung des Jungen zuſehen müſſe oder umgekehrt. Aus dem gleichen Naturgefühl galt es als unzuläſſig, ein Böcklein in der Milch ſeiner Mutter zu kochen (2 Moſ. 23, 19; 34, 26; 5 Moſ. 14, 21; das Böcklein wird in dieſen Stellen allein erwähnt, weil auf den Bergen Paläſtinas nur von der Ziege reichlicher Milchertrag zu haben iſt). Dem Vogel auf dem Baum, dem Rebhuhn auf der Erde durfte man wohl die Eier wegnehmen, aber die Mutter ſelbſt nicht tödten (5 Moſ. 22, 6 fg.). Am Sabbat ſoll man auch ſeinem Vieh Ruhe gönnen (2 Moſ. 20, 10; 23, 12), beim Dreſchen dem Ochſen das Maul nicht verkörben (5 Moſ. 25, 4), den verirrten Ochſen und Eſel ſelbſt ſeines Feindes zurückführen (2 Moſ. 23, 4) und dem unter der Laſt zuſammengeſunkenen Eſel des letztern aufhelfen (2 Moſ. 23, 5). Furrer.

Thiglath-Pileſer, aſſyriſch: Tuklat-habal-asar (vgl. meine Schrift: „Die aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften“ [Leipzig 1872], S. 149), ſeines Namens der zweite unter

den aſſyr. Königen, war der Vorgänger des bibliſchen Salmanaſſar und regierte, laut dem Regentenkanon und der Verwaltungsliſte von 745—728, im ganzen 18 Jahre. Mit dieſem König beginnt jene gewaltige Machtentfaltung Aſſyriens, welche ſeitdem ein ganzes Jahrhundert andauern ſollte, und von welcher wir zwar ſchon aus dem A. T. und andern Berichten etwelche Ahnung und Kenntniß hatten, welche uns in ihrer vollen Größe jedoch erſt durch die Ausgrabungen auf der Trümmerſtätte des alten Niniveh, durch die Funde in den Paläſten von Nimrud, Khorſabad und Koyyundſchick zum Bewußtſein gekommen iſt. Schon Thiglath-Pileſer rühmt ſich in ſeiner großen Prunkinſchrift aus dem letzten Jahre ſeiner Regierung (Rawlinſon und Norris, A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861—70], II, 67, Z. 3) geherrſcht zu haben von dem babyloniſchen Meere bis zum Lande Bikni im Oſten und von dem Weſtmeere (dem Mittelländiſchen) bis zum Lande Musri (nördlich von Niniveh) (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], zu 2 Kön. 15, 29). Und dieſe allgemeine Angabe ſpecialiſirt und belegt



er ſodann im einzelnen im Verlaufe der Inſchrift, indem er als ihm tributpflichtig außer den nördlichen armeniſchen, den mediſchen und babyloniſchen ſowie mehrern kleinaſiat. Stämmen die aramäiſchen Nabatäer, Hamatenſer, Hagarener, die Fürſten von Comagene, Byblos, Aradus, Tyrus, Ammon, Moab, Edom, Juda (Jahudi), die Königin von Arabien und viele andere Könige, Städte und Länder unter theilweiſer Angabe der Höhe des entrichteten Tributes aufführt. Man ſieht, wie das Reich des Thiglath-Pileſer faſt das geſammte Vorderaſien vom Tigris an weſtwärts umfaßte, wenn natürlich auch die Unterwürfigkeit aller dieſer Stämme theilweiſe eine ſehr oberflächliche wird geweſen und zum Theil lediglich durch eine einmalige Tributzahlung wird documentirt ſein. Dieſer äußern Machtentfaltung entſprechend ſcheinen auch des Königs Bauten geweſen zu ſein: er renovirte den ſogenannten Centralpalaſt des ältern Salmanaſſar und erbaute einen eigenen Palaſt im ſüdöſtlichen Winkel der Terraſſe von Nimrud. Leider aber kennen wir von dieſen Paläſten kaum mehr als die Grundriſſe, indem dieſelben von ſpätern Königen demolirt und die Sculpturen auf den Platten, die zu ihrer Ausſchmückung gedient hatten, weil man ſie zu andern Bauten verwenden wollte, gewaltſam ausgelöſcht wurden. Be-

dauerlicherweiſe ſind dieſem Schickſale auch die Inſchriften, mit denen die Platten bedeckt waren, nicht entgangen, was um ſo mehr zu beklagen, als gerade diejenigen Tafeln, welche zur Ausſchmückung der Paläſte dienten und welche als ſieben-, zwölf- und ſechzehnzeilige Frieſe an den Wänden der Paläſte hinliefen, die Annaleninſchrift des Königs tragen, welche uns die berichteten Ereigniſſe in chronologiſcher Folge vorführen. Glücklicherweiſe aber iſt die Vernichtung der Inſchriften und Sculpturen theilweiſe ſo oberflächlich geſchehen, daß es nicht nur möglich iſt von der eigenthümlichen Beſchaffenheit der zwar durchweg ſauber ausgeführten, aber im ganzen einfach gehaltenen Sculpturen (vgl. das vorſtehende den König auf ſeinem Wagen darſtellende Basrelief) ſich eine Vorſtellung zu verſchaffen, ſondern daß wir auch, inſonderheit durch Zuſammenhalten der Parallelinſchriften, in der Lage ſind, in den meiſten Fällen von dem Inhalt der Platten eine ausreichende Kenntniß zu gewinnen. Sehen wir nunmehr zu, was dieſen verſchiedenen Inſchriften, welche vollſtändig aufgezählt und zum erſten mal geordnet in meiner Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 136 fg., ſich finden, für den Verlauf der Regierung dieſes Königs und insbeſondere für die bibliſche Geſchichte zu entnehmen ſteht.

Thiglath-Pileſer beſtieg gemäß der Verwaltungsliſte den Thron am 13. Iyyar (April) des J. 745. Noch in demſelben Jahre zog er nach Chaldäa und ließ hier nach Niederwerfung der Babylonier den Nebo-uſabſi von Beth-Silan ans Kreuz ſchlagen. Seit dieſem Zuge nannte er ſich „König von Sumir und Akkad", d. i. von Babylonien. Die beiden folgenden Jahre ſind mit Unternehmungen gegen den Oſten und Norden (Armenien) ausgefüllt; doch finden wir ihn im J. 743 bereits auch in der ſyr. Stadt Arpad, in welcher er den Tribut mehrerer phöniziſcher und ſyr. Könige in Empfang nimmt. Sei es nun, daß aus dem freundſchaftlichen Verhältniß zu Arpad ein feindſeliges ward; ſei es, daß Arpad, das er genommen, dem König wieder entriſſen ward; genug, die folgenden drei Jahre 742—740 ſind ausſchließlich der Unternehmung gegen dieſe ſyr. Stadt gewidmet; am Schluſſe dieſes Zeitraumes fiel die Stadt. Mit dieſem Unternehmen Hand in Hand ging ein ſolches gegen eine andere ſyr. Stadt, Hamath, mit welcher wiederum ein anderer ſyriſch-kanaanäiſcher Fürſt, nämlich kein geringerer als Azarjah (Azriyahu) von Juda, d. i. der Aſarjah-Uſia der Bibel, im Bunde war (vgl. über die chronologiſche Frage meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", zu 2 Kön. 5, 1. 17 und den „chronologiſchen Excurs"). Thiglath-Pileſer berichtet uns, daß er 19 Diſtricte von Hamath, welche zu Azarjah von Juda abgefallen geweſen ſeien, zu Aſſyrien geſchlagen habe. Nach einem abermaligen ſiegreichen, das ganze folgende J. 739 in Anſpruch nehmenden Feldzug gegen Ulluba und die Aramäer von Birtu ſtand Thiglath-Pileſer ſeinen weſtlichen Nachbarn ſo furchtbar da, daß dieſe es für gut fanden, ihm durch Tributſendung ihre Huldigung darzubringen. Wir haben noch die vollſtändige Liſte der Fürſten, welche damals dem Großkönig Geſchenke ſandten; es waren dieſes die ſämmtlichen weſtaramäiſchen und nordkanaanäiſchen Könige, unter ihnen ein Hiram von Tyrus, Menahem (Minḥimmi) von Samarien (nach Bibel und Keilinſchriften der Zeitgenoſſe Azarjah-Uſia's) und Rezin (Raṣunnu) von Damaskus. Es fehlen — bezeichnend genug — der genannte Azarjah-Uſia von Juda ſowie die philiſtäiſchen Fürſten und die Könige von Edom, Moab und Ammon; dieſe alſo fühlten ſich durch die aſſyr. Großmacht damals noch nicht bedroht. Die folgenden drei Jahre ſeiner Regierung (die J. 737—735) waren durch Kämpfe im Oſten und Norden des Reichs ausgefüllt. Im J. 734 aber und die beiden folgenden Jahre ſehen wir den Großkönig wiederum im Weſten thätig. Für das J. 734 nämlich verzeichnet die Verwaltungsliſte des Königs großen Heereszug nach Pilaſta, d. i. nach Kanaan und Philiſtäa, welcher in einer Stelle der Annalen näher beſchrieben wird. Aus der letztern Darſtellung erſehen wir, daß der Zug inſonderheit auch gegen Samarien gerichtet war. Der König erwähnt, wie er die Städte Gal-(ʿad), d. i. Gilead, und Abil-(beth-Maacha), d. i. Abel-Beth-Maache (2 Kön. 15, 29), von dem Gebiete des Landes Omri abgetrennt und zu Aſſyrien geſchlagen habe (2 Kön. 15, 29). Nicht minder berichtet er uns, daß er die Elite der Bevölkerung nach Aſſyrien abgeführt habe, daß dann ſpäter der König Pekah (Paḳaḥa) ermordet ſei, und er den Hoſea (Ausiʾ) zum König von Samarien eingeſetzt habe (vgl. den Originaltext der betreffenden Inſchriftſtelle in meiner Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 145, 150). Der König drang übrigens weit nach Süden vor, eroberte Gaza an der ägypt. Grenze und nahm

den Tribut einer nordarab. Königin, der Samſieh (Śamśi'i), in Empfang. Es war vermuthlich damals oder kurz vorher, daß neben den phöniziſchen und philiſtäiſchen Fürſten ſowie den Königen von Edom, Moab und Ammon (vgl. Rawlinſon, a. a. O., II, 67) auch der inzwiſchen auf den Thron gelangte Ahaz von Juda, auf der Inſchrift Jahukhazi Jahudai, dem Großkönig Tribut ſandte und ihn um Hülfe gegen Samarien und Damaskus erſuchte (2 Kön. 15, 8 fg.), eine Bitte, die natürlich den eigenen Wünſchen und Planen des Großkönigs nur entgegenkam, beziehungsweiſe entgegengekommen war. Der Zug gegen Damaskus folgte demjenigen gegen Samarien; erſt nachdem er dieſen und etwaige andere Bundesgenoſſen Rezin's zermalmt und ſo den Damascener iſolirt hatte, wandte er ſich auch gegen dieſen. Der Kampf muß indeß auch ſo kein leichter geweſen ſein. Die Verwaltungsliſte verzeichnet des Königs Anweſenheit vor oder in Damaskus für die beiden Jahre 733 und 732; ſo lange währte alſo vermuthlich die Belagerung. Sie endete mit der Eroberung der ſyr. Capitale und dem Tode Rezin's. Ueber das erſtere Ereigniß haben wir noch einen freilich verſtümmelten Bericht in den Annalen Thiglath-Pileſer's (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", zu 2 Kön. 16, 9). Danach ließ der Großkönig nach dem Falle der Stadt eine zahlloſe Menge (vermuthlich in erſter Linie die Führer) enthaupten; führte 8000 Bewohner in die Gefangenſchaft fort und verwandelte mehr denn 500 Städte von 16 Diſtricten des damasceniſchen Reichs in einen Schutthaufen. Auch von dem Tode Rezin's berichteten die Annalen. Leider aber iſt die betreffende Platte, welche H. Rawlinſon noch vorgefunden, in Aſien geblieben und ſo zu Grunde, beziehentlich verloren gegangen. In der eroberten Stadt veranſtaltete der Großkönig eine Zuſammenkunft ſeiner tributären Fürſten, zu welcher ſich auch Ahas von Juda begab (2 Kön. 16, 10). Das folgende Jahr (731) führte Thiglath-Pileſer wiederum nach Babylonien, wo er nach Niederwerfung des Ukin-zir, d. i. des Chinzer von Chaldäa (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 129, wo Z. 8 ſtatt Dugab gemäß einer von G. Smith neu genommenen Einſicht der Originalplatte Ukin-zir zu leſen iſt) die Huldigung und den Tribut des Merodach-Baladan (I.) von Beth-Jakin oder Südbabylonien in der Stadt Sapiha empfing. Es hängt offenbar hiermit zuſammen, daß der ptolemäiſche Kanon gerade für dieſes Jahr einen Regierungswechſel in Babylon verzeichnet und von dieſem Jahre an die Regierung des Chinzer und Pôr datirt, was entweder ſo zu verſtehen iſt, daß Chinzer babyloniſcher Unterkönig unter der Oberherrlichkeit des Pôr, d. i. Phul-Thiglath-Pileſer, war (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 132), oder aber ſo, daß dadurch angedeutet werden ſoll, daß der nur kurze Zeit regierende babyloniſche König Chinzer noch in demſelben Jahre von Pôr verdrängt wurde. Nach der Zerſtörung des damasceniſchen Reichs im Weſten und der Pacificirung Chaldäas im Oſten ſcheinen die Vaſallenkönige jeden Verſuch, das aſſyr. Joch, ſolange Thiglath-Pileſer auf dem Throne, abzuſchütteln, für ausſichtslos gehalten zu haben; wenigſtens vernehmen wir von einem ſolchen nicht mehr. Die Annalen und ſonſtigen hiſtoriſchen Inſchriften ſchweigen überall von weitern kriegeriſchen Unternehmungen, und die Verwaltungsliſte läßt den König im J. 730 ausdrücklich „im Lande" bleiben, ſowie ſie auch für das folgende Jahr (729) lediglich anmeldet, daß der König „die Hände Bel's erfaßt", alſo vermuthlich irgendeine beſondere religiöſe Handlung vorgenommen habe. Für das letzte Jahr (728) iſt die Verwaltungsliſte unvollſtändig. Vermuthlich verwandte er die Zeit der Ruhe vornehmlich auf die Bauten, von denen er in ſeiner großen Prunkinſchrift (Rawlinſon, a. a. O., II, 67) berichtet, und von welcher uns, wie oben bemerkt, noch ſo denkwürdige Reſte erhalten ſind. Die Einſetzung Hoſea's als König von Samarien (ſ. oben) kurz vor dem Ende ſeiner Regierung ging vermuthlich von ſtatten, ohne daß er nöthig gehabt hätte, durch eine Invaſion ſeinem Willen Nachdruck zu verſchaffen.

Noch iſt darauf hinzuweiſen, daß es nach den neueſten Erhebungen als zweifellos betrachtet werden kann, daß mit Thiglath-Pileſer auch der bibliſche Phul (2 Kön. 15, 19) identiſch iſt (ſ. dagegen Phul). Die Gründe ſind: 1) die beiden nach der Bibel und nach den Keilinſchriften gleichartig regierenden Könige Menahem von Iſrael und Azarjah-Uſia von Juda waren nach der Bibel Zeitgenoſſen des Phul, nach den Inſchriften ſolche des Thiglath-Pileſer; 2) der bibliſche Phul wird von Beroſus (Euſebius, Chronicon, ed. Mai [Mailand 1818], I, 4, 18) als Chaldäer bezeichnet; Thiglath-Pileſer nennt ſich ſelbſt König von Chaldäa (ſ. oben); 3) der Name Phul iſt die correcte aſſyriſch-ſemitiſche Transſcription des von

dem Kanon des Ptolemäus als Name eines chaldäiſchen Königs aufgeführten Por; 4) Phul-Por ward nach dem ptolemäiſchen Kanon im J. 731 babyloniſcher König; nach der Inſchrift des Thiglath-Pileſer ſelbſt aber beſiegte dieſer in dieſem Jahre einen babyloniſchen König und machte ſich überhaupt Chaldäa tributär; 5) nach dem ptolemäiſchen Kanon regierte in dieſem Jahre (731) ein babyloniſcher König Chinzer mit Phul-Por gleichzeitig; nach den Inſchriften hieß der von Thiglath-Pileſer beſiegte König Ukin-zir, d. i. die babyloniſche Form des Namens Chinzer; 6) ein König Phul erſcheint in dieſer Ausſprache auf den aſſyriſchen, lückenloſen Königsliſten nicht, während dieſer Name ſich deckt mit dem mittlern Element (Pal) des Namens Tuklat-pal-aſar, d. i. Thiglath-Pileſer; 7) derartige Verkürzungen der langen aſſyr. Namen bei andern Völkern begegnen uns auch ſonſt (vgl. meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 126 fg., 206 fg.); 8) lediglich bei der Annahme der Identität von Phul und Thiglath-Pileſer wird es möglich, die ſonſt in unlösbarem Widerſpruche ſtehenden chronologiſchen Aufriſſe der Geſchichte bei Aſſyrern und Hebräern ſachlich und weſentlich zu vereinigen. Vgl. weiter meine Schrift: „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament", S. 124 fg., 134 fg., 292 fg., ſowie im „Literariſchen Central-Blatt", Jahrg. 1873, S. 1089—1091. Schrader.

Thimna. Dieſen Namen führte zuerſt eine alte, ſchon den Stammvätern der Iſraeliten bekannte Stadt in Paläſtina, in welcher Juda, Jakob's Sohn, eine Schafzucht angelegt hatte (1 Moſ. 38, 12 fg.). Der Ort lag auf dem Gebirge Juda (Joſ. 15, 57), und zwar zog man von Adullam (Joſ. 15, 35) nach Thimna hinauf über Enajim oder Enam (Joſ. 15, 34). Daher kann dieſes Thimna nicht identiſch geweſen ſein mit einem andern Orte gleichen Namens (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 599), welcher ebenfalls bei der erſten Landesvertheilung unter Joſua dem Stamme Juda zuerkannt wurde und an deſſen nördlicher Grenze zu ſuchen iſt. Dieſelbe ging (Joſ. 15, 10) von Baala weſtwärts zum Berge Seïr, zog ſich nach der Schulter, d. i. Anhöhe, von Harjearim oder Keſalon, ſtieg nieder nach Beth-Schemeſch und ging hinüber nach Thimna. Dieſes lag eine Stunde ſüdweſtlich von Zorea und iſt demnach in dem heutigen arab. Orte Tibneh wiederzufinden. Bei einer zweiten Abgrenzung der Stammgebiete der Iſraeliten wurden mehrere Städte Judas dem nördlichen Nachbarſtamme Dan zugetheilt, ſo neben Beth-Schemeſch oder Ir-Schemeſch, der Levitenſtadt (Joſ. 21, 16), Zorea (Joſ. 15, 33; 19, 41) u. a., auch Thimna (Joſ. 19, 41. 43). Da aber letzteres nahe dem Philiſterlande gelegen war, ſo konnte es leicht von den nach Juda einfallenden Philiſtern genommen werden. Zu Simſon's (ſ. d.) Zeiten gehörte es denſelben, denn Simſon's Frau, zu der er nach Thimna ging, war von den Töchtern der Philiſter (Richt. 14, 1 fg.); in der Nähe der Stadt werden daher die Weinberge und Oelgärten zu ſuchen ſein, welche Simſon verwüſtete (Richt. 15, 1 fg.). Unter den erſten Königen war Thimna wieder Iſraels Eigenthum, ging aber unter Ahas zum zweiten mal mit Beth-Schemeſch, Ajalon, Gederoth, Socho, Gimſo und andern umliegenden kleinen Orten an die Philiſter verloren (2 Chron. 28, 18). Ein drittes Thimna im Stamme Ephraim (Joſ. 19, 50; 24, 30) hieß zum Unterſchied von jenen Thimnath-Serach oder Thimnath-Heres (ſ. d.). Der ſpätere Name von Thimna war Thamna oder Thanmatha; dieſer nicht unbedeutende Ort wurde mit andern Städten von des ſyr. Königs Demetrius Feldherrn Bacchides (1 Makk. 9, 50) genommen, durch Thurm und Mauer befeſtigt und ebenſo wie jede der Städte Jeruſalem, Gophna, Akrabatta, Lydda und Emmaus zur Hauptſtadt einer Toparchie, der regio Thamnithica, gemacht, welche, der Bodengeſtalt jenes Landſtriches entſprechend, als ein längliches Viereck von Norden bis zur Toparchie von Emmaus nach Süden ſich erſtreckte. Grundt.

Thimnath-Heres, ſ. Thimnath-Serach.

Thimnath-Serach oder **Thimnath-Heres,** wie der Ort Richt. 2, 9 infolge eines Schreibfehlers durch Conſonantenverſetzung genannt wird, war eine Stadt auf dem Gebirge Ephraim nördlich vom Berge Gaas (ſ. d.), wo Joſua wohnte und begraben wurde (Joſ. 19, 50; 24, 30). Noch zu des Euſebius Zeit wurde das Grabmal des Joſua in der Stadt Thamnath-ſara oder, wie er im Onomasticon u. d. W. „Gaas" ſagt, in der Nähe des Dorfes Thamna (Thamnatha) auf dem nördlichen Theile des Berges Gaas gezeigt. Ueber die Frage, wie viele Thimna überhaupt für das A. T. zu unterſcheiden ſeien, ſ. Thimna und vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 11, 562 fg.; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1858), S. 352 fg. Kneucker.

Thinenholz ſtammt von der cypreſſenartigen, bei uns oft als Strauch auf die Gräber gepflanzten Thyja, deren geſchätzteſte Species, callistris articulata, an den Halden des Atlas wächſt, durch dunkelbraunes, ſchweres, wohlriechendes Holz ſich auszeichnet und noch jetzt in Algier theuer bezahlt wird, indem man es zu Fournirungen prachtvoller Möbel verwendet. Auch die Römer ſchätzten es für dieſelben Zwecke ſehr hoch (vgl. Plinius, XIII, 30; Strabo, IV, 202; Theophraſt, De historia plant., V, 5). Darum nennt der Seher Thinenholz unter den koſtbaren Artikeln, welche auf dem Markte „Babylons", d. i. Roms, ausgebreitet lagen (Offb. 18, 12). In Paläſtina iſt die Thyja nicht einheimiſch. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 401 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" (Stuttgart 1833—41), III, 1, 363 fg.

Furrer.

Thiphſach, Thipſach, d. i. „Furt" (ähnlich Frankfurt), war eine wahrſcheinlich von Phöniziern benannte und unter dem Namen Thapſakus auch den Griechen und Römern bekannt gewordene, große und volkreiche Stadt am weſtlichen Ufer des Euphrat, bis wohin Salomo's Herrſchaft nordoſtwärts reichte (1 Kön. 5, 4 [4, 24]; Strabo, XVI, 746; Ptolemäus, V, 19, 3). Eine bedeutende Handelsſtadt lag ſie 15 Paraſangen vom Fluſſe Araxes oder Chaboras (ſ. Habor), am Auslaufe der großen Handelsſtraße aus Aegypten, Phönizien, Syrien nach Meſopotamien und den aſiat. Weltreichen (Movers, „Die Phönizier" [Berlin 1849—50], II, 11, 164 fg.; Ritter, „Das Stufenland des Euphrat- und Tigris-ſyſtems" [Berlin 1843—44], I, 1114 fg.; Xenophon, Anab., I, 4, 11), und diente als Landungs- und Einſchiffungsplatz für die auf dem Euphrat nach Babylon gehenden und von daher kommenden Waaren ſowie als Uebergangspunkt für Kriegsheere über den Strom (Arrian, De exp. Alex., II, 13, 1; III, 7, 1; Curtius, X, 1, 19). Durch dieſe Stadt zog man einen geographiſchen Parallelkreis, und Eratoſthenes machte ſie zum Mittelpunkt aller ſeiner Meſſungen in Aſien. Seit Seleukus Nikator ſoll ſie den Namen Amphipolis erhalten haben (Plinius, V, 24, 21; Appian, Historia Syriaca, Kap. 57). Allein nach Stephanus von Byzanz hat Amphipolis am Euphrat früher Turmeda geheißen (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 24 fg.). Seit dem 4. Jahrh. verſchwindet jede Spur von Thapſakus aus der Geſchichte. Am wahrſcheinlichſten hat man die Lage bei dem heutigen Rakka zu ſuchen, wo ſich noch die Furt El-Hammâm und Ruinen einer alten Stadt finden. Vgl. Ritter, a. a. O., I, 11, fg., 1111 fg.

Ein anderes Thiphſach im Lande Iſrael wird 2 Kön. 15, 16 erwähnt, welches gemäß dem Zuſammenhange in der Nähe von Thirza (ſ. d.), der Bedeutung des Namens zufolge am Weſtufer des Jordan gelegen haben muß, bisjetzt jedoch noch nicht wieder aufgefunden werden konnte. Thenius hat daher in dieſem Ortsnamen einen Schreibfehler angenommen und als richtigen Text vielmehr den Namen der ephraimitiſchen Stadt Thappuah (ſ. d.) vermuthet.

Kneucker.

Thiras erſcheint 1 Moſ. 10, 2 (und danach 1 Chron. 1, 5) als ſiebenter Sohn des Japhet (ſ. d.), d. h. als Repräſentant eines nördlichen Volks. Nach der faſt einſtimmigen Annahme des jüdiſchen und chriſtlichen Alterthums (Joſephus, die Rabbinen, bei denen aber auch die Deutung auf Perſien vertreten iſt, Hieronymus u. ſ. w.) wären dies die Thraker. Dieſe Anſicht, welche ſeit Bochart auch unter den Neuern manche Vertheidiger gefunden hat, paßte materiell ſehr wohl. Man vermißte wirklich einigermaßen in dieſer Aufzählung die Thraker, die in der homeriſchen Weltkarte einen ſo bedeutenden Raum einnehmen und die den Phöniziern, auf deren Erdkunde die Völkertafel 1 Moſ. 10 begründet iſt, nicht unbekannt bleiben konnten. Die Stellung ans Ende der Japhetiden würde dann ſehr wohl der geographiſchen Lage Thraziens entſprechen. Aber andererſeits kann es doch nicht zweifelhaft ſein, daß die Alten auf dieſe wie auf die meiſten ſonſtigen Deutungen von Perſonen der Völkertafel nur durch den äußern Gleichklang von Thîras mit Thrax gekommen ſind. Dieſer Gleichklang verſchwindet aber völlig, wenn man das griech. Nominativſuffix s abrechnet und den Namen Thrac-s in ſeine urſprüngliche Form Thrâ-ic-s auflöſt. Welche Aehnlichkeit iſt noch zwiſchen Thîras und Thrâïc? Auch die Zuſammenſtellung mit Τύρας, dem alten Namen des Dnieſtr, unterliegt erheblichen Bedenken; daß in ſehr alter Zeit die Gegend an dieſem Fluſſe einen Ruf gehabt, der ſie den Phöniziern als ein höchſt wichtiges Land hätte erſcheinen laſſen, iſt ſchwer glaublich, und außerdem müßte man hier wieder annehmen, daß das griech. Nominativzeichen s den Semiten als integrirender Beſtandtheil des Namens erſchienen wäre. Am wahrſcheinlichſten

iſt mir immer noch Tuch's Deutung auf die Tyrrhener, deren eigentlicher Name nach den griechiſchen und lateiniſchen Formen (Τυρσηνοί, Tu(r)sci u. ſ. w.) etwa Turs geweſen ſein muß. Tyrſener kennen wir, und zwar als Seefahrer und Seeräuber, nicht blos in Italien, ſondern auch als „tyrſeniſche Pelasger" im Aegäiſchen Meer. Ob beide von derſelben Nationalität, iſt nicht ſicher, aber im Grunde doch recht wahrſcheinlich. Dies Volk iſt nun ſeit kurzem auch auf ägypt. Inſchriften gefunden. Könige, etwa des 14. Jahrh. v. Chr., berichten von ihren Siegen über die Achäer, Turscha, Lycier, Sikuler, Sardinier u. ſ. w., welche übers Meer in Aegypten eingefallen waren (vgl. unter anderm Chabas, Nations connues des anciens Egyptiens in ſeinen Études de l'antiquité historique [Paris 1873]). Die Turſcha der Aegypter dürften eher die Tyrrhener des Aegäiſchen Meeres als die Italiens geweſen ſein, und ebenſo verhält es ſich wol mit Thiras des A. T. Die Schwierigkeit, welche hier das lange î bietet, das durch die Orthographie des jüdiſchen und ſamaritaniſchen Textes ſowie durch 1 Chron. 1, 5 geſichert iſt, läßt ſich vielleicht durch die Bemerkung vermindern, daß auf ägypt. Denkmälern auch Tuirscha vorkommt, was auf eine Art Diphthong oder doch einen langen Vocal in der einheimiſchen Form des Namens hinweiſt. Auf alle Fälle handelt es ſich hier aber nur um eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit, nicht um eine ſichere Deutung. Zu einer ſolchen werden wir es wol kaum bringen, ſo intereſſant es wäre, zu wiſſen, welches Volk als letzter Sohn Japhet's das Ende der hebräiſchen und phöniziſchen Weltkunde im Norden bezeichnete.

Nöldeke.

Thirhaka, König von Aethiopien, wird 2 Kön. 19, 9 (Jeſ. 37, 9) als Zeitgenoſſe des Hiskia und Sanherib erwähnt. Als Sanherib auf ſeinem Feldzuge gegen Aegypten vor Libna lag, bekam er die Nachricht, daß Thirhaka gegen ihn ausgerückt ſei, und machte deshalb einen erneuten Verſuch, ſich vor Thirhaka's Ankunft Jeruſalems zu bemächtigen, nach bibliſcher Zeitrechnung im J. 714 (Ewald im J. 711), nach aſſyriſcher im J. 701. Man hat dieſen Thirhaka längſt mit dem dritten König der fünfundzwanzigſten oder äthiop. Dynaſtie bei Manetho, dem Tarakos, dem Tearkôn bei Strabo, dem Taharqa oder Tahalqa der ägypt. Denkmäler identificirt, und auch in den aſſyr. Keilſchriften iſt ſein Name jetzt als Tarqû gefunden. Die chronologiſchen Schwierigkeiten und andere Räthſel der widerſpruchsvollen Nachrichten der Alten über die Verhältniſſe und die Reihenfolge der damaligen ägypt. Könige, welche noch Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 228) veranlaßten, einen doppelten Thirhaka anzunehmen, ſind neueſtens durch die ägyptiſchen und aſſyr. Forſchungen genügend erledigt worden (vgl. beſonders Lepſius, „Ueber den chronologiſchen Werth der aſſyriſchen Eponymen" in den „Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin", Jahrg. 1869, S. 47 fg.). Feſtſteht aus den Denkmälern, daß Thirhaka, dem als ägypt. König die manethoniſche Liſte 18 oder 20 Jahre gibt, länger regiert haben muß. Die von Mariette veröffentlichte Stelle des Serapeums berichtet von einem Apis, der im ſechsundzwanzigſten Jahre des Königs von Oberägypten, Tarhaqa, geboren, im zwanzigſten Jahre des Königs beider Aegypten, Pſammetich, ſtarb. Auf Grund dieſes Zeugniſſes geben die Aegyptologen jetzt insgemein dem Thirhaka 28 Jahre (vgl. Brugſch, Histoire de l'Égypte [Leipzig 1859], S. 247). Der Anfang Pſammetich's als König von Geſammtägypten berechnet ſich auf das J. 663 oder 665; hiernach muß Thirhaka ſeit dem J. 691 oder 693 ägypt. König geweſen ſein. Man braucht aber deswegen nicht mit den beiden Rawlinſon einen zweiten Zug des Sanherib gegen Juda und Aegypten zwiſchen den J. 690—687 anzunehmen, da weder die Bibel noch Sanherib ſelbſt in der Aufzählung ſeiner Feldzüge auf dem Cylinder vom J. 686 oder 691 von einem ſolchen etwas berichtet (vgl. Schrader, „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament" [Gießen 1872], S. 192 fg.), ſondern man muß beachten, daß nicht blos in der Bibel Thirhaka zur Zeit des Sanherib'ſchen Zuges nur König von Aethiopien, nicht König von Aegypten heißt, ſondern auch Sanherib ſelbſt in ſeinem Bericht von jenem Feldzuge die Könige von Aegypten und den König von Milucha, d. i. Meroë, wohl unterſcheidet (Schrader, a. a. O., S. 171 fg.), und ferner daß auch bei Manetho Thirhaka nicht Sohn des Sebichos (d. i. Sabataka der ägypt. Denkmäler) heißt, während allerdings Sebichos ausdrücklich Sohn des Sabako genannt wird, und daß eine genealogiſche Verbindung zwiſchen Thirhaka und Sebichos auch ſonſt nirgends erwähnt iſt. Demnach herrſchte Thirhaka als ſelbſtändiger König von Aethiopien zu der Zeit, da Sanherib die ägypt. Könige (unter welchen auch Sebichos geweſen ſein wird) bekriegte,

war aber ſchon damals mächtiger als dieſe durch innere Spaltungen geſchwächten Herrſcher. Erſt etwa neun Jahre nach dem Sanheribzug kann Thirhaka ſich Aegyptens, wahrſcheinlich durch Eroberung, bemächtigt haben. Seine urſprüngliche Reſidenz in Meroë (zu unterſcheiden von dem Meroë Strabo's zwiſchen Nil und Aſtaboras) muß in Napata am heutigen Berge Barkal geweſen ſein, das er mit Baudenkmälern ſchmückte (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 290). Auf dieſen iſt ſein Name oft geleſen, ſelbſt Vorgänger von ihm laſſen ſich dort nachweiſen; Sabako und Sebichos ſind aber nicht darunter. Bei der Nachwelt hatte er den Ruf eines gewaltigen Eroberers; nach Weſten ſoll er bis zu den Säulen des Hercules vorgedrungen ſein (Strabo, XV, 1, 6). Aber aus den aſſyr. Denkmälern wiſſen wir jetzt, daß er nicht nur von Sanherib's Nachfolger, Aſarhaddon, ſondern auch von deſſen Sohn, Aſurbanipal (Sardanapal), im J. 668—666 entſcheidend geſchlagen wurde („Zeitſchrift für ägyptiſche Sprache und Alterthumskunde", Jahrg. 1869, S. 3 fg.; G. Smith, History of Assurbanipal, translated from the cuneiform inscriptions [London 1871]; Schrader, a. a. O., S. 203 und 212). Gewiß infolge dieſer Niederlagen wurde er aus Aegypten nach Oberägypten und ſchließlich in ſein äthiop. Stammland zurückgedrängt. Zu vergleichen ſteht, was Herodot, II, 137—141, und Diodor, I, 65, über den Rückzug des Sabako (des einzigen Aethiopenkönigs, den ſie kennen) aus Aegypten berichten. Ueber das Verhältniß der aſſyriſch-ägypt. Zeitrechnung zu der bibliſchen ſ. Sanherib. Dillmann.

Thirza. Zwei Stunden nördlich von Sichem liegt auf einem Bergkamm, der vom Tafelland des Ebal hervorſteht, inmitten eines ſehr fruchtbaren Hügelreviers, ein großes Dorf, Talluzah, an Stelle des alten Thirza. Auf der Höhe lohnt eine weite Ausſicht nach Oſt und Weſt; doch kommt Thirza an Schönheit der Lage Samarias nicht gleich, und „ſchön wie Thirza" mochte der Dichter des Hohen Liedes (Kap. 6, 4) nur ſagen, weil damals Samaria noch nicht beſtand. Schon zu Joſua's Zeit war Thirza ein Herrſcherſitz (Joſ. 12, 24) und wurde es neuerdings unter den iſraelitiſchen Königen von Jerobeam bis Simri (1 Kön. 14, 17; 15, 21. 33; 16, 8—24). Von Omri (ſ. d.) wurde der feſte Platz erobert, was den Simri (ſ. d.) bewog, mit ſammt ſeiner Familie ſich im dortigen Königspalaſt dem Flammentod zu übergeben. Vgl. Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 396 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 333. Furrer.

Thisbe, eine Stadt des Stammgebietes Naphtali in Nordpaläſtina, rechts, d. h. ſüdlich, von Kedes-Naphtali (ſ. d.), oberhalb von Hazor (ſ. d.) gelegen, die Heimat des Tobias (Tob. 1, 2). Wenn nach der gewöhnlichen Anſicht dieſes Thisbe in Galiläa zugleich für den Geburtsort des Propheten Elias, „des Thisbiter von Thisbe Gileads" (alſo iſt 1 Kön. 17, 1 nach den LXX und Joſephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2, die Lesart herzuſtellen), gehalten wird, ſo haben wir kraft dieſes Beiſatzes vielmehr ein zweites Thisbe in Gilead anzunehmen, deſſen Lage Thenius („Die Bücher der Könige" [2. Aufl., Leipzig 1873] zu 1 Kön. 17) nicht unwahrſcheinlich in dem jetzigen Trümmerort Tîſieh (Schreibfehler für Tîsbeh) ſüdlich von Busrah (d. i. Boſtra; ſ. Boßra) vermuthet (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 906; vgl. auch Fritzſche, „Die Bücher Tobi und Judith" [Leipzig 1853], zu Tob. 1, 2); man müßte denn außerdem mit Hitzig annehmen, Elia ſei erſt ſpäter, etwa bei Gelegenheit des Kriegs von Tabrimmon (ſ. d.) gegen Nordpaläſtina (1 Kön. 15, 20) nach Gilead übergeſiedelt. Kneucker.

Thochen, Name einer Stadt, die nachmals den Simeoniten gehörte (1 Chron. 4, 32) und urſprünglich auch Joſ. 19, 7 im Texte ſtand (ſ. Ajin-Rimmon). Kneucker.

Thogarma, Toxarma, ſ. Armenien.

Thoi, König von Hamath am Orontes, noch heute eine der wichtigſten Städte Syriens, hatte mit Hadadeſer, König von Zoba, in Feindſchaft gelebt. Als letzterer nun von David niedergeworfen war, ſandte Thoi ſeinen Sohn mit Glückwünſchen und Geſchenken zu dem Sieger. Darin liegt nach orientaliſcher Auffaſſung die Anerkennung einer gewiſſen Oberherrlichkeit. Materiellen Gewinn von Bedeutung oder wirklichen Machtzuwachs wird das Reich David's hiervon kaum gehabt haben; doch ſchreibt ſich wohl aus jener Zeit die Anſchauung, daß das Land Iſrael eigentlich bis Hamath reichen ſollte (Joſ. 13, 5), ebenſo wie von dem zeitweiligen Vordringen David's bis an den Euphrat

her auch wohl dieſer Strom als Grenze Iſraels genannt wird (1 Moſ. 15, 18 u. ſ. w.; ſ. Euphrat). Die Anſprüche auf Hamath wurden übrigens wieder aufgefriſcht durch die Eroberungen Jerobeam's II. (2 Kön. 14, 25. 28; vgl. Am. 6, 14). Der Name jenes Königs lautet im maſorethiſchen Texte 2 Sam. 8, 9 fg.: Tô'î, aber 1 Chron. 18, 9 fg.: Tô'û; letztere Form iſt auch bei den LXX beſſer bezeugt; eine ſichere Entſcheidung iſt hier aber nicht möglich, wie wir denn nicht einmal beſtimmt ſagen können, ob das ô der erſten Silbe richtig iſt, da daſſelbe nicht durch einen Vocalbuchſtaben ausgedrückt wird. Nöldeke.

Thola, hebräiſch: tola;, Richter in Iſrael, Nachfolger des Abimelech, aus dem Stamme Iſſaſchar gebürtig (vgl. über den Namen 1 Moſ. 46, 13; 1 Chron. 7, 1). Obwol er von dem auf dem Gebirge Ephraim gelegenen Schamir aus ſeine Obmacht über Iſrael 23 Jahre lang erhielt, ſo iſt uns doch von ſeinen Thaten nichts Näheres bekannt (vgl. Richt. 10, 1 fg.). Schenkel.

Tholad (d. i. „Geburt", „Geſchlecht") oder mit dem (arab.) Artikel „El-Tholad", eine Stadt im Süden Judas (Joſ. 15, 30), welche immer zwiſchen Ezem und Bethuel (ſ. d.) genannt wird, ſpäter den Simeoniten zufiel (Joſ. 19, 4; 1 Chron. 4, 29) und vielleicht urſprünglich nach Hamacker's (Diatribe de aliquot monumentis punicis [Leyden 1822], S. 11 fg.) Vermuthung ihren Namen von einer kanaanitiſchen Gottheit der Zeugung (ſ. Baal und Aſchera) erhalten haben mochte. Kneucker.

Thomas. Der aramäiſche und hebr. Name bedeutet nach Joh. 11, 16 Zwilling (das Wort ſteht HL. 7, 4). Der ihn tragende Apoſtel, ohne Zweifel ein Galiläer, wird Matth. 10, 3 (= Mark. 3, 18 = Luk. 6, 15) mit Matthäus, Apg. 1, 13 mit Philippus zuſammengenannt. Während der ältern Tradition über ihn ſo wenig wie über die meiſten Mitglieder des Apoſtelkreiſes irgendwelche individuelle Kennzeichnung zu Gebote ſteht, führt ihn das vierte Evangelium in der Reihe der übrigen von ihm bevorzugten Jüngernamen (Joh. 21, 2) als redende Perſon auf, freilich ohne es zu einer ganz unmisverſtändlichen Zeichnung ſeines Bildes zu bringen. Denn aus der Rede Joh. 11, 16 lieſt Ewald ein bedächtiges, langſames Naturell, Keim einen „grämlichen Melancholiker" heraus, während andere Ausleger darin gegentheils die Spur eines raſchen Temperaments finden, welches mit der Reſignation der Liebe dem ſichern Untergange entgegeneilt. Preſſenſé ſtellt ihn dem Petrus am nächſten; Winer findet ihn ſogar ſtürmiſch entſchieden. Andere hinwiederum charakteriſiren ihn nach Joh. 14, 5; 20, 25 als den Vertreter nüchtern ſkeptiſcher Verſtändigkeit, realiſtiſcher Berechnung, ja ſogar, wie J. P. Lange findet, einer gerade noch zur rechten Stunde in ſich gehenden Kritik. In der That ſcheint die Geſchichte Joh. 20, 24—29 einen nach Klarheit, ja ſinnlicher Gewißheit ringenden Verſtand und zugleich eine höchſt determinirte, ihren Unglauben mit kecker Zuverſichtlichkeit zur Schau tragende Natur anzudeuten. Als der „Zweifler" iſt er dann in der chriſtl. Vorſtellungswelt jedenfalls typiſch geworden. Um ſo draſtiſcher wirkt es freilich, wenn gerade eine ſolche Skepſis in ehrfurchtsvolles Bekennen umſchlägt! Volkmar findet darin die Haltloſigkeit des doketiſchen Gnoſticismus illuſtrirt. Ein für die künſtleriſche Compoſition des vierten Evangeliums empfängliches Gehör vernimmt aus dem Thomasbekenntniß Joh. 20, 28 jedenfalls den durch alles Gewoge einer mitteninne liegenden Tonwelt nur verſtärkten Refrain der Introduction Joh. 1, 1. Dem Thomas fällt ſomit die Rolle zu, die Identität des himmliſchen, vorweltlichen Logos mit dem im Fleiſche erſchienenen Chriſtus feierlich zu bezeugen und damit am Schluſſe des vierten Evangeliums dieſelbe Zeugenrolle zu übernehmen, welche ſeinem Zwillingsbruder Johannes dem Täufer am Eingange zugefallen iſt. Daher die Erzählung von der Ueberführung des Thomas, welche übrigens mit Benutzung von Luk. 24, 33. 34. 39 gebildet iſt.

In daſſelbe 2. Jahrh., welchem dieſe Darſtellung entſtammt, ragen auch die Anfänge einer reichlich ausgebildeten apokryphiſchen Literatur hinauf, welche ſich an den Namen des Thomas anſchließt (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 173, 180 fg.). Spätern Datums noch und völlig unzuverläſſig ſind alle weitern Angaben der kirchl. Tradition, welche den Apoſtel zuweilen mit Judas, dem Bruder des Herrn, verwechſeln, zuweilen aus Antiochia ſtammen, bald den Parthern, bald den Medern und Perſern, bald den Indern predigen und in Edeſſa begraben werden laſſen. Aber nicht blos an dieſem Orte werden ſeine Reliquien verehrt, auch die ind. Thomaschriſten zeigen ſein Grab zu Meliapur und führen die Stiftung ihrer Kirche auf ihn zurück. Dieſe Kirchengemeinſchaft ſtellt freilich in der Geſchichte

lediglich einen verſprengten, über Perſien nach Indien vorgeſchobenen Bruchtheil der ſyr. Neſtorianer dar und hat mit dem apoſtoliſchen Zeitalter nichts zu thun. Holtzmann.

Thon, ein Gemenge von kieſelſaurer Thonerde mit abwechſelnden Quantitäten von Quarzſand, Kalk und Eiſenoxyd, iſt eine auch in Paläſtina ſehr verbreitete Erdart. Der Hebräer hat dafür die Namen: ḥomer, ṭit, wovon erſterer die allgemeine Bezeichnung iſt, ohne Berückſichtigung der Abänderungen des Thons, als Lehm, Töpferthon, Siegelerde u. dgl. Thon diente zur Bereitung von Ziegeln (1 Moſ. 11, 3; 2 Moſ. 1, 14), nachdem er durch Treten (Nah. 3, 14) und beigemengtem Häckerling (2 Moſ. 5, 7) zugerichtet war; beim Bauen als Mörtel (1 Moſ. 11, 3), obwol ſchon vor alters Asphalt (1 Moſ. 11, 3), Kalk (Jeſ. 27, 9; 33, 12), vielleicht auch Gips, als Bindemittel und eigentlicher Mörtel (melet, Jer. 43, 9) gebraucht wurde; zur Verfertigung verſchiedener Gefäße (Jeſ. 15, 6; 29, 16; 30, 14; 41, 25; 45, 9; 60, 8; Jer. 18, 4. 16; 19, 1; Nah. 3, 14; Sir. 33, 13; 38, 33; Röm. 9, 21); als Material zu Götzenbildern (Weish. 15, 8; Dan. 2, 33); zu Formen beim Erzguß (1 Kön. 7, 46); man verwendete ihn auch zum Siegeln (Hiob 38, 14). Der Dichter gebraucht Thon bildlich zur Bezeichnung des Niedrigen, leicht Zerſtörbaren, Nichtigen in den Ausdrücken: Thonhaus (Hiob 4, 19) für den menſchlichen Leib, Thonſchanze (Hiob 13, 12) für nichtige Beweisführung. Roskoff.

Tophel, ein Ort bei der Südoſtgrenze Paläſtinas (5 Moſ. 1, 1), noch jetzt unter dem Namen Tafileh, Tufileh (Tufaîl) vorhanden mit ungefähr 600 Häuſern, der größte in Dſchebâl, dem nördlichen Edom. Er liegt 3—4 Stunden ſüdwärts vom Wadi el-Ahſi, am Abhange eines Berges, an deſſen Fuß ſich der Wadi gleichen Namens erſtreckt. Zahlreiche Quellen und Bäche, nach Angabe der Araber 99, deren Waſſer ſich unten vereinigen und in den Ghor, dem Todten Meer zu, fließen, machen die Umgegend der alten Stadt ſehr angenehm. Sie iſt mit großen Obſtpflanzungen umgeben; Aepfel, Aprikoſen, Feigen, Pomeranzen, Oliven, Pfirſiche von ſehr großer Art werden in Menge gebaut, und die Einwohner von Tafileh verſorgen die ſyr. Pilgerkaravane mit einer großen Menge Lebensmittel, die ſie derſelben im Caſtell El-Ahſa verkaufen. Vgl. Scholz, „Reiſe in die Gegend zwiſchen Alexandrien und Parätonium, die Libyſche Wüſte, Siwa, Aegypten, Paläſtina und Syrien in den J. 1820 und 1821" (Leipzig und Sorau 1822), S. 270; Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" (Berlin 1854—59), III, 18 fg.; Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 31, 104; Burckhardt, „Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius (Weimar 1823—24), II, 677. Kneucker.

Thopheth, Ort des Abſcheues oder Brandſtätte gedeutet, war ein Platz im Hinnomthale, wo z. B. unter König Ahas Kinder verbrannt wurden dem Moloch zu Ehren (2 Chron. 28, 3; Jer. 7, 31; 19, 6. 11—14) und nach dem Propheten Jeſaja (Kap. 30, 33) für die Leichen der gefallenen Aſſyrer Scheiterhaufen errichtet werden ſollen, während Jeremia (Kap. 7, 31; 19, 6. 11—14) Thophet zum Leichenfeld für die gottloſen Bewohner Jeruſalems macht. Gemäß den Andeutungen von Euſebius und Hieronymus haben wir Thophet in jene kleine Ebene zu verlegen, welche durch den Zuſammenſtoß des Hinnom- und Kidronthales gebildet wird (vgl. das Onomasticon u. d. W. Thopheth und Hieronymus zu Jer. 7, 31). Furrer.

Thore, ſ. Städte, Jeruſalem.

Thoren, Thorheit, ſ. Sünde, Weisheit.

Thrazien, griechiſch: Thrake, ein bekanntes Land im ſüdöſtlichen Europa, am Schwarzen Meer, durch das Marmorameer und die beiden Meerengen von Konſtantinopel und Gallipoli von Kleinaſien geſchieden. In den älteſten Zeiten bezeichnete der Name alles Land vom Aegäiſchen Meer nordwärts bis zum Savusfluſſe (Sau), ſpäter, bis zur röm. Herrſchaft wenigſtens, bis zum Iſter (Donau) hinauf (Plinius, IV, 14); zur Zeit der Römer endlich, wo das untere Möſien davon abgetrennt war (vgl. Ptolemäus, III, 11, 1), hatte daſſelbe als röm. Provinz zu Grenzen im Norden das Gebirge Hämus, welches die Scheide gegen Möſien bildete, im Weſten den Fluß Neſtus und das Gebirge Rhodöpe, die es von Macedonien (ſ. d.) ſchieden, im Oſten den Pontus Euxinus und den Thraziſchen Bosporus, im Süden die Propontis, den Hellespont und das Aegäiſche Meer. Das Land, bei Skylax (Periplus, §. 27 fg.), Strabo (VII, 318 fg., 331), Ptolemäus (III, 11, 12), Pomponius Mela (De situ orbis, II, 2), Plinius (IV, 11) u. a. genauer beſchrieben, war größtentheils gebirgig. Das Hauptgebirge war der Hämus (der heutige große Balkan oder Tſchengje), an welchen ſich im Südweſten der Scomius (auch

Wittoſcha oder Rulla geheißen, jetzt Curbetsca-Planina) anſchließt, von dem aus ſich die Rhodöpe (jetzt Despoto oder Turgan-Dag) als Grenzgebirge gegen Macedonien in ſüdöſtlicher Richtung, dem Laufe des Neſtus auf deſſen Oſtſeite folgend, nach dem Aegäiſchen Meer herabzieht, während der Hämus ſelbſt noch einige andere ſüdliche Zweige ausſendet, die an mehrern Punkten als Vorgebirge in die See auslaufen. Die bedeutendſten Flüſſe Thraziens waren der weſtliche Grenzfluß Neſtus (jetzt Meſto), der Compſatus, welcher durch den fiſchreichen See Biſtonis (jetzt Lagos Buru) ins Aegäiſche Meer fällt, der Hebrus (jetzt Maritza), mit ſeinen Nebenflüſſen bei Aenos in zwei Armen ausmündend, von denen der eine den mit dem Meere zuſammenhängenden See Stentöris bildet, der Melas (jetzt Saldatti oder Scheher Su), an dem gleichnamigen, die Nordweſtſeite des Thraziſchen Cherſones bildenden Buſen, und das in den Hellespont fallende, geſchichtlich merkwürdige Aegos-(Ziegen)-Flüßchen.

Die ſchönen Gegenden zwiſchen dem Hämus und der Rhodöpe bilden eine fortlaufende, durch kleine Anhöhen unterbrochene Ebene, welche ſich ſüdoſtwärts immer mehr erweitert und bis Konſtantinopel reicht. Dieſes lange, weite Thal iſt in den Händen cultivirter Völker ein zuſammenhängender Garten, dem es weder an gutem Erdreich noch an Waſſer — der Hebrus mit ſeinen Nebenflüſſen bewäſſert die Ebene — noch an der nöthigen Wärme zur Ausreife jeglicher Art von Gewächſen mangelt; der Hämus hält einerſeits die rauhen Nordwinde ab, gibt aber auch andererſeits von ſeinen beſchneiten Gipfeln kühlende Lüfte gegen die drückende Sommerſonne. Noch mehr zeichneten ſich durch Wärme und größtentheils durch Fruchtbarkeit die Südſtriche längs der Seeküſte aus. Der Winter iſt freilich wegen der vielen Gebirge ziemlich kalt. Faſt in allen ſeinen Theilen iſt Thrazien ein fruchtbares Land, und auch die rauhen Gebirge tragen das Ihrige durch die erleichterte Viehzucht und die reichen Wälder dazu bei. Der Weinſtock war über das ganze Land verbreitet. Getreide wurde in reicher Menge ſchon in den alten Zeiten gebaut, und die Küſtenländer an der Propontis und im Cherſones dienten ſehr früh als Kornkammer für Athen. Auch Obſtbäume ſind gar nicht ſelten. An Metallen war Thrazien eins der reichſten Länder des alten Europa und an Gold in der Periode der macedon. Herrſchaft das reichſte unter allen.

Die unter dem allgemeinen Namen „Thraker" begriffenen Einwohner, ſeit den älteſten Zeiten in dieſem Lande ſeßhaft, bildeten einen Hauptzweig der indogermaniſchen Völkerfamilie und ſtanden, wie ſich aus ihren religiöſen Cultus und den Sagen von Orpheus ſchließen läßt, ſchon frühzeitig auf einer ziemlich hohen Stufe der Cultur, welche von hier aus erſt auf Griechenland überging; ſie waren ſehr kriegeriſch (vgl. Virgil, Aen., III, 13), aber auch verrufen wegen übermäßigen Weingenuſſes (Horaz, Od., I, 36, 14). Sie zerfielen in eine Menge einzelner Völkerſchaften (z. B. Kikoner, Odryſer, Beſſer, Biſtoner), das ganze Land aber als röm. Provinz in eine Anzahl von Gauen (Ptolemäus, III, 11, 8 fg.), unter denen wir nur den Cherſones nennen, d. i. die ſüdliche Halbinſel zwiſchen dem Aegäiſchen Meer und dem Hellespont, welche, 420 Stadien lang, mit dem Vorgebirge Maſtuſia (jetzt Capo Greco) endete und jetzt Halbinſel der Dardanellen oder von Gallipoli heißt.

Abgeſehen von 1 Moſ. 1, 2 (ſ. Thiras) wird nur 2 Makk. 12, 35 beiläufig ein thraz. Reiter in dem von Gorgias befehligten ſyr. Heere genannt, wie wir denn aus Homer (Odyssee, IX, 47 fg.) wiſſen, daß der thraz. Stamm (der Kikonen) ſich durch ſeine Kriegstüchtigkeit, beſonders im Wagenkampf, auszeichnete. Die thraz. Reiterei war weithin berühmt und ſtets gefürchtet (Appian, Historia Syriaca, Kap. 1; De bellis civil., IV, 88). Vgl. näher Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VII, 1—280; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), III, 1071 fg. Kneucker.

Thron, ſ. Geräthe und Königthum.

Thubal, Name eines japhetitiſchen Volks, welches (1 Moſ. 10, 2) zwiſchen Javan und Meſech (ſ. d.) erwähnt und auch in allen andern Stellen des A. T. (eine einzige, Jeſ. 66, 19, ausgenommen) mit Meſech zu einem Völkerpaar verbunden, vom fernen Norden her (vgl. Jeſ. 66, 19 und Pſ. 120, 5) kommt und durch ſein rohes, kriegeriſches Weſen die Welt in Schrecken ſetzt (Ez. 32, 26; 38, 2. 3; 39, 1); eine Schilderung, die ſich zweifelsohne ſpeciell auf den Zug der Scythen, denen Thubal untergeordnet wird, und deren Einfall in Paläſtina (im J. 625 v. Chr.) bezieht (vgl. Herodot, I, 106, und ſ. Gog und Scythen).

Aber auch als Handelsvölker erscheinen Thubal und Mesech, welche Eisenerz und Kupfergeräthe auf den Markt nach Tyrus brachten (Ez. 27, 13), und darauf weist zugleich sowol der Name Thubal, welcher nach Hitzig (zu Ez. 27) „Erz" (persisch: tubâl) besagt, als auch die Nachbarschaft von Mesech, das Volk der Chalyber, hin, welche überall im Alterthum als Erzarbeiter genannt werden (Xenophon, Anab., V, 5, 1), wie denn noch jetzt die kolchischen Gebirge bei Trabosan eine unerschöpfliche Fülle Kupfers enthalten. Wie im A. T. Thubal und Mesech, ebenso werden bei Herodot (III, 94; VII, 78) die Tibarener und Moscher südöstlich vom Schwarzen Meer immer nebeneinander genannt und von ihnen gesagt, daß sie Eisenbergwerke hatten und zur neunzehnten Satrapie des Darius gehörten. Mit Recht hat man deshalb in neuerer Zeit seit Bochart und Michaelis allgemein diese beiden Völker unter dem biblischen Thubal und Mesech verstanden. Nach den Aussagen der classischen Schriftsteller über die Tibarener oder Tibarer im besondern bewohnten diese ein flaches und fruchtbares Land an der Südseite des östlichen Pontus Euxinus, im nachmaligen Pontus östlich vom Irisflusse und dem Amisenischen Meerbusen, in der Nachbarschaft der Leukosyrer, Chalyber und Mossynöker; doch werden auch weiter südlich in Cilicien Tibarener erwähnt. Sie werden geschildert als ein harmloses und heiteres Volk, welches Lachen für die größte Glückseligkeit hielt und alle Geschäfte mit Lachen verrichtete. Ihre Waffen waren hölzerne Sturmhauben, kleine Schilde und kurze Lanzen mit langen Spitzen (vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 409; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], I, 1, 248 fg.). Wenn Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) den Namen Thubal auf die Iberen deutet, so ist hiermit schwerlich, wie Hieronymus und in neuester Zeit Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 109 fg.) wollte, das iberische Geschlecht im Westen Europas gemeint, welches die Pyrenäische Halbinsel innehatte, zum Theil im südwestlichen Gallien saß und sich nach Corsica, Sardinien, Sicilien verbreitete, sondern es ist jene Völkerschaft der Iberen, welche zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer auftritt und, zum Theil auf den Moschischen Bergen wohnend, im Westen von Kolchis, im Osten von Albanien begrenzt ward, zu welcher aber freilich, wie Knobel hervorhebt, gemäß ihrem Namen und ihren Sitten auch die Tibarener gehört zu haben scheinen. Wenigstens werden wir durch die Iberen in dieselbe Gegend geführt, welche die Tibarener innehatten.

Kneucker.

Thubalkain, eigentlich Tubal Kain, sodaß der Name Kain zu dem ursprünglichen Tubal hinzugefügt erscheint, nach der Ursage (1 Mos. 4, 41) ein Sohn Lamech's (s. d.) und der Zilla, Halbbruder des Jabal (s. d.) und Jubal (s. d.), der Erfinder und Verfertiger der scharfen Werkzeuge und Geräthschaften von Erz und Eisen. Der Name Tubal (s. d.), eigentlich ein Völkername (1 Mos. 10, 2; Ez. 27, 13), bedeutet persisch s. v. a. Erz, also ein Volk, das mit Erzwaaren handelt, wie sich denn in Betreff nordasiat. Völker die Ueberlieferung von seit uralter Zeit bei ihnen betriebenem Bergbau und blühender Schmiedekunst findet (vgl. Knobel zu 1 Mos. 4, 22); Tubal-Kain heißt demnach s. v. a. Erzschmied. Aehnliche Sagen über die Erfindung der Schmiedekunst sind bei den Phöniziern in der griechischen und nordischen Mythologie nachgewiesen (Buttmann, „Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 164 fg.). Namentlich ist Thubalkain öfters mit Vulkan verglichen worden. Bemerkenswerth ist noch, daß ihm, dem Erfinder von Wehr und Waffen, von der Sage eine andere Mutter gegeben wird als seinen beiden Halbbrüdern, den Urhebern der Künste des Friedens.

Schenkel.

Thüren, Thürhüter, s. Häuser.

Thürme. Als Bestandtheile und Zierden gottesdienstlicher Gebäude waren Thürme im Alterthum nicht üblich. Das hebr. Wort migdál, welches mit „Thurm" übersetzt wird, bezeichnet nach der Etymologie überhaupt ein großes Gebäude. In der Bibel werden Thürme erwähnt: 1) in mythischer Zeit als Orientirungspunkte, um die Zerstreuung der Umwohner zu vermeiden (1 Mos. 11, 4: Thurm zu Babel); 2) auf Triften, wo sie zum Schutz der Heerden dienten (2 Kön. 17, 9; 18, 8; 2 Chron. 26, 10), daher der Ortsname Migdál ʿEder, „Heerdenthurm" (1 Mos. 35, 21; Mich. 4, 8), und in Weinbergen, wo sie von den Winzern zur Wohnung benutzt wurden (Jes. 5, 2; Matth. 21, 33); 3) als Befestigungen der Städte. Man erbaute sie über den Thoren, auf den Mauern oder an den Ecken derselben (2 Chron. 14, 7; 26, 9. 15; 32, 5; 1 Makk. 5, 65; 13, 33. 43; Jes. 2, 15; 30, 25; Ez. 26, 4. 9; 27, 11). Auch im Innern der Ortschaften errichtete man

ſie bisweilen als Caſtelle, in die man ſich, wenn die Stadt erobert war, zurückzog (Richt. 9, 46 fg.). Die Mauer- und Thorthürme benutzte man als Warten, um von ihnen aus die Bewegungen der Feinde zu beobachten (2 Kön. 9, 17; vgl. 2 Sam. 18, 24). Jeruſalem war zu jeder Zeit ſtark mit Thürmen befeſtigt (ſ. Jeruſalem). Nach der Zerſtörung der Stadt (im J. 70 n. Chr.) ließ Titus außer einem Theil der weſtlichen Mauer blos die drei ſchönſten, von Herodes dem Großen erbauten Thürme Hippicus, Phaſael und Mariamne, zum ewigen Andenken an den von den Römern über die berühmte Feſtung davongetragenen Sieg ſtehen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 1, 1), aber auch dieſe wurden niedergeriſſen, als Hadrian im J. 136 auf der Stätte Jeruſalems eine neue Stadt gründete.

Ueber die Frage, ob der Salomoniſche Tempel mit einem thurmähnlichen Vorbau verſehen geweſen ſei, ſ. Tempel. Elfenbeinerne Thürme werden HL. 7, 5 erwähnt, jedenfalls hat man hierbei an Prachtgebäude zu denken, die mit Elfenbein ausgelegt waren (vgl. Am. 3, 15; Pſ. 45, 9). Der an derſelben Stelle genannte „Thurm des Libanon, der nach Damaskus ſchaut", wird auf dem Antilibanon, wahrſcheinlich auf einem der öſtlichen Ausläufer des Hermon zu ſuchen ſein (ſ. Libanon). Der Thurm von Silooh (Luk. 13, 4) befand ſich jedenfalls in der Nähe der Quelle und des Teiches Silooh, war alſo wol einer der ſechzig Thürme der Mauer der Altſtadt, welche dieſe Quelle berührte (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", V, 4, 2; ſ. Jeruſalem, ſ. „Bibel-Lexikon", III, 239).

Endlich geſchieht in der Bibel noch der Thürme auf dem Rücken der Kriegselefanten Erwähnung (1 Makk. 6, 37). Dieſe waren mit Soldaten gefüllt, deren Zahl nach anderweitigen Nachrichten aus dem Alterthum 3—4, mitunter auch 10—15 betrug. Die am angeführten Orte angegebene Zahl 32 ſcheint aber auf Rechnung des übertreibenden Charakters des erſten Makkabäerbuchs geſetzt werden zu müſſen.

Noch iſt zu bemerken, daß Luther an zwei Stellen ſeiner Bibelüberſetzung, wo ſich Thürme erwähnt finden, den hebr. Text unrichtig wiedergegeben hat; Pſ. 66, 11 iſt nämlich „Netze, Schlingen" und Zeph. 2, 14 „Säulenknäufe" zu überſetzen. Krenkel.

Thyatira, Geburtsſtadt der Lydia (ſ. d.; Apg. 16, 14) und eine von den ſieben kleinaſiat. Gemeinden, für welche die Apokalypſe (ſ. d.) beſtimmt war (Offb. 1, 11; 2, 18). Sie war im nördlichen Theile von Lydien gelegen, in einer Ebene am Fluſſe Lycus, eine alte Stadt, früher Pelopia benannt (Plinius, V, 29), ſpäter nach ihrer Erneuerung ohne gerade hervorragende Bedeutung (Plinius, V, 30, zählt ſie zu den inhonorae civitates). Als macedon. Colonie (Strabo, XIII, 4, 4), infolge ihrer Purpurfärbereien (Spon, Miscellanea eruditae antiquitatis [Leyden 1685], S. 113) und ihrer günſtigen Lage an der von den Römern von Pergamus nach Sardes erbauten Handelsſtraße, beſaß ſie aber doch eine gewiſſe Wichtigkeit, vornehmlich auch in militäriſcher Hinſicht (Strabo, XIV, 1, 38; Polybius, XVI, 1). Gegenwärtig heißt ſie Akhiſſar (das weiße Schloß) und zählt noch immer 24000 Einwohner; Ruinen und alte Inſchriften ſind noch jetzt daſelbſt zu finden (v. Prokeſch-Oſten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch [Stuttgart 1836—37], III, 60 fg.). Nach der Schilderung des Apokalyptikers hatte die Chriſtengemeinde zu Thyatira ſehr löbliche Tugenden (Offb. 2, 19); allein es hatte ſich in ihr die freiere heidenchriſtl. Partei, welche die Verehelichung mit Heiden, vielleicht ſogar außerehelichen Geſchlechtsverkehr und die Theilnahme an den heidniſchen Opfermahlzeiten geſtattete, das Uebergewicht erlangt (Offb. 2, 20 fg.), wogegen der Apokalyptiker als gegen einen todeswürdigen Frevel eifert. Die Partei war nicht gerade pauliniſch, wenn auch aus Paulinern hervorgegangen; ſie übte nicht die nöthige Schonung gegen die ſchwachen Gewiſſen der Judenchriſten, welche der Apoſtel Paulus ſo dringend empfohlen hatte (1 Kor. 8, 7 fg.; vgl. auch Röm. 14, 1 fg.). Daß eine falſche Prophetin, Namens Iſabel, Anſtifterin der Partei geweſen ſei (wie noch Düſterdieck zu Offb. 2, 18 fg. annimmt), iſt ſehr unwahrſcheinlich. Iſabel (Offb. 2, 20) iſt wie Bileam (Offb. 2, 14) ein ſymboliſcher Name. Schenkel.

Thymian überſetzt Luther thymiama (Offb. 18, 13), welcher Ausdruck jedoch einfach Räucherwerk bedeutet. Furrer.

Tibchath, ſ. Betach.

Tiberias, Stadt in Galiläa. Ueber die Lage derſelben im allgemeinen ſ. Galiläiſches Meer („Bibel-Lexikon", II, 324, 326) und ſonſt vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 11, 500 fg.; Furrer, „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich

1865), S. 314 fg. Die Stadt iſt zwar einſt durch Fürſtenlaune entſtanden, aber der Ort dafür doch ein gewählter. Auf dem belebten weſtlichen Ufer, nahezu gegen die Mitte zwiſchen Ausfluß und Einfluß des Jordans, am nördlichen Ende eines Landſtreifens, welchen die hier zurücktretenden Höhen am Seeufer freilaſſen, gerade vor der Biegung, mit welcher das Seeufer ſeine faſt nördliche Richtung eine Strecke weit gegen Weſten neigt, bildet ſie einen Mittelpunkt und gewährt den Ueberblick über den ganzen See. Hierzu kommt noch als weiterer Reiz die Nähe der warmen Quellen von Emmaus (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3). Die Stadt iſt aber zur Zeit Jeſu noch eine ganz neue Schöpfung, und ſelbſt die ſpätern jüd. Meinungen, daß ſie an der Stelle einer frühern alten Stadt erbaut worden ſei (Rakkath, Hammath, Kinnereth), iſt unhaltbar, wie ſchon Reland (in Ugolino's Thesaurus antiquitatum sacrarum [Venedig 1744—69], VI, 994 fg.) gezeigt hat. Auch ſpricht dagegen, daß die Stadt zum Theil auf einer Grabſtätte erbaut wurde. Die Stadt iſt ganz die Schöpfung des uns aus den Evangelien wohlbekannten Fürſten Herodes Antipas, des Herodes der drei erſten Evangelien, der Bauluſt, die in ſeinem Geſchlecht erblich war. In ſeinen Beſitzungen, Galiläa, Peräa, kam nichts der Lage des Galiläiſchen Sees gleich, ſo erklärt ſich der Wunſch, hier eine Reſidenz zu haben, und wenn dieſe ganz neu gegründet wurde, ſo war es um ſo leichter, dabei modernen, griechiſch-röm. Neigungen nachzugehen. So entſtand hier ein galil. Verſailles, nach dem Kaiſer Tiberius benannt, mit Marktplatz nach griechiſch-röm. Art, mit röm. Amphitheater, ein Palaſt mit Bilderſchmuck in ſeiner Architektur und reicher griech. Ausſtattung, eine Stadt mit einer durch Vortheile und Zwang zuſammengebrachten, großentheils zweideutigen Bevölkerung und doch bald Sammelplatz des Reichthums und modernen Luxus, wie dies unter Herodes („Bibel-Lexikon", III, 44 fg.) erzählt iſt. Joſephus berichtet dieſe Gründung, die ſo ganz an Parallelen des 18. Jahrh. erinnert, „Alterthümer", XVIII, 2, 3, und kommt in ſeinem „Leben" und im „Jüdiſchen Krieg" oft auf die Stadt zu ſprechen, da ſie im jüd. Krieg eine hervorragende Rolle ſpielt, die unruhigen Elemente, die bunte Miſchung der Bevölkerung ihre Folgen entwickelte, und überdies Joſephus perſönlich mit der Stadt wiederholt zu thun hatte. Tiberias hatte unter Herodes Antipas die Stadt Sepphoris aus der erſten Stellung verdrängt. Sie war allen Spuren nach ſeine vornehmſte Reſidenz geworden. Sie blieb die erſte Stadt des Landes, bis unter Agrippa II. und Nero die königliche Verwaltung, Kammer und Archive wieder nach Sepphoris verlegt wurden zur Erbitterung der Einwohner (Joſephus, „Leben", Kap. 9). Im Kriege aber wurde ſie zum Lohn ihrer Uebergabe von Veſpaſian geſchont (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", III, 9, 8). Sie hatte noch eine zweite glänzende Zukunft in anderer Art als die erſte. Schon von ihrer erſten Zeit beſaß ſie eine großartige Synagoge; Herodes hatte dadurch wol ſeine bedenkliche heidniſche Architektur ausgeglichen, freilich nicht verhindert, daß der jüd. Unwille ſich davon im Kriege ſpäter den Vorwand zur Zerſtörung und Beraubung nahm (vgl. Joſephus, „Leben", Kap. 54, 12). Nach dem zweiten jüd. Krieg, der den Juden Judäa nahm, wurde Galiläa der Sitz des Volks bis in die Zeit des Kaiſers Konſtantin, die jüd. Bedenken gegen die Gräberſtadt wurden gehoben (vgl. Joſt, „Geſchichte des Judenthums" [Leipzig 1857—59], II, 93), und die große jüd. Gelehrtenſchule, welche ſich im erſten Kriege nach Jabne gezogen hatte (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 154), wählte jetzt Tiberias zu ihrem Sitze; hier wurde die Miſchna zuſammengeſtellt, und die Schule beſtand noch, wenn auch nicht mehr im alten Glanze, in den Zeiten des Epiphanius und Hieronymus. Aber ſeit Konſtantin hatte auch die chriſtl. Kirche hier ihren Sitz. Chorazin, Bethſaida, Kapernaum, Magdala ſind verſchwunden, Tiberias beſteht noch heute, wenn auch als kleine armſelige Stadt eingewanderter Juden, hochheilig gehalten von den Gläubigen, mitbewohnt von Mohammedanern und griech. Chriſten, mit reichen Trümmern ſeines erſten Glanzes und mit den Gräbern großer jüd. Lehrer aus ſeiner zweiten Periode, übrigens im J. 1837 durch Erdbeben faſt zerſtört. Die lateiniſche Kirche hat dort eine kleine Kirche des Petrus mittelalterlichen Urſprungs, von der Sage auf die Kaiſerin Helena zurückgeführt, zum Andenken, daß hier der Herr nach der Auferſtehung dem Petrus die Leitung der Kirche anvertraut habe, und eine kleine Zweigniederlaſſung der Franciscaner von Nazareth. Tiberias kommt in den drei erſten Evangelien gar nicht, im ganzen N. T. überhaupt nur im Evangelium Johannes dreimal (Kap. 6, 1. 23; 21, 1) vor. Niemals kam nach den Evangelien Jeſus dahin. Man darf annehmen, daß ihn nicht nur Herodes

und der Hof fern hielt, ſondern auch die großentheils heidniſche Bevölkerung der Stadt. Nach Joh. 6, 23 werden Schiffe aus Tiberias von dem Volke, welches nach der wunderbaren Weiſung den verſchwundenen Jeſus ſucht, zur Ueberfahrt nach Kapernaum benutzt. In den beiden andern Stellen heißt der See der See von Tiberias, während er bei den Synoptikern immer der Galiläiſche heißt. Auf eine ſpätere Abfaſſungszeit darf man daraus nicht ſchließen. Denn ſchon bei Joſephus (vgl. „Jüdiſcher Krieg", III, 10, 7; 3, 5) heißt der See bald See von Genneſar, bald See von Tiberias. Nur die andere Heimat des vierten Evangeliums iſt daran erkenntlich. Weizſäcker.

Tiberius. Der Name des zweiten röm. Kaiſers (19. Aug. des J. 14 bis 16. März des J. 37 n. Chr.) wird im N. T. nur einmal genannt (Luk. 3, 1), daneben etwa die Stadt und der See in Galiläa, welcher herodiſcher Schmeichelei den Namen dieſes Kaiſers dankte (Joh. 6, 1; 21, 1). Doch iſt der Zeitpunkt, in welchem jene Nennung geſchieht, an und für ſich ein welthiſtoriſcher, nämlich das (wenigſtens angebliche) Auftrittsjahr des Täufers und Jeſu; und wenn auf der Neige der Wirkſamkeit Jeſu wiederholt „der Kaiſer" in wirkſamen Gegenſatz gegen den König der Juden, den Meſſias Jeſus, geſtellt erſcheint (Matth. 22, 17; Luk. 23, 2; Joh. 19, 12), und wenn jener dämoniſche Pontius Pilatus, der Blutrichter Jeſu, das erwählte ſtatthalteriſche Werkzeug des Kaiſers Tiberius war, ſo wird doch wol klar, daß das Verhältniß des Kaiſers Tiberius zum Chriſtenthum nicht blos nach jener Einen Stelle flüchtig abzuſchätzen, ſondern vermöge ſeiner thatſächlichen Einwirkung auf die Stiftung des Chriſtenthums und auf den Tod des Stifters hiſtoriſch pünktlich und noch pünktlicher als die Beziehung Auguſt's zur Wiege Jeſu (Luk. 2, 1) zu erörtern iſt.

Dieſe Fragen gewinnen an Reiz, weil die Urtheile über die Regierung des Kaiſers beſonders neuerdings weit auseinandergehen. Das ungünſtige Geſammturtheil des berühmteſten röm. Geſchichtſchreibers, Tacitus, iſt neuerdings von manchen, nach G. R. Sievers und A. Stahr hauptſächlich von L. Freytag („Tiberius und Tacitus" [Berlin 1870]) in Anſpruch genommen worden, und auch Th. Mommſen, ein Name erſten Ranges, ſcheint nach Andeutungen Freytag's der Rehabilitation des Kaiſers günſtig zu ſein. Mag nun auch der Verſuch Freytag's von der Kritik ſo ziemlich einmüthig als voreilig, ungerecht und advocatiſch verurtheilt worden ſein, neu aufgenommen wird er ſo lange werden, bis der Räthſelgeſtalt des im Guten und Böſen großen Kaiſers (Dio Caſſius, LVIII, 28) ihr volles Licht und ihr volles Recht geworden. Näher angeſehen laufen dieſe Gegenſätze ſogar bis in die älteſte Zeit. Schon Tacitus unterſcheidet (Annal., I, 1) ſchmeichelnde Geſchichtſchreibungen bei Lebzeiten, friſch haſſende nach dem Tode, und er will dann ſelbſt aus größerer Ferne „ohne Zorn und Gunſt" die Einſeitigkeiten überwinden. Die Mehrzahl ſeiner Quellen muß der zweiten Reihe angehört haben (vgl. Annal., IV, 11; VI, 7); viel Treffliches aber, was er doch auch berichtet, wird zum Theil aus den erſtern Quellen fließen und auch in ihnen nicht blos der Schmeichelei oder Angſt, ſondern auch, wie die noch erhaltene röm. Geſchichte des Vellejus Paterculus (II, 94 fg.), des Kriegskameraden des Tiberius, zeigt, der wirklichen Anerkennung und Bewunderung entſtammt ſein. Tacitus ſelbſt hat (beſonders Annal., IV, 1, 6 fg.) die verſprochene Unparteilichkeit immerhin theilweiſe bewieſen; aber er hat doch ſein Endurtheil mehr oder weniger (vgl. Annal., I, 7) gleich in die Anfänge zurückgetragen, ſodaß das günſtige Urtheil am Schluß der erſten, in Wirklichkeit mehr ſchwarz als hell gemalten Regierungshälfte (Annal., IV, 6) wie eine große Ueberraſchung auf den Leſer fällt. Obgleich dem Kaiſer ſelbſt auch ungünſtig und daher von Freytag ſo gut wie Tacitus lebhaft getadelt, ſind deſſen Seitengänger und Nachfolger, zuerſt Suetonius, dann Dio Caſſius und Aurel. Florus mehrfach anerkennender gegen das Gute dieſer Regierung, insbeſondere in der Beſchreibung der frühern Jahre geweſen. Auf dieſen Grundlagen wird man Tacitus hier und dort corrigiren, im allgemeinen aber zugeſtehen müſſen, daß er principiell mit ihnen einig iſt in der Unterſcheidung zweier Regierungsperioden, mehrfach uneinig theils in der concreten Durchführung, theils und hauptſächlich in der Zeitgrenze dieſer Perioden. In letzterm Punkte ſchwankt er übrigens ſelbſt. Am Schluß ſeiner Geſchichte (Annal., VI, 51) hat er die fünf merkwürdigen Perioden des Kampfes zwiſchen Gut und Böſe aufgeſtellt, von denen die vorkaiſerliche dem Guten, die Zeit bis zum Tode des Germanicus (im J. 19 n. Chr.), des Druſus (im J. 23 n. Chr.) und der Mutter (im J. 29 n. Chr.) der Miſchung, die zwei letzten Abſchnitte (in den J. 29—37) dem Böſen angehören. Anderswo aber hat er

zwiſchen Gut und Böſe ſchärfer geſchieden und die böſe Zeit rund von dem Tode ſeines Sohnes Druſus (im J. 23 n. Chr.) datirt (Annal., IV, 1—7), wogegen Dio Caſſius (LVII, 13. 19) die Epoche des Todes des Germanicus (im J. 19 n. Chr.) aufſtellte, Sueton (Vita Tiber., Kap. 39 fg.) die des Wegzugs nach Campanien und Capreä (im J. 26 n. Chr.). Von dieſen Eintheilungen dürfte die Sueton'ſche die richtigſte ſein und durch die thatſächliche Erzählung des Tacitus ſelbſt beſtätigt werden.

Begnügen wir uns an dieſem Orte mit einer kurzen Ueberſicht des Lebens und der Regierung des Tiberius. Tiberius Claudius Nero, geboren in Rom am 16. Nov. im J. 42 v. Chr. (Sueton, Vita Tiber., Kap. 5; Dio Caſſius, LVII, 18) ſtammte in väterlicher und mütterlicher Linie aus dem „ſtolzen" Patriciergeſchlecht der Claudier (Tacitus, Annal., I, 4; VI, 51; Sueton, Vita Tiber., Kap. 3). Sein gleichnamiger Vater hatte ſich um Julius Cäſar verdient gemacht, war Pontifex und Prätor und ſchließlich aus einem Gegner Octavian's im Peruſiniſchen Kriege (im J. 40 v. Chr.) ſogar bis zur Abtretung ſeiner durch Adel, Schönheit und Geiſt hervorragenden Gemahlin Livia Druſilla (im J. 39 v. Chr.) ſein verſöhnter Freund geworden, deſſen ehrgeizige Thatkraft aber ein früher Tod endigte (Tacitus, Annal., VI, 51; Sueton, Vita Tiber., Kap. 4; Vellejus Paterculus, II, 75. 94). Ein Kind von zwei Jahren war Tiberius am Buſen ſeiner Mutter vor Octavian nach Sicilien geflüchtet worden; nun betrat der Dreijährige als Stiefſohn nebſt ſeinem jüngern, damals noch ungeborenen Bruder Druſus (ſtarb im J. 9 v. Chr.) das Haus des angehenden erſten röm. Alleinherrſchers und ritt als Dreizehnjähriger (im Auguſt des J. 29) neben dem bevorzugten Neffen Marcellus das linke Roß des Triumphwagens von Actium (Sueton, Vita Tiber., Kap. 6). Er genoß alle Feinheit griechiſcher und röm. Bildung (Vellejus Paterculus, II, 94; Sueton, Vita Tiber., Kap. 70) und erhielt ſchon im J. 24 die Quäſtur, welche er in drückender Theuerungszeit vortrefflich verwaltete, nebſt dem Recht, fünf Jahre vor der geſetzlichen Zeit ſich um alle Aemter zu bewerben (Dio Caſſius, LIII, 28; Vellejus Paterculus, II, 94). Freilich ſeine Stellung war noch ziemlich ausſichtslos. Vorerſt galt noch M. Marcellus, der Sohn Octavia's, der Schweſter Octavian's, als Nachfolger, und in deſſen Stellung rückte nach ſeinem Tode (im J. 23 v. Chr.) der Freund und Schwiegerſohn Octavian's, Marcus Agrippa, ein, aus deſſen Ehe mit Julia, der Tochter Octavian's, der Witwe des Marcellus, fünf Enkel erblühten, insbeſondere Cajus und Lucius Cäſar, welche der Großvater im J. 17 geradezu adoptirte. Vorerſt konnte Tiberius nur durch ſeine Tüchtigkeit wachſen. Er wirkte verdienſtlich im Frieden und Kriege, als Redner und Feldherr in Armenien, Rhätien, Germanien (in den J. 20—7 v. Chr.), im Felde ſtreng gegen ſich und gegen das Heer, aber auch wieder mild und ſorglich, immer beſonnen und im rechten Momente thatkräftig. Auch zu Hauſe, wo er zweimal triumphirte, ſtand ihm das Glück bei. Er heirathete die Tochter des Agrippa, Vipſania, wurde zweimal Conſul (in den J. 13 und 7 v. Chr.), und als Agrippa im J. 12 vielbetrauert ſtarb, da wußte Octavian keinen beſſern Stellvertreter im Kriege und Frieden als Tiberius. Er verheirathete ihn, indem er ihn zwang, ſich von Vipſania zu ſcheiden, mit ſeiner eigenen Tochter, der zweimaligen Witwe, im J. 10 v. Chr. (Dio Caſſius, LIV, 35), ernannte ihn im J. 6 ähnlich ſo wie früher den Agrippa auf fünf Jahre zum Genoſſen der tribuniciſchen Gewalt, alſo zum Reichsgehülfen und eventuellen Nachfolger, und übertrug ihm von neuem den Oberbefehl gegen Armenien-Parthien (Dio Caſſius, LV, 9). Falſche Berechnung oder Mismuth ließ ihn hier einen falſchen Schritt thun. Indem er ſeine Ernennung nur als momentane Züchtigung Octavian's gegen ſeine zwei Enkel, die jetzt übermüthigen Jünglinge, und als einen Act der Noth erkannte, ſo wollte er ſich als der Unentbehrliche zeigen, indem er Ruhe von Geſchäften und unbeſtimmten Urlaub begehrte, welcher ihm zugleich Befreiung von ſeiner übermüthigen und ſittenloſen Gemahlin, der Tochter Octavian's bringen ſollte (Tacitus, Annal., I, 53; Sueton, Vita Tiber., Kap. 10; Vellejus Paterculus, II, 99; Dio Caſſius, LV, 9). Er ſetzte mühſam ſeinen Willen durch, zog ſich nach Rhodus zurück; aber in ſeine Stellung rückte immer mehr der Enkel C. Cäſar ein, der unter Beigabe erfahrener Männer im J. 1 v. Chr. ſogar gegen Parthien zog, und Tiberius' Wunſch der Rückkehr wurde ſieben Jahre überhört und ſchließlich an die demüthigende Zuſtimmung des C. Cäſar und an das Verſprechen, Privatmann zu bleiben, geknüpft (Sueton, Vita Tiber., Kap. 13). Zwei bis drei Jahre

(in den J. 2—4 n. Chr.) dauerte dieſe Lage; da brach ihm der Tod der zwei Enkel (Lucius im J. 2, Cajus im J. 4 n. Chr.) und noch vorher die Verbannung Julia's durch den eigenen Vater (im J. 2 v. Chr.) von neuem Bahn. Der zum Schein Widerſtrebende wurde im Sommer des J. 4 n. Chr. von neuem zur tribuniciſchen Gewalt gerufen, „des Staates wegen" zugleich mit dem letzten noch lebenden ſehr ungefährlichen männlichen Enkel M. Agrippa Poſthumus adoptirt und gleich darauf gegen die Germanen, Markomannen, Dalmatier und Pannonier geſchickt. Das J. 9 beſtätigte ſeine tribuniciſche Gewalt für immer, und nachdem er noch einmal den Schrecken vor Germanien nach der Niederlage des Varus im Teutoburger Walde (im J. 9 n. Chr.) beſchworen (in den J. 10—11 n. Chr.), übertrug ihm Senat und Volk auf Antrag Octavian's im J. 13 die proconſulariſche Gewalt über alle Provinzen und Heere, und rückkehrend feierte er den dritten ſeiner Triumphe, deren er nach Vellejus Paterculus (II, 121, 122) ſieben verdient hatte. Bald darauf, am 19. Aug. des J. 14, ſtarb Octavian, „umſchlungen von den Armen Tiber's", wie Vellejus Paterculus (II, 123) verſichert, nachdem er dieſen aus Noth, wie ſein Teſtament ſagte, und neben ihm ſeine Mutter Livia als Haupterben eingeſetzt (Sueton, Vita Tiber., Kap. 23; Tacitus, Annal., I, 8). Es war das Gerede in Rom, Octavian habe nur Livia gehorcht oder aus Peſſimismus ſeine Wahl getroffen (Tacitus, Annal., I, 10; Sueton, Vita Tiber., Kap. 21). Daran war ſo viel richtig, daß Tiberius' harte, ſtolze und unfreundliche Sitten ihm nicht ſympathiſch waren, ein Gegenſatz, den er nie verbarg (Tacitus, Annal., I, 10; vgl. Sueton, Vita Tiber., Kap. 23, 51, 68); Sueton aber wird recht haben, wenn er glaubt, der abwägende Kaiſer habe die Tugenden Tiber's größer gefunden als die Fehler, und ſeine Briefe an den Adoptivſohn zeigen, daß er ihn ſeiner Vorzüge und des Staates wegen ſogar zu lieben ſuchte (Sueton, Vita Tiber., Kap. 21).

Der Eindruck des Regierungsantrittes des Tiberius iſt nun zunächſt ein weſentlich ungünſtiger. Seine erſte That war der Mord des letzten Enkels Octavian's, Agrippa Poſthumus, unter dem lügneriſchen Vorwand, der Großvater ſelbſt, der ihn allerdings im J. 7 n. Chr. verbannt, habe es angeordnet (Tacitus, Annal., I, 6; Sueton, Vita Tiber., Kap. 22). Dieſer Mord, dem erſt noch die Aushungerung Julia's und die Hinrichtung ihres alten Buhlen Sempronius Gracchus zur Seite ging (Tacitus, Annal., I, 53), rechtfertigte zugleich oder entſchuldigte doch den Verdacht, daß auch zum Tode des C. Cäſar und ſelbſt Octavian's, deſſen Thränen beim Beſuche Agrippa's mistrauiſch bemerkt worden, ein Verbrechen geholfen (Tacitus, Annal., I, 5; Dio Caſſius, LVI, 30). Und ein Verbrechen brütete gleich aufs zweite. Tiberius hatte im Jahre ſeiner Adoption (im J. 4 n. Chr.) Germanicus, den Sohn ſeines verſtorbenen trefflichen Bruders Druſus, adoptiren müſſen, um ſo läſtiger, da er ſelbſt einen Sohn Druſus von Vipſania her beſaß, der nur drei Jahre jünger als Germanicus. Er wußte, daß Auguſtus nur durch Livia bewogen worden, Germanicus nicht geradezu vorzuziehen (Tacitus, Annal., IV, 57). Später wurde er von Germanicus wiederholt in unangenehmer Weiſe im Commando abgelöſt (Dio Caſſius, LV, 31). Zur Zeit des Todes Octavian's ſtand der Neffe mit acht Legionen in Germanien, widerſtand den Legionen, die ihn ſtatt Tiber's zum Kaiſer begehrten, hatte aber nebſt ſeiner edeln Gemahlin Agrippina, der Tochter von Marc. Agrippa und Julia, Octavian's ſtolzer Enkelin (Tacitus, Annal., I, 33, 40), Tiber's Misbehagen und Mistrauen erregt (Tacitus, Annal., I, 69). Fünf Jahre nachher ſtarb Germanicus als Stellvertreter des Kaiſers im Orient in Antiochien, und wenn Rom von einer Vergiftung durch Cnejus Piſo, den Statthalter Syriens, redete, ſo war ſo viel ſicher, daß Piſo und ſeine Frau Plancina von Kaiſer und Kaiſermutter expreß feindſelige Aufträge gegen den Neffen bekommen hatten (Tacitus, Annal., II, 43). Bleiben wir aber erſt noch beim Eingang dieſer Regierung, ſo war dieſelbe auch ſonſt das häßlichſte Spiel, welches Rom je geſehen. Nachdem Mutter und Sohn (der eilends von der Reiſe nach Illyricum aus Krankenlager Octavian's in Nola zurückberufen worden) der bewaffneten Macht ſich verſichert, Agrippa Poſthumus getödtet und den Antritt des Principats ohne Hehl den Provinzen ausgeſchrieben hatten, ſtellte man ſich in ärmlichſter Copie Octavian's vor den Senat als Knecht der Knechte, begehrte nur Brocken vom Tiſch, nein, gar nichts als das Recht des Begräbniſſes Auguſt's, war regierungsmüde, ruhebedürftig, krank, ſelbſt geiſtesſchwach und ließ ſich kaum durch Thränen und Fußfall „der in die Knechtſchaft Stürzenden" erweichen, der Herr zu ſein (Tacitus, Annal., I, 7 fg.; Sueton, Vita Tiber.,

Kap. 22 fg.). Man beſchuldigte Tiberius, aus Angſt vor Germanicus und zur Ausholung der Geſinnungen der Großen die Komödie geſpielt zu haben, und vom erſten Tage an blieb es dann Regel, daß er heuchelte, daß ſeine Freundlichkeit Gefahr und Tod bedeutete, und daß andere ohne Gefahr ſeine wahren Geſinnungen nicht verſtehen durften (Tacitus, Annal., I, 11). Dieſe Häßlichkeit der Verſtellung in Reden und Thaten hatte er freilich zuletzt nicht nur aus ſich ſelbſt, er hatte ſie an der Zeit ſelbſt, am Vorgänger und an den Schwierigkeiten ſeiner frühern Stellung gelernt, er, der einſt auf Rhodus gegen Octavian's Verdacht die Aufſtellung eines officiellen Cuſtos für ſeine Reden und Thaten erbeten und ſeinen claudiſchen Stolz bis zur Kniebeugung vor demſelben verleugnet hatte (Sueton, Vita Tiber., Kap. 12, 20).

Sieht man von dieſen Thronbeſteigungskünſten und Charakterverſchrobenheiten ab, ſo war ſeine Staatsleitung lange Zeit und theilweiſe ſtets eine treffliche. Er nahm ſich vielfach Auguſt zum Muſter (Dio Caſſius, LVII, 8), nannte ſeine Thaten und Reden ſeine Geſetze (Tacitus, Annal., IV, 37), wünſchte ſich einen beſonnenen, menſchlichen und göttlichen Rechtes kundigen Geiſt bis zu Ende und begehrte einen guten Namen bei der Nachwelt (Tacitus, Annal., IV, 38; VI, 46). Eine große Aenderung führte er von Anfang durch, die Uebertragung der Wahlen der Magiſtrate vom Volk an den Senat (Tacitus, Annal., I, 15), bei den herrſchenden Wahlkämpfen und Amtserſchleichungen kein zu großer Schaden (Vellejus Paterculus, II, 126). Den Senat aber ehrte er in aller Weiſe; er nannte ſich nicht nur deſſen Diener (Sueton, Vita Tiber., Kap. 29); er gab ihm auch wirklich relative Freiheit in den Wahlen, verlangte Berichte der Statthalter an den Senat, vertrug Widerſpruch in den Voten und Beſchlüſſen, gab „Schattenbilder der Freiheit" (Tacitus, Annal., I, 77, 81; III, 60; Sueton, Vita Tiber., Kap. 28 fg.; Dio Caſſius, LVII, 15). Sein Auftreten war republikaniſch einfach; er trat ohne Begleitung in den Senat, vor die Gerichte, verſchmähte Schmeicheleien, ſtolze Namen, religiöſe Culte, welche Auguſtus ſich eher gefallen ließ, Erbſchaften ſchlug er aus, während er mit reichen Gaben für die Bedürfniſſe von Ländern und Städten und einzelnen nie kargte; ſein Privatleben war ſchlicht, für Bauten wurde wenig verausgabt, bei Colliſionen mit einzelnen ſprachen die Gerichte. Selbſt dem Reiz der Klagen wegen Majeſtätsverbrechen, die unter Auguſtus aufgekommen, widerſtand er ziemlich lange (Tacitus, Annal., I, 72; II, 50; III, 37; Dio Caſſius, LVII, 9). An dieſer Rechtſchaffenheit und Freigebigkeit tadelte man nur, daß ſie des Eindrucks der Milde und Anmuth entbehre (Tacitus, Annal., I, 75; IV, 7). Seine Arbeitſamkeit war muſterhaft (Tacitus, Annal., I, 75), ſelbſt in der Trauer hielt er es für unmännlich und unrömiſch, die Staatsſorge zu verſäumen (Tacitus, Annal., IV, 13; Dio Caſſius, LVII, 14, 22). Seine verſtändigen Anordnungen befeſtigten den Credit, beſchworen Geld- und Getreidekriſen (vgl. Tacitus, Annal., II, 87; VI, 17; Vellejus Paterculus, II, 126), ſicherten die Unabhängigkeit und Beſonnenheit der Richterſprüche (Tacitus, Annal., I, 75; IV, 6, 7). Gegen die Unſitten des Luxus, der Theater, der öffentlichen Moral überhaupt ſchritt er kräftig ein (Tacitus, I, 77; II, 85); kleinlichem Eifer ſetzte er den ſtaatsmänniſchen Spruch entgegen, daß der Staat nicht alles gebieten könne, und daß die Beſſerung von innen kommen müſſe (Tacitus, Annal., II, 33; III, 54). In Religionsſachen ſuchte er mit Auguſtus zwiſchen rauhem Alterthum und den Bedürfniſſen der Neuzeit auszugleichen (Tacitus, Annal., IV, 16). Perſönlich religionslos, aber auch abergläubiſch und an der Hand des Thraſyllus vom Aufenthalt auf Rhodus bis zu ſeinem Tode von Tag zu Tag der Mathematik befliſſen (Sueton, Vita Tiber., Kap. 14, 69; Tacitus, Annal., VI, 20 fg.; Dio Caſſius, LV, 15, 19; LVIII, 28), vor allem doch Staatsmann, ſuchte er die öffentliche Religion und das Prieſterthum zu heben (Tacitus, Annal., IV, 16), ſtaatsſchädliche Aſylrechte einzugrenzen (Tacitus, Annal., III, 60; IV, 14), den neuen Kaiſercult zu ſiſtiren (Tacitus, Annal., IV, 15, 37, 55), Superſtitionen zu entwurzeln (Dio Caſſius, LVII, 14), das Uebermaß der Religionsanklagen zu beſchränken (Tacitus, Annal., I, 73). Mistrauiſch und ſtreng war er hauptſächlich gegen die Zukunftsweiſſager (Sueton, Vita Tiber., Kap. 36, 63; Dio Caſſius, LVII, 15), auch gegen die Sibyllinen (Tacitus, Annal., I, 76; VI, 12). Gegen die fremden Culte aber, welche ſich in Rom längſt angeſiedelt, ſchritt er, toleranter noch als Auguſt, erſt infolge von groben Exceſſen der Aegypter und Juden im J. 19 nachdrücklich ein (Tacitus, Annal., II, 85; Sueton, Vita Tiber., Kap. 36;

Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3); später waren Juden und Aegypter von neuem geduldet; ja seine Regierung galt als Epoche des Einzugs der barbarischen Dienste (Seneca, Epist., 108). Die Provinzen wurden von Tiberius insofern vernachlässigt, als er nicht allein nach dem letzten Willen August's auf Erweiterungen der Grenzen verzichtete (Tacitus, Annal., I, 11; IV, 32), sondern auch aus Aengstlichkeit Rom und Italien nie verließ. Dies hinderte ihn nicht, Gerechtigkeit und Wohlstand auch dort zu schützen, kleinasiatische und griech. Städte, welche von Erdbeben verwüstet, großmüthig zu unterstützen (Tacitus, Annal., II, 47; IV, 13), statthalterliche Härten und Betrügereien streng zu ahnden (Tacitus, Annal., IV, 13; Sueton, Vita Tiber., Kap. 32; Dio Cassius, LVII, 10). Er gab sich Mühe, zuverlässige Männer für die Statthalterposten auszulesen (Tacitus, Annal., IV, 6) und ihren rechtzeitigen Aufzug sicherzustellen (Dio Cassius, LVII, 14), und nach dem Vorgang des durch Quinctilius Varus (im J. 9 n. Chr.) gewitzigten Augustus (Sueton, Vita Tiber., Kap. 23) gab er dem System langer Verwaltungen den Vorzug, um die Vertrautheit mit der Provinz zu fördern und die Habsucht zu mäßigen (Tacitus, Annal., I, 80; IV, 6; Sueton, Vita Tiber., Kap. 32; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 5). An Aussaugungen und Brutalitäten fehlte es natürlich dennoch nicht, und die lange Gewalt konnte selbst dazu helfen, wie Judäa noch zeigen wird; im ganzen bleibt doch etwas Wahres an dem Lobwort des Vellejus Paterculus (II, 126): die Provinzen sind gegen die Gewaltthat der Beamten geschützt.

Der herrschende Grundsatz des Tiberius in den ersten zehn bis zwölf Jahren seiner Regierung war „die öffentliche Wohlfahrt" und ihre Förderung selbst im Widerspruch mit den Volkswünschen gewesen, welche er mit claudischem Stolz und mit dem Bewußtsein der Ueberlegenheit geringschätzte (Tacitus, Annal., IV, 38). Es war eine Art von aufgeklärtem Despotismus, und die Grundlage des Ganzen, die eigene Herrschaft, durfte dabei natürlich niemals in Frage kommen. Dieses Interesse der Herrschaft führte gleich anfangs zu den blutigen Verbrechen, weiterhin zum allmählichen Aufblühen der Majestätsverbrechen (Tacitus, Annal., IV, 6). Die Wendung zum Schlimmern trat sichtlich, wie auch Tacitus gibt, mit dem Tode des Sohnes Drusus ein (im J. 23 n. Chr.). Der Urheber dieses Todes war derselbe Mann, welcher sich vom J. 14 mit allen Kunstgriffen, vor allem doch durch die Concentration der Leibwache der Tyrannei an Tiberius so sehr herangeschmeichelt hatte, daß er als erster Freund und Rath des Kaisers galt, Ritter Aelius Sejanus, Präfect der prätorischen Cohorten (Tacitus, Annal., I, 24, 69; IV, 1; Vellejus Paterculus, II, 127). Arbeitsam, umsichtig, verwegen, daneben wieder jovial und schwelgerisch, scheinbar anspruchslos und nur andern gefällig, im Grunde brennend von Ehrgeiz, dem kein Ziel zu hoch, studirte er die Gedanken und die Instincte seines Herrn ein, um als der selbstloseste aller Diener ihn selbst gründlich und sicher zu beerben. Warum auch nicht, da Tiberius selbst, Senat, Volk und Soldaten den „Arbeitsgenossen" und Mitregenten vergötterten? In der Liste der Feinde, in welche besonders das Haus des Germanicus zu gehören schien, hatte Sejan nur zwei Namen mehr als Tiberius selbst, nämlich seinen Sohn Drusus und dann ihn. Drusus, der Sohn Vipsania's, der Enkel des M. Agrippa (geb. um das J. 12 v. Chr.), war von seinem Vater seit seinem Regierungsantritt hervorgezogen und den Römern präsentirt worden, war zweimal Consul gewesen (im J. 15 und 21) und im J. 22 zum Mitinhaber der tribunicischen Gewalt, d. h. zum Nachfolger, ernannt worden. Er hatte nicht zu viel löbliche Eigenschaften, war aber dem Volke wegen seiner Freude am Theater und blutigen Spiel nicht unangenehm und trotz seiner Völlerei so weit klug, daß er in Sejan seinen Rivalen erkannte und sogar bei angeborener Heftigkeit ihn leiblich mishandelte (Tacitus, Annal., I, 29, 76; III, 37, 56; IV, 3; Dio Cassius, LVII, 13, 14). Schnell entschlossen verführt Sejan die Frau des Drusus, Livia, die Schwester des Germanicus, zum Ehebruch, verheißt ihr die Heirath und bewegt sie (Anfang des J. 23) zur Vergiftung des Gemahls (Tacitus, Annal., IV, 3, 8; Dio Cassius, LVII, 22). Tiberius merkte acht Jahre nichts, war männlich gefaßt, führte, nun selbst durch das richtende Schicksal in der Lage August's, die heranwachsenden Söhne des Germanicus, Nero und Drusus, die Pfleglinge des Verstorbenen, in den Senat und erregte nur darin keinen Glauben, daß er von Rücktritt sprach (Tacitus, Annal., IV, 8 fg.). Wie rasch aber combinirten sich die Interessen des Kaisers und seines Ministers gegen dieses Haus des Germanicus! Kaum war zu merken, daß Senat, Priester und Volk im stillen auf dessen Söhne hoffen (Tacitus,

Annal., IV, 12, 17; Sueton, Vita Tiber., Kap. 54), ſo begannen mit den nöthigen Intervallen (Tacitus, Annal., IV, 3) die Operationen gegen Agrippina und die zwei älteſten Söhne mit aller Lebhaftigkeit, während der freche Sejan zugleich (im J. 25 n. Chr.) um die Hand der Witwe des Druſus, der Schweſter des Germanicus, bat und ſie ſchließlich auch davontrug (Tacitus, Annal., IV, 39; VI, 8). Die Tragödie ſchloß mit der Verbannung, Einſperrung und Tödtung der Mutter ſammt den zwei Söhnen, welche Tiberius ſo rührend in den Senat geführt, in den J. 29—33 n. Chr. (Tacitus, Annal., IV, 18, 52, 59; V, 3; VI, 23, 25; Sueton, Vita Tiber., Kap. 54). Daneben regierte Tiberius nach dem Tode des Sohnes noch einige Jahre in nicht unrühmlicher Weiſe fort und ſuchte in Arbeit Troſt (Tacitus, Annal., IV, 13). Die Anklagen nahmen allerdings zu (Tacitus, Annal., IV, 36), und der Kaiſer beſchmuzte ſich im J. 24 zum erſten mal, indem er Gelder von Verurtheilten ſich gefallen ließ (Tacitus, Annal., IV, 20) und Denuncianten immer beſſer belohnte (Tacitus, Annal., IV, 30); aber er rettete auch wieder manche vor den Anklagen (Tacitus, Annal., IV, 25, 31), hielt ſtrenges Gericht (Tacitus, Annal., IV, 22), half den Provinzen (Tacitus, Annal., IV, 13) und begehrte ſchön ſtatt der äußern Culte Tempel in den Herzen (Tacitus, Annal., IV, 38).

Erſt ſeit dem J. 26 und 27 trat eine völlige Verwandlung ein. Schon im J. 21 noch bei Lebzeiten des Druſus hatte Tiberius einen Verſuch gemacht, ſich von Rom nach Campanien zurückzuziehen (Tacitus, Annal., III, 31); auf der Neige des J. 26 führte er das lange Erwogene endlich aus. Er war niemals ein Freund der Menge und ihrer Spiele geweſen, hatte ſich, jederzeit ſchweigſam und verſchloſſen (Sueton, Vita Tiber., Kap. 68), in Rhodus ſeiner geheimen literariſchen und ſinnlichen Beſtrebungen gefreut (er war trunkſüchtig und wollüſtig, Tacitus, Annal., IV, 57; I, 76; Sueton, Vita Tiber., Kap. 42), ſchämte ſich jetzt, er, deſſen Geſtalt einſt ſo imponirend geweſen (vgl. Vellejus Paterculus, II, 94; Sueton, Vita Tiber., Kap. 68), ſeiner Hagerkeit und Gekrümmtheit, des kahlen Scheitels, des blatternarbigen und bepflaſterten Geſichts (Tacitus, Annal., IV, 57), war ſatt des Senats, der Sklavenſeelen (Tacitus, Annal., III, 65) und der ſo manchmal ſkandalöſen, ihn ſelbſt proſtituirenden Verhandlungen (Tacitus, Annal., IV, 42), auch der herrſchſüchtigen Mutter, welche ihn mit Vorwürfen und Reminiſcenzen an Auguſtus plagte (Tacitus, Annal., IV, 57; Sueton, Vita Tiber., Kap. 51). Den Plan beſtärkte Sejan, der verwundert von „Anklagen" gegen ſeine Perſon hörte und vom Abweſenden weniger Neid und Gegenwehr zu beſorgen hatte (Tacitus, Annal., IV, 41, 57). Auch in Campanien noch nicht hermetiſch abgeſchloſſen, ging der Kaiſer im J. 27 auf die Inſel Capreä (Ziegeninſel) im Süden des Golfs von Neapel (Tacitus, Annal., IV, 67). Er hatte eine ausgewählte kleine und anſtändige Begleitung mit ſich genommen (Tacitus, Annal., IV, 58); aber bald genug lebte er nur noch ſeinen ſchmuzigen Gelüſten (Tacitus, Annal., VI, 1; Sueton, Vita Tiber., Kap. 42 fg.; Dio Caſſius, LVIII, 22). Die Staatsangelegenheiten wurden ihm gänzlich gleichgültig, die Statthalter berief er nicht mehr ab, Geſandtſchaften und Proceſſe ließ er warten, die Bedrohungen der Reichsgrenzen ruhig gewähren (Tacitus, Annal., IV, 67; Sueton, Vita Tiber., Kap. 41). Die Anklagen, die Hinrichtungen, die Confiscationen, in Rom beginnend, in Frankreich und Spanien, Griechenland und Syrien mündend, wurden jetzt, da das Mistrauen in der Einſiedelei von ſelbſt wuchs, ganz alltäglich (Tacitus, Annal., VI, 7 fg., 19, 29; Sueton, Vita Tiber., Kap. 49), allermeiſt nach dem Tode der Mutter (im J. 29 n. Chr.), die ihn noch zurückgehalten, namentlich gegenüber dem Hauſe des Germanicus (Tacitus, Annal., V, 1 fg.). Selbſt die älteſten Freunde, auch die griech. Geſellſchafter wurden hingerichtet; Folter und Aushungerung der Angeklagten wurden beliebte Henkersmittel (Tacitus, Annal., VI, 10, 23; Sueton, Vita Tiber., Kap. 55 fg., 61 fg.), Freunde klagten gegen Freunde, Verwandte gegen Verwandte, die Leichname thürmten ſich (Tacitus, Annal., VI, 10, 19). Als im Herbſt des J. 31 der Verrath Sejan's und ſein Mord des Druſus endlich an den Tag gekommen, hatte der Kaiſer die Satisfaction, gegen das ganze Haus Sejan's, ſeine Freunde und Werkzeuge ohne Aufhören zu wüthen (Tacitus, Annal., V, 9; Sueton, Vita Tiber., Kap. 65; Dio Caſſius, LVIII, 5 fg.). Das Vernünftige, was er hin und wieder that, ſein Benehmen in der Geldkriſis im J. 33 (Tacitus, Annal., VI, 17), bei der röm. Feuersbrunſt im J. 36 (Tacitus, Annal., VI, 45), die Aufraffung gegenüber den Parthern, gegen welche er im J. 35 Luc. Vitellius ſandte (Tacitus, Annal., VI, 32), verſchwindet gänzlich gegen die Narrheiten eines blödſinnigen Greiſenalters (Tacitus, Annal., VI, 38),

deſſen Sinken jede Botſchaft zeigte (Tacitus, Annal., VI, 24, 38), deſſen Gewiſſensbiſſe aber noch ein Brief verräth (Tacitus, Annal., VI, 6; Sueton, Vita Tiber., Kap. 67). Verzweifelnd tödtete ſich ſelbſt ſein rechtskundiger Begleiter, der Conſular Coccejus Nerva, durch Aushungerung im J. 33 (Tacitus, Annal., IV, 58; VI, 26). Endlich ſtarb (16. März 37) der Schreckliche, der ſeine Ausſchweifungen bis in die Tage der Krankheit fortgeſetzt und, Thraſyll's ſich tröſtend, ſeinen Zuſtand jedermann verheimlicht hatte (Tacitus, Annal., VI, 46, 50), im achtundſiebzigſten Lebensjahre. Statt des Nachruhms, den er bis zuletzt begehrte, hatte er das angebliche Prophetenwort Auguſt's, er werde „mit langſam arbeitenden Kinnbacken" den Staat verzehren (Sueton, Vita Tiber., Kap. 21), furchtbar wahr gemacht. Ueber ſeinen Nachfolger war er zu keinem Entſchluß mehr gekommen. Sein Enkel, der Sohn des Druſus, Tiberius Gemellus, den er begünſtigte, war erſt ein ſechzehnjähriger Knabe, Claudius, der ſchwache Bruder des Germanicus, unbrauchbar, obgleich ſpäter Kaiſer; der einzige übrige Sohn des Germanicus, Cajus Caligula, jetzt vierundzwanzigjährig, durch ſeine niederträchtige äffiſche Anhänglichkeit dem Kaiſer werth, beim Volke beliebt und vom Nachfolger Sejan's, Macro, unterſtützt, war der gegebene Nachfolger, deſſen Mord gegen den echten Enkel er vorausſehen konnte (Tacitus, Annal., VI, 46). Da Tiberius von ſeiner tödlichen Ohnmacht wieder aufzuwachen ſchien, ſollen ihm Caligula und Macro ihre letzte Erkenntlichkeit durch Erſtickung mit Bettkiſſen bewieſen haben (Tacitus, Annal., VI, 50; Sueton, Vita Tiber., Kap. 73; Dio Caſſius, LVIII, 28; Aurelius Victor, Epitome, Kap. 2). Die Reihe der Narrenkaiſer war mit Caligula auf dreißig Jahre hin eingeleitet.

Noch ſeien die Beziehungen des Judenthums und Chriſtenthums zu Kaiſer Tiberius beſonders erwähnt. Es iſt die beſtimmte Nachricht Philo's (De virt. et legat. ad Cajum in ſeinen Opera [Frankfurt a. M. 1691], S. 1015, 1033 fg.), daß Tiberius die milden Grundſätze des Auguſtus gegenüber dem Judenthum fortgeſetzt. Dieſe Angabe paßt zu den allgemeinen Grundſätzen und zu den ſpeciellen Maßregeln des Tiberius, welche ſonſt nachzuweiſen ſind. Zunächſt intereſſiren wir uns für das Schickſal der nach der Abſetzung des Archelaus (im J. 7 n. Chr.) zur Provinz Syrien eingezogenen Landſchaften Judäa und Samaria. Nach dem Tode Auguſt's entſandte Tiberius (wol im Frühjahr 15) an die Stelle des Procurators Annius Rufus zuerſt Valerius Gratus (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 2). Man kann nach Tacitus (Annal., IV, 6) nicht anders denken, als daß Tiberius zumal in den Anfängen ſeiner Regierung einen erprobten Mann ſandte und daß er ihm Schonung empfahl, und im Verhältniß zum Nachfolger waren die elf Jahre des Gratus wirkliche Friedensjahre der Provinz. Nur ſchaltete auch ſchon Gratus mit den Hohenprieſtern, welche er in ſeinen erſten vier Jahren viermal wechſelte, bis er (um das J. 18) in dem Sadducäer Joſeph, mit dem Beinamen Kajapha (der Unterdrücker), ein fügſamſtes Werkzeug fand, an welchem ſelbſt der Nachfolger nichts zu tadeln hatte; auch jammerte ſchon in ſeinem dritten Jahre (im J. 17 n. Chr.) neben Syrien Judäa vor dem Kaiſer über unerſchwingliche Laſten (Tacitus, Annal., II, 42), und es iſt nicht bekannt, ob der noch im gleichen Jahre nach dem Orient entſandte Germanicus, den ohnehin die Intriguen des ſyr. Statthalters Cn. Piſo hemmten, ſie erleichterte. Das Todesjahr des Germanicus (das J. 19) brachte den Juden vielmehr noch größere Uebel. Gleichzeitig mit dem noch ſchmuzigern Attentat gegen die Keuſchheit der vornehmen Römerin Paulina, welches die ägypt. Prieſter des Anubistempels in Scene gebracht, kam in Rom die Betrügerei von vier jüd. Abenteurern an den Tag, welche als Lehrmeiſter Moſe's der Proſelytin Fulvia Gold und Purpur für den jeruſalemiſchen Tempel abgeſchwindelt. Saturninus, der Mann Fulvia's, war ein Freund des Tiberius, dieſer brachte das zweifache Verbrechen vor den Senat, und unter lebhafter Mitwirkung Sejan's wurden von den ſeit den Tagen des Pompejus, Cäſar und Auguſt in Rom ſehr zahlreich angeſiedelten Juden 4000 Waffenfähige zum Kriegsdienſt im ungeſunden Klima Sardiniens ausgehoben, Renitente in Menge hingerichtet, die ganze Colonie zerſprengt, indem die große Mehrzahl lieber Italien verließ als ihrer Religion entſagte (Tacitus, Annal., II, 85; Sueton, Vita Tiber., Kap. 36; Philo, De virt. et legat. ad Cajum, S. 1015 fg.; Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 5). Die Misgunſt Roms und Sejan's verfolgte die Juden natürlich bis in ihre Heimat, wie nicht nur Philo bezeugt, ſondern auch die zweite Procuratur unter Tiberius ausdrücklich beſtätigt. Die Böswilligkeiten und Bedrückungen des zweiten Procurators Pontius Pilatus (in den J. 26—36), der mit ſeinen Provocationen der Juden ſichtlich den Intentionen Sejan's folgte, ſind in

eigenem Artikel beſchrieben (ſ. Pilatus). Dabei mag es ganz wohl ſein, daß Pilatus urſprünglich als guter, aber auch ſtrenger Verwaltungsbeamter für den Poſten gewählt wurde; zur Verkehrtheit ſeiner Regierung aber trug zuerſt die Gefälligkeit gegen Sejan bei, ſpäter die gänzliche Sorgloſigkeit des Kaiſers gegen die Provinzen. Es war der Procurator, dem Jeſus in die Hände fiel. In der Zeit der Gefangennehmung Jeſu war freilich der Procurator ſchon gewitzigt, aber nicht zum Nutzen Jeſu. Als er auch nach dem Sturze Sejan's (im J. 31 n. Chr.), wodurch dem Kaiſer auch über die Unſchädlichkeit der Juden die Augen geöffnet worden ſein ſollen (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, S. 1015 fg.), in ſeinen Aergerlichkeiten fortfuhr und trotz aller Volksbitten und Drohungen von der Aufhängung vergoldeter Weiheſchilde zu Ehren des Tiberius im Königspalaſt des Herodes in Jeruſalem nicht ablaſſen wollte, da klagten die Juden unter Vortritt des Vierfürſten Antipas beim Kaiſer, der dem Statthalter trotz ſeiner Schmeichelei die Wegnahme der Schilde energiſch befahl (um das J. 32 n. Chr.). Der Statthalter war nach dieſem dritten großen Ringkampf mit der Unnachgiebigkeit des Volks ſo ſehr gezähmt, daß er drei Jahre nachher (im J. 35 n. Chr.) es nicht mehr wagte, die Unſchuld Jeſu gegen den Tumult der Hohenprieſter und des Volks aufrecht zu halten, zumal man gegen die Nachſicht des Statthalters für den „Judenkönig" von neuem mit der Ungnade des „Kaiſers" drohen mochte (Joh. 19, 12), und Antipas, der alte Ankläger, trotz des Lukasberichtes (Kap. 23, 7 fg.), die Hinrichtung Jeſu jedenfalls lieber ſah als die Freiſprechung.

Die Hälfte des Heiligen Landes ſtand bekanntlich zur Zeit des Tiberius noch unter Söhnen Herodes' des Großen, Antipas und Philippus. Von der Freundſchaft des Antipas mit Tiberius, zu deſſen Ehren er am Genneſarſee die neue Hauptſtadt Tiberias baute und einweihte (im J. 22 n. Chr.), und zu deſſen Adminiſtration des Orients er durch vertrauliche, auch die Statthalter Syriens controlirende Botſchaften dienſtwillig mitwirkte, ebenſo von der Einziehung des Landes des Philippus, deſſen Erbſchaft Antipas vergeblich begehrt hatte, endlich von den Schickſalen Agrippa's I. im letzten Jahre des Tiberius iſt unter den Herodiern die Rede geweſen (ſ. Herodes und Herodes' Söhne und Enkel). Dagegen aber iſt vom Verhältniß des Tiberius zum Chriſtenthum noch ein Wort beizufügen.

Daß Jeſus nicht wohl ſchon im funfzehnten Jahre des Tiberius, d. h. im J. 29 unſerer Zeitrechnung, ſondern erſt im zwanzigſten oder 34 n. Chr. aufgetreten, iſt im Artikel Jeſus erwähnt worden. Die angeblichen Correſpondenzen des Procurators und Kaiſers wegen Jeſus ſind unter Pilatus nachzuſehen. Einigermaßen ſelbſtändig aber ſtehen die chriſtl. Berichte von der Verbreitung des Chriſtenthums in Rom ſchon unter Tiberius und von den Schutzmaßregeln, welche der Kaiſer der jugendlichen Religion entgegengebracht haben ſoll. Schon zur Zeit der Kaiſer Antoninus Pius (in den J. 138—161) und M. Aurel (in den J. 161—180) verbreitete ſich unter den Chriſten, vielleicht ſchon unter Nachhülfe von erdichteten Pilatusberichten, die Meinung, daß die röm. Kaiſer von Anfang das Chriſtenthum begünſtigt haben. Die Clementinen (Hom., I, 6 fg.; Recogn., I, 6 fg.) reden vom Aufſehen, welches der im Frühjahr aufgetretene Gottesſohn ſchon im Herbſt (zur Zeit des Kaiſers Tiberius) in Rom erregt. Von Juſtin zu ſchweigen, ſo nennt Melito (bei Euſebius, „Kirchengeſchichte", IV, 26) das Chriſtenthum großgewachſen in Freundſchaft mit dem Kaiſerthum, welches lediglich in der Perſon Nero's und Domitian's es verfolgt habe. Tertullian (Apologeticum, Kap. 5) endlich meint, Tiberius habe auf die Nachrichten aus Judäa die Vergötterung Jeſu dem Senat empfohlen und nach der Ablehnung des Senats aus eigener Initiative wenigſtens den Anklägern der Chriſten Gefahr oder gar Tod gedroht. Dieſe Fabeln ſind noch von Mosheim, Braun, Laſaulx vertheidigt worden, während das Chriſtenthum damals in Rom (trotz Apg. 2, 10) noch gar nicht nachzuweiſen, der Widerſtand des Senats nicht zu begreifen, die Religionsloſigkeit des Kaiſers endlich, ſein Widerwille gegen die fremden Culte und gegen alle Vergötterungen über alle Zweifel erhaben iſt. Die Thatſache iſt, daß das Chriſtenthum ſolche Helfer nicht gebraucht hat, daß es höchſtens in ſeinem ſtillen Ausbreitungsproceß durch die Läſſigkeit des Staats gegen die Religionen gefördert worden iſt und daß es ſeinerſeits von früh an die große Idee geträumt hat, auch die röm. Welt und das Kaiſerthum zu erobern. Vgl. noch Peter, „Geſchichte Roms" (2. Aufl., Halle 1865—68), III, 1, 139; auch meine Schrift: „Geſchichte Jeſu von Nazara" (Zürich 1867—72), I, 193 fg., 615 fg.; III, 449. Keim.

Tiegel, ſ. Schmelzen.

Tiglatpileſer, ſ. Thiglath-Pileſer.

Tigris. Die Quellen des Tigris liegen im südlichen Armenien; unweit derselben haben die Quellflüsse des Euphrat (s. d.) schon eine ziemliche Größe erlangt. Noch innerhalb des armen. Hochlandes durchströmt der Hauptarm des Tigris eine Ebene, in der seit alter Zeit mehrere beträchtliche Städte lagen (Amid, Tigranokerta, Miapharkin u. s. w.). Dann durchbricht er das Gebirge der Karduchen, durch welches sich einst Xenophon mit den Zehntausend schlagen mußte, und tritt nach Aufnahme weiterer Quellflüsse in die große Ebene ein, doch kommen noch hier und da Gebirgszüge auch von Westen her an ihn heran. Der Tigris empfängt einige Zuflüsse von den Bergen Mesopotamiens, viel bedeutendere aber von dem nahen Hochgebirge der Kurden, welchem er seit dem Durchbruch in seiner ganzen Ausdehnung ziemlich parallel fließt. Im nördlichen Theile dieses seines Laufes durch die Ebene berührt er das alte Culturland Assyrien, im Süden, da, wo er sich dem Euphrat wieder nähert und wo die beiden Flüsse, von Natur und durch Kunst in viele Arme getheilt, das flache Land reich bewässern, liegt das gesegnete Babylonien. Nördlich von diesem war zwischen den beiden Strömen von jeher eine gewaltige Wüste, welche auch in den Zeiten höchster Blüte dieser Gegenden dem Tigris nahe treten mußte und ihn an einigen Stellen wol immer unmittelbar erreichte, wie sie auch östlich vom Tigris nicht ganz aufhörte. Jetzt fließt der Tigris fast überall durch unbebautes Land; selbst das überaus fruchtbare Babylonien hat nur an einzelnen Stellen regelmäßigen Anbau. Vor der Einmündung in den Persischen Meerbusen vereinigt sich der Hauptarm des Tigris mit dem des Euphrat, immer noch durch reichliche Zuflüsse von Osten her verstärkt.

Schon in der Ebene am obern Tigris wohnten seit alten Zeiten Semiten (Aramäer) neben den Iraniern (Armeniern und Kurden). Auch noch weiter südlich hat es wol seit Urzeiten mancherlei iranische Bevölkerungselemente im Tigrislande gegeben. Doch hat man keinen Grund, anzunehmen, daß nicht in geschichtlicher Zeit in der Ebene stets Semiten (Aramäer, Assyrer, Chaldäer, Araber) die große Masse der Bewohner bildeten, während die Berge fast ausschließlich den Kurden gehörten. Es ist daher nicht richtig, wenn z. B. Spiegel den Tigris als Westgrenze Irans ansieht. Jetzt tritt am obern Tigris und theilweise selbst am mittlern und untern auch das türk. Element stark hervor. Im südlichen Babylonien hat es außerdem zu verschiedenen Zeiten noch allerlei fremdartige Bevölkerung gegeben; über die ältesten vorsemitischen Bewohner Babyloniens ist schon sehr viel geschrieben, aber kaum etwas Sicheres ermittelt.

Daß der Tigris für die alten Hebräer lange nicht die Bedeutung hatte wie der Euphrat, ergibt sich schon daraus, daß derselbe direct nur zweimal im A. T. erwähnt wird. Die erste Stelle ist 1 Mos. 2, 14 bei der Aufzählung der Paradiesflüsse: „und der Name des dritten Stromes ist Hiddekel (Hiddéqel), das ist der, welcher vor Assyrien fließt". Der biblische Schriftsteller hielt also diesen Fluß nicht für so bekannt, daß er ihm nicht noch eine geographische Erläuterung glaubte beigeben zu müssen, während es vom Euphrat ohne eine solche heißt: „und der vierte Strom ist der Phrath". Daß der Hiddekel wirklich der Tigris sei, hat man schon an der Verbindung mit Assyrien und der Zusammenstellung mit dem Euphrat von jeher erkannt. Man darf auch von vornherein annehmen, daß unter den vier Paradiesflüssen die drei einzigen großen Ströme gewesen sein werden, die einigermaßen innerhalb des Gesichtskreises der Israeliten lagen: Nil, Euphrat und Tigris. Ohne Noth hat man übrigens in dieser Stelle eine geographische Schwierigkeit gefunden, indem man übersetzte: „östlich von Assyrien", während ja der Tigris westlich von diesem Lande fließt oder doch, wenn man dessen Umfang, was mir sehr bedenklich scheint, auch auf das östliche Mesopotamien ausdehnt, mitten durch dasselbe. Weder die misliche Annahme, daß sich der Verfasser über die Lage des Landes geirrt, dessen Hauptstadt Ninive, damals wol die erste Stadt der Welt, war, noch gar gezwungene Interpretationen, durch welche man das Hauptland Assyrien ganz auf das rechte Stromufer hinüberschafft, können diesen Anstoß beseitigen; aber man hat sich diesen selbst muthwillig dadurch geschaffen, daß man das Wort qidhmáth („vor") in derselben Bedeutung wie qédem nahm, während von den vier Stellen, an denen es überhaupt vorkommt, noch eine (1 Sam. 13, 5) entschieden gegen die Bedeutung „östlich" spricht. Daß der Tigris vor Assyrien herfließt, ist aber ganz richtig.

Nicht zu lösen vermag ich dagegen eine Schwierigkeit in der Form des Namens. Die Lesart steht wenigstens so fest, wie man es bei einem vereinzelten Eigennamen der Art

verlangen kann; denn nicht nur hat auch der Pentateuch der Samaritaner ebenso — die Angabe bei Gesenius im Thesaurus u. d. W., daß das Wort da mit Hê, nicht mit Hêth geschrieben würde, finde ich weder durch Blayney noch durch Petermann's Collation einer sehr alten Handschrift bestätigt — sondern auch Dan. 10, 29, die zweite Bibelstelle, an welcher der Fluß noch vorkommt, hat dieselbe Schreibweise. Der Verfasser dieses Buches (um das J. 174 v. Chr.) las also aller Wahrscheinlichkeit nach schon ebenso. Er gebrauchte übrigens die pentateuchische Form wol mit bewußter Absichtlichkeit wie manche andere alterthümliche Ausdrücke, und man darf keineswegs als sicher annehmen, daß noch seine Zeitgenossen im gemeinen Leben den Tigris Hiddekel genannt hätten. Der überlieferte Text des A. T. gibt also den Namen mit den Consonanten HDQL; die masorethische Vocalisation hat allerdings bei solchen Eigennamen wenig Autorität. Nun ist aber der sonst bekannte semitische Name des Flusses Diqlath oder Diglath (arabisch nach neuerer Aussprache Didschle). Nach Schrader („Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 5 fg.) hieß der Fluß auch bei den Assyrern Diglat, und wenn daneben einmal Idiglat vorkommt, das nach ihm auch Hidiglat lauten kann, so ist damit doch weder das Fehlen des at im Auslaut, noch gar der scharfe Guttural im Anlaut der hebr. Form erklärt. Völlig unzulässig ist aber auch die Annahme von Gesenius, wonach dem Namen Degel das Adjectiv ḥad („scharf", „reißend") vorgesetzt wäre, denn mindestens hätte da das Adjectiv hinter das Substantiv treten müssen. Aehnlich hat übrigens schon eine alte jüd. Ueberlieferung den Namen als eine Zusammensetzung aus ḥad („scharf") und qal („leicht", „schnell") angesehen (vgl. unter anderm Neubauer, Géographie de Talmud [Paris 1868], S. 334). Wie dem aber auch sei, ob wirklich die alten Hebräer den fremden Namen etwas entstellten, oder ob doch am Ende schon in sehr alter Zeit durch eine leichte Textbeschädigung aus DQLT oder ähnlich HDQL geworden ist, die Identität der überlieferten Form mit der sonst bekannten semitischen ist nicht anzuzweifeln. Diesen Namen kannte auch Plinius (VI, 127) als Diglito, welche Bezeichnung er aber nach falscher Combination blos auf den obersten Lauf des Flusses beschränkt. Der Name Tigrēs, Tigris ist gewiß im Grunde mit Diglath identisch; es läßt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß die Griechen jene Form aus iranischem Munde entnahmen, welcher für l immer r sprach. Bekannt ist die Angabe alter Schriftsteller, die wol zuletzt auf Clitarch oder einen andern der Geschichtschreiber Alexander's, zurückgeht, daß Tigris bei den Medern oder Persern oder Armeniern „der Pfeil" bedeute (vgl. die Stellen bei de Lagarde, „Gesammelte Abhandlungen" [Leipzig 1866], S. 201). Daß dies richtig, zeigt de Lagarde (a. a. O.). Aber natürlich ist es etwas ganz anderes, ob damit auch die ursprüngliche Etymologie des Flußnamens gegeben ist, und das scheint mir doch im hohen Grade bedenklich, da wir keine Gewähr dafür haben, daß der alte Name, den die Semiten Diqlath oder Diglath, die Griechen Tigris (Tigrēs) aussprechen, ursprünglich iranisch war. Er gehört ja möglicherweise einer längst verschollenen Sprache an. An sich wäre der Name „Pfeil" allerdings recht passend für einen Fluß, als dessen augenfälligste Eigenschaft immer seine reißende Schnelligkeit gegolten hat. Diese Schnelligkeit ist so groß, daß noch der ganze mittlere Lauf bis Babylonien hin zur Bergfahrt gar nicht zu benutzen ist, während die rasche und ziemlich sichere Thalfahrt auf eigenthümlichen Flößen und sonstigen Fahrzeugen schon im hohen Alterthum große Bedeutung hatte.

Indirect wird der Tigris im A. T. noch öfter genannt im Landesnamen „Aram des Strompaares", d. i. Mesopotamien; unter den beiden Strömen möchte ich wenigstens lieber nach alter Auffassung den Euphrat und Tigris als, nach Kiepert's Ansicht, Euphrat und Haboras (s. Habor) verstehen. Nöldeke.

Till, s. Dill.

Timotheus, 1) ein Feldherr der Ammoniter (s. d.), der, wenn er von diesem Volk abstammte, den griech. Namen angenommen haben müßte (1 Makk. 5, 6. 11. 34 fg.). Die Ammoniter kämpften im makkabäischen Zeitalter unter syr. Beistande gegen die Juden. Nach Grimm's Vermuthung (zu 1 Makk. 5, 6), die jedoch einer sachlichen Begründung entbehrt, wäre Timotheus vielleicht der syr. Statthalter oder ein vom syr. Hofe den Ammonitern zu ihrer kriegerischen Leitung gesandter General. 2) Ein syr. General (2 Makk. 8, 30; 10, 24 fg.; 12, 2 fg.), der von den Juden im makkabäischen Kriege getödtet wurde (2 Makk. 10, 37), von dem aber nichts Weiteres bekannt ist. Schenkel.

Timotheus iſt auch der Name eines bekannten Gehülfen und Begleiters des Apoſtels Paulus. Derſelbe war aller Wahrſcheinlichkeit nach gebürtig aus Lyſtra (ſ. d.), nicht aus Derbe, wie infolge eines Misverſtändniſſes aus Apg. 20, 4 gefolgert worden iſt. Er war der Sprößling einer Miſchehe zwiſchen einem heidniſchen Vater und einer jüd. Mutter (Apg. 16, 1 fg.); davon, daß ſeine Mutter Eunike, ſeine Großmutter Lois geheißen (2 Tim. 1, 5), weiß die Apoſtelgeſchichte nichts. Paulus machte auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe in Lyſtra ſeine Bekanntſchaft, er war damals bereits Chriſt geworden, und da die Gemeinden von Lyſtra und Ikonium ihn empfahlen (Apg. 16, 2), ſo entſchloß ſich Paulus, ihn als Gehülfen auf ſeine Miſſionsreiſe von Lyſtra aus mitzunehmen. Der Apoſtelgeſchichte (Kap. 16, 3) zufolge hätte Paulus, um den Judenchriſten in jener Gegend durch Annahme eines unbeſchnittenen Begleiters keinen Anſtoß zu geben, ihm die Beſchneidung ertheilt. Mit Recht iſt von Baur, Schneckenburger, Zeller („Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 238 fg.) u. a. die Richtigkeit dieſer Angabe in Zweifel gezogen. Wenn Timotheus als unbeſchnittenes, heidenchriſtl. Gemeindeglied das Vertrauen der Gemeinden von Lyſtra und Ikonium beſaß, ſo ſieht man nicht ein, weshalb ſeine Beſchneidung bei ſeinem Abzug zur Beruhigung jener Gemeinden nöthig geweſen ſein ſollte. Paulus ſelbſt aber hätte ſich durch ſein Verfahren mit ſeinem fundamentalen Grundſatz von der chriſtl. Satzungsfreiheit in Widerſpruch geſetzt (vgl. Gal. 3, 1 fg.; 5, 1 fg.). Auch konnten die Judenchriſten nicht einmal nach den Beſchlüſſen des ſogenannten Apoſtelconvents (ſ. d.) dem Timotheus die Beſchneidung zumuthen, da er von einem heidniſchen Vater abſtammte (vgl. Gal. 2, 3 das Verfahren des Paulus gegen Titus). Timotheus erſcheint auf der Reiſe, die er von Lyſtra aus in Begleitung des Paulus machte, nach der Apoſtelgeſchichte in ſehr untergeordneter Stellung. In Philippi (Apg. 16, 12) wird er nicht mit Paulus und Silas gefangen, dagegen mit Silas in Beröa zurückgelaſſen (Apg. 17, 14). Von dem Apoſtel (vgl. 1 Theſſ. 3, 1 fg.) in Gemäßheit ſeiner eigenen Mittheilungen nach Athen beſchieden, ward er von dort nach Theſſalonich zurückgeſandt, um der dortigen Gemeinde in ihren Bedrängniſſen beizuſtehen. Die Nachricht der Apoſtelgeſchichte (Kap. 18, 5) von dem Eintreffen des Silas und Timotheus von Beröa aus in Korinth kann daher nicht richtig ſein. Vielmehr brachte Timotheus dem Apoſtel Bericht von Theſſalonich nach Korinth über den Erfolg ſeiner Sendung nach jener Stadt, und infolge dieſes Berichtes ſchrieb Paulus, in Gemeinſchaft mit Silas und Timotheus, die beiden Theſſalonicherbriefe (1 Theſſ. 1, 1; 2 Theſſ. 1, 1). Timotheus nahm hiernach eine innige Vertrauensſtellung beim Apoſtel ein und arbeitete in Korinth an ſeiner Seite und gewiß auch in ſeinem Geiſte im Dienſte des Evangeliums (2 Kor. 1, 19). Auch in Epheſus war er neben ihm thätig, bis die Wirren in Korinth den Apoſtel veranlaßten, ihn, den er jetzt bereits ſein „geliebtes und treues Kind im Herrn" nennt (1 Kor. 4, 17; vgl. 16, 10), zur Löſung derſelben dahin abzuordnen. Timotheus ſollte dem Apoſtel auch eilends Nachricht bringen (1 Kor. 16, 11) und muß raſch nach Epheſus zurückgereiſt ſein, wobei kein Grund zu der Annahme iſt, daß er gar nicht nach Korinth gelangt ſei (vgl. Rückert, „Die Briefe Pauli an die Korinther" [Leipzig 1836—37], II, 380, 409). Vor ſeiner Abreiſe aus Epheſus ſandte ihn Paulus, im Intereſſe der für die Gemeinde zu Jeruſalem einzuſammelnden Collecte, nach Macedonien voraus (Apg. 19, 22), traf ſpäter dort mit ihm zuſammen, verfaßte in Gemeinſchaft mit ihm den zweiten Korintherbrief (2 Kor. 1, 1) und nahm ihn zu ſeinem letzten Aufenthalt nach Korinth mit; denn Timotheus war, als Paulus den Römerbrief ſchrieb, als deſſen „Mitarbeiter" in der Umgebung des Apoſtels (Röm. 16, 21). Nur ungern ſcheint der Apoſtel ſich von dem zuverläſſigen Freunde getrennt zu haben; derſelbe begleitete ihn auch auf der letzten Reiſe nach Jeruſalem, nachdem er mit andern Freunden nach Troas vorausgegangen war (Apg. 20, 4 fg.). Während der Gefangenſchaft des Paulus zu Cäſarea harrte er in der Nähe des Apoſtels aus (Kol. 1, 1; Phil. 1), und er theilte mit ihm auch die Drangſale der Kerkerhaft in Rom (Phil. 1, 1), bewährt „wie ein Kind ſeinem Vater", ein Mann, wie der Apoſtel einen zweiten im Kreiſe ſeiner Arbeitsgenoſſen nicht kannte (Phil. 2, 19 fg.). Von Rom aus dachte Paulus, für den Fall ſeiner Befreiung, den Timotheus nach Philippi vorauszuſenden; aber der Ausbruch der neroniſchen Verfolgung hinderte die Ausführung dieſes Planes, und Timotheus fand vermuthlich an der Seite ſeines Meiſters in derſelben den Märtyrertod. Der letztern Annahme ſcheint zwar Hebr. 13, 23 im Wege zu ſtehen, an

welcher Stelle der Verfaſſer des Hebräerbriefs von einer „Entlaſſung“ des Timotheus (aus dem Gefängniß?) ſpricht und einen gemeinſchaftlichen Beſuch mit ihm bei ſeinen Leſern in Ausſicht ſtellt. Dieſe rein perſönliche Mittheilung iſt im Hebräerbrief um ſo auffälliger, als derſelbe gar keinen perſönlichen Charakter und nicht einmal eine Adreſſe hat. Dieſes gegen Ende des 1. Jahrh. (ſ. Hebräerbrief) verfaßte allgemeine Troſtſchreiben an die Judenchriſten hat aller Wahrſcheinlichkeit als ein Werk des Apoſtels Paulus Eingang geſucht und gefunden, der Verfaſſer hat die Pauliniſchen Sendſchreiben benutzt (ſ. „Bibel-Lexikon“, II, 620), und die den Timotheus betreffende Stelle iſt eine handgreifliche Nachbildung von Phil. 2, 23, welcher die Vorausſetzung einer Gefangenſchaft des Timotheus zu Rom zu Grunde liegt. Daß Timotheus bis zum Ausbruch der neroniſchen Verfolgung in Rom geblieben, iſt durchaus wahrſcheinlich; wie ſollte er, als ein hervorragender chriſtl. Lehrer, die ſchauerliche Kataſtrophe in der dortigen Chriſtengemeinde überlebt haben? Demgemäß ſind die ſpätern Nachrichten, wonach er ein Biſchofsamt in Epheſus bekleidet haben und in der domitianiſchen Verfolgung umgekommen ſein ſoll (Euſebius, „Kirchengeſchichte“, III, 4, 6; Nicephorus, „Kirchengeſchichte“, III, 11; Photius, Bibliotheca, c. 254), aus der Luft gegriffen. Auch die Annahme, daß er Verfaſſer des ſogenannten Reiſeberichts in der Apoſtelgeſchichte ſei, iſt als gründlich widerlegt zu betrachten (ſ. Apoſtelgeſchichte, „Bibel-Lexikon“, I, 211 fg.).

Da Timotheus nach den zuverläſſigen Nachrichten als der anhänglichſte und vertrauteſte Schüler des Apoſtels Paulus erſcheint, ſo erklärt ſich genügend der in den beiden Sendſchreiben an den Timotheus (ſ. Paſtoralbriefe) gemachte ſpätere Verſuch, an die Autorität ſeines Namens die Befeſtigung der katholiſchen Lehre anzuknüpfen. Jedoch ſteht die Schilderung des Timotheus in dieſen Sendſchreiben keineswegs im Einklang mit dem Bilde, welches die authentiſchen Nachrichten in den Pauliniſchen Briefen von ihm geben. In dieſen Briefen erſcheint er durchweg als in völliger Uebereinſtimmung mit dem Apoſtel, eingeweiht in ſeine Abſichten und Unternehmungen, zu ſchwierigen Sendungen öfters von ihm gebraucht, des vollſten Vertrauens von ſeiten des Apoſtels gewürdigt. In den beiden an ihn gerichteten Paſtoralbriefen zeigt er ſich dagegen ſteter Ermahnung und Aufmunterung bedürftig (1 Tim. 1, 18 fg.; 3, 15; 4, 7. 14 fg.; 5, 1 fg. 21 fg.; 6, 20; 2 Tim. 1, 13; 2, 1. 15. 22 fg.; 3, 14; 4, 1 fg.), nicht einmal Keuſchheit traut ihm der Apoſtel zu (1 Tim. 5, 22), unter feierlichen Betheuerungen wird er aufgefordert, ſittlich unbefleckt zu bleiben bis zur Erſcheinung Chriſti (1 Tim. 6, 13 fg.), vor den Schlingen der Irrlehrer ſoll er ſich hüten (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 2, 16 fg.), des Zeugniſſes von Chriſto ſoll er ſich nicht ſchämen (2 Tim. 1, 8), beſſere Einſicht wird ihm angewünſcht (2 Tim. 2, 7). Er wird überhaupt behandelt wie ein Anfänger in der Erkenntniß und im Gehülfenamt, wie ein noch unreifer Neuling, der noch nicht einmal den jugendlichen Lüſten entwachſen iſt (2 Tim. 2, 22). Zur Entſtehungszeit der Paſtoralbriefe war das Charakterbild des echten Timotheus mithin verloren gegangen; die wiſſenſchaftliche Forſchung hat daſſelbe aus den zuverläſſigen Urkunden wiederhergeſtellt. Schenkel.

Timotheus (Briefe an den), ſ. Paſtoralbriefe.

Tinte, ſ. Schreibkunſt.

Tiſch, ſ. Geräthe.

Titus, ein Gehülfe des Apoſtels Paulus, von heidniſchen Aeltern, wol auch mütterlicherſeits (Gal. 2, 3), ſonſt von unbekannter Herkunft, den der Apoſtel bei Anlaß der Controverſe hinſichtlich der Stellung der Heidenchriſten zum jüd. Geſetz (ſ. Apoſtelconvent) wol abſichtlich als bekehrten „Griechen“ mit nach Jeruſalem nahm (Gal. 2, 1), was die Apoſtelgeſchichte (Kap. 15, 2 fg.), die überhaupt den Titus niemals nennt (die Variante Τίτου ſtatt Ἰούστου Apg. 18, 7 iſt werthlos), verſchweigt. Der Apoſtel Paulus legt Gal. 2, 3 Gewicht auf den Umſtand, daß von den Häuptern der Gemeinde zu Jeruſalem die Beſchneidung des Titus nicht gefordert, wenigſtens nicht erzwungen worden war. Während ſeines Aufenthalts in Epheſus verwandte ihn Paulus zu einer Sendung nach Korinth (2 Kor. 7, 6 fg.), vermuthlich infolge der Nachricht, daß ſich die Korinther durch ein Sendſchreiben von ihm (den erſten Korintherbrief) gekränkt fühlten, um ſie zu beruhigen und ſelbſt durch Titus beruhigende Nachrichten zu erhalten, ein Erfolg, den er auch erzielte (2 Kor. 7, 7. 13 fg.). Hierauf betraute er von Macedonien aus denſelben mit einer zweiten Sendung, in Gemeinſchaft eines weitern Gehülfen, nach Korinth, um die Collecte für die Gemeinde in Jeruſalem durchzuführen (2 Kor. 8, 6 fg. 16 fg.; 12, 18),

die er ſchon bei ſeiner erſten Anweſenheit in Gang gebracht hatte (2 Kor. 8, 6). Wie Timotheus in Macedonien, ſo ſcheint Titus in Achaja die Sammlung der Liebesgabe beaufſichtigt zu haben, in welcher Beziehung ihn denn auch Paulus ſeinen Gehülfen (κοινωνός) und Mitarbeiter unter den Korinthern nennt (2 Kor. 8, 23). Weiter gibt es über ihn keine authentiſchen Nachrichten. Die kirchl. Sage läßt ihn als Biſchof von Kreta in hohem Alter ſterben (Euſebius, „Kirchengeſchichte", III, 4, 6; Const. apost., VII, 46; Hieronymus zu Tit. 2, 7). Quelle dieſer Sage iſt das Sendſchreiben an den Titus (ſ. Paſtoralbriefe), nach welchem derſelbe vom Apoſtel Paulus zur Ordnung der Gemeindeverhältniſſe auf der Inſel Kreta beſtellt worden wäre (Tit. 1, 5 fg.). Wie Timotheus in den beiden an ihn gerichteten Sendſchreiben, ſo erſcheint Titus in dem Titusbrief als bloßer Anfänger und Neuling, welchem Paulus Mahnungen und Weiſungen in Betreff der Befeſtigung der reinen (katholiſchen) Lehre zugehen läßt. Den echten Titus würde Paulus nicht erſt darüber belehrt haben, daß ihm die Verkündigung des göttlichen Wortes anvertraut worden ſei (Tit. 1, 3), noch weniger würde er, ſeinem Schüler gegenüber, ſich ein ſo ſchlechtes Sittenzeugniß ausgeſtellt haben, wie dies Tit. 3, 3 geſchieht (ſelbſt der Wolluſt hätte demnach der Apoſtel vor der Bekehrung gefröhnt!). Einem ſeinem Herzen nahe ſtehenden Freunde und Gehülfen (Tit. 1, 4) würde Paulus insbeſondere nicht farbloſe und ſelbſtverſtändliche allgemeine Sittenregeln zum Zweck ſeiner Amtsführung ertheilt haben (vgl. Tit. 1, 15; 2, 1 fg.; 3, 1 fg.). Schenkel.

Titus (Brief an den), ſ. Paſtoralbriefe.

Tob, eine Landſchaft jenſeit des Jordan im Nordoſten Paläſtinas, wird in Verbindung mit mehrern Diſtricten Syriens genannt, lag alſo in der Nachbarſchaft der Syrer und Ammoniter (Richt. 11, 3; 2 Sam. 10, 6). Der Name Tob, arabiſch Tûb, ſtammt nach Hitzig (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1855, S. 769) urſprünglich aus dem Koptiſchen (tobe, tobi, „Backſtein") und bezeichnet das vulkaniſch verbrannte Geſtein Haurans (ſ. Havran), wonach die Leute von Tob, wie die benachbarten Geſchur (ſ. d.), urſprünglich von Aegypten her eingewandert ſind. Ueber das Verhältniß von Tob zu Tubin ſ. d. Kneucker.

Tobias. Unter den Apokryphen des A. T. findet ſich in der Vulgata und in einem ſpätern hebräiſchen, von Fagius herausgegebenen Text unter dem Titel Liber Tobiae eine Schrift, die uns ein artiges Familiengemälde vor Augen ſtellt. Der griech. Text gibt nach der Hauptperſon, dem Vater, den kurzen Titel Tobit, den Sohn nennt er Tobias, während in obigen Texten Vater und Sohn den gleichen Namen Tobias führen. Tobias, d. i. Ṭobijah, Güte Gottes, kommt im ſpätern Hebraismus als Name vor, ſo Esra 2, 60; Sach. 6, 14. 10. Tobit ſoll nach einigen hebräiſch Güte ſein, aber dies Wort findet ſich ſonſt nicht. So wird zu beachten ſein, daß der ſpätere hebräiſche, von S. Münſter herausgegebene Text die Form Ṭobi gibt, die doch wol Abkürzung von Ṭobijah ſein wird (vgl. unter anderm 'Amṣi, 1 Chron. 6, 31), und an die bei der Gräciſirung, was nicht ohne Beiſpiel, ein t zugefügt wurde.

Die Erzählung des Buches iſt kurz folgende. Tobi, ein frommer und ſtreng geſetzestreuer Iſraelit des Stammes Naphtali, hatte von ſeiner Gattin Anna einen Sohn Namens Tobias. Vom Salmanaſſar (Sargon, ſ. „Bibel-Lexikon", V, 139), König von Aſſyrien, bei der Wegführung der zehn Stämme mit fortgeführt, blieb er auch in Ninive der treue Iſraelit und fand reichlich Gelegenheit, Werke der Barmherzigkeit an ſeinen Volksgenoſſen zu üben. Seine Lage geſtaltete ſich zunächſt günſtig, er ward Lieferant des Königs, ſodaß er bei Gabael zu Rages in Medien zehn Talente Silbers hinterlegen konnte. Das änderte ſich unter dem judenverfolgenden Sanherib. Da Tobi auch unter dieſem ſich ſeiner Landsleute erbarmend annahm, namentlich die getödteten heimlich begrub, mußte er, deshalb beim König angezeigt, fliehen und verlor alle ſeine Habe. Nach der Ermordung des Sanherib durch ſeine zwei Söhne durfte er indeſſen unter Eſarhaddon durch Fürſprache eines vielgeltenden Verwandten nach Ninive zurückkehren. Da traf ihn ein ſchweres Unglück. Als er abends einen erdroſſelten Iſraeliten begraben hatte und deshalb nachts an der Hofmauer ſchlief, fiel Vogelmiſt in ſeine Augen und er erblindete. Wie betrübt nun auch ſeine Lage war, er blieb der ſtreng Rechtliche. Als ſeine Frau einſt einen Bock von ihren Lohnherren geſchenkt erhalten hatte, meinte er, daß er geſtohlen ſei. Im Wortwechſel darüber zog ſeine Frau ſeine Rechtlichkeit in Zweifel. Tief verletzt bat er Gott, ihn ſterben zu laſſen.

Am gleichen Tage flehte auch Sara, die Erbtochter Raguel's in Ekbatana, um den Tod. Gegen sie war der Dämon Asmodi (s. d.) in Liebe entbrannt, der ihr sieben Männer in der Brautnacht getödtet hatte, bevor diese sie berührt. Da brachte die Verdächtigung der Mägde sie in Verzweiflung.

In Erwartung des Todes beruft Tobi seinen Sohn, gibt ihm gute Lehren, macht ihm Mittheilung von dem in Rages niedergelegten Gelde und beauftragt ihn, es zu holen. Zum Reisebegleiter des jungen Mannes erbietet sich ein Mann, der sich für einen Stammverwandten ausgibt und sich Azarias (d. i. Jahve hilft), Sohn des großen Ananias (d. i. Jahve erbarmt sich), nennt. Die Reise geht zunächst nach Ekbatana. Als auf derselben beim Baden ein Fisch den Tobias verschlingen will, packt dieser denselben auf Geheiß des Azarias, zieht ihn ans Land und nimmt ihm Herz, Leber und Galle aus. In der Nähe von Ekbatana räth Azarias dem Tobias dem Gesetz gemäß die schöne und kluge Sara zu heirathen, er selbst wolle die Ehe vermitteln. Wegen des Schicksals des Mädchens ist Tobias bedenklich, aber im Hinblick auf das Gebot des Vaters, nur in der Verwandtschaft zu heirathen, und da Azarias bemerkt, daß die Räucherung mit dem Herz und der Leber des Fisches unter Gebet den Dämon vertreiben werde, läßt sich Tobias überreden. Nach der Ankunft in Ekbatana erhält Tobias die Sara, Asmodi wird in der Nacht vertrieben und in Oberägypten gefesselt und vierzehn Tage fröhlich die Hochzeit gefeiert. Unterdessen holt Azarias das Geld von Rages. Um seine Aeltern nicht zu bekümmern, verläßt Tobias nach Verfluß der vierzehn Tage reich ausgestattet mit seiner Gattin Ekbatana. Nahe bei Ninive geht Tobias auf Geheiß des Azarias voran und heilt den Vater bei der ersten Begegnung mit der Fischgalle. Die nun doppelt glücklichen Aeltern feiern jetzt auch in Ninive die Hochzeit sieben Tage. Als hierauf Vater und Sohn ihren großen Wohlthäter mit der Hälfte ihrer Habe belohnen wollen, entdeckt sich Azarias als den Erzengel Rafael, der die Gebete des Tobi und der Sara vor Gott gebracht und den Auftrag erhalten habe, sie zu retten: er habe nur in Scheingestalt unter ihnen gewandelt und kehre nun zu Gott zurück. Als sich Vater und Sohn von ihrem Schrecken erholt, war der Engel verschwunden. Es folgt ein feuriger Lobgesang des Tobi auf Gott mit prophetischen Blicken in die Zukunft, und den Beschluß machen Familiennachrichten, aus denen hervorgehoben sei, daß Tobias auf Geheiß des Vaters nach dem Tode der Aeltern nach Ekbatana übergesiedelt sei, da Ninive nach dem Propheten Jona werde zerstört werden, und daß Tobias hochbetagt noch den Untergang Ninives erlebt habe.

Diese artige Erzählung zog frühzeitig die Leser an, und da sie sich in der Detailausführung sehr verschieden ausschmücken ließ, wurde der zu Grunde liegende Text in alter Zeit mehrfach recensirt und überarbeitet. Uns liegen ganz oder theilweise acht alte Texte vor, drei griechische, drei lateinische und zwei hebräische. Ueber diese Texte hat sich Ilgen, soweit sie ihm vorlagen, in seiner verdienstlichen Schrift: „Die Geschichte Tobi's nach drei verschiedenen Originalen übersetzt und mit Anmerkungen versehen" (Jena 1800), viel zu sehr in das Reich nichtiger Hypothesen verirrt.

Von den Texten ist der in den LXX befindliche griechische, dem die syr. Uebersetzung in Walton's „Polyglotte" bis Kap. 7, 9 folgt, sonder Zweifel der ursprünglichste; denn die Erzählung ist in diesem die einfachste, und die Abweichungen der andern lassen sich großentheils aus diesem, aber nicht umgekehrt erklären. Fraglich ist, ob er überhaupt der ursprüngliche, oder ob er Uebersetzung aus dem Hebräischen ist. Wir entscheiden uns für ersteres, da die stark hebraisirende Diction doch nur auf einen Hellenisten hinweist, sonst aber für einen hebr. Grundtext nichts streng Beweisendes vorliegt, denn die Uebersetzungsfehler, die man finden wollte, lösen sich näher betrachtet in nichts auf. Der andere griech. Text, uns erst durch den Codex sinaiticus bekannt geworden (abgedruckt neben dem vorigen in meiner Ausgabe der Libri apocryphi V. T. [Leipzig 1871] und besonders von Reusch, Libellus Tobit e cod. sin. editus et recensitus [Bonn 1870]), ist eine breitere Ueberarbeitung des erstern, vielleicht ein Werk des Theodotion. Diesem steht als zweite Ueberarbeitung der dritte griech. Text nahe, der sich nur in den Handschriften Nr. 44, 106, 107 von Kap. 6, 9—13, 18 und in der syr. Uebersetzung bei Walton von Kap. 7, 10 an erhalten hat und auch in meiner angeführten Ausgabe abgedruckt ist.

Von den lateinischen Uebersetzungen war die in der alten lateinischen Kirche die gebräuchliche, welche Sabatier (Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae [Paris 1751], I, 709 fg.) aus drei Handschriften des 8. Jahrh. veröffentlicht hat. Außerdem enthält

der Cod. vatic. Nr. 7 eine von dieſer verſchiedene Ueberſetzung, die aber nur von Kap. 1, 1—6, 12 erhalten iſt, und die Sabatier unter den Varianten mitgetheilt hat. Dieſe iſt, wie ihre beſſere Diction und Geſtaltung zeigt, jünger als jene. Endlich bieten die Citate der alten lateiniſchen Väter zahlreiche Varianten, ſodaß in Betreff des Textes bei den Lateinern ein arger Wirrwarr herrſchte. Jene alte Ueberſetzung iſt weitſchweifig und der Sprache nach barbariſch. Zur Grundlage diente überwiegend der überarbeitete griech. Text, doch an mehrern Stellen auch der gewöhnliche; außerdem hat ſie aber auch Zuſätze, die theilweiſe, aber nicht alle der Ueberſetzer von ſich aus wird hinzugefügt haben, da ſich manche als Ueberſetzung erkennen laſſen. So wird außer den obigen griech. Texten noch ein anderer, verloren gegangener exiſtirt haben. Ein ſchwaches Product iſt die Vulgata, begreiflich aber, daß ſie gerade im Laufe der Zeit meiſt benutzt, unter andern auch von Luther überſetzt und noch neuerlich von Reuſch („Das Buch Tobias überſetzt und erklärt" [Freiburg i. Br. 1857]) commentirt wurde. Hieronymus erzählt, daß ihm der chaldäiſche Grundtext des Buches vorgelegen, und daß, was ihm ein des Chaldäiſchen und Hebräiſchen Kundiger hebräiſch überſetzt, er einem Schreiber lateiniſch dictirt habe; es ſei die Arbeit eines Tages. Dieſe Angabe wird richtig ſein, inſofern dieſe flüchtige Uebertragung dem Hieronymus zur Grundlage diente, aber weiteres wird er verſchwiegen haben. Denn da das uns vorliegende Werk viel zu wenig hebraiſirt und, was wichtiger, unter Vorlage und ſtarker Benutzung der alten lateiniſchen Ueberſetzung entſtand, ſo wird ſich Hieronymus zu einer nachherigen und freilich nicht eben ſorgfältigen Ueberarbeitung entſchloſſen haben. Daß der chaldäiſche Text des Hieronymus nicht der Grundtext des Buches, ſondern eine ſpätere Bearbeitung deſſelben war, iſt zweifellos.

Die beiden hebr. Texte ſind Producte des ſpätern Judenthums, der zuerſt zu Konſtantinopel im J. 1517 gedruckte, dann von P. Fagius ſeiner Ausgabe der Sententiae morales Ben Sirae (Isny 1542) beigegebene, iſt eine Paraphraſe des griechiſchen, und der zuerſt (Baſel 1542) und wiederholt von S. Münſter ſeinem Opus grammaticum beigegebene (beide Texte gibt auch Walton's „Polyglotte") eine freie Ueberarbeitung des alten lateiniſchen Textes.

Sehen wir uns nun die Erzählung ſelbſt an nach ihrer einfachſten Redaction, ſo iſt deutlich, daß wir nicht auf hiſtoriſchem Boden ſtehen, daß vielmehr der Verfaſſer nach eigenem Ermeſſen ein Familienbild aufgerollt hat, das zur Belehrung und Erbauung dienen ſollte. Wird auch von der Rolle abgeſehen, die dem Dämon Asmodi und dem Engel Rafael zugetheilt wird, ſo widerſtrebt auch anderes dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, und was mit dieſem etwa ſtimmt, hängt eben wieder mit jener wunderſamen Fügung zuſammen. Wie daher die Erzählung als ſolche verſtändigerweiſe nicht als Geſchichte genommen werden kann, ſo iſt auch unkritiſch, mit Beſeitigung des Außerordentlichen einen hiſtoriſchen Kern herausſchälen zu wollen. Möglich nur wäre, daß der Verfaſſer eine vorliegende Sage in ſeiner Weiſe verarbeitet hätte, aber auch dies iſt darum nicht wahrſcheinlich, weil dieſe ja alt wäre, für ihre Exiſtenz aber einzig dieſes jedenfalls ſpätere Buch ſpräche, endlich der Eigenname Tobias erſt im ſpätern Judenthum vorkommt, Tobi dagegen oder Tobit ſonſt gar nicht. Genug, der Verfaſſer ſchrieb, gerade wie der des Buches Judith, einen Roman, er nahm nach Zeit und Ort eine geſchichtliche Grundlage, das Weitere aber, das Perſönliche und was ſich an daſſelbe knüpfte, war ſeine Erfindung, und er ließ nun anachroniſtiſch ſeine Geſchichte nach Anſchauungen ſeiner Zeit verlaufen. Sein Zweck war, in geſchichtlicher Form zu zeigen, worin die wahre, geſetzliche Frömmigkeit beſtehe, wie ſie ſich auch inmitten großer Verdorbenheit, mitten unter Heiden und in ſchwerem Unglück bewähren müſſe, und wie ſie ſchließlich unter der wunderbaren Leitung des Herrn anerkannt und belohnt werde. So gefaßt, wird das Buch erſt verſtändlich und erhält ſeine entſprechende Würdigung. Daß die Sprache ſtark hebraiſirt und ſich nicht immer rein hält, iſt dem helleniſtiſchen Juden nachzuſehen, dagegen verdient die Darſtellung alles Lob ſowol in Betreff der Zeichnung der Charaktere, als der eingeflochtenen Dialoge und Reden, die, geſchickt angelegt, kurz und ſcharf das eben Nöthige enthalten. Altteſt. Erinnerungen klingen durch, namentlich iſt Hiob in mehrern Punkten Vorbild geweſen, doch iſt von ſklaviſcher Abhängigkeit keine Rede. Mit ſtrengſter Geſetzlichkeit, die der Verfaſſer verlangt, paart ſich hoher religiöſer und ſittlicher Ernſt. Endlich hat das Buch dadurch geſchichtliche Bedeutung, daß der Verfaſſer Anſchauungen ſeiner Zeit in demſelben niederlegte.

Aber wann lebte der Verfasser? Wie das Buch Judith, so wird auch das Buch Tobi erst im 2. Jahrh. n. Chr. erwähnt, letzteres wird zuerst von Clemens von Alexandria (Strom., II, 503; VI, 791), und zwar als heiliges (ἡ γραφή), citirt, allein daraus und aus dem Stillschweigen des Josephus folgt nicht, daß beide nicht schon früher existirten. Bei Annahme eines hebr. Originals glaubt Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 269), daß der Verfasser, ein Judäer im fernen Osten, nicht viel später als im Ausgange der pers. Zeiten geschrieben habe, die griech. Uebersetzung aber im 1. Jahrh. v. Chr. oder etwas später abgefaßt worden sei. So hoch dürfen wir schwerlich zurückgreifen. Allerdings scheinen dem Verfasser med. Localitäten nicht unbekannt gewesen zu sein, allein er kennt auch palästinensische, und beide konnte auch ein Späterer kennen. Nach Lehre und Haltung offenbart sich der Verfasser als Palästinenser. Ist das Griechische Original, so dürfen wir nach den sprachlichen Verhältnissen über das 1. Jahrh. v. Chr. nicht, oder doch nicht viel hinausgehen, wogegen auch wieder kein Anhaltspunkt gegeben ist, in die christl. Zeit vorzurücken. Wenn Hitzig (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 253 fg.) aus den prophetischen Worten Kap. 14, 4 unter Beziehung auf Kap. 13, 10. 11. 16. 17 schließt, daß damals Jerusalem verödet gewesen, also das Buch nach dem J. 70 n. Chr. geschrieben worden, so kann ich dem nicht zustimmen, und schwerlich wird sich seine positive Bestimmung Geltung verschaffen, daß unter Ninive Antiochia gemeint sei, und die Abfassung des Buches in die nächsten Jahre nach dem Erdbeben Antiochias (13. Dec. 115 n. Chr.) falle. Jüngst hat sich Kohut (in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", Jahrg. 1872, S. 49 fg.) also vernehmen lassen: Zweck und Moral der Dichtung sei die hohe Verdienstlichkeit von der Bestattung der Todten, wobei verdeckt gegen das zarathustrische, damals auch den babylonisch-pers. Juden gewaltsam aufgedrängte Dogma des Verbotes der Todtenbeerdigung polemisirt werde; der Dichter müsse in Persien gelebt haben und habe zur Zeit der Sassaniden geschrieben, höchst wahrscheinlich unter Ardeschir I. Vgl. über dieses Gerede Nöldeke in der gleichen Zeitschrift, Jahrg. 1872, S. 233 fg. Ueber die Anerkennung des Buches in der Kirche s. Apokryphen des Alten Testaments.

Fritzsche.

Tocht oder **Docht**, s. Geräthe.

Tochter, s. Ehe, Aeltern, Kinder.

Tod. Im allgemeinen betrachtet die Bibel den Tod als das natürliche Ende alles Lebendigen, insbesondere des Menschen. Nach 1 Mos. 3, 19 muß der Mensch zur Erde zurückkehren, „weil er, von ihr genommen, Staub ist", also in Gemäßheit seines irdischen Ursprunges und Organismus, und nicht infolge einer göttlichen Straffsentenz. Ganz denselben Gedanken drückt der Verfasser des neunzigsten Psalms aus: „Nur Gott ist ewig, den Menschen macht er wieder zu Staub" (V. 3); „der Mensch blüht und sproßt am Morgen, verwelkt und verdorrt gegen Abend" (V. 6). Die Vergänglichkeit des Menschen ist auch in dem Urtheile Jahve's ausgesprochen: „Er ist Fleisch" (1 Mos. 6, 3). Ein Hauch ist das Menschenleben nach Hiob (Kap. 7, 7), kurz sind seine Tage, wie eine Blume sproßt, wie ein Schatten schwindet er dahin (Hiob 14, 1 fg.). Daher verkündet auch der Prophet, der die Wunderführungen der Erlösung Israels aus dem Exil preist, daß „alles Fleisch Gras, seine Schönheit wie die Feldblume ist, daß wie Gras und Blumen die Menschen vergehen" (Jes. 40, 6 fg.). Auch das N. T. hat über die Vergänglichkeit und Sterblichkeit des Menschen keine andere Ansicht. Trotz seiner anscheinend entgegengesetzten Vorstellung, die wir nachher beleuchten werden, ist der Apostel Paulus der Meinung, daß der erste Mensch vom Staub der Erde hergenommen und darum als solcher sterblich gewesen sei (vgl. 1 Kor. 15, 17: ἐκ γῆς χοϊκός), daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, der Mensch also, um ins ewige Leben einzugehen, nothwendig sterben müsse (1 Kor. 15, 50), und nach dem Hebräerbrief (Kap. 9, 27) gehört es zur Bestimmung des Menschen, einmal zu sterben.

Im Gegensatz zu dieser in dem menschlichen Naturorganismus und der Erfahrung begründeten Anschauung der Bibel hat sich nun allerdings das Dogma gebildet, daß der Tod nicht zur ursprünglichen Bestimmung des Menschen gehöre, sondern ein göttliches Strafverhängniß infolge der Sünde (s. d.) sei. Dieses Dogma stützt sich nicht etwa auf die Beispiele solcher Menschen, die ausnahmsweise, ohne zu sterben, in den Himmel entrückt worden sein sollen, wie Henoch (s. d.) und Elia (s. d.). Veranlassung dazu hat die

göttliche Strafandrohung 1 Mos. 2, 17 gegeben, worin dem Menschen angekündigt wird, daß an dem Tage, an welchem er vom Baume der Erkenntniß esse, er (alsbald) sterben werde. Der Sinn dieser Stelle ist unverkennbar der, daß die Todesstrafe für den Uebertreter des göttlichen Verbotes augenblicklich eintreten werde, was in Wirklichkeit nach der Erzählung nicht der Fall gewesen ist. Also auch dieser Stelle zufolge war der Mensch nicht unsterblich geschaffen, und nur, wenn es ihm gelungen wäre, vom Baume des Lebens zu essen, so hätte er die Unsterblichkeit gewinnen können (1 Mos. 3, 22; s. Ewiges Leben). Daß die göttliche Strafandrohung sich nicht sofort erfüllte, ist räthselhaft. Insofern fand sie allerdings eine nachträgliche Erfüllung, als der Mensch infolge des Sündenfalles (s. Sünde) den Mächten der Sinnlichkeit und Vergänglichkeit verfiel und der Region des Lebensbaumes entrückt ward. Der Begriff des Sterbens erhielt dadurch eine moralische Bedeutung; durch die Sünde verfiel der Mensch dem moralischen Tode.

Besonders nach der Anschauung des vierten Evangeliums ist der moralische Tod als die Straffolge der Sünde dargestellt. Nach den Aussprüchen Jesu im vierten Evangelium ist der Sünder als solcher todt (Joh. 5, 24), gibt es ohne die Gemeinschaft mit Jesus kein Leben (Joh. 6, 53), wird, wer das Wort Jesu bewahrt, den Tod nicht schauen (Joh. 8, 51), wer an ihn glaubt, nicht sterben, leben, wenn er auch sinnlich stirbt (Joh. 11, 25; vgl. auch Joh. 5, 12), sind die falschen Lehrer Mörder (Joh. 10, 8). Dagegen hat Jesus, nach keinem Evangelisten, den physischen (natürlichen) Tod als Straffolge der Sünde bezeichnet. Das hat erst der Apostel Paulus im Anschlusse an 1 Mos. 2, 17 und im theilweisen Einklang mit der jüdisch-rabbinischen Schriftauslegung (Röm. 5, 12; vgl. Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], I, 513) gethan. Paulus weicht hierin von der in der alexandrinisch-jüd. Theologie herrschenden Vorstellung ab, wonach durch den „Neid des Teufels" der Tod in die Welt gekommen ist (Weish. 2, 24), kommt dagegen der von Jesus Sirach (Kap. 25, 23) ausgesprochenen Meinung näher, daß Sünde und Tod vom Weibe stammen (vgl. 2 Kor. 11, 3; auch 1 Tim. 2, 14). Sünde und Tod haben nach dem Apostel durch Verschuldung des Menschen, und zwar des Stammvaters der Menschheit, sofern dieser an der Spitze derselben steht und für ihr Schicksal verantwortlich ist, sich über das Menschengeschlecht verbreitet, ohne daß der Apostel sich hinsichtlich der Art und Weise der Verbreitung näher erklärt hätte (vgl. auch 1 Kor. 15, 21 fg.). Daß er sich die Zeugung als die Sünde und den Tod vermittelnd gedacht habe (wobei Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 240, ohne genügenden Nachweis „nach altteſt. Anschauung" die Seele miterzeugt werden läßt), ist schon von de Wette (zu Röm. 5, 12 fg.) vermuthet worden, ohne daß dafür ausreichende Gründe beizubringen wären. Auch Philo hält die Zeugung nicht (wie Weiß, a. a. O., behauptet) für die Ursache der Sünde und des Todes, sondern sagt nur (De vita Mosis, II, 157), daß allen Erzeugten das Sündigen anhänge (ὅτι παντὶ γεννητῷ ... συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν). Wahrscheinlich hat sich der Apostel den Tod als Consequenz des göttlichen Strafurtheils gedacht, das sich an jedem Menschen, der nach dem Vorgang des ersten sündigt, gerade so wie es an dem ersten Menschen selbst vollzogen worden ist, noch immer vollzieht. Weil alle Menschen sündigen, so müssen folgerichtig nach der Ansicht des Apostels auch alle Menschen sterben, d. h. die Folgen des göttlichen Strafurtheils an sich erfahren (Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 22). Ebenso folgerichtig betrachtet der Apostel den Tod als den (letzten) Feind, der mit der Sünde vernichtet wird, da er aus ihr entsprungen ist (1 Kor. 15, 26). Nach der Apokalypse (Kap. 20, 14) werden Tod und Hades vor dem Beginn der Verklärungsperiode in einen Feuersee geworfen, damit ist der Tod im Universum überhaupt vernichtet, ein Act, den der Apokalyptiker den „zweiten Tod" nennt (im Unterschied vom ersten, dem Sterben der irdischen Geschöpfe). Ueber den ewigen Tod s. Welt, Weltgericht, Ewiges Leben.

Schenkel.

Todesstrafen, s. Strafen.

Todsünde, s. Sünde.

Todt, s. Tod.

Todtenbeschwörer. Der Glaube, daß es möglich sei, die Seelen Verstorbener durch Zauberformeln auf einige Zeit aus der Unterwelt zurückzurufen und von ihnen Aufschlüsse über die Zukunft zu erlangen, ist uralt. Todtenbeschwörung findet sich schon in den Homerischen Gedichten erwähnt (Odyssee XI, 24 fg.) und erhielt sich bei den Griechen und Römern lange Jahrhunderte hindurch, wennschon sie von den philosophisch Gebildeten

verſpottet wurde (Cicero, Tuscul. disputat., I, 16, 31). Auch im Orient ſpielte dieſelbe eine große Rolle und ging nicht nur bei den kanaanitiſchen Völkern, welche von den Iſraeliten unterjocht wurden (5 Moſ. 18, 9—12), ſondern auch bei den Aegyptern im Schwange (Jeſ. 19, 3). So darf es uns nicht wundern, ihr auch bei den Hebräern zu begegnen und das moſaiſche Geſetz ſeine Vorkehrungen gegen ſie treffen zu ſehen. Daſſelbe verbietet die Todtenbeſchwörung nachdrücklich (5 Moſ. 18, 10 fg.), verhängt über alle, welche ſie betreiben, die Strafe der Steinigung (3 Moſ. 20, 27), erklärt diejenigen, welche Todtenbeſchwörer befragen, einer Verunreinigung ſchuldig (3 Moſ. 19, 31) und bedroht ſie mit Ausrottung aus dem Volke Gottes (3 Moſ. 20, 6). Ganz im Sinne dieſer Beſtimmungen ſchritten manche Fürſten gegen die Todtenbeſchwörer ein und verbannten ſie aus dem Lande (Saul, 1 Sam. 28, 3. 9; Joſias, 2 Kön. 23, 24), indeſſen blieben ſelbſt in ſolchen Fällen einzelne derſelben unbemerkt und trieben ihr Gewerbe weiter (1 Sam. 28, 7). Zu Jeſaja's Zeit ſcheinen ſich dieſe Betrüger eines großen Zulaufs erfreut zu haben (Jeſ. 8, 19), und der götzendieneriſche König Manaſſe nahm ſie ſogar förmlich in ſeinen Sold (2 Kön. 21, 6; 2 Chron. 33, 6). Wie dieſelben bei ihren Beſchwörungen zu Werke gingen, läßt ſich aus dem einzigen längern Abſchnitte des A. T., der von ihnen handelt (die Erzählung von der Zauberin zu Endor, 1 Sam. 28) nicht mit völliger Sicherheit beſtimmen. Aus V. 21 wird wahrſcheinlich, daß ſie ſich nicht in demſelben Raum mit den ſie Befragenden befanden, aus V. 13 fg., daß dieſe letztern die angeblich aus der Unterwelt heraufbeſchworenen Todten nicht ſahen, ſondern nur eine Stimme hörten, die ſich, wie aus andern Stellen (Jeſ. 8, 19; 29, 4) erhellt, leiſe flüſternd und gedämpft vernehmen ließ. Auf welche Weiſe dieſe Stimme hervorgebracht wurde, iſt fraglich. Das hebr. Wort 'ôb, welches den Geiſt, den man im Todtenbeſchwörer wirkſam dachte, und dann dieſen letztern ſelbſt bezeichnet, kommt anderwärts in der Bedeutung „Schlauch" vor, was die Annahme nahe legt, daß die Beſchwörer in einen Schlauch hineinſprachen, um ihre Stimme zu dämpfen. Indeſſen brauchen die LXX an den meiſten Stellen, an welchen von Todtenbeſchwörern die Rede iſt, das Wort ἐγγαστρίμυθος, „Bauchredner" und Joſephus („Alterthümer", VI, 14, 2) ſtimmt ihnen bei, indem er die Zauberin von Endor als Bauchrednerin betrachtet und bei dieſer Gelegenheit bemerkt: „Die Zunft der Bauchredner führt die Seelen der Todten herauf und ſagt durch ſie den Fragenden voraus, was geſchehen wird." Da das Bauchreden im Alterthum auch ſonſt unter die Zaubermittel gerechnet wurde (Ariſtophanes, „Weſpen", V. 1019 fg.), ſo dürfte dieſe Anſicht das meiſte für ſich haben (ſ. noch Zauberei). Krenkel.

Todtſchlag, ſ. Mord.

Ton, ſ. Muſik.

Tonne, ſ. Maße.

Topas, ſ. Edelſteine.

Topf, ſ. Geräthe.

Töpfer. Die ſehr frühe Ausübung der Töpferei wird in der griech. Mythologie dadurch angedeutet, daß ſie die Erfindung der Töpferſcheibe vom Schwiegerſohn des Dädalos, Talos, herleitet. Bekanntlich brachte das Alterthum die Töpferei auf die Höhe der Töpferkunſt (Kerameutik). Bei den Hebräern war ſie ein gewerbsmäßiges Handwerk, und hebr. Töpfer waren ſchon in Aegypten als königliche Arbeiter beſchäftigt (1 Chron. 4, 23). Der Töpfer (Jeſ. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Dan. 2, 41; Pſ. 94, 9; Hiob 10, 9; 1 Chron. 4, 23; Matth. 27, 7. 10) in ſeiner Werkſtätte (1 Chron. 4, 23; Jer. 18, 2) knetete zuerſt den Thon mit den Füßen (Jeſ. 41, 25; Sir. 28, 30), bis er weich und geſchmeidig war, und bearbeitete ihn dann auf der Töpferſcheibe (Jer. 18, 3; Spr. 26, 23). Die Dualform in deren Bezeichnung, 'obnajim, deutet auf die doppelte Platte, aus der ſie beſtand, ähnlich der jetzt in Europa gebräuchlichen, deren obere (Form-)Scheibe durch eine Welle (Spille) in einiger Entfernung mit der untern verbunden iſt. Der auf die Formſcheibe gelegte Thonklumpen wird mit der Hand geformt (Sir. 33, 13; 38, 30 fg.; Jer. 18, 3. 4. 6), während die untere Scheibe mit den Füßen (Sir. 38, 29) in drehende Bewegung geſetzt und hiermit auch die obere gedreht wird. Das Mislungene wird wieder zuſammengeknetet und neuerdings beſſer gedreht (Jer. 18, 3). Hierauf werden die geformten Gefäße im Brennofen gebrannt (Sir. 38, 29). Da die Töpferei bei den Aegyptern ein wichtiges und ausgebildetes Handwerk war, die ihren Thonwaaren durch Färbung aus

metalliſchen, durch Feuer verbundenen Stoffen, beſonders Eiſen- und Kupferoxyd, ſowie durch Glaſur ein gefälliges Anſehen zu geben verſtanden, ſo iſt ſehr wahrſcheinlich das Glaſiren den Hebräern von jenen her bekannt geworden (vgl. Spr. 26, 23; Sir. 38, 30 [34]). Der Töpfer, der mancherlei Gefäße (ſ. Geräthe), auch Figuren aus Thon (Weish. 15, 8) bildete, heißt joser, eigentlich Bildner, Geſtalter, welcher Ausdruck auch vom Holz- (Jeſ. 44, 9. 12) und Eiſenarbeiter (Jeſ. 54, 17), meiſt aber vom Töpfer gebraucht wird. Das Stammwort jaṣar kommt auch in der Bedeutung „ſchaffen", „bilden" von Gott vor (Jeſ. 43, 7; 45, 7; Jer. 32, 3; Am. 4, 3. 13; 1 Moſ. 2, 19; Pſ. 104, 26), der daher „Bildner" (Jeſ. 64, 8; Luther: Töpfer) genannt wird; es liegt nahe, den durch die Hand des Bildners geſtalteten Thon mit dem Menſchenſchickſal zu vergleichen (Jeſ. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Jer. 18, 6; Hiob 10, 9). Roskoff.

Trabanten, ſ. Läufer.

Träber, ſ. Johannisbrotbaum.

Trachonitis wird als eine Landſchaft im Oſten des Jordan ſchon im Targum von Jeruſalem zu 4 Moſ. 34, 15 und im Prophetentargum Jonathan's zu 1 Kön. 4, 13 — an letzterer Stelle für den Strich Argob (ſ. d.) — erwähnt und erſcheint ſodann in der Zeit des N. T. unter der Verlaſſenſchaft Herodes' des Großen als derjenige Theil, welcher nebſt Batanäa und Auranitis (ſ. d.) als Tetrarchie deſſen Sohne, dem Philippus, zufiel und ſpäter dem Herodes Agrippa I. übergeben wurde (Joſephus, „Alterthümer", XVI, 4. 6, 9. 1; Luk. 3, 1; Joſephus, „Alterthümer", XV, 10, 1; XVII, 8, 1; „Jüdiſcher Krieg", II, 6, 3; III, 3, 5; „Alterthümer", XVIII, 6, 10; Philo, Opera, II, 593). Sie lag zwiſchen dem Antilibanon und den arab. Gebirgen (Alſadamusgebirge, jetzt Dſchebel Haurân), im Süden von Damaskus, öſtlich neben der Provinz Batanäa (ſ. Baſan) bis ſüdwärts gegen Boſtra, die Hauptſtadt von Hauran (ſ. Boßra), ſich hinziehend (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 16, 5; Strabo, XVI, 755; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", I, 20, 4; „Alterthümer", XVII, 2, 1; „Leben", Kap. 11; Euſebius im Onomasticon u. d. W. Ituräa; Ptolemäus, V, 15, 26), wie denn Hieronymus zu Trachonitis noch die Stadt Kanath — das jetzige Kanwât (ſ. Kenath) — rechnet, welche an der Südoſtgrenze des heutigen Ledſcha liegt, eines „Felſendiſtricts voller labyrinthiſcher Gänge", der, zu Hauran gehörig, gleichwol von Trachonitis umfaßt wurde (vgl. Raumer, „Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 226).

Die Felſen Ledſchas ſind vulkaniſch und beſtehen vorherrſchend aus Baſalt; ſie enthalten darum auch keine eigentlichen Höhlen. Solche ſind nur in dem nördlicher gegen Damaskus hin liegenden Striche Trachons zu finden, der aus Kalk- und Sandſtein beſteht. Dieſe Höhlen aber und Klüfte ihrer Berge kamen den Trachonitern, welche gute Bogenſchützen waren und meiſt von Räuberei lebten, ſehr zu ſtatten (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 4, 2; „Alterthümer", XV, 10, 1). Ueber die ganze Gegend vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), III, 907; Ruſſegger, „Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" (Stuttgart 1841—49), III, 279; I, 795 fg. Kneucker.

Tragakanth wird 1 Moſ. 37, 25; 43, 11 unter den Spezereien, die man von Paläſtina nach Aegypten importirte, erwähnt. Es wurde wahrſcheinlich dieſer feine weiße, durchſcheinende, geruchloſe, fade Gummi zum Verleimen der um die Mumien geſchlungenen Binden ſowie als Ingredienz für Wandfarben gebraucht (vgl. Ebers, „Aegypten und die Bücher Moſe's" [Leipzig 1868], S. 292 fg.). Tragakanthſträucher, deren gedrängte zierliche Fiederblätter in Dornen auslaufen, und deren Stämme, nachdem die Blätter abgefallen, durch die ſtechenden Blattſtiele, die ſich dauernd erhalten, noch viel ſtärker bewaffnet ſind, bewohnen die höchſten und entlegenſten Gebirge des ganzen Mittelmeergebietes. In Paläſtina finden ſich mehr als 20 Arten von Aſtragalus, von denen nicht nur astragalus tragacantha, ſondern noch mehrere andere aus den Enden der Dornen und Zweige den unter dem Namen Tragakanth bekannten Gummi ausſchwitzen. Es ſind alle die letztern Arten Zwergſträucher mit langen Dornen und Büſcheln achſelſtändiger, ſchmetterlingsartiger, meiſt gelber Blumen. Ich habe deren eine Menge in Samaria (ſ. d.) beobachtet, als ſie in voller Blüte ſtanden. Aſtragalusarten dominiren die Vegetation in den höhern Regionen des Hermon, aber fehlen auch nicht an den Ufern des Todten Meeres. Der hebr. Name für Tragakanth, nek'oth, ſtimmt genau mit dem arabiſchen, neka'at, überein. Hingegen iſt Bet-Nekotah (2 Kön. 20, 13) nicht mit Tragakanthhaus zu überſetzen, ſondern mit Schatzhaus (vgl. Thenius zu der Stelle und Knobel zu Jeſ. 39, 2). Vgl. Strumpf,

„Syſtematiſches Handbuch der Arzneimittellehre“ (Berlin 1845—53), I, 15 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte“ (Stuttgart 1833—41), III, 1, 1626 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 393 fg. Furrer.

Trank, ſ. Getränke.

Trankopfer (hebräiſch: nések) war die gewöhnliche Begleitung des Speiſeopfers, vertrat mit dieſem die drei Hauptproducte Paläſtinas: Korn, Oel und Wein, und beide zuſammen waren die regelmäßige Zugabe zu den Brand- und Dankopfern (4 Moſ. 15, 1 fg.; 28 fg.). In der ältern Zeit, wo das Opferritual noch nicht ſtreng geregelt war, kamen in beſondern Fällen etwa auch Waſſerlibationen vor (1 Sam. 7, 6; 2 Sam. 23, 16); eine ſolche blieb in der Folgezeit auch für das Laubhüttenfeſt (ſ. d.) im Gebrauch; ſonſt aber beſtanden die Trankopfer nach geſetzlicher Vorſchrift ſtets aus Wein, der um den Altar gegoſſen wurde, und deſſen Quantität ſich nach dem Werth des Thieres, welches zum Hauptopfer verwendet wurde, richtete. Auf ein Lamm kam $^1/_4$ Hin (ſ. d.), auf einen Widder $^1/_3$ Hin, auf einen Stier $^1/_2$ Hin Wein (4 Moſ. 15, 5 fg.; 28, 7. 14). Auch als Beſtandtheil abgöttiſcher Culte wird das Trankopfer häufig erwähnt (Jeſ. 57, 6; 65, 11; Jer. 7, 18; 19, 13 u. a.). Steiner.

Traubenthal, ſ. Thäler.

Trauer, ſ. Klage.

Träume. Bei Naturvölkern hat man gefunden, theils daß ſie überhaupt das im Traum Geſehene von den Erlebniſſen des Tages nicht zu ſcheiden wiſſen, theils daß ſie, wo das Bewußtſein des Unterſchiedes aufgegangen iſt, dem Inhalt des Traumes im Vergleich mit dem ſonſt Erlebten eine erhöhte, mehr oder weniger geheimnißvolle Bedeutung zuſchreiben. In der That erſcheint der Traum, in welchem längſt aus dem Gedächtniß entſchwundene Vorſtellungen wieder erwachen, die entfernteſten Elemente des Bewußtſeins miteinander verknüpft werden, theilweiſe als eine Fortſetzung der Wirklichkeit, theilweiſe aber auch wieder als eine Welt, die ihren eigenen, von der Wirklichkeit verſchiedenen Geſetzen folgt. Der Weg des Traumes war daher vielleicht der früheſte, auf welchem der Menſch in thatſächliche Berührung mit einer überſinnlichen Welt zu treten ſchien, auf welchem er ſich namentlich die Gottheit vergegenwärtigte. Auch wo derſelbe Handel und Wandel, welcher den wachenden Geiſt beſchäftigt, ſich in den Traum hinein fortſetzt, wird dieſe Form als etwas dem übrigen Leben fremd Entgegenſtehendes, als ein Wunder, der Traum als eine göttliche Schickung betrachtet. Daher das frühe ſich darbietende Syſtem der Traumdeuterei, das noch lange in die Periode der gereiften Religioſität, ja ſogar in die ſonſt ungläubig und ſkeptiſch werdenden Weltalter herein ſich fortſetzt.

Wie daher allenthalben im Alterthum (Ilias, I, 63; Herodot, I, 34; Cicero, De divinatione, I, 51; Virgil, Aen., II, 270; Macrobius, Somnium Scipionis, I, 3), ſo ſpielt der die Nachtſeite des menſchlichen Seelenlebens mit ſeinem magiſchen Schattenſpiel beleuchtende Traum auch in der althebräiſchen und in der ſpätern jüd. Religion eine hervorragende Rolle. Inſonderheit kommt dabei der eigenthümliche Pragmatismus der orientaliſchen, ſpeciell der altteſt. Geſchichtſchreibung in Betracht, welcher oft gerade das nicht hervortreten läßt, was unſere moderne Betrachtung als erſtes Motiv aufſucht, indem ſie ſich lediglich an den pſychologiſchen Proceß des Subjectes hält. Statt deſſen ſucht der hebr. Pragmatismus ſofort die erſte und letzte Urſache aller der Bewegungen auf, die ſich auf dem unruhigen Spiegel des Seelenlebens erzeugen. Ihre Wirkſamkeit anſchaulich zu machen, dazu dient ihm daher vorzugsweiſe auch die Form des Traumes. So leſen wir beiſpielsweiſe, daß die Söhne Laban's neidiſch ſagen, ihr Schwager Jakob ſei auf ihre Koſten reich geworden (1 Moſ. 31, 1), ja daß Jakob ſelbſt auf dem Angeſicht Laban's die Entdeckung macht, daſſelbe ſei nicht mehr wie geſtern und ehegeſtern (1 Moſ. 31, 2). Wir ſind jetzt auf einen ſelbſteigenen Entſchluß Jakob's gefaßt, ſich der ſchwüler werdenden Situation zu entziehen und ſeinen Erwerb aufs Trockene zu bringen. Eine ſolche Wendung folgt denn auch wirklich dem Mitgetheilten auf dem Fuße, aber obgleich die pſychologiſchen Prämiſſen jetzt vollſtändig vorliegen, iſt es doch ein traumweiſe vermittelter Befehl Gottes, durch welchen ſich dem Jakob jene durch die Umſtände gebotene Nothwendigkeit in ſein religiöſes Bewußtſein reflectirt. „Gott ſprach zu Jakob im Traum: Kehre um“ (1 Moſ. 31, 10—13). Eine ähnliche Bedeutung haben auch ſonſt (1 Moſ. 28, 12 fg.) Träume im Leben Jakob's. Der eigentliche „Träumer“ (1 Moſ. 37, 19) der Patriarchen-

geſchichte iſt aber ſein Sohn Joſeph, in deſſen Lebensgeſchichte Träume und Traumdeutungen bekanntlich dreimal entſcheidend eingreifen (1 Moſ. 37, 5 fg.; 40, 8; 41, 1 fg.; 42, 9).

Damit ſind wir von der Bedeutung der Träume als göttlicher Weiſungen, wie ſie vielfach noch im A. T. (vgl. die Träume Abimelech's 1 Moſ. 20, 3. 6. 7, Laban's 1 Moſ. 31, 24, des Midianiters Richt. 7, 13, Salomo's 1 Kön. 3, 5 fg.), im N. T. blos in der mythiſchen Vorgeſchichte des Matthäus (Matth. 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; auch 27, 19, das Weib des Pilatus), der Sache nach auch im Leben des Paulus (Apg. 16, 9; 18, 9; 23, 11; 27, 23. 24) vorkommt, auf die Seite ihres prophetiſchen Charakters herübergetreten. Da, was die Traumbilder vorſtellen, vielfach nicht nachweisbar aus der Erfahrung der Vergangenheit ſtammt, liegt der Schluß nahe, es enthalte gleichſam eine anticipirte Erfahrung, eine Weiſſagung in die Zukunft. Jene relative Lockerung des Anſchauungsrahmens der Zeit, wie ſie im Traum thatſächlich gegeben iſt, jene Entbindung der divinatoriſchen Kräfte der Seele, jenes faſt feſſelloſe Walten, welches zur Nachtzeit, wo keine Störungen von außen ſtatthaben, dem Gedanken vergönnt iſt, das alles konnte einer ſolchen Auffaſſung des Trauminhaltes nur günſtig wirken. Daher der Traum ganz nahe an das ſogenannte Geſicht (ſ. Viſion) heranrückt und geradezu auch als eine Form, freilich als eine verhältnißmäßige niedere, der prophetiſchen Offenbarung auftritt (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 608), welche Anſchauung auch noch Apg. 2, 17 ſich findet. „Im Traum, im Nachtgeſicht, zur Zeit, wo tiefer Schlaf auf die Menſchen fällt, im Schlummer auf dem Lager, da öffnet er den Menſchen das Ohr" (Hiob 33, 15. 16).

In der nacherıliſchen Zeit verſetzt ſich die prophetiſche Offenbarungsform des Traumes ſtark mit Vorſtellungselementen der heidniſchen Mantik. Als ein zweiter Joſeph erſcheint in der jüd. Legende Daniel, begabt mit Einſicht in die Kunſt der Traumdeutung (Dan. 1, 17; 2, 4 fg.; 4, 5 fg. 15 fg.; 5, 12) und ſelbſt göttlicher Belehrung im Traume gewürdigt (Dan. 2, 19), daher auch über die geſammte zünftige Traumdeuterei der Chaldäer triumphirend. So blieb man im Judenthum ängſtlich und abergläubiſch in Bezug auf Träume (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 7, 4; III, 8, 3), und inſonderheit die Eſſäer ſcheinen in dem Geſchäft der Traumdeutung excellirt zu haben (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 13, 3). Auch noch Philo ſchrieb fünf Bücher über die göttliche Urheberſchaft der Träume (περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνειρούς), von denen das zweite und dritte, welche noch erhalten ſind, ſich über Jakob's und Joſeph's Traumgeſchichten verbreiten.

Verſtändlicher iſt uns heute die bildliche Verwerthung des pſychologiſchen Phänomens im Sinne von Vergänglichkeit (Pſ. 73, 20; Hiob 20, 8), Trug und Täuſchung (Jeſ. 29, 7. 8; Sir. 31 beziehungsweiſe 34, 1), Nichtigkeit und Leere (Koh. 5, 6), aber unter Umſtänden auch von unfreiwilligem, ſchlaftrunkenem Irrthum und Wahn (Jud. 8).

Holtzmann.

Tretabern, ſ. Forum Appii.

Treue. Es iſt eine Grundanſchauung des A. T., daß Jahve einen Bund (ſ. d.) gemacht hat mit ſeinem Volk ſchon in deſſen Stammvater Abraham (1 Moſ. 17, 7). Sofern Gott ſeinen Bund hält und Gnade bewahrt denen, die ihn lieben und ſeine Gebote halten, iſt er treu (5 Moſ. 7, 9). Er heißt aber auch treu wegen der Zuverläſſigkeit aller ſeiner Verheißungen (Hebr. 10, 23; 11, 11; 2 Tim. 2, 13. 11). Durch dieſe Gedankenbeziehung geht der Begriff in den der Wahrhaftigkeit (ſ. d.) über (Pſ. 33, 4). Der Bundestreue Jahve's hat natürlich zu entſprechen die Bundestreue ſeines Volkes und aller ſeiner Angehörigen (2 Moſ. 19, 5. 6; Weish. 3, 9; Pſ. 78, 8). Im A. T. erſcheint die vom Menſchen geforderte Treue in Beziehung geſetzt zu ſeinem Beruf. Der Menſch iſt ein Haushalter Gottes. Als ſolcher muß er treu ſein, alſo Gewiſſenhaftigkeit beweiſen in Bezug auf das Anvertraute (1 Kor. 4, 2; Matth. 25, 21. 23). Die Treue muß ſich bewähren auch im Geringſten (Luk. 16, 10—12). Sie iſt das Einzige, was Gott von ſeinen Dienern fordert und wonach er ſie richten wird (Luk. 12, 42. 43). Treue wird übrigens auch gefordert im Sinne von Ausdauer (Offb. 2, 10); es iſt aber klar, daß das nur ein Moment des genannten Begriffes iſt.

Späth.

Tribut, ſ. Abgaben, Steuern.

Trinkgeſchirr, ſ. Geräthe.

Tripolis, d. i. „Dreiſtadt", eine bekannte phöniz. Küſtenſtadt (2 Makk. 14, 1) nördlich von Sidon, zwiſchen Botrys und Orthoſia, 30 röm. Meilen ſüdwärts von

Aradus, am Abhange des Libanon und an einem Vorgebirge gelegen. Ihren Namen verdankt sie entweder den dreierlei Nationalitäten, welche sich in dieser Stadt zusammenfanden: Phöniziern, Syriern und Griechen (schon im 8. Jhrh. haben Dorier hier gelandet), oder den phöniz. Colonien der drei Königsstaaten Sidon, Tyrus und Aradus, welche sich hier ansiedelten. Dem entsprechend bestand die Stadt aus drei Theilen, deren jeder ein Stadium von dem andern entfernt war und seine eigene Mauer hatte, die aber doch zusammen ein Ganzes bildeten (Arrian, De exp. Alex., II, 13, 2; Strabo, XVI, 754; Plinius V, 17; Diodor, XVI, 41; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 12). In Tripolis tagte zu gewissen Zeiten das hohe Synedrium, das Organ des phöniz. Staatenbundes. Die Stadt hatte einen guten Hafen und trieb, wie alle Städte Phöniziens, starken Seehandel und Schiffahrt (s. Phönizien und Tarpelaje). In den Zeiten der Kreuzzüge eroberten die Christen die Stadt (im J. 1109), und im J. 1289 wurde sie vom ägypt. Sultan el Mansur erobert und zerstört. Die neue Stadt, heute Tarâbulus geheißen, wurde in einiger Entfernung (eine kleine halbe deutsche Meile) vom Meer aufgeführt, ist jetzt ein stark bevölkerter Handelsplatz mit etwa 16000 Einwohnern, zugleich ein Hauptort eines Paschaliks. Vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 667; Movers, „Die Phönizier" (Berlin 1849—50), II, 1, 550 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 386 fg.; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 273; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 112 fg.; Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Windheim (Erlangen 1754), II, 146 fg.; Niebuhr, „Reisebeschreibung nach Arabien" (Kopenhagen 1774—78), III, 91; Russegger, „Reisen in Europa, Asien und Afrika" (Stuttgart 1841—49), I, 353.

Kneucker.

Troas, früher Antigonia Troas, eine am Aegäischen Meer zwischen dem Hellespont und dem Adramyttischen Meerbusen an der nordwestlichen Spitze Mysiens (s. d.) gelegene Hafenstadt, so genannt infolge ihrer Erbauung durch den König Antigonus, den Feldherrn Alexander's des Großen, erhielt später durch Lysimachus, nach dem Tode des Antigonus, zu Ehren Alexander's des Großen den Namen Alexandria Troas. Lysimachus erweiterte und verschönerte sie (Strabo, XIII, 1, 26); zur Belohnung im antiochischen Kriege (s. „Bibel-Lexikon", I, 146 fg.) wurden ihr von den Römern namhafte Begünstigungen zutheil, und von dem Kaiser Augustus das Recht einer ital. Colonie (colonia juris italici, Strabo, XIII, 1, 26; Plinius, V, 33). Sie war zu der Zeit, als der Apostel Paulus auf seiner zweiten Missionsreise sie betrat (Apg. 16, 8 fg.), eine blühende Stadt und erhielt für die Verbreitung des Christenthums in Europa dadurch eine hervorragende Bedeutung, daß Paulus, infolge eines Traumgesichtes, hier den Entschluß faßte, nach Macedonien überzuschiffen. Das zweite mal berührte er die Stadt auf seiner Reise von Ephesus nach Macedonien (2 Kor. 2, 12) und predigte daselbst. Auf seiner letzten Reise nach Jerusalem verweilte er nach dem Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 20, 6 fg.) sieben Tage in Troas und predigte dort, wie es scheint, in einer in Bildung begriffenen Hausgemeinde (wobei Apg. 20, 9 fg. das Wunder der Erweckung des todtgefallenen Eutychus durch Paulus erzählt wird). Demnach war Troas eine der ältesten Pflanzstätten des Christenthums in Kleinasien. Die Notiz von dem in Troas zurückgelassenen Mantel des Apostels (2 Tim. 4, 13), den Timotheus mitbringen soll, ist nicht geschichtlich (s. Pastoralbriefe). Noch heute sind die übriggebliebenen Ruinen der Stadt Zeugen ihrer ehemaligen Blüte und Ausdehnung (vgl. Prokesch-Osten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch [Stuttgart 1836—37], III, 366 fg.). Um diese Trümmerreste schwebt noch ein besonderer Zauber, weil man von alters her (Strabo XIII, 1, 27) in dieser Gegend das homerische Ilium vermuthete. Schenkel.

Trogyllium, Apg. 20, 15, Stadt und Vorgebirge an der ionischen Küste Kleinasiens, am Fuße des Berges Mykale, zwischen Ephesus und der Mündung des Mäander gelegen, 40 Stadien von der gegenüberliegenden Insel Samos entfernt (Ptolemäus V, 2, 8; Plinius, V, 31; Strabo, XIV, 636). Kneucker.

Trompete, s. Musik.

Trophimus, nach App. 20, 4; 21; 29 ein aus Ephesus gebürtiger heidenchristl. Gehülfe des Apostels Paulus, der den Apostel, nachdem infolge des Apg. Kap. 19 erzählten Aufruhrs dessen längeres Verbleiben in Ephesus unthunlich geworden war, nach Macedonien

(Apg. 20, 4 fg.) und auch auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem begleitete, woſelbſt ſein öffentliches Erſcheinen mit Paulus Veranlaſſung zu dem Verdachte gab, daß dieſer ihn in den den Heiden verbotenen Vorhof der Juden mitgenommen habe. Die Folge davon war ein Auflauf und die ohnedies ſchon beabſichtigte Verhaftung des Apoſtels (Apg. 21, 27 fg.). Trophimus iſt nach 2 Tim. 4, 20 als von Paulus in Milet krank zurückgelaſſen erwähnt. Dieſe ungeſchichtliche Nachricht iſt ohne Zweifel aus Apg. 20, 4. 19 geſchöpft. Schenkel.

Troſt, die Aufrichtung der durch Leiden Gebeugten, inſonderheit durch religiöſe Beweggründe. Dieſelbe kann auch durch Menſchen geſchehen, iſt aber dann unzuverläſſig und bringt nach Umſtänden ſelbſt eine der beabſichtigten entgegengeſetzte Wirkung hervor, wie das Beiſpiel der Freunde Hiob's (Hiob 2, 11) beweiſt, welche Hiob (Kap. 16, 2) als „leidige Tröſter" bezeichnet. Der wahre Troſt kommt nach der Bibel von Gott (Jeſ. 51, 12; 66, 13); darum heißt Gott „Gott des Troſtes" (Röm. 15, 5; 2 Kor. 1, 3), und ſein Stellvertreter, der Meſſias, „Troſt Iſraels" (Luk. 2, 25). Der ewige Troſt (2 Theſſ. 2, 25), der von Gott ausgeht, unterſcheidet ſich von dem vergänglichen menſchlichen Troſte; denn er beruhigt das menſchliche Herz hinſichtlich der durch die Sünde und ihre Folgen verurſachten Befürchtungen, daß das ewige Heil gefährdet oder verloren ſei. Auch der Heilige Geiſt wird als eine Quelle des Troſtes betrachtet (Apg. 9, 31); dagegen iſt die Ueberſetzung des Parakleten durch „Tröſter" (ſ. Paraklet) falſch. Namentlich wird das Bewußtſein der Gotteskindſchaft in den Chriſten als ein tröſtliches angeſehen (Hebr. 12, 5). Schenkel.

Tröſter, ſ. Troſt.

Trübſal, ſ. Leiden.

Tryphäna, Tryphoſa, zwei Chriſtinnen, an welche Phöbe (ſ. d.) auf ihrer Reiſe nach Rom empfohlen war und die ſich nach Röm. 16, 12 um das Chriſtenthum Verdienſte erworben hatten. Ihr Aufenthaltsort iſt nicht auszumitteln, da die Empfehlungen vermuthlich an Adreſſaten auf verſchiedenen Röm. Kap. 16 nicht genannten Reiſeſtationen gerichtet waren. Schenkel.

Tryphon (d. i. Schwelger), ein im Griechiſchen nicht ſeltener Mannesname, war der Beiname eines angeſehenen Feldherrn des Alexander Balas, Königs von Syrien, den er ſich nach Appian (Historia Syriaca, Kap. 68) ſelbſt gab, als er den Thron beſtieg. Sein eigentlicher Name war Diodotus (d. i. von Gott gegeben); vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 1; Diodor in Fragmenta historicorum Graecorum, ed. Müller (Paris 1841—51), II, S. XVII; Strabo, XIV, 668; XVI, 752; Livius, Epit., LII. Nach Joſephus („Alterthümer", XIII, 5, 1) war er aus Apamea, nach Strabo (XVI, 752) in Kaſiana, einer Feſte in Appamene, geboren, aber in Apamea erzogen. Er wird ſchon der von Diodor (Fragmenta, II, S. XVI) genannte Diodotus geweſen ſein, der an der Sache des Alexander Balas verzweifelnd mit Hierax einen Aufſtand der Antiochener veranlaßte und den Sturz des Alexander Balas im J. 146 v. Chr. herbeiführte. Hierauf hielt er ſich zu Demetrius II. Nikator, aber als er ſah, daß dieſer grauſame (Livius, Epit., LII) und träge (Juſtinus, XXXVI, 1) König dadurch große Unzufriedenheit erregt, daß er alle inländiſchen Truppen entlaſſen, faßte er den Plan, das von Alexander Balas hinterlaſſene Knäblein Namens Antiochus als Gegenkönig aufzuſtellen. Er ging daher zu dem arab. Häuptling Imalkuä (von Joſephus Malchus, von Diodor Jamblichus genannt) nach Abae (Diodor, Fragmenta, II, S. XVI), dem der Knabe zur Erziehung übergeben war (1 Makk. 11, 38—40; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 4. 9, 5, 1). Als er nach längerer Zeit den Knaben durch Ueberredung in ſeine Gewalt bekommen und Truppen geſammelt hatte, ſetzte er dem Antiochus das Diadem auf und zog gegen Demetrius II., der, verhaßt wie er war, die Flucht ergreifen mußte (1 Makk. 11, 54—56) und nach Cilicien ging (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 4). Von Bedeutung war die Stellung des mächtigen und glücklichen Makkabäers Jonathan. Wie jeder neue ſyr. König denſelben durch Zugeſtändniſſe für ſich zu gewinnen ſuchte, ſo auch Tryphon im Namen ſeines königlichen Knaben, und es gelang ihm (1 Makk. 11, 57—59; Joſephus, „Alterthümer", XIII, 5, 4). Immerhin ſtand ihm Jonathan im Wege, da er im Schilde führte, nach Beſeitigung ſeines Puppenkönigs ſich ſelbſt die Herrſchaft anzueignen; er dachte daher auf ſeinen Untergang. Nachdem ſich beide in Beth-Schean (Skythopolis) begegnet, Jonathan mit ſtarker Bedeckung, wußte dieſen Tryphon durch Verſprechungen nach Ptolemais zu locken, wo er

ihn gefangen nahm und seine Begleiter tödtete (1 Makk. 12, 39—53; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 1. 2). An die Stelle des Bruders trat Simon, der den gesunkenen Muth des Volks zu heben und gegen den sich gegen Judäa rüstenden Tryphon zu stellen hatte. Als Tryphon von Ptolemais aus heranzog, verlangte er für Freilassung des gefangenen Jonathan 100 Talente Silbers und zwei seiner Söhne als Geiseln. Obschon von der Falschheit des Tryphon überzeugt, leistete jedoch Simon das Geforderte, schon seines Namens wegen. Tryphon wollte Gewalt brauchen, allein da ihm Simon gerüstet zur Seite zog, auch das Wetter ungünstig war, verließ er das Land, nachdem er bei Baskama den Jonathan getödtet (1 Makk. 13, 1—24; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5. 6). Auf der andern Seite mußte er gewärtig sein, daß Demetrius II. suchen würde, sich wieder der Herrschaft zu bemächtigen. Feststeht, daß Demetrius II., um sich gegen Tryphon zu stärken, einen Kriegszug gegen die Parther unternahm, aber dabei in die Gefangenschaft des Arsaces, Königs von Persien und Medien, gerieth. Wenn jedoch 1 Makk. 14, 1—3 dieser Zug in das J. 172 seleucidischer Aera (das J. 140 v. Chr.) verlegt wird, nachdem bereits Tryphon den Antiochus getödtet und sich die Krone aufgesetzt (1 Makk. 13, 31—34), so wird Josephus („Alterthümer", XIII, 5. 11, 7, 1) im Rechte sein, der erst nach der Gefangennehmung Demetrius' II. die Usurpation erfolgt sein läßt. Antiochus regierte nach Josephus vier Jahre. Nach Livius, Epit., LV, war er etwa zehn Jahre alt, als Tryphon Aerzte bestach, die ihn beim Steinschnitt, der angeblich nöthig sei, tödteten. Tryphon hatte zu kämpfen (Diodor, Fragmenta, II, S. XIX), bis ihn das Gericht erreichte. Im J. 174 seleucidischer Aera (im J. 138 v. Chr.) zog Antiochus VII., des Demetrius II. jüngerer Bruder, gegen ihn heran, und da ihn seine Mannschaften großentheils verließen, floh er, vom König verfolgt, nach Dora am Mittelländischen Meer und von dort nach Orthosia (1 Makk. 15, 10—14. 25. 37. 39). Josephus („Alterthümer", XIII, 7, 2) erwähnt Orthosia nicht, sondern Apamea. Dort sei er bei der Belagerung ergriffen und getödtet worden, nachdem er drei Jahre regiert. Fritzsche.

Tryphosa, s. Tryphäna.

Tubin. Richt. 11, 3. 5 (vgl. 2 Sam. 10, 6. 8) wird ein Distrikt Tob erwähnt, der jenseit des Jordan, nordöstlich von Palästina, in der Nachbarschaft von Ammonitis lag. Mit diesem wird das 1 Makk. 5, 13 genannte Toubion (Tobion, Cod. 44; Tubin, Vet. lat. und Syr.) identisch sein, das nach V. 9 in Gilead lag, und wo sich damals Juden befanden. Auch 2 Makk. 12, 17 werden tubienische Juden erwähnt. Unstatthaft ist, wenn Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 397) dieses Toubion mit den Söhnen des Tobias (2 Makk. 3, 11; Josephus, „Alterthümer", XII, 4. 2—9. 11) in Verbindung bringt. Fritzsche.

Tubiner, s. Tubin.

Tuch, Tücher übersetzt Luther im allgemeinen verschiedene in der Bibel vorkommende Ausdrücke; 2 Mos. 36, 37: peroket, worunter der Vorhang am Eingang der Stiftshütte gemeint ist; ebenso masak (2 Mos. 26, 36; 40, 5) und vollständiger peroket hammasak (2 Mos. 35, 12; 40, 21); semer (Jes. 51, 8), zunächst Schafwolle, hier wollenes Kleid; hur (Esth. 1, 6), weißes Linnen; ὀθόνια (Luk. 24, 12; Joh. 19, 40), die leinenen Binden, womit Leichen umwickelt wurden (s. Begräbniß); ῥάκους ἀγνάφου (Matth. 9, 16; Mark. 2, 21), Stücke ungewalkten Zeugs; ὀθόνη (Apg. 9, 10. 11; 11, 5), Leinwand, Leintuch. Roskoff.

Tugend, ein Begriff, der sich schon im A. T. von Männern (1 Mos. 47, 6; 2 Mos. 18, 21) und von Frauen (Ruth 3, 11; Spr. 12, 4; 31, 11) im Sinne moralischer Tüchtigkeit gebraucht findet. Im N. T. gebraucht denselben der Apostel Paulus Phil. 4, 8 von einer moralischen Eigenschaft. Nach seiner a. a. O. dargelegten Ansicht soll der Christ alle möglichen Tugenden kennen und ausüben (Phil. 4, 9). Sonst kommt der Ausdruck (ἀρετή) im N. T. von Menschen nur noch 2 Petr. 1, 5 vor, wo er jedoch durch den Begriff des Glaubens beschränkt ist, indem der Verfasser des Sendschreibens seine Leser a. a. O. ermahnt, „ihre Tugend im Glauben darzureichen", sodaß hiernach die christliche, mit dem Glauben verbundene Tugend von der jüdischen oder heidnischen, als einer glaubenslosen und darum unechten, zu unterscheiden wäre. Wahrscheinlich hat aber der Verfasser des zweiten Petrusbriefs (s. d.) a. a. O. die von ihm bekämpften Irrlehrer und ihre sittlichen Ausschreitungen im Sinne. Eigenthümlicherweise ist noch an zwei neutest. Stellen von der „Tugend" (2 Petr. 1, 3) oder von „Tugend" (1 Petr. 2, 9)

Gottes die Rede. Die erstere Stelle ist unverkennbar eine Nachbildung der letztern. Von der göttlichen „Tugend" oder von göttlichen „Tugenden" kann insofern allerdings die Rede sein, als Gott der Inbegriff aller moralischen Kraft ist und diese in seinen Offenbarungen auf mannichfaltige Weise zur Erscheinung kommt. Der Verfasser des ersten Petrusbriefs (s. d.) hat übrigens die Vorstellung von göttlichen Tugenden den LXX entlehnt, welche Jes. 43, 21 tehilah (Ruhm) mit Tugend übersetzen. Dieser Uebersetzung liegt unstreitig die Vorstellung zu Grunde, daß man Gott nicht würdiger rühmen kann als durch Verkündigung seiner moralischen Eigenschaften, d. i. seiner Vollkommenheit. Die Vorstellung von göttlichen Tugenden findet sich bei den LXX außerdem noch mehreremal (z. B. Jes. 42, 8. 12; 63, 7), sowie auch diejenige von der „Tugend Gottes" (Hab. 3, 3; Sach. 6, 13). Schenkel.

Tünchen der Wände und Steine, das selbst gesetzlich vorgeschrieben wird (3 Mos. 14, 40—43; 5 Mos. 27, 2), muß im hebr. Alterthum gewöhnlich gewesen sein. Wie die Aegypter ihre Zimmer bunt färbten, so überzogen die Hebräer ihre Mauern mit Tünche von Kalk oder Gips (3 Mos. 14, 41 fg.; Ez. 13, 10; Dan. 5, 5; Sir. 22, 17 [20]) und Paläste auch mit Farbenstoff (Jer. 22, 14). Es ist aber kein besonderes Handwerk der Tüncher anzunehmen, sondern wahrscheinlich, daß die Maurer auch tünchten. Das Uebertünchen diente theils zur Dauerhaftigkeit des Maueranwurfs, theils zur Zierde, aber auch zur Kenntlichmachung und als Erinnerungszeichen (5 Mos. 27, 2. 4). Bildlich für trügerischen Schein, Gleißnerei, steht Tünchen Ez. 13, 10 fg.; 22, 8; Apg. 23, 3; ebenso Matth. 23, 27, wo bei den übertünchten Gräbern an eine äußere Verzierung, nicht an den von Rabbinen angegebenen Zweck der Warnung vor der verunreinigenden Eigenschaft der Gräber gedacht werden kann. Roskoff.

Turban. Ein Tuch mit einer Schnur oder einem Bande um den Kopf herumgebunden (2 Mos. 19, 9; 3 Mos. 8, 13; Ez. 16, 10), war vor alters auch bei den gemeinen Hebräern die gewöhnliche Kopfbedeckung, die noch jetzt bei den Arabern, in Ostindien und anderwärts zu sehen ist. Dieser einfache Kopfbund vermannichfachte sich mit der Zeit bei beiden Geschlechtern hinsichtlich des Stoffs und der Foren, sodaß Niebuhr 44 Arten davon abbilden konnte. Die alten Aegypter trugen auf dem kahl geschorenen Haupte meist ein weißes oder buntgestreiftes Tuch so gelegt und geknüpft, daß ein Zipfel über den Rücken und zwei zu beiden Seiten von den Schultern herabhingen. Ueber die Form der hebr. Kopfbedeckung enthält die Bibel keine genauere Angabe, wohl aber mehrere Benennungen. Die üblichste davon ṣaniph, deutet auf eine Kopfumhüllung, einen Kopfbund, ähnlich dem im heutigen Orient von ansehnlichen Personen getragenen Turban. Die Bibel erwähnt ihn bei Königen (Jes. 62, 3), Priestern (Sach. 3, 5), vornehmen Männern (Hiob 29, 14) und geputzten Frauen (Jes. 3, 23), er war also eine stattliche Tracht. Demselben Grundworte ṣanaph, umwickeln, umhüllen, entstammt miṣnephet, die Benennung des hohenpriesterlichen Turbans (2 Mos. 28, 4. 37. 39; 29, 6; 3 Mos. 8, 9; 16, 4), einmal auch des königlichen (Ez. 21, 31) als Zeichen der Würde. Die Form wird im A. T. nicht angegeben. Migbaʿa (2 Mos. 28, 40; 29, 9), die Bezeichnung des Turbans der gemeinen Priester, läßt eine kuppelartige Form vermuthen, worüber aber das Gesetz nichts sagt. Diese Kopfbedeckung war aus ungezwirnter Leinwand (3 Mos. 39, 28; Ez. 44, 18) und wurde um den Kopf gewunden (2 Mos. 29, 9; 3 Mos. 8, 13; Ez. 44, 17). Man glaubt sie niedriger als die hohepriesterliche, etwa eirund, oder wie eine eingedrückte Halbkugel, wie sie nebst zugespitzten und schneckenförmig gewundenen, an den persepolitanischen Ruinen abgebildet ist. Der unklaren Beschreibung bei Josephus ist zu entnehmen, daß sie aus einer leinenen Binde, nach den Rabbinen 16 Ellen lang, vielfach um den Kopf gewickelt, bestand, oben zugerundet erschien, und die hohepriesterliche durch einen purpurblauen Kopfbund unterschieden war. Auch Philo unterscheidet am hohenpriesterlichen Turban die priesterliche Mitra und die κίδαρις, wie sie orientalische Könige als Diadem zu tragen pflegten. Laut gesetzlicher Verordnung soll der Hohepriester an der Stirnseite seines Turbans eine Goldplatte, ṣiṣ, eigentlich Hervorglänzendes (2 Mos. 29, 6 Diadem genannt), mittels einer dunkelblauen Purpurschnur an den Kopfbund befestigt, mit der eingegrabenen Inschrift: „Heilig dem Jahve" (2 Mos. 38, 36. 37. 38; 39, 30 fg.; 3 Mos. 8, 8. 9), als Abzeichen seiner Würde tragen. Wenn Josephus (und Sir. 45, 12) von einer goldenen Krone spricht, so erklärt sich dies aus der spätern Zeit, wo die Goldplatte, die schon in der jüd. Tradition von einem Ohre bis zum andern reichte, unter den

Makkabäern, welche Fürsten und Hohepriester zugleich waren, wahrscheinlich um den Kopf herumgezogen wurde, sonach mit den von Blumenkelchen des Hyoscyamus, von denen Josephus weiß, eine Krone bildete.

Weil an den Kopfbund große Pracht verwendet wurde, nannte man ihn vorzugsweise pe'er (eigentlich Schmuck überhaupt), in welchem Sinne der Ausdruck sowol von der Kopftracht der Männer (Jes. 61, 3. 10; Ez. 24, 17. 23) und dem wesentlichen Bestandtheile des weiblichen Putzes (Jes. 3, 20) als auch von der priesterlichen Kopfbedeckung (1 Mos. 39, 28; Ez. 44, 18) vorkommt. Takrik (Esth. 8, 15) und Karbela (Dan. 3, 21), von einigen für Namen von Turbans gehalten, sind Bezeichnungen weiter Obergewänder, Umwürfe.

Bekanntlich nahm der Hebräer, wie der Orientale noch jetzt, die Kopfbedeckung vor andern nicht ab, auch nicht im Gebet, außer in tiefster Trauer, was dem Priester verboten ist (3 Mos. 10, 6). Roskoff.

Türkis, s. Edelsteine.

Turteltaube, hebräisch: tor, ist in Palästina durch drei Arten vertreten. Davon verweilt die Lachtaube (turtus risorius) das ganze Jahr in großer Zahl an den Bächen und Quellen der Ufer des Todten Meeres, wenn Bäume sich vorfinden. Im Sommer durchstreift sie auch die Gebüsche des Tabor und des Hochlandes von Gilead. Die Palmtaube (turtus senegalensis), deren Lieblingsstätte die Dattelpalme, findet sich auch ziemlich oft in den Gärten Jerusalems, ja selbst in deren Tempelbezirk und wandert nicht. Bei weitem am zahlreichsten verbreitet ist unsere Turteltaube (turtus auritus), in Palästina mehr als in andern Ländern, ein Wandervogel. Ende März ist noch keine weit und breit zu sehen, in der zweiten Woche April schwärmen sie zu Berg und Thal in großer Menge, und man kann ihr melancholisch eintöniges Ruckſen vom Morgen bis Sonnenuntergang hören, sodaß wir nur die Beobachtung von Jeremia (Kap. 8, 7) und dem Dichter des Hohen Liedes (Kap. 2, 11. 12) bestätigen können. Diese Turteltaube wird 10—12 Zoll lang, zeichnet sich aus durch weiß- und schwarzgestreifte Flecken an den Seiten des Halses, weiße Schwanzfedern, durch rothgrauen Grundton des Gefieders. Turteltauben wurden wie andere Tauben meist nur von ärmern Leuten bei allen Reinigungsopfern verwendet, so nach dem Wochenbett (3 Mos. 12, 6. 8), nach Genesung von Gonorrhöe, Metrorrhagie (3 Mos. 15, 14. 29 fg.), vom Aussatz (3 Mos. 14, 22. 30 fg.). Auch bei anderweitigen Sündopfern durfte der Arme sich mit Turteltauben behelfen, ebenso der Nasiräer, wenn er durch einen Todesfall in seinem Hause unrein geworden (3 Mos. 5, 7; 4 Mos. 6, 10 fg.). Der Grund dafür kann wol nur darin liegen, daß die Turteltauben besonders zutraulich an den Menschen sich anschließen, daher leicht zu fangen oder leicht gezähmt aufzuziehen sind, während z. B. die Feldtaube mehr nur wegen ihres massenhaften Vorkommens in Betracht kam. Gewiß nisteten wie heute schon in alter Zeit Palmturteltauben im Tempelbezirk, und um so sinniger erscheint das Gleichniß: „Gib (Jahve, der im Tempel wohnende) nicht dem Thiere hin die Seele deiner Turteltaube" (Ps. 74, 18). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 217 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 419 fg. Furrer.

Tychikus, ein vertrauter Gehülfe des Apostels Paulus, vermuthlich aus Ephesus gebürtig (Eph. 6, 21; Apg. 20, 4), den der Apostel während seines ephesinischen Aufenthaltes kennen gelernt hatte, der ihn auf seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitete und während seiner Gefangenschaft in Cäsarea (s. Epheser- und Kolosserbrief) eine Sendung nach Kolossä und Ephesus übernahm. Er war der Ueberbringer der beiden Sendschreiben an die dortigen Gemeinden (Kol. 4, 7 fg.; Eph. 6, 24), in denen deshalb specielle Erörterungen der Gemeindeverhältnisse fehlen, weil Tychikus den vertraulichen Auftrag hatte, hierüber mündlich zu verhandeln. Er brachte auch den Onesimus (s. d.) seinem Herrn in Kolossä zurück (Kol. 4, 9). Wie sehr ihn Paulus schätzte, ist aus den ihm ertheilten Prädicaten ersichtlich; er bezeichnet ihn als einen „geliebten Bruder und treuen Gehülfen". Als einen zu Sendungen benutzten Vertrauten des Paulus verwenden ihn auch die Pastoralbriefe (s. d.), ohne daß diesen Angaben anderweitiges geschichtlich Thatsächliches zu Grunde läge, als was in den obenerwähnten Stellen enthalten ist. Die Sendung nach Ephesus (2 Tim. 4, 12) ist der Stelle Eph. 6, 21 fg., die eventuelle nach Kreta (Tit. 3, 12) der Apg. 27, 7 fg. geschilderten Situation entnommen. Schenkel.

Tyrannus, ein gänzlich unbekannter Lehrer in Epheſus, in deſſen „Schule“ der Apoſtel Paulus während ſeines epheſiniſchen Aufenthaltes ſich zurückzog, als nach Verlauf von drei Monaten ſein Auftreten in der Synagoge zu heftigem Widerſtand bei einem Theile der Judengenoſſenſchaft Veranlaſſung gegeben hatte (Apg. 19, 8 fg.). Die namentlich durch Vitringa (De synagoga vetere [Franeker 1696], I, 137 fg.) verbreitete Meinung, daß Tyrannus ein jüd. Lehrer und Inhaber einer Privatſynagoge, eines bet hamëdras, geweſen ſei, ſtößt auf gewichtige Bedenken. Nachdem Paulus einem großen Theile der Judenſchaft in Epheſus ein Gegenſtand des Haſſes und des Abſcheues geworden und aus der Hauptſynagoge vertrieben war, iſt es unwahrſcheinlich, daß eine untergeordnete Synagoge ihn ohne Anſtoß und Hinderniß zwei Jahre lang aufgenommen habe, auch iſt Apg. 19, 8 fg. mit keiner Silbe angedeutet, daß Tyrannus ein jüd. Lehrer geweſen ſei. Der Name ſelbſt iſt nicht hebräiſch, ſondern griechiſch (vgl. 2 Makk. 4, 40; Apollodor, II, 4 fg.; Böckh, Corpus Inscriptionum Graecarum [Berlin 1825—58], Nr. 1732). Auch ein hochgeſtellter Offizier des Herodes (Joſephus, „Alterthümer“, XVI, 10, 3; „Jüdiſcher Krieg“, I, 26, 3) trug dieſen Namen, ſowie ein von Euſebius („Kirchengeſchichte“, VII, 32, 8) erwähnter antiocheniſcher Biſchof. Suidas (u. d. W.) kennt gleichfalls einen griech. Sophiſten und Schriftſteller Namens Tyrannus. Vermuthlich war der von der Apoſtelgeſchichte erwähnte ein helleniſcher Lehrer der Philoſophie, der einen Hörſaal (σχολή) hielt, und es iſt ein erfreuliches Zeichen der Toleranz, daß er dieſe zwei Jahre hindurch der Predigt des Evangeliums für Juden und Heiden öffnete. Schenkel.

Tyrus, hebräiſch-phöniziſch: Ṣôr (davon römiſch: Sar, Sara, Sarra), iſt der Name der ſehr berühmten See- und Handelsſtadt der Phönizier, welche 200 Stadien, d. i. 5 geographiſche Meilen von Sidon, 30 Stadien von dem nachmaligen Inſel-Tyrus ſüdlich entfernt (Strabo, XVI, 757, 758), auf dem Feſtlande in einer ſehr fruchtbaren und quellenreichen Ebene gelegen war, die gegen 3 geographiſche Meilen ſüdwärts und ebenſo weit nordwärts ſich ausdehnt und etwa 2 Meilen breit iſt (ſ. „Bibel-Lexikon“, IV, 563). Der Name Ṣôr, aus welchem erſt infolge aramäiſcher Ausſprache (Ṭor) das griech. Tyrus entſtand, wird gewöhnlich durch das hebr. Ṣûr = „Fels“ erklärt und entweder auf den (40—50 Fuß hohen) Hügel Maſchûk im Oſten der heutigen Stadt, als auf welchem das alte Tyrus gelegen haben ſoll, oder auf die beiden (beziehungsweiſe eine der beiden) nackten Felſeninſeln bezogen, auf denen nachgerade Inſel-Tyrus gebaut wurde (vgl. Hengſtenberg, De rebus Tyriorum [Berlin 1832], S. 4 fg.; Robinſon, „Paläſtina“ [Halle 1841—42], III, 685; Geſenius, Thesaurus, III, 1161; Movers, „Die Phönizier“ [Berlin 1849—50], II, 1, 174). Allein der Fels Maſchûk liegt ſeinerſeits ſelbſt mehr als eine halbe Stunde nordwärts von dem alten Tyrus des Strabo entfernt (vgl. auch Robinſon, a. a. O.), und andererſeits, welchen Namen ſollte denn die alte Stadt des Continents urſprünglich getragen haben, bevor ſie ihre Bezeichnung von der Inſelſtadt her erhielt? Dazu kommt, daß infolge ſchwankender Ausſprache der Vocallaute eine hebr. Form Ṣôr wohl im Phöniziſch-Puniſchen Ṣûr (und dieſes durch Verdünnung Ṣyr = Tyrus) geſprochen werden konnte, aber nicht umgekehrt (vgl. Movers in Erſch' und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte“, 3. Sect., XXIV, 436; Schröder, „Die phöniziſche Sprache“ [Halle 1869], S. 120 fg., 125 fg., 132 fg.), ſodaß alſo der Stadtname Ṣôr mit dem hebr. Ṣûr („Fels“) gar nicht in Verbindung gebracht werden kann (vgl. Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer“ [Leipzig 1845], S. 186). Wenn Hitzig einſt zur Erklärung des Eigennamens Ṣôr, unter Vergleichung von Sach. 9, 13 (wo ṣôr = arabiſch: ṣaur, d. i. „Palme“), weniger wahrſcheinlich auf die Palmbäume hinwies, die auf der Inſel Tyrus im Perſiſchen Meerbuſen wuchſen (ſ. „Bibel-Lexikon“, IV, 564), ſo bezieht er ſich neuerdings vielmehr auf eine Notiz bei dem arab. Geographen Jacut („Geographiſches Wörterbuch“, herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 416), wonach das arab. Ṣaur (Ṣôr) „jedes wirbelnde Waſſer“ bedeutet und alſo ganz einzig paßt zu der von Strabo (XVI, 758) beſtimmt angegebenen Lage des alten Tyrus, $^3/_4$ geographiſche Meilen ſüdwärts von der heutigen Stadt Sur (d. i. 30 Stadien von Inſel-Tyrus), beim jetzigen Orte Râs 'el-'Ain („Haupt der Quellen“) in der Ebene, wo eine Viertelſtunde vom Meeresufer drei oder vier lebendige und waſſerreiche Quellen gefunden werden, deren Waſſer heute noch ebenſo ſtark hervorquillt und emporſprudelt, wie es ſchon für ſeine Zeit (12. Jahrh.) Wilhelm von Tyrus bezeugt (XIII, 3; vgl. auch Robinſon, a. a. O., III, 659—664): eine Erſcheinung, die ohne

allen Zweifel wegen ihrer Merkwürdigkeit der Stadt den Namen gab. (Eine neue Hypotheſe über den urſprünglichen Namen von Tyrus ſtellt Sepp auf in der augsburger „Allgemeinen Zeitung", Jahrg. 1874, S. 4650 fg.)

Tyrus galt für eine der älteſten Städte Phöniziens (Strabo, XVI, 756). Sie war wegen ihres hohen Alters wie keine andere Stadt der Alten Welt durch zahlreiche Mythen gefeiert, die ſich an die uralten Heiligthümer anlehnen, als deren älteſtes der Tempel des Melkarth bezeichnet wird (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 565, 567, und vgl. Movers, a. a. O., II, 1, 96 fg., 166 fg. ſowie in der „Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie", Jahrg. 1845, Heft 4, S. 70 fg.). Uebrigens beweiſt der in Tyrus einheimiſche, dagegen den Sidoniern fremde Cultus des Herakles (ſ. d.) zugleich, daß Tyrus nicht ſowol als eine Colonie Sidons im engern Sinne, ſondern vielmehr als eine Gründung der Phönizier überhaupt, d. i. der Sidonier im weitern Sinne, angeſehen werden muß (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 562, und Juſtinus, XVIII, 3). Nur unter dieſer Vorausſetzung erklärt ſich auch der ſcheinbare Widerſpruch, daß einerſeits Sidon auf Münzen ſich als Mutter von Tyrus bezeichnet, andererſeits hinwieder Tyrus auf Inſchriften Mutter der Sidonier genannt wird; letzteres natürlich im Hinblick auf die Ausbreitung des ſidoniſchen, d. h. phöniz. Stammes durch tyriſche Colonien (Strabo, XV, 756; Geſenius, Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta [Leipzig 1837], S. 263). Gleichwol muß Tyrus um ein Bedeutendes jünger gelten als Sidon (ſ. d.), ſchon kraft der Thatſache, daß wohl dieſe, aber noch nicht jene Stadt bei Homer und im Pentateuch (auch noch nicht Richt. 1, 31), ſondern erſt ſeit David's Zeit in der Bibel genannt wird (2 Sam. 24, 7. [5, 11]; vgl. Joſ. 19, 29). Das alte (urſprüngliche) Tyrus ſcheint überhaupt nur ſehr allmählich emporgekommen und bald auch wieder geſunken zu ſein. Weil es keine Häfen hatte, ſo war es, wie es ſcheint, hauptſächlich auf Feldbau und Induſtrie angewieſen und mußte die Schiffahrt und den Seehandel faſt ganz den Sidoniern überlaſſen. Dies Verhältniß dauerte jedoch nur ſo lange fort, bis im J. 1155 v. Chr. von Alt-Tyrus aus Inſel-Tyrus gegründet, und durch König Hiram I. (ſ. d.) ausgebaut, vergrößert und verſchönert, raſch zu der bedeutendſten und mächtigſten Handelsſtadt emporblühte, welche das alte Sidon auf Jahrhunderte in den Hintergrund drängte. Schon unter Hiram's ſtreitbarem Vater, Abibaal (Bartophas), war, wie es ſcheint, Sidon in die Abhängigkeit von Tyrus gerathen (Sanchuniathon, VII, 1—4; vgl. Movers, a. a. O., II, 11, 618, und ſ. überhaupt die Darſtellung „Bibel-Lexikon", IV, 549 und 566 fg.)

Auch die Mutterſtadt ſelbſt auf dem Feſtlande — Paläotyrus — wurde raſch von der Inſelſtadt, „des Meeres Feſte" (Jeſ. 23, 4) „im Herzen des Meeres" (Ez. 27, 4. 25; 26, 17), überflügelt. Und Hiram I. war es, welcher zur Erweiterung und Verſchönerung der Tochterſtadt großartige Bauten ausführte. Bis auf ſeine Zeit ſoll ſich Inſel-Tyrus auf eine kleine Anlage (urſprünglich ein Waarendepot: Pomponius Sabinus, Ad Aen., I, 12), welche auf einer, drei oder vier Stadien (= $\frac{1}{5}$ Stunde) vom Feſtland gelegenen, langen ſchmalen Inſel ſich befand (Skylax, Periplus in Hudſon's Geographi graeci minores [Oxford 1698—1712], I, 42; Diodor, XVII, 40; Curtius, VI, 2. 7), beſchränkt haben, während auf einer andern kleinern, in der Nähe gelegenen Inſel nur erſt das prächtige, weithin berühmte Melkarthsheiligthum ſich befand, das auch von den Colonien mit jährlichen Geſchenken beſchickt wurde. Hiram verband die beiden Inſeln — genannt die „ambroſiſchen", als Wohnſitze der unſterblichen Götter — miteinander, indem er die dazwiſchenliegende Meerenge mit Schutt ausfüllen ließ; außerdem erweiterte er die Stadt, indem er nach der Continentalſeite hin die Inſel durch Aufſchüttung vergrößerte und hier einen ganz neuen Stadttheil ſchuf, ſodaß die Inſelſtadt ſeitdem aus drei Quartieren beſtand: der Altſtadt, welche, von den Sidoniern aus Alt-Tyrus erbaut, die ganze weſtliche Hälfte der heutigen Halbinſel (Sur) einnahm und in ſpäterer Zeit die königliche Burg im Südweſten mitumfaßt haben ſoll; der Vorſtadt (dem Eurychorus) an der öſtlichen, dem Feſtlande zugewandten und erweiterten Seite der Inſel; und der Neuſtadt mit dem Melkarthstempel auf jener kleinern Inſel in weſtlicher oder nordweſtlicher Richtung von der nunmehr damit verbundenen Altſtadt (Joſephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3; Contra Apion., I, 17, 18. Uebrigens ſ. Hiram und auch Chittim). Von jetzt an ſcheint der Hoheprieſter, welcher aus königlichem Geſchlechte war, ſeine Wohnung auf der Inſelſtadt bei dem Melkarthstempel gehabt zu haben (Juſtinus, XVIII, 4, 11). Doch iſt dieſe Inſel des Melkarth ſchon früh durch Erd-

beben und Ueberſchwemmungen, durch welche Tyrus viel zu leiden hatte, faſt ſpurlos verſchwunden.

Zur politiſchen Geſchichte von Tyrus iſt zu bemerken, daß die Notiz im Buche Sirach (Kap. 46, 18), wonach bereits der Richter Samuel mit den Tyrern gekämpft haben ſoll, auf einem Leſefehler des griech. Ueberſetzers beruht (ſtatt Ṣōrîm = Tyrer iſt ṣārîm = Feinde zu leſen und zu überſetzen). Auch Hoſ. 9, 13 iſt nicht von (Alt-)Tyrus, ſondern von einer Palme die Rede. Den Nachrichten des Menander von Epheſus (bei Joſephus, Contra Apion., I, 18) zufolge erhielt ſich die Dynaſtie Hiram's I. nur noch ſechzehn Jahre nach deſſen Tode auf dem Thron; es kam eine pöbelhafte Sklaven- und Schreckensherrſchaft ans Ruder, und dieſe wurde erſt nach einem Beſtand von 33 Jahren 8 Monaten durch Ithobaal, Ahab's Schwiegervater (ſ. Ethbaal, Iſebel, Ahab), unterdrückt, in deſſen Familie nun das Königthum verblieb. Wie die Bibel für die Regierungszeit Ahab's (1 Kön. 17; ſ. Ahab und Elias), ſo berichten auch die Annalen der Tyrer (bei Joſephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2) für die Zeit Ithobaal's von einer dreiundeinhalbjährigen Dürre, nur daß hier das Aufhören derſelben der Fürbitte des Prieſterkönigs Ithobaal zugeſchrieben wird, der deshalb bei den Tyrern im Rufe großer Frömmigkeit ſtand und infolge deſſen wahrſcheinlich den bei Sanchuniathon (Fragmenta, IX, 1) vorkommenden Beinamen Sydik (hebräiſch-phöniziſch: Ṣadîḳ), d. i. der Gerechte, Fromme, erhielt. Bald bekam die Volkspartei wieder die Oberhand in Tyrus, unter Ithobaal's Urenkel Pygmalion, was im ſiebenten Regierungsjahre dieſes Königs (im J. 894 v. Chr.) die Auswanderung ſeiner Schweſter Eliſſa (Dido) mit einem großen Theil der ariſtokratiſchen Geſchlechter und die Stiftung Karthagos veranlaßte. Uebrigens geht aus dem Bericht Juſtin's (XVIII, 4, 11), wonach Eliſſa vorgeblich von der Inſel, dem Wohnſitze ihres Gatten, des Melkarthshohenprieſters Sicharbaal, weg zu ihrem Bruder Pygmalion ziehen will, zugleich hervor, daß die tyriſche Königsburg wenigſtens bis dahin noch in Palätyrus auf dem Feſtlande ſich befand. Erſt ſeit den Tagen Jerobeam's II. von Iſrael, ſeit Anfang des 8. Jahrh. v. Chr., ſehen wir (Sach. 9, 3) die Tyrer durch große Feſtungsbauten die Inſelſtadt gegen die von Aſſyrien und Aegypten her drohenden Gefahren ſichern (vgl. auch Jeſ. 23, 4; Ez. 26, 4. 8. 10. 12; 27, 11; Diodor, XIX, 61), und die unmittelbar ſich anſchließende Nachricht (Joſephus, „Alterthümer", IX, 14, 2), daß bei dem Einfall Salmanaſſar's die übrigen Städte Phöniziens und ſelbſt Alt-Tyrus von Inſel-Tyrus abfielen, lehrt, daß jetzt (wenigſtens im damaligen Kriegszuſtande) die Inſelſtadt der Sitz der Regierung geworden war. Wenn ferner in Bezug auf dieſen Krieg Menander nach tyriſchen Archiven berichtet, daß der Aſſyrer Salmanaſſar, als er ſich von der Belagerung von Inſel-Tyrus zurückzog, Wachen zurückließ, um die Tyrer von dem Strom (Leontes) und den Aquäducten auf dem Feſtlande abzuſperren, ſodaß ſie fünf Jahre hindurch nur (Regen-)Waſſer aus den von ihnen auf der Inſel gegrabenen Brunnen trinken konnten: ſo folgt daraus, daß erſt in ſpäterer Zeit, wahrſcheinlich jedoch ſchon vor Nebukadnezar's Belagerung, eine Waſſerleitung vom Feſtlande her nach der Inſelſtadt herübergelegt ward.

Aehnlich belagerte ſpäter auch der Chaldäer Nebukadnezar die Inſelfeſte dreizehn Jahre lang erfolglos (in den J. 585—572 v. Chr.; vgl. Winer in der „Leipziger Literaturzeitung", Jahrg. 1833, S. 597 fg., und De Nebucadnezaris expugnatione Tyri [Leipzig 1848]; Hitzig, „Der Prophet Jeſaia" [Heidelberg 1833], S. 273 fg., und „Der Prophet Ezechiel" [Leipzig 1847], S. 228 fg.; Movers, a. a. O., II, 1, 427 fg.). Doch wurde, wie es ſcheint (Joſephus, Contra Apion., I, 21), bald nachher der tyriſche Freiſtaat durch bürgerliche Unruhen und innere Kämpfe tief erſchüttert. Dagegen dürfte der von Juſtin (XVIII, 3) erwähnte Sklavenaufruhr in Tyrus erſt in die Periode der Perſerherrſchaft treffen, früheſtens in die Zeiten des Xerxes I., vielleicht erſt in des Artaxerxes III. (Ochus) Zeit (in die J. 361—337 v. Chr.).

Als Alexander der Große das Perſerreich angriff (im J. 333 v. Chr.), war der tyriſche König bei der Flotte des Darius Codomannus, deſſen beſter Schutz auf dem Meere eben die phöniz. Schiffe waren (Arrian, De exp. Alex., II, 15. 10, 17. 5). Um ſeine Neutralität zu wahren, verweigerte das ſtolze Tyrus dem (bei Iſſus) ſiegreichen Macedonier den Einzug und das Darbringen des Opfers auf der Inſelſtadt, wies ihn vielmehr zu dem noch ältern Heiligthum des Hercules in Palätyrus auf dem Feſtlande; ſchickte ihm jedoch zum Zeichen der Anerkennung eine ſchwere goldene Krone (Arrian, De exp. Alex., II, 16; Juſtin, XI, 10, 10). Empört über dieſen abſchlägigen Beſcheid

ſchritt Alexander zur Belagerung der Inſelſtadt, ließ, was vielleicht ſchon Nebukadnezar vergeblich verſucht hatte (Ez. 26, 8 fg.; Arrian, De exp. Alex., II, 18), unter großer Mühe mit den Trümmern des vielleicht jetzt erſt geſchleiften Alt-Tyrus vom feſten Lande bis zu den Mauern der Inſelfeſte hin einen Damm aufführen, hätte dieſe aber, trotz der außerordentlichen Anſtrengungen der macedon. Flotte und Landarmee, gleichwol nicht ſchon im ſiebenten Monate zu erobern vermocht, wenn nicht, wie wir aus Juſtin (XI, 10, 14) erfahren, Verrath das Unternehmen erleichtert hätte. Schon jene dreizehnjährige Belagerung durch Nebukadnezar hatte dem Verkehr und Wohlſtand dieſer Stadt eine ſchwere Wunde geſchlagen; Alexander verſetzte ihr vollends den vernichtenden Schlag, von dem ſie ſich nie wieder völlig erholte (Joſephus, „Alterthümer", XI, 8, 3; Diodor, XVII, 40 fg.; Curtius, IV, 2 fg.; Arrian, De exp. Alex., II, 16 fg.). Der aufgeworfene Damm, durch den vom Meere ausgeworfenen Sand, den die Südweſtwinde gegen die Küſte treiben, zu einem Iſthmus erweitert, verband von nun an fortdauernd, bis auf den heutigen Tag, die Inſel mit dem Continent (Plinius, V, 17; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12, 2; Ptolemäus, V, 15, 27: Τύρος ἡ πρόσγειος).

Uebrigens zerſtörte Alexander die Inſelſtadt nicht, ſondern erhielt ſie unverſehrt und gab ihr einen König aus einem ihrer alten Geſchlechter. Inſel-Tyrus blieb eine Hauptfeſtung und hielt, wieder aufblühend, nicht lange nach Alexander abermals eine vierzehnmonatliche, hartnäckige Belagerung (im J. 316—315 v. Chr.) durch Antigonus (Diodor, XIX, 58) und noch ſpäter eine erfolgloſe durch Pacorus aus (im J. 40 v. Chr.; Dio Caſſius, XLVIII, 26).

In den ägyptiſch-ſyr. Kämpfen ſowie in der fernern Folgezeit theilte Inſel-Tyrus das Schickſal Phöniziens überhaupt. Die Stadt gelangte vorherrſchend unter die ſeleucidiſch-ſyr. Herrſchaft (vgl. 2 Makk. 4, 18. 44; 1 Makk. 11, 59). In Berückſichtigung ihres alten Ruhmes ließen ihr ſowol Syrer als ſpäter auch die Römer ihre Freiheit und eigene Verfaſſung (Strabo, XVI, 757; vgl. auch Curtius, IV, 4, 21; Joſephus, „Alterthümer", XV, 4, 1; Apg. 12, 20), und Kaiſer Severus erhob ſie ſelbſt zur röm. Colonie mit italiſchem Rechte (Ulpian, De cens., 1 fg.). Strabo (XVI, 757) beſchreibt das Tyrus ſeiner Zeit als eine trotz der durch Alexander erlittenen Niederlage wiederum durch ihren Handel und ihre Purpurfärbereien reiche und blühende Stadt mit zwei Häfen (vgl. auch Apg. 21, 3. 7; Plinius, IX, 60; XXI, 22; XXXV, 26). Außerdem bewahrten ſich die Tyrer mit den übrigen Phöniziern ihren alten Ruhm als Baukünſtler und Bildhauer bis in die röm. Zeit hinein (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1024). Auch im N. T. wird Tyrus wieder vor Sidon genannt, und zwar werden beide als laſterhafte, heidniſche, doch für das Gute nicht ganz unempfängliche Städte erwähnt, mit deren Bewohnern Jeſus in Berührung kam (Matth. 11, 21; Luk. 10, 13; Matth. 15, 21; Mark. 7, 24; Luk. 6, 17). Auch ſcheint ſich in Tyrus ſchon frühzeitig eine chriſtl. Gemeinde gebildet zu haben, welche der Apoſtel Paulus einmal beſuchte (Apg. 21, 3—7). Bereits gegen Ende des 2. chriſtl. Jahrh. (um das J. 196 oder 198) wird ein Biſchof von Tyrus, Caſſius, auf dem Concil zu Cäſarea erwähnt, und im 4. Jahrh. nennt Hieronymus (zu Ez. 26, 7; 27, 2) Tyrus die vornehmſte und ſchönſte Stadt Phöniziens, welche noch immer mit aller Welt Handel trieb. Noch zur Zeit der Kreuzzüge blühend und als ſehr bedeutende Feſte berühmt (vgl. Robinſon, a. a. O., III, 679 fg.; Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 95) iſt ſie ſpäterhin gänzlich verfallen und bildet jetzt, dank der Nachläſſigkeit der türk. Regierung, einen elenden Flecken, der kaum noch den Namen einer Stadt verdient: ein Haufe ein- und zweiſtöckiger Häuſer mit mehr oder weniger ſchmuzigen Straßen und einem ſchlechten Caſtell. Das heutige Sur (Ṣûr), deſſen Bevölkerung Robinſon (a. a. O., III, 675) auf ungefähr 3000 (Ruſſeger in ſeinen „Reiſen in Europa, Aſien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], III, 145, gar nur auf 1500) Seelen ſchätzt, von denen etwa vier Siebentel Mohammedaner und drei Siebentel meiſt griech. Chriſten mit einem bei ihnen anſäſſigen Biſchof ſind, liegt auf der Nordoſtſeite der Halbinſel am Waſſer, da, wo die ehemalige Inſel und der Iſthmus zuſammenſtoßen.

Als griech. Geſchichtſchreiber über das alte Tyrus, welche aus Archiven ſchöpften, erwähnt Joſephus mehrfach einen Menander aus Epheſus und einen Dius, excerpirt dieſelben, ohne jedoch deren Zeitalter anzugeben. Auszüge aus ihren Werken finden ſich auch bei dem Chronographen Gregor Syncellus. Außerdem hat Teucer von Cyzicum fünf Bücher über Tyrus geſchrieben. Ueber tyriſche Münzen vgl. Geſenius, Scripturae

linguaeque phoeniciae monumenta, S. 261 fg., und Eckhel, Doctrina nummorum veterum (Wien 1792—98), III, 379—393, 408 fg. Im übrigen ſ. Phönizien und vgl. Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 1046 fg.; Cellarius, Notitia orbis antiqui (Leipzig 1773), II, 381 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 360 fg.; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 669 fg.; Hengſtenberg, a. a. O.; Pauly's „Real-Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft", VI, 2278 fg.; Roſenmüller, „Handbuch der bibliſchen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), II, 1, 29 fg.; Robinſon, a. a. O., III, 659 fg.; Furrer „Wanderungen durch Paläſtina" (Zürich 1865), S. 341 fg., u. a. m. Kneucker.

U.

Uebel, ſ. Leiden, Krankheiten, das Böſe.

Ueberſetzungen der Bibel. Als das Evangelium zuerſt verkündet wurde, war die griech. Sprache die Weltſprache, die Sprache des Verkehrs und die der Gebildeten. Allerdings hatte ſie von ihrer frühern Reinheit viel verloren; fremde Worte, neue Wortformen und Wortfügungen hatte ſie aufgenommen und war zur helleniſtiſchen, zur διάλεκτος κοινή geworden, wie ſie uns in den erhaltenen Schriftwerken in mannichfacher Geſtalt vorliegt. Auch je nach den einzelnen Ländern machten ſich erhebliche Verſchiedenheiten geltend. Paläſtina war bereits ſeit einigen Jahrhunderten in den Verkehr mit griechiſch redenden Völkern eingetreten, auch hier war das Griechiſche nicht unbekannt, ſonderlich aber ward es in Galiläa geſprochen, das eine gemiſchte Bevölkerung hatte. Die eigentliche Landesſprache war indeſſen das Hebräiſche, wie es ſich im Laufe der Zeit aramaiſirt hatte, und in dieſer Volksmundart verkündete auch Jeſus das Heil, wenn ihm ſchon auch das Griechiſche nicht fremd geblieben ſein wird. Aber gar bald erfaßte das Evangelium ſeinen univerſalen Beruf, und damit mußte es aus dem engen Sprachkreiſe heraus und ſich des herrſchenden bemächtigen. Es ging dies ſchnell und leicht, da ein gut Theil Juden bereits Helleniſten waren und in der vorliegenden griech. Ueberſetzung des A. T. (ſ. u.) gerade auch für das Religiöſe ein Vorbild gegeben war, dem man folgen konnte. Weitere Entwickelungen nach dem neuen Gedankenkreiſe ſchloſſen ſich an, ſodaß auch das Griechiſche durch das Chriſtenthum ſeine beſondere Geſtaltung erhielt. So ſind die chriſtl. Erzeugniſſe bis gegen Ende des 2. Jahrh., ſoweit ſie uns erhalten ſind, in griech. Sprache geſchrieben; aber in ſprachlicher Hinſicht iſt ein großer Unterſchied, namentlich auch in der Sammlung der Schriften, die als N. T. dem A. T. zur Seite trat. Während die einen ſo ſtark hebraiſiren, daß ſie ſich unſchwer ins Hebräiſche übertragen laſſen, nähern ſich andere mehr oder weniger einer beſſern helleniſtiſchen Diction, worin ſich die allmähliche Helleniſirung des Evangeliums zeigt.

Als das Chriſtenthum unaufhaltſam eroberte und auch in Länder kam, in denen das Griechiſche wol etwa bekannt, aber doch nicht Landesſprache war, wurde es Bedürfniß, den Gläubigen das Bibelwort in ihrer Sprache in die Hände zu geben. Man mußte überſetzen, und da im Laufe der Jahrhunderte ſich das Chriſtenthum in alle Welttheile ergoß, entſtanden bis heute Ueberſetzungen der Bibel oder einzelner Theile derſelben in großer Menge, und gerade in ihnen ſtellt ſich die culturhiſtoriſche Bedeutung des Chriſtenthums nach einer Seite in großartigſter Weiſe dar. Abgeſehen von dem reichen, namentlich religiöſen Inhalt, der geboten ward, übten dieſe Ueberſetzungen auf die Entwickelung der verſchiedenen Sprachen den beſtimmendſten Einfluß. Nicht wenige Sprachen erhob das Chriſtenthum erſt zu Schriftſprachen, und da war natürlich die Bibelüberſetzung das vielſeitig die Sprache Beſtimmende, aber auch da, wo die Sprachen bereits Schriftſprachen waren, führten die Bibelüberſetzungen zu neuen Gedanken und Formen und zu einer neuen Terminologie.

Die Ueberſetzungen ſcheiden ſich in unmittelbare und mittelbare. Während die erſtern, ſofern ſie alt ſind, für Prüfung und Feſtſtellung des Grundtextes und deſſen Auslegung von Bedeutung ſind, haben letztere nur einen exegetiſchen Werth, einen kritiſchen nur etwa für ihre Quelle. Es iſt nicht dieſes Ortes aus dem maſſenhaften Material auch nur

eine kurze Ueberſicht der Bibelüberſetzungen zu geben (eine ſolche der Ueberſetzungen des N. T. mit reicher Literaturangabe gibt Reuß, „Die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments“ [5. Aufl., Braunſchweig 1874], S. 166—245), vielmehr beſchränken wir uns auf die alten, die textkritiſch und exegetiſch von hoher Wichtigkeit ſind, nämlich auf die alten griech. Ueberſetzungen des A. T. und auf die alten lateiniſchen und die alte ſyriſche der Bibel.

1) Die älteſte Ueberſetzung des A. T. iſt die alexandriniſche, im Griechiſchen die der 70, ſeltener 72 (nämlich Dolmetſcher), daher jetzt gewöhnlich kurz die Septuaginta (LXX) genannt.

Alexandrien, von Alexander dem Großen gegründet, wuchs unter den Nachfolgern des Alexander, den Ptolemäern, durch ſeine vortreffliche Lage gefördert in wunderbarer Schnelligkeit empor und ward die erſte Fabrik- und Handelsſtadt der Welt, in der ein merkwürdiges Durcheinander verſchiedener Nationalitäten zuſammentraf. Aber daneben wurde es auch die Metropole griech. Wiſſenſchaft und Kunſt, in der dieſe einen Nachſommer hatte, das Ueberlieferte bewahrte und bearbeitete, aber auch Neues producirte und unter dem Zufluß anders gearteter Elemente auf eigene Bahnen geführt wurde. Jüd. Coloniſten verſetzte ſchon Alexander der Große nach Aegypten, dann auch Ptolemäus I. Lagi, in den folgenden Zeiten folgten aber freiwillig Juden in ſo großer Zahl, daß um die Zeit Chriſti von den fünf Stadttheilen Alexandriens zwei ausſchließlich von Juden bewohnt wurden. Ihre äußere Lage war unter den erſten Ptolemäern ſehr günſtig, ſie beſaßen das griech. Bürgerrecht, und der Handel, den die Mehrzahl derſelben trieb, war ausgiebig. Hiermit leitete ſich im Judenthum ein Proceß ein, deſſen Bedeutung eine weltgeſchichtliche werden ſollte. Wie der tägliche Verkehr benöthigte, ſich der damals herrſchenden griech. Sprache, der ſogenannten διάλεκτος κοινή, zu bedienen, ſo befreundeten ſich die vornehmen und gebildeten Juden mit griech. Literatur und Philoſophie. Daß damit im Judenthum ein gewaltiger geiſtiger und religiöſer Proceß vor ſich ging, iſt im Artikel Alexandriniſche Religionsphiloſophie (ſ. „Bibel-Lexikon“, I, 85 fg.) ausführlich dargelegt, wir beſchränken uns hier auf das Sprachliche.

Wenn wir im 2. Jahrh. v. Chr. einer vielſeitigen jüdiſch-alexandriniſchen Literatur in griech. Sprache begegnen und ſehen, daß um die Mitte dieſes Jahrhunderts ein eigener Tempel zu Leontopolis entſtand, ſo iſt deutlich, daß ſich die Juden verhältnißmäßig ſchnell helleniſirten. Das Nächſte war, daß die Kenntniß des Hebräiſchen geringer wurde und beim A. T. Misverſtändniſſe in Menge vorkamen. Allmählich mußte man, willig oder nicht, an eine Ueberſetzung denken und das Griechiſche auch auf den gottesdienſtlichen Gebrauch übertragen. Wann aber und wie im einzelnen unſere Ueberſetzung entſtand, darüber ſind wir von glaubwürdiger Tradition nur zu ſehr verlaſſen. Sicher iſt, daß dem Ueberſetzer des Jeſus Sirach, der im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam (ſ. „Bibel-Lexikon“, III, 253 fg.), das A. T. nach ſeinen drei Hauptbeſtandtheilen weſentlich abgeſchloſſen in griech. Ueberſetzung vorlag. Sonſt ſind wir faſt nur an den Brief des Ariſteas (bei Joſephus Ariſtäus) gewieſen (zuletzt kritiſch berichtigt von Moritz Schmidt herausgegeben in dem „Archiv für wiſſenſchaftliche Erforſchung des Alten Teſtamentes“, herausgegeben von Merx, Bd. 1, Heft 3, S. 1 fg.), an den ſich auch Joſephus hält, und den er „Alterthümer“, XII, 2, auszugsweiſe mitgetheilt hat. Der Brief, von Ariſteas, einem Offizier der Leibwache des Königs Ptolemäus II. Philadelphus von Aegypten (in den J. 283—246 v. Chr.), an ſeinen Bruder Philokrates gerichtet, iſt überhaupt zur Verherrlichung des Judenthums geſchrieben, und dabei wird des Breiten die Entſtehung der Ueberſetzung des Pentateuchs erzählt. Der königliche Bibliothekar Demetrius Phalereus habe als eifriger Bücherſammler Ptolemäus II. veranlaßt, ſich eine Ueberſetzung des jüd. Geſetzes zu verſchaffen. Um ſie zu erlangen habe der König den Ariſteas und einen andern Offizier mit einem Schreiben und reichen Geſchenken an den Hohenprieſter Eleazarus (in den J. 290—258 v. Chr., ſ. „Bibel-Lexikon“, IV, 360) nach Jeruſalem geſandt. Hierauf kamen aus Paläſtina 72 Gelehrte, aus jedem Stamme ſechs, mit einem prächtigen hebräiſchen, auf Pergament mit goldenen Buchſtaben geſchriebenen Exemplar des Geſetzes nach Aegypten, die auf der Inſel Pharus eine Ueberſetzung anfertigten und ſie nach vorheriger Berathung über dieſelbe dem Demetrius Phalereus dictirten. Als ſie nach 72 Tagen fertig war, wurde ſie vor zahlreicher Verſammlung von Juden vorgeleſen und ſo entſchieden gebilligt, daß auf Veränderungen der Fluch gelegt wurde.

Dies der kurze Inhalt des Berichts, der die Namen der betreffenden Perſönlichkeiten nennt, die betreffenden Urkunden wörtlich enthält und voll von Uebertreibungen zu Gunſten der Juden iſt. Es ſpringt in die Augen, daß ſo nur ein Jude ſchreiben konnte, und daß ihn dabei die Abſicht leitete, die Ueberſetzung als vollkommen bewährt hinzuſtellen. Daher das prächtige hebr. Original, daher die 72 paläſtinenſ. Gelehrten, daher die vollſtändigſte Billigung von einer zahlreichen Judenverſammlung. So kommt ſehr in Frage, ob oder wie weit wir folgen dürfen. Allerdings konnte für den vielerfahrenen Staatsmann und Schriftſteller Demetrius Phalereus von Intereſſe ſein, auch die jüd. Geſetzgebung kennen zu lernen, allein einmal war er nicht Bibliothekar, ſodann galt zwar ſein Rath bei Ptolemäus I. Lagi viel, aber von Ptolemäus II. Philadelphus ſofort verbannt ſtarb er ſchon im J. 283 (vgl. Hermippus bei Diogenes Laertius, V, 78). Bedenken wir ferner, daß die Ueberſetzung ihre Entſtehung nicht wohl einer königlichen Liebhaberei verdanken konnte, ſondern aus einem andern Bedürfniß hervorging, wofür auch ihre Beſchaffenheit ſpricht, ſo wird eine geſunde Kritik den Bericht völlig beiſeitelegen, ſollten auch einige Notizen mit der Geſchichte nicht im Widerſpruch ſtehen, ſie wird aber nicht, wie vielfach und noch von Kurz (Aristeae epistula ad Philocratem [Bern 1872], S. 21 fg.) geſchehen, durch halsbrecheriſche Vermuthungen einen echten Kern aus demſelben herauszuſchälen ſuchen. Der Verfaſſer, der im 2. Jahrh. v. Chr. gelebt haben mag, wird die Sage ſchon vorgefunden und weiter ausſtaffirt haben. Juden und Chriſten nahmen ſie indeſſen für lange Jahrhunderte als baare Münze an, ja letztere namentlich ſtatteten ſie wol auch noch wunderlicher aus, bezogen, was nur vom Pentateuch geſagt war, aufs ganze A. T. und hielten die Ueberſetzung für inſpirirt.

Völlig werthlos iſt, was Ariſtobulus (ſ. d.) ſeinem König Ptolemäus VI. Philometor (in den J. 180—145 v. Chr.) vorzureden weiß (vgl. Clemens von Alexandria, Strom., I, 342; Euſebius, Praep. evang., IX, 6; XIII, 12). Es ſei klar, daß ſchon Pythagoras und Platon das jüd. Geſetz benutzt haben, denn es ſei daſſelbe ſchon vor der Herrſchaft Alexander's und der Perſer überſetzt worden, die Ueberſetzung des ganzen A. T. ſei aber unter Ptolemäus II. Philadelphus durch Veranſtaltung des Demetrius Phalereus angefertigt worden. Das eine iſt ſo einfältig wie das andere. Da ſchon ein Pythagoras aus Moſe geſchöpft haben ſollte, mußte natürlich eine Ueberſetzung dageweſen ſein, und an Flunkern war ein Ariſtobulus gewöhnt. Da nun aber die Pentateuchüberſetzung bereits da war, ſo mußte die Sage, welche dieſe an Ptolemäus II. und Demetrius Phalereus knüpfte, dahin gewendet werden, daß unter dieſen die Ueberſetzung der andern Bücher des A. T. zu Stande kam. Wie erſteres jeden Grundes ermangelt, ſo iſt letzteres nachweislich falſch.

So von beglaubigten Zeugniſſen gar ſehr verlaſſen, müſſen wir uns die Entſtehung der Ueberſetzung aus den geſchichtlichen Verhältniſſen und dem zu erklären ſuchen, was ihr Charakter an die Hand gibt. Die Ueberſetzung trägt durchaus keinen einheitlichen Charakter, ſondern die Ueberſetzungen der einzelnen Bücher wurden von Männern geliefert, die nach Kenntniß des Hebräiſchen und Griechiſchen, nach Begabung und Richtung ſehr verſchieden waren; ferner laſſen ſich aus dem vorliegenden handſchriftlichen Apparat ſo ziemlich von allen Büchern zwei oder mehrere, ſeien es Recenſionen oder Ueberſetzungen gewinnen. Nach dieſen Beobachtungen iſt deutlich, daß die Ueberſetzung ſehr allmählich ſich vervollſtändigte, und daß auch dann, als ſie im ganzen vorlag, der Proceß des Nachbeſſerns, beziehungsweiſe Ueberſetzens ſich jahrhundertelang fortführte. Die Ueberſetzung erwuchs einem vorliegenden Bedürfniß. Als in der Fremde die Kenntniß des Hebräiſchen immer mehr ſchwand und man ſich doch an den hebr. Kanon gewieſen ſah, wird man zunächſt ſich Dunkles durch griech. Gloſſen verdeutlicht, ſodann einzelne Verſe und Stücke überſetzt haben, bis man weiter ganz überſetzte. Selbſtverſtändlich wurde der Pentateuch als der wichtigſte Theil zuerſt überſetzt, und da die Sage in Betreff deſſelben an König Ptolemäus II. Philadelphus anknüpft, ſo kann dies der Zeit nach richtig ſein. Die andern Bücher wurden nach und nach überſetzt, und um die Mitte des 2. Jahrh. werden alle in Ueberſetzung vorgelegen haben. Die Ueberſetzer waren Juden helleniſtiſcher Bildung, die nach den Verhältniſſen und manchen Anzeichen vorzugsweiſe in Aegypten und ſpeciell in Alexandrien gelebt haben werden, wenn auch einzelne nach Geburt oder zeitweiligem Aufenthalt einem andern Lande angehören konnten: ſo wird in der Unterſchrift des Buches Eſther ein Lyſimachus als Ueberſetzer genannt, der in Jeruſalem gelebt habe. Erſt wenn

das maſſenhaft vorliegende textkritiſche Material durchgearbeitet ſein wird — und dafür liegen nur erſt Anfänge vor — wird ermöglicht ſein, ſich über die Zahl der Ueberſetzer und beziehungsweiſe Ueberarbeiter und über ihren Charakter mit Wahrſcheinlichkeit auszuſprechen. Das Wenige, was, abgeſehen von einzelnen Specialarbeiten, gewöhnlich in den Commentaren zu den hebr. Büchern des A. T. geboten wird, iſt in der Regel unbedeutend, weil nicht aus Kenntniß der kritiſchen Sachlage der LXX hervorgegangen. Hier über einige Bücher ein paar kurze Andeutungen.

Ueber die Ueberſetzung des Pentateuchs, die nicht von einem Ueberſetzer herrührt (vgl. Egli in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 76 fg., 287 fg.), iſt aus neuer Zeit beſonders auf Thierſch (De Pentateuchi versione Alexandrina libri III [Erlangen 1841]) und Frankel („Ueber den Einfluß der paläſtiniſchen Exegeſe auf die alexandriniſche Hermeneutik" [Leipzig 1851]) zu verweiſen. Sie iſt natürlich nicht gleichmäßig gearbeitet, im ganzen jedoch nicht übel gelungen mit Ausnahme von 2 Moſ. 36, 9 fg. und 4 Moſ. Eine neue Ausgabe der Geneſis nach dem Text der röm. Ausgabe vom J. 1586 mit Beigabe eines reichen Variantenapparats nach neuer Collation hat de Lagarde (Leipzig 1868) geliefert. Die Samaritaner, welche vom A. T. blos den Pentateuch annehmen, beſitzen dieſen in ſamaritaniſcher Sprache, aber in einer von der hebräiſchen höchſt bedeutend abweichenden Textgeſtalt, die in zahlreichen Stellen mit der der LXX gegen die hebräiſche ſtimmt (vgl. Geſenius, De Pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate [Halle 1815]). Wie der ſamaritaniſche Pentateuch überhaupt eine Ueberarbeitung des hebräiſchen nach ſpätern religiöſen und kritiſchen Geſichtspunkten iſt, ſo werden dabei neben andern Quellen auch beſonders die LXX benutzt worden ſein. Das Buch der Richter habe ich nach dreifacher Textgeſtalt (Zürich 1867), das Buch Ruth (Zürich 1864), und nach doppeltem Text das Buch Eſther (Zürich 1848 und wieder in meiner Ausgabe der Libri apocryphi V. T. [Leipzig 1871], S. 30 fg.) kritiſch berichtigt herausgegeben. Sehr fehlerhaft ſind die Propheten und Pſalmen überſetzt, und allerdings war hier die Aufgabe des Ueberſetzens auch eine ſchwierige. Der Ueberſetzer des Jeremia folgte einem Texte, der von unſerm hebräiſchen ſowol nach Lesarten als nach Stellung der Stücke bedeutend abwich (vgl. Movers, De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine [Hamburg 1834], und Wichelhaus, De Jeremiae versione alexandrina [Halle 1847]). Im Daniel hielt ſich der Ueberſetzer ſo frei und willkürlich, daß ſich die Kirche ſtatt dieſer Ueberſetzung der genauern des Theodotion bediente. Erſtere ſchien ſogar bis auf Fragmente verloren zu ſein, als ſie ſich in dem codex Chisianus zu Rom vorfand, aus dem ſie zuerſt Simon de Magiſtris, der aber dabei nur die Arbeit des Vincentius de Regibus gab (vgl. Jezeciel secundum Septuaginta, ex tetraplis Origenis, e Chisiano codice opera et studio Vinc. de Regibus [Rom 1840], S. 9), herausgab (Rom 1772). Die neueſte Ausgabe beſorgte Hahn (Leipzig 1845). Der Ueberſetzer der Sprüchwörter folgte einem von unſerm hebräiſchen abweichenden Texte; übrigens vgl. de Lagarde, „Anmerkungen zur griechiſchen Ueberſetzung der Proverbien" (Leipzig 1863), und Heidenheim in ſeiner „Deutſchen Vierteljahrsſchrift für engliſch-theologiſche Forſchung und Kritik", II, 595 fg.; III, 51 fg., 327 fg., 445 fg.; IV, 468 fg. Sprachlich gut, aber ſehr frei iſt das Buch Hiob überſetzt (vgl. Bickell, De indole ac ratione versionis alexandrinae in interpretando libro Jobi [Marburg 1862]).

Wie aus der hebr. Literatur allmählich eine Sammlung von Büchern hervortrat, die, als heiliger Kanon angeſehen, eine feſte Geſtalt erhielt und bewahrte, ſo geſchah es auch mit dieſen griech. Arbeiten, jedoch in einer andern, viel freiern Weiſe und ohne daß die Rückſicht auf den hebr. Kanon weſentlich beſtimmend eingewirkt hätte. Der Gründe waren mehrere. Einmal war der hebr. Kanon noch nicht völlig abgeſchloſſen, als wenigſtens ein Theil dieſer Schriftwerke entſtand. Sodann verfaßten ſie Privatperſonen, die einem eben vorliegenden Texte folgten und auch wol individuell ſich freier bewegten. Da es ferner ein ſehr langer Proceß war, in welchem ſie allmählich hervortraten, und bei der Berückſichtigung weſentlich nur die griech. Sprache das Kriterium war, ohne daß man weiter etwa nach den Verfaſſern fragte, ſo geſchah, daß in die nicht unter öffentlicher Autorität entſtehende Sammlung nicht nur Ueberſetzungen aufgenommen wurden, die einem von dem hebräiſchen mehr oder weniger abweichenden Texte folgten, ſondern auch neue, urſprüng-

lich griech. Zuſätze, wie zu Eſther und Daniel, ja ganze jüngere Bücher, ſei es als griech. Ueberſetzungen oder als urſprünglich griechiſch geſchrieben, die ſogenannten Apokryphen des A. T. (ſ. d.), Aufnahme fanden, und daß man dieſe Bücher in einer vom hebr. Kanon theilweiſe abweichenden Reihenfolge, die in den Handſchriften nicht immer die gleiche iſt, zu einem Ganzen vereinigte. War alſo das Einzelne wie das Ganze zunächſt nur Privatſchrift, ſo geſtaltete ſich doch letzteres factiſch zum alexandriniſchen Kanon, da, wie unzufrieden mit der ganzen Arbeit auch die Paläſtinenſer ſein mochten, ſich die Helleniſten und nachher die Chriſten in der Regel nur an ſie hielten oder halten konnten. Bei dieſen gelangte ſie daher ſchnell zu hohem Anſehen, man nahm ſie für ein Werk göttlicher Eingebung, ja zog ſie wol dem hebr. Text vor, und im Laufe langer Jahrhunderte war ihr Verhältniß zum hebr. Kanon nur wenigen Gelehrten bekannt.

Die LXX waren ſo mangelhaft und erſchwerten ſo ſehr das Verſtändniß, daß ſich gewiß frühzeitig einzelne veranlaßt ſahen, mit oder ohne Zuziehung des Grundtextes nachzubeſſern; als aber nach dem Hervortreten des Chriſtenthums das Verſtändniß wichtiger Stellen des A. T. zwiſchen Juden und Chriſten controvers wurde und zu einer lebhaften Polemik zwiſchen beiden führte, ſuchten mehrere durch neue Arbeiten zu helfen. Leider hat ſich von dieſen nur Fragmentariſches erhalten. Namentlich waren es drei Männer, die hier in Betracht kommen: Aquila, nach Irenäus (III, 24), Euſebius (Demonstrat. evang., VII, 1) ein jüd. Proſelyt aus Sinope im Pontus, nach der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr., der für Juden, von denen er auch beſonders benutzt wurde, buchſtäblich treu überſetzte (vgl. Origenes, Epist. ad Afric.; Hieronymus zu Jeſ. 49); der etwa gleichzeitige Theodotion, nach Irenäus (III, 24) ein Proſelyt aus Epheſus, nach Hieronymus (Catal. script. ecclesiast., Kap. 54) ein Ebionit, der die LXX frei überarbeitete, und von dem, wie bemerkt, die Ueberarbeitung des Daniel ſtatt der LXX, deren ſich noch Juſtinus Martyr bediente, in kirchlichen Gebrauch kam; und der etwas ſpätere Symmachus, nach Euſebius („Kirchengeſchichte", VI, 17) ein Ebionit, der, freier ſich bewegend, ein reineres Griechiſch zu geben ſuchte; vgl. über dieſen Geiger in der „Jüdiſchen Zeitſchrift für Wiſſenſchaft und Leben", I, 39 fg. Außerdem fanden ſich noch manche Ueberſetzungsſtücke, namentlich gab ſolche Origenes in ſeiner großen Ausgabe (ſ. u.) aus drei Ueberſetzungen unbekannten Urſprungs, die als Quinta, Sexta und Septima bezeichnet werden.

Wenn ſich ältere Schriftſteller auf die LXX beziehen, ſo ſtimmen oft ihre Angaben nicht mit dem uns erhaltenen Septuagintatext. Dieſe Erſcheinung, die vielſeitig beſprochen wurde (vgl. aus neuerer Zeit beſonders Döpke, „Hermeneutik der neuteſtamentlichen Schriftſteller" [Leipzig 1829]; Credner, „Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften" [Halle 1832—38], Bd. 2, und für Philo: Siegfried in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1873, S. 217 fg., 411 fg., 522 fg.; für Paulus: Kautzſch, De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis [Leipzig 1869]), erklärt ſich allerdings theils daraus, daß man damals einen vorliegenden Text freier benutzte, etwa nach dem Gedächtniß citirte und auch wol nach dem vorliegenden Zweck änderte, theils daraus, daß einzelne nach dem Grundtext änderten; aber ſie zeigt auch, daß der Text ſelbſt kein feſtgeſtalteter war, ſondern Verſchiedenheiten mancherlei Art aufwies. Gerade bei dem fleißigen Benutzen und da man kein Bedenken trug, ſich den Text durch Aendern, Zuſetzen und Weglaſſen zurechtzulegen, auch Gloſſen und Beſtandtheile anderer Ueberſetzungen in denſelben kamen, wurde die Textverſchiedenheit mit der Zeit immer größer. Praktiſch hatte ſie in der Polemik mit den Juden ihr ſehr Bedenkliches; dem Vorwurf der Fälſchung war chriſtlicherſeits ſchwer zu begegnen, und die Entgegnung, daß der Heilige Geiſt die gegebene Verſchiedenheit vom Hebräiſchen beabſichtigt habe, war bei ſolchem Texte doch ſehr blöd.

Da ſuchte Origenes in rein apologetiſchem Intereſſe zu helfen, indem er in ſeinem großartigen Werke eiſernen Fleißes, der ſogenannten Hexapla, das Verhältniß der Ueberſetzungen, vorzugsweiſe der LXX, zum hebr. Texte vor Augen ſtellte. In ſechs nebeneinanderlaufenden Columnen gab er den hebr. Text mit hebräiſchen und mit griech. Buchſtaben, dann die Ueberſetzungen des Aquila, des Symmachus, der LXX und des Theodotion, ſoweit er ſie hatte, nebeneinandergeſtellt; in einigen Büchern wurde auch die Quinta, Sexta und Septima beigegeben, doch kommt neben Octapla der Ausdruck Enneapla nie vor, ſodaß es wol in einigen Büchern acht, aber nie neun Columnen gab. Davon verſchieden waren die Tetrapla, in denen er blos die vier griech. Ueberſetzungen neben-

einanderſtellte (vgl. Redepenning, „Origenes" [Bonn 1841—46], II, 175 fg.). Er ſcheint ſie ſpäter zum leichtern praktiſchen Gebrauch mit Nachbeſſerungen und einigen Zuthaten verfaßt zu haben. Allerdings beabſichtigte Origenes bei dieſer Arbeit auch einen möglichſt reinen Text der LXX herzuſtellen, wie er denn deshalb Handſchriften verglich, allein ſein Hauptzweck war der oben angegebene apologetiſche. Um daher das richtige Verhältniß der LXX zum hebr. Text vor Augen zu legen, bezeichnete er das, was die LXX, aber nicht der hebr. Text hatte, mit dem Obelus ⨯—,; dagegen ergänzte er das, was der hebr. Text, aber nicht die LXX hatten, aus Theodotion und, wenn dieſer es nicht hatte, aus Aquila, ſelten aus Symmachus, und bezeichnete die Zuſätze durch den Aſteriscus ⁜—,; die Bedeutung der Lemniscen ÷ und Hypolemniscen ⨪, deren ſich Origenes auch bediente, iſt noch unaufgeklärt (vgl. Redepenning, a. a. O., II, 171). Der Gedanke, daß die LXX nach der veritas hebraica zu corrigiren ſeien, lag dem Origenes durchaus fern, vielmehr ſollte nur die Uebereinſtimmung und Abweichung beider Texte vorgelegt, das Urtheil darüber aber dem Leſer freigeſtellt ſein.

Das rieſige Werk beſchäftigte den Origenes viele Jahre und kam erſt gegen Ende ſeines Lebens zum Abſchluß. Eben wegen ſeines außerordentlichen Umfangs wurde es nie ganz, doch theilweiſe abgeſchrieben und vielfach benutzt. Leider ging das Original, das auf der Bibliothek zu Cäſarea aufbewahrt und noch von Hieronymus eingeſehen wurde, nachher zu Grunde; aber da es theilweiſe abgeſchrieben wurde, ſo haben ſich in einigen Handſchriften, in Scholienſammlungen, Ueberſetzungen und in Werken von Kirchenvätern zahlreiche Ueberreſte des Werkes erhalten. Beſonders verdient machten ſich der Märtyrer Pamphilus und Euſebius von Cäſarea, welche den Text der LXX mit den kritiſchen Zeichen ausſchrieben, und ihrer Arbeit werden wir vorzugsweiſe die erhaltenen Bruchſtücke zu verdanken haben. Eine Ausgabe des Ezechiel (Rom 1840) haben wir ſchon oben erwähnt.

Von den Ueberſetzungen iſt neben der uns nur unvollſtändig und kritiſch wirr vorliegenden alten lateiniſchen (ſ. u.) die ſyriſche des Biſchofs Paulus von Tella (im J. 616 n. Chr.) von hoher Bedeutung; er überſetzte ſehr treu den hexaplariſchen Text mit Angabe der Obelen und Aſterisken aus einer Abſchrift des von Pamphilus und Euſebius beſorgten Codex. Mit der Zeit fanden ſich von dieſer Ueberſetzung ein paar Handſchriften, ſodaß ſie uns gegenwärtig dem größern Theile nach gedruckt vorliegt. Zuerſt gab Maſius das Buch Joſua griechiſch mit Commentar (Antwerpen 1574) heraus; die folgenden Herausgeber gaben den ſyr. Text mit Noten und theilweiſe auch mit lateiniſcher Ueberſetzung, nämlich Norberg edirte den Jeremia und Ezechiel (Lund 1787), Bugati den Daniel und die Pſalmen (Mailand 1788 und 1820), Middeldorpf im Codex syriaco-hexaplaris (2 Thle., Berlin 1835) das vierte Buch der Könige, den Jeſaja, die kleinen Propheten, die Sprüchwörter, den Hiob, das Hohelied, die Klaglieder und den Koheleth, Rördam das Buch der Richter und Ruth (Kopenhagen 1861), endlich Ceriani (Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae [Mailand 1861—63], I, 1; II) den Baruch, die Klaglieder, den Brief Jeremiä und die Fragmente des Pentateuchs.

Es war Aufgabe der neuern Zeit, das, was ſich von dem großen Werke der Hexapla erhalten, zu ſammeln und geordnet zuſammenzuſtellen. Den Anfang machte Morinus in der Ausgabe der LXX (Rom 1587); Bedeutenderes leiſtete Druſius (Veterum interpretum graecorum in totum V. T. fragmenta collecta, versa et illustrata [Arnheim 1622]); das Hauptwerk endlich lieferte Montfaucon (Hexaplorum Origenis quae supersunt — eruit et notis illustravit [2 Thle., Paris 1713]) mit reichen Zugaben. Von dieſem Werke beſorgte Bahrdt eine bequeme Handausgabe mit manchen Verbeſſerungen, aber mit Uebergehung der meiſten Anmerkungen Montfaucon's (2 Thle., Leipzig 1769—70). Seit Montfaucon wurden nur kleinere Arbeiten mit Nachträgen und Berichtigungen geliefert; eine neue vollſtändigere Ausgabe der Hexapla beſorgt Field, doch iſt von derſelben erſt Bd. 2, 1, Hiob, Pſalmen, Sprüchwörter, Koheleth und Hoheslied enthaltend, erſchienen (Oxford 1867).

Kehren wir zu dem Text der LXX zurück, ſo hatte die wohlgemeinte Arbeit des Origenes den ſchlimmen Erfolg, daß ſich derſelbe noch mehr verwirrte, indem bei Benutzung hexaplariſcher Handſchriften die kritiſchen Zeichen leicht überſehen wurden, und ſo die

fremden Zuſätze als urſprünglich zu den LXX gehörige galten. Etwa funfzig Jahre nach Origenes glaubten die Märtyrer, der antiocheniſche Lucianus (vgl. Suidas u. d. W.) und der ägypt. Heſychius neue Textesrecenſionen liefern zu ſollen, leider aber wird über die Art ihrer Arbeiten ſo wenig berichtet, daß wir uns über ſie kaum vermuthungsweiſe äußern können. Nach Hieronymus (Praefatio in Paralipomena) wurde die Recenſion des Heſychius in Aegypten, die des Lucianus von Konſtantinopel bis Antiochien und die origeniſtiſche dazwiſchen gebraucht: eine Notiz, die nicht ſtreng zu nehmen ſein wird.

Nachdem ſich ſo in der alten Kirche die kritiſche Thätigkeit abgeſchloſſen hatte, wurden zur Befriedigung des Bedürfniſſes Abſchriften in großer Zahl angefertigt. Die Abſchreiber gaben den ihnen vorliegenden Text, der in den einzelnen Büchern nicht immer der gleiche war. Wenn ſie von ſich aus nicht eben viel und erheblich corrigirt haben mögen, ſo fehlten ſie freilich viel durch Nachläſſigkeit, und ſelbſt die beſten Handſchriften haben Schreibfehler in Menge.

Feſter und reiner wurde der Text durch den Druck. Es erſchienen bis heute in vier Hauptausgaben weſentlich vier Textesgeſtaltungen, die andern Ausgaben gaben eine derſelben mehr oder weniger genau. Die erſte erſchien zu Alcala de Henares (Complutum) in der complutenſiſchen Polyglotte (6 Thle., 1514—17) und wurde wieder gedruckt in den Polyglotten von Antwerpen, Heidelberg, Hamburg und Paris. Die Herausgeber benutzten uns nicht näher bekannte Handſchriften, die nicht gerade ſehr gute waren; ihr Text iſt ein emendirter, aber mit Unrecht iſt ihnen der Vorwurf gemacht worden, etwa nach dem Hebräiſchen und der Vulgata geändert zu haben, denn ihre Lesarten finden ſich faſt immer auch in Handſchriften. Ebenfalls aus uns nicht bekannten Handſchriften floß der Text der zweiten Hauptausgabe, der Aldina (Venedig: in aedibus Aldi et Andreae soceri [1518]), der mit dem complutenſiſchen eine ziemliche Verwandtſchaft zeigt. Einzelnes wird von Gelehrten emendirt ſein. Dieſer Text wurde im 16. Jahrh. in Straßburg, Baſel und Frankfurt einigemal nachgedruckt. Einen großen Fortſchritt bezeichnete die Sixtina, die auf Betrieb des unermüdlichen Papſtes Sixtus V. zu Rom (im J. 1587) erſchien. Wie man ſich auch ſonſt in Handſchriften umgeſehen hatte und Varianten beigab, ſo war doch am wichtigſten, daß man, leider freilich nicht genau, den alten und vortrefflichen codex Vaticanus zur Grundlage nahm. In ſeinen defecten Stellen (es fehlen 1 Moſ. 1—47, Pſ. 105—138 und die Bücher der Makkabäer) folgte man zwei jüngern Handſchriften. Ohne Frage iſt dieſer Text der bis dahin reinſte, den daher faſt alle ſpätern Herausgeber, wenn auch nicht ohne etwaige Aenderungen, wiedergegeben haben. So auch der neueſte Herausgeber, Tiſchendorf (4. Ausg., 2 Thle., Leipzig 1869), der in der Interpunktion und Accentuation manches verbeſſert, nicht wenige Druckfehler beſeitigt (vgl. Prolegomena, S. XXXIV fg.), ſonſt aber den Text ſelbſt nicht erheblich verbeſſert hat. Dankenswerth iſt die Beigabe der Varianten des codex Alexandrinus und aus den Fragmenten des codex Ephraemi Syri (von Tiſchendorf [Leipzig 1845] herausgegeben) und des codex Friderico-Augustanus (von Tiſchendorf [Leipzig 1846] herausgegeben). Letzterer beſteht aus Fragmenten des ſpäter von Tiſchendorf vollſtändiger aufgefundenen und zu Petersburg im J. 1862 (in 4 Bdn.) herausgegebenen codex Sinaiticus, nur hätten nun auch die Varianten des Sinaiticus beigegeben werden ſollen. Die vierte Textgeſtaltung endlich bietet der codex Alexandrinus. Als dieſer berühmte, etwa aus dem 5. Jahrh. ſtammende, Codex als Geſchenk des Patriarchen Cyrillus Lucaris an König Karl I. im J. 1628 von Konſtantinopel nach England gekommen war, wurde ſeine Güte bald überſchätzt. Auf Grundlage deſſelben, aber mit mancherlei Aenderungen und nicht wenigen Fehlern veranſtaltete Grabe zwei Ausgaben (4 Bde., Oxford 1707—19, und 8 Bde., 1720—29; der Text erſchien neuerlich verbeſſert von Field [Oxford 1859]), dem Breitinger (4 Bde., Zürich 1730—32) und Reineccius (Biblia s. quadrilinguia V. T. [2 Thle., Leipzig 1737—50]) in ihren Ausgaben nur zu ſehr folgten. So war höchſt verdienſtlich, daß Baber eine ſorgfältige Ausgabe des Codex (4 Bde., London 1816—28) mit nach der Originalſchrift gegoſſenen Lettern beſorgte, die, wenn auch natürlich nicht fehlerfrei, doch den Codex uns weſentlich erſetzt. Sein Text ſteht dem vaticaniſchen entſchieden nach, er iſt ein emendirter, doch vielfach guter und brauchbarer.

Nach dem Geſagten fehlt noch eine kritiſche Ausgabe der LXX, wie ſie die Wiſſenſchaft unſerer Zeit verlangt, aber freilich kann ſie nicht die Arbeit Eines Lebens ſein,

und vorerſt ſind die einzelnen Bücher kritiſch zu bearbeiten, ehe zum Ganzen geſchritten werden kann. Handſchriftliches Material liegt in Menge vor; ein ſehr reiches und brauchbares lieferte mit dem vaticaniſchen Text die Ausgabe von Holmes und Parſons (5 Bde., Oxford 1798—1827). Trotz großer Mängel ließ ſich das Gebotene von beſonnenen Kritikern ſehr gut verwerthen, doch blieb es faſt unbeachtet. Jetzt ſtehen wir freilich auf feſterm Boden, die älteſten und wichtigſten Handſchriften liegen in Ausgaben vor, auch der codex Vaticanus iſt, von Vercellone und Cozza in hoffentlich reiner Geſtalt beſorgt, ſeit dem J. 1868 in Rom im Erſcheinen, andere Handſchriften wurden neu collationirt, Anderweitiges lieferten aus Handſchriften Ceriani (a. a. O., III) und Cozza (Bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina ex palimpsestis codicum bibliothecae Cryptoferratensis eruta [2 Bde., Rom 1867]), beſonders aber der unermüdliche Tiſchendorf (Anecdota sacra et profana [2. Ausg., Leipzig 1861]; Monumenta sacra inedita. Nova collectio [9 Bde., Leipzig 1855—70]). Daneben ſind denn auch die Citate der Väter und die alten Ueberſetzungen zu Rathe zu ziehen.

Ein uns irgend genügendes Lexikon der LXX gibt es nicht, immer noch ſind wir an das Schleusner's (5 Thle., Leipzig 1820—21) gewieſen, welches, weſentlich auf Grundlage des frühern Biel's (herausgegeben von Mutzenbecher [3 Thle., Haag 1779—80]) und die Concordanzen Kircher's (Frankfurt a. M. 1607) und Tromm's (2 Thle., Amſterdam und Utrecht 1718) entſtanden, das gegebene Material roh empiriſch bearbeitet und ſo auch wenig geordnet gegeben hat. Einen Fortſchritt zum Beſſern bezeichnet die beſchränktere Arbeit Wahl's, Clavis librorum V. T. apocryphorum philologica (Leipzig 1853). Für die Erklärung der LXX findet ſich im einzelnen bei Verfaſſern von Observationes und ſonſt manches Brauchbare, ſpeciell bearbeitet aber wurde, abgeſehen von den Apokryphen (vgl. Fritzſche und Grimm, „Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Teſtaments" [6 Bde., Leipzig 1851—60]), nur Jeremia von Spohn (2 Thle., Leipzig 1794—1824) und Amos von Vater (Halle 1810).

Um ſchließlich auf die hohe Bedeutung der LXX kurz hinzudeuten, ſo wurde ſchon bemerkt, wie ſie auf die neuteſtamentliche und nachher auf die Kirchenſprache mächtig einwirkten, ſodaß dieſe einen gewiſſen hebraiſirenden Charakter annahm. Der Kirche wurde ſie auch dogmatiſch zur Norm. Außerdem iſt ſie ſchon als erſter Ueberſetzungsverſuch in ſolcher Ausdehnung höchſt beachtenswerth, zumal die große Verſchiedenheit der hebräiſchen und griech. Sprache beſondere Schwierigkeiten machte. Wenn dies ein Grund war, daß ſie vielfach ſehr mangelhaft war, auch wol rein Unverſtändliches bot, ſo führte das zu vielen Misverſtändniſſen, die aber bei dem göttlichen Anſehen, das ſie erlangte, ſpäter zum Theil auf dogmatiſche Entwickelungen einwirkten. Weiter iſt ſie für die Kritik und Geſchichte des hebr. Textes von größter Wichtigkeit. Wir erſehen aus ihr, daß es in alter Zeit im Hebräiſchen verſchiedene Textgeſtaltungen gab, denen wir theilweiſe an ihrer Hand folgen und ſie im weſentlichen reconſtruiren können; aber auch, wo ſie mit unſerm maſorethiſchen Texte im ganzen ſtimmt, bietet ſie in Leſung und Faſſung Verſchiedenheiten in Menge dar, die theilweiſe zur wirklichen Berichtigung unſers Textes dienen. Endlich iſt ſie ja zum Theil ſehr freie Ueberſetzung, wobei die Ueberſetzer um ſo leichter unwillkürlich ihre moraliſchen und dogmatiſchen Anſchauungen dem alten Texte unterlegten: damit aber iſt ſie auch zu einer, wenn auch vorſichtig zu benutzenden Quelle der Denkart ihrer Zeit geworden (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 88).

2) Unter den etwa zehn Töchtern der LXX gebührt der alten lateiniſchen Ueberſetzung, gewöhnlich nach der einzigen Stelle Auguſtin's (De doctrina christiana, II, 15) Itala genannt, ſowol wegen ihres Alters als wegen ihrer Bedeutung die erſte Stelle.

Nach der Mitte des vierten Jahrhunderts hatte die lateiniſche Kirche einen unglaublich verderbten und in ſich variirenden lateiniſchen Bibeltext. Hieronymus (vgl. beſonders Praefatio in evangelia ad Damasum) klagt wiederholt über die varietas und vitiositas der codices latini, er ſagt: tot sunt exemplaria paene quot codices, und leitet die Fehlerhaftigkeit daher, daß ſchon die Ueberſetzer ſelbſt zum Theil falſch überſetzt (vitiosi interpretes), darauf Unkundige durch vermeintliche Verbeſſerungen den Text weiter verunſtaltet (praesumtores imperiti), endlich nachläſſige Abſchreiber (librarii dormitantes) ihn in verſchiedener Weiſe verderbt hätten: er weiß aber nur von Einer lateiniſchen Ueberſetzung trotz der maſſenhaften Abweichungen in den Handſchriften. Dagegen gab es nach Auguſtin mehrere Ueberſetzungen; denn wenn er De doctrina christiana, II, 14, 15,

codices emendati et non emendati unterſcheidet, dann als Grundſatz aufſtellt ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes und ſofort anſchließt: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, ſo kann er dabei nur verſchiedene Ueberſetzungen, nicht aber bloße Recenſionen Eines Textes im Sinne gehabt haben. Ueber die Zahl ſchweigt er; denn wenn er De doctrina christiana, II, 14, von interpretum numerositas ſpricht und II, 11 ſehr hyperboliſch ſagt: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam veterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari, ſo meinte er nicht nur ſolche, die ganze Bücher ſelbſtändig überſetzten, ſondern auch ſolche, die einzelne Stellen übertrugen und einen vorliegenden Text mehr oder weniger verbeſſerten, wie ſich denn die Verſchiedenheiten, die er De doctrina christiana, II, 12, anführt, nur auf einzelne Worte erſtrecken. Selbſtverſtändlich kann die Frage nur ſein, gab es nur eine oder noch eine zweite und allenfalls dritte Ueberſetzung, und ferner handelt es ſich dabei nicht gleich um die ganze Bibel, ſondern um die einzelnen Bücher derſelben, wie denn wirklich von den Büchern Baruch, Tobi und dem erſten Makkabäerbuch zwei alte Ueberſetzungen noch vorliegen. Wir müſſen ſehen, wie weit ſich die Frage nach dem vorliegenden Material beantworten läßt.

Von der Exiſtenz einer lateiniſchen Bibelüberſetzung erhalten wir zuerſt ſeit Ende des 2. Jahrh. durch Citate Kunde, die ſich bei Tertullian, dann bei Cyprian und dem lateiniſchen Ueberſetzer des Irenäus finden. Auch iſt kein Zweifel, daß ſie ſämmtliche Schriften A. und N. T. umfaßte, wennſchon ein paar Schriften von Tertullian und Cyprian nicht berückſichtigt ſind, was nur zufällig ſein kann. Je weiter wir in der Zeit vorſchreiten, um ſo zahlreicher werden die Citate, aber um ſo größer auch die Abweichungen voneinander. So wichtig die Citate ſind, ſo bedarf es jedoch bei ihrer kritiſchen Verwerthung der größten Vorſicht; denn abgeſehen davon, daß ſie durch Abſchreiber und Herausgeber leicht unwillkürliche und willkürliche Aenderungen erfuhren, ſo war die Citationsweiſe in alter Zeit oft eine ſehr freie, und die des Griechiſchen mächtigen Schriftſteller konnten auch wol von ſich aus Aenderungen vornehmen oder ſelbſt überſetzen, da von einem ſtrenger geregelten kirchl. Text noch lange keine Rede war. Mit freigebiger Hand bringt der fleißige Sabatier (Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica et caetera [3 Thle., Rheims 1739—49; neue Titelausgabe [Paris 1751]) Citate bei; wichtig iſt das im codex Sessorianus enthaltene und dem Auguſtin zugeſchriebene Speculum (abgedruckt in Mai's Nova patrum bibliotheca [Rom 1852—53], I, II, 1 fg.), das nur aus bibliſchen Citaten beſteht. Die Citate aus dem Buch der Richter habe ich in dem Liber Judicum secundum LXX interpretes (Zürich 1867), S. 80 fg., zuſammengeſtellt. Ferner iſt zu verweiſen auf Rönſch, „Das neue Teſtament Tertullian's" (Leipzig 1871); „Die lateiniſchen Bibelüberſetzungen im chriſtlichen Afrika zur Zeit des Auguſtin" in der „Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie", Jahrg. 1867, S. 606 fg., und „Beiträge zur patriſtiſchen Bezeugung der bibliſchen Textgeſtalt und Latinität" ebendaſelbſt Jahrg. 1870, S. 87 fg.; Jahrg. 1871, S. 531 fg.

Viel wichtiger als die Citate ſind die Bibelhandſchriften, die zum Theil ſehr erheblichen Alters ſind, und in denen ſich der alte Text zuſammenhängend und mehr oder weniger vollſtändig erhalten hat. Es zeigt dies ſchon das Patois, das ſie geben, während die Citate mehr die geregelte Schriftſprache darbieten. Wennſchon die Abſchreiber auch hier vielfach fehlten, ſo wollten ſie doch ohne Tendenz einfach ihre Vorlage wiedergeben.

Die Bücher Weisheit, Jeſus Sirach, das erſte und zweite Makkabäerbuch, Baruch, das Gebet Manaſſe und das vierte Buch Eſra gingen nach der alten Ueberſetzung in die Vulgata (ſ. unten) über. Vom zweiten Makkabäerbuch hat Peyron (Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita [Stuttgart 1824], S. 73 fg.) einen alten Text aus dem codex Ambrosianus E. 76 Inf. herausgegeben. Ferner hat ſich vom A. T. vollſtändig die Ueberſetzung der Pſalmen, des Buches Eſther und des dritten Buches Eſra, der Bücher Tobi und Judith und der Zuſätze zu Daniel erhalten, außerdem iſt nur mehr oder weniger Fragmentariſches ans Licht geſtellt worden. Dagegen liegt uns die Ueberſetzung des N. T. aus verſchiedenen Urkunden dem weitaus größern Theile nach vor. Die Pſalmenüberſetzung gab zuerſt Blanchinus (Bianchini) in

ſeinen Vindiciae canonicarum scripturarum vulgatae latinae editionis (Rom 1740) heraus; neuerlich erſchien Libri psalmorum versio antiqua latina cum paraphrasi Anglo-Saxonica, ed. Thorpe (Oxford 1835). Nachdem zuerſt die röm. Gelehrten Nobilius, Agellius, Valverda und Morinus in dem Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum ex auctoritate Sixti V. P. M. editum (Rom 1588) die Ueberſetzung aus Citaten der Kirchenväter zuſammengetragen und die Lücken von ſich aus ergänzt hatten, wodurch freilich ein buntſcheckiger Text entſtand, war es der fleißige Mauriner Sabatier, der in dem oben citirten Buch das grundlegende und noch jetzt bedeutendſte Sammelwerk lieferte. Er verwendete nicht nur den bis dahin zu Tage geförderten Apparat — ſo hatte Martianay die Ueberſetzung des Matthäus (Paris 1695) und des Jakobusbriefs (Paris 1695), Hearne aus dem codex Laudianus die der Apoſtelgeſchichte (Oxford 1715) herausgegeben, ſondern er vermehrte ihn auch aus Handſchriften und Vätern ſehr bedeutend. Obwol das Werk die großen Mängel hat, daß Sabatier zum Theil nicht gute, ſondern Handſchriften gemiſchten Textes und zweifelhafte Autoritäten zu Grunde legte, die Varianten nicht mit der nöthigen Genauigkeit verzeichnete und den angehäuften Stoff nicht kritiſch verarbeitete, ſo iſt es doch bis heute als Sammlung das einzige geblieben. Seit Sabatier iſt nicht nur das Material vielfach berichtigt, ſondern auch ſehr viel Neues zu Tage gefördert worden, ſodaß eine neue vollſtändige Sammlung des bisherigen Erträgniſſes und kritiſche Bearbeitung deſſelben in nicht zu breiter und ſchwerfälliger Form endlich an der Zeit wäre.

Als werthvollſte Publicationen zum A. T. erſchienen Librorum Levitici (fehlt Kap. 18, 30—25, 16) et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita (London 1868) und von Ranke, Fragmenta versionis latinae antehieronymianae (Marburg 1856—58; 2. Ausg., Wien 1868) (Fragmente zu den Propheten); Par palimpsestorum Wirceburgensium (Wien 1871) (Fragmente zum Pentateuch und zu den Propheten). In beiden Werken hat der Herausgeber die LXX und die Vulgata zur Seite geſtellt und kritiſche Bemerkungen beigefügt. Vercellone (Variae lectiones vulgatae latinae editionis Bibliorum (Rom 1860—64) gibt I, 183 fg. Fragmente zur Geneſis; I, 307 fg. zu Exodus; I, 586 fg. zu 5 Moſ. 32 und II, 1, 78 zu Joſua; Vogel („Beiträge zur Herſtellung der alten lateiniſchen Bibel-Ueberſetzung" [Wien 1868]) zu Ezechiel und den Sprüchwörtern; Mone (De libris palimpsestis [Karlsruhe 1855], S. 49 fg.) zu den Sprüchwörtern. Außerdem wird Verſchiedenes geboten von Münter (Fragmenta versionis antiquae latinae [Kopenhagen 1819]), von Mai (Scriptorum veterum nova collectio [Rom 1825—38], III und VII), von Tiſchendorf in dem Anzeigeblatt der wiener „Jahrbücher der Literatur", Jahrg. 1847—49, und von ebendemſelben etwas Weniges in den Anecdota sacra et profana, S. 231 fg., 234 fg.

Mehr wurde zum N. T. ans Licht gezogen, von Blanchinus in dem Evangeliarium quadruplex (2 Thle., Rom 1749) die drei alten wichtigen Codices, der Vercellensis, Veronensis und Brixianus; von Kipling der Codex Theod. Bezae Cantabrigiensis evangelia et apostolorum acta complectens graeco-latinus (2 Thle., Cambridge 1793); von Tiſchendorf das Evangelium Palatinum (Leipzig 1847); von Mai (Scriptorum veterum nova collectio, III, 257 fg.) das Evangelium secundum Matthaeum ex perantiquo codice vaticano (Claromontano); von Haaſe der codex Rehdigeranus (bis Luk. 21, 24 in dem breslauer Index lectionum [5 Thle., Breslau 1865—66]). Fragmente zum Lukas und Markus theilte Alter aus einem wiener Codex in Paulus' „Neuem Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur" (Jena 1790—91), III, 115 fg., und in Paulus' „Memorabilien" (Leipzig 1791—96), S. 58 fg., mit; zum Lukas finden ſich ſolche im „Serapeum", III, 172 fg.; zum Lukas und der Apoſtelgeſchichte bei Ceriani, Monumenta sacra et profana, I, 1 fg.; endlich edirte Ranke Fragmenta antiquissimae evangelii Lucani versionis latinae e membranis Curiensibus (Marburg 1872). Den codex Laudianus der Apoſtelgeſchichte veröffentlichte Tiſchendorf (graece et latine [Leipzig 1870]). Von den Pauliniſchen Briefen wurde der codex Boernerianus (graecus cum versione latina) von Matthäi (Meißen 1794), und der codex Claromontanus von Tiſchendorf (graece et latine [Leipzig 1852]) herausgegeben. Endlich lieferte Knittel Ulphilae versionem gothicam nonnullorum capitum epistolae Pauli ad Romanos (Braunſchweig 1762).

Was nun die Ueberſetzung ſelbſt betrifft, ſo charakteriſirt ſie ſich als ſtreng wörtliche: die Sprache iſt daher ungelenk, ſie verſtößt oft gröblich gegen den lateiniſchen Sprachgebrauch, weil ſie getreulichſt den griech. Wortlaut wiedergibt, und nicht wenige griech. Worte ſind als latiniſirte beibehalten. Aber auch abgeſehen von dieſen Mängeln, die die Ueberſetzungsart mit ſich führte, iſt ſie ein Patois, voll von Provinzialismen und grammatiſchen und ſyntaktiſchen Verſtößen. Um hier nicht zu ungünſtig zu urtheilen, iſt zu bedenken, daß die feine lateiniſche Schriftſprache, wie ſie uns muſtergültig in Cicero und Livius, Horaz und Vergil vorliegt, ſich bald nach dem auguſteiſchen Zeitalter progreſſiv verſchlechterte: man verfällt einem rhetoriſchen Pathos und häuft Bild auf Bild, Worte erhalten neue Bedeutungen, aus der Dichterſprache geht vieles in die Proſa über, es kommen neue, etwa auch aus der Volksſprache entlehnte Wortbildungen in Aufnahme, griech. Worte werden latiniſirt, die Grammatik und Syntax wird laxer. Dies auch feſtgehalten — und es greift weiter, als man gewöhnlich meint — ſo iſt doch der Unterſchied zwiſchen der Sprache, z. B. der Plinii und unſerer Ueberſetzung, ein ganz gewaltiger; in dieſer treten uns die Solöcismen und Barbarismen maſſenhaft entgegen, wenn auch manche Abſchreibern zur Laſt fallen mögen. Einzelner Beiſpiele bedarf es nicht, da jede Seite welche bietet, aber verwieſen ſei auf die gründliche Schrift von Rönſch: „Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchriſtlichen Itala und der katholiſchen Vulgata unter Berückſichtigung der römiſchen Volksſprache durch Beiſpiele erläutert“ (Marburg 1869; 2. Ausg. 1875). Dieſe Erſcheinung beweiſt nur, daß die Ueberſetzer (ſ. unten) zwar des Griechiſchen nicht unkundig waren, aber, im Lateiniſchen wenig geſchult, ſich der Volksſprache bedienten, die durch ihr ängſtliches Sichhalten an die griech. Vorlage noch ſchlechter werden mußte. Der Gemeinde mochte die Ueberſetzung als ſolche zunächſt dienen, wie wenig ſie auch den Gebildeten zuſagte. Daß ſie übrigens auch außerdem oft unklar und fehlerhaft war, verſteht ſich.

Bei dieſem Charakter der Ueberſetzung iſt leicht begreiflich, wie nach etwa zwei Jahrhunderten die Handſchriften ein buntes Gemiſch von Verſchiedenheiten zeigten. Als das Bedürfniß, das griech. Bibelwort lateiniſch zu haben, hervortrat, wird man zuerſt einzelne Worte und Sätze gloſſirt, dann größere Stücke überſetzt haben, bis es zur Ueberſetzung ganzer Bücher kam, und da ein lebhaftes Intereſſe dafür da war, wird in verhältnißmäßig kurzer Zeit die ganze Bibel überſetzt vorgelegen haben. Wie die LXX war auch ſie nicht das Werk Eines Mannes, wie die Vergleichung der einzelnen Bücher lehrt, aber der im ganzen übereinſtimmende Dialekt beweiſt, daß ſie etwa gleichzeitig und in der gleichen Gegend entſtand. Wenn ſich ſchon bei ihrem erſten Hervortreten bei Tertullian nicht wenige Verſchiedenheiten in Worten und Verſen zeigen, ſo erklärt dies die Art ihrer Entſtehung, und daß man, des Griechiſchen kundig, ſich nicht ſtreng an den vorliegenden Text gebunden fühlte. Erhielt ſich auch in der Folge immer ein feſter Grundſtock, ſo führte ſich doch der Proceß des Aenderns fort, und zwar waren die Aenderungen theils formelle, theils materielle. Beide mußten nach der Sachlage tief eingreifen. Was erſtere betrifft, ſo ſetzte man an die Stelle ſolöker Worte gewöhnliche, verbeſſerte falſche oder gräciſirende Conſtructionen nach der Schriftſprache und beſeitigte ungelenke Wortfügungen, wobei es wol zu einem kleinen Stück neuer Ueberſetzung kam. Ganz unerheblich war und mehr unwillkürlich geſchah, daß man ſynonyme Worte, wie dixit ait, quia quoniam propter quod, praecepta mandata und vieles derart, miteinander vertauſchte oder die Wortſtellung unbedeutend änderte. Bedeutender waren die materiellen Veränderungen, was darin ſeinen Grund hatte, daß der griech. Text, namentlich der der LXX, in einer ſehr verwilderten Geſtalt in den Handſchriften vorlag. Indem man daher bald die, bald jene Handſchrift mit der Ueberſetzung verglich, ſah man ſich veranlaßt, zuzuſetzen und zu ſtreichen, einzelne Worte und Verſe zu ändern, ja manche Stücke neu zu überſetzen, und wenn ſolche Aenderungen zunächſt am Rande ſtehen mochten, gingen ſie doch nachher in den Text neuer Handſchriften über. Daher die Erſcheinung, daß die Varianten der griech. Handſchriften ſich größtentheils auch in den Handſchriften unſerer Ueberſetzung finden. Endlich wird man da und dort auch von ſich aus ohne handſchriftliche Autorität Aenderungen angebracht haben.

Die Frage, ob es eine oder mehrere Ueberſetzungen gab, kann endgültig nur durch eine gründliche Durchforſchung des Materials entſchieden werden, wobei ſelbſtverſtändlich neben den alten Bibelhandſchriften die Citate eine untergeordnete Rolle ſpielen; vorläufig

muß ich mich nach meinen Beobachtungen auch jetzt noch, wo die entgegenſtehende Anſicht anſehnliche Vertretung gefunden, an Hieronymus halten, dem in dieſer Sache vor allen ein Urtheil zukam, daß es nur eine, aber von Verſchiedenen angefertigte Ueberſetzung gab, die in der Folge von ſehr vielen geändert und zugeſtutzt wurde. Dieſe waren jedoch von Auguſtin nicht interpretes, ſondern in ihrem Sinne emendatores zu nennen. Allerdings laſſen ſich von Verſen und Versreihen zwei, drei verſchiedene Ueberſetzungen nebeneinanderſtellen, aber immer wieder lenkt man mehr oder weniger in ein Gemeinſames wieder ein, ein Zeichen, daß eine gemeinſame Grundlage da war und ſich bis zu einem gewiſſen Grade erhielt. Daneben beſteht, daß von einigen Büchern früher oder ſpäter wirklich eine neue Ueberſetzung angefertigt werden konnte (ſ. oben), die ſich aber leicht als ſolche charakteriſirte. Wenn Auguſtin (De doctrina christiana, II, 15) im J. 397 ſchrieb, daß unter den Ueberſetzungen die Itala als verborum tenacior cum perspicuitate sententiae den übrigen vorzuziehen ſei, ſo iſt der allerdings nur hier vorkommende Name nicht, wie man wollte, durch Conjectur zu beſeitigen (vgl. Arnobius, Adversus gentes, IV, 29: Euhemeri libellos Ennius sermonem in Italum transtulit). Auguſtin hat darunter eine in Italien entſtandene oder dort gebrauchte Ueberſetzung verſtanden, wogegen es nach unſerer Anſicht nur eine beſondere Recenſion geweſen ſein kann, aber wo dieſe Ueberſetzung oder Recenſion gegenwärtig zu finden ſei, iſt noch nicht enträthſelt worden.

Das Vaterland unſerer Ueberſetzung war ohne Zweifel das proconſulariſche Afrika. Zunächſt überſehe man nicht, daß wir zuerſt durch afrikan. Väter von ihr Kunde erhalten, ſodann iſt ja auch die lateiniſche Kirchenſprache, die wie überall ſich an der Hand der Bibel bildete, ein afrikan. Product. Ferner läßt ſich begreifen, wie hier zuerſt das Bedürfniß einer Ueberſetzung entſtand. Als die Römer das Land eroberten, fanden ſie drei Nationalitäten, Numidier, Mauren und Punier vor, deren jede ihre eigene Sprache hatte. Durch die Sieger wurde das Lateiniſche herrſchend, das nun freilich namentlich durch die in den Bildungsproceß eintretenden Punier eine ſehr eigene Geſtalt erhielt; das Griechiſche verſtanden weſentlich nur die Gebildeten. Erwägen wir nun, daß bei dem vielfachen Verkehr Italiens mit Afrika, namentlich Roms mit Karthago, wol ſchon im 1. Jahrh. Chriſten nach Afrika kamen, aber die chriſtl. Sache erſt im Laufe des 2. Jahrh. einen ſo guten Fortgang nahm, daß ſie am Ende dieſes Jahrhunderts einen tüchtigen Stamm gewonnen hatte, ſo iſt einerſeits deutlich, daß für die lateiniſch redenden Chriſten die griech. Bibel zu überſetzen war, und daß wir andererſeits die Entſtehung der Ueberſetzung etwa in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. zu ſetzen haben; ſie in frühere, wol gar in die apoſtoliſche Zeit zu rücken, wie geſchehen, verſtößt wider alle Geſchichte. Tertullian ſelbſt ſchrieb ja anfänglich noch Griechiſch. Weiter fällt das Sprachidiom unſerer Ueberſetzung ſchwer ins Gewicht, das ſich durch Vergleichung mit afrikan. Schriftſtellern, namentlich mit Tertullian, unverkennbar als afrikan. Product charakteriſirt. Endlich darf vielleicht auch die räthſelhafte Itala Auguſtin's angezogen werden, die als ſpecifiſch italiſches Product etwa einem afrikaniſchen entgegengeſetzt ſcheint.

Dem Bemerkten gegenüber kann Italien als Vaterland unſerer Ueberſetzung nicht in Betracht kommen, denn hier legten die andern Sprachverhältniſſe eine Ueberſetzung nicht ſo nahe. Von Rom iſt von vornherein abzuſehen. Als hierher das Evangelium in früheſter Zeit in griech. Sprache gekommen war, blieb dieſe Sprache lange die der Gemeinde, wovon ſich noch im Mittelalter Spuren erhalten haben. Die chriſtl. Schriftſteller Roms ſchrieben bis ins 3. Jahrh. griechiſch, und Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 53) weiß vor Tertullian nur den röm. Biſchof Victor und den röm. Senator Apollonius als lateiniſch Schreibende zu nennen. Aber auch in den Städten Süditaliens war die griech. Sprache bekannt und vielfach Umgangsſprache. So müßte denn eine entlegene Landſchaft den Anſtoß gegeben und den Ueberſetzern ihr Patois geliehen haben. Wenn Ranke (Par palimpsestorum Wiceburgensium, S. 432) jüngſt die Vermuthung brachte, daß die Ueberſetzung in einer Colonie von Lateinern entſtanden ſei, die eine griechiſch redende Stadt bewohnten, und zwar in einer von Legaten regierten Provinz, weil von 1 Moſ. 36, 15 an oft ἡγεμόνες durch legati wiedergegeben werden, ſo iſt ſie doch zu leichter Art, um Beachtung zu beanſpruchen.

Zu beſonderm Anſehen gelangte unſere Ueberſetzung nicht, ſie diente nur als Hülfsmittel den lateiniſch Redenden und Schreibenden. Der authentiſche bibliſche Text war nach dem Abendlande der griechiſche, vom A. T. der der LXX, der noch lange die vul-

gata, vetus oder antiqua editio genannt wird. Trotz aller Mängel iſt ſie jedoch ein hochwichtiges Denkmal des chriſtl. Alterthums, nicht nur weil ſie den Lateinern das Bibelwort vermittelte, ſondern ſie gibt uns auch in geſchichtlicher, namentlich ſprachlicher Beziehung reiche Aufſchlüſſe, und für den Kritiker des griech. Textes iſt ſie ein nicht zu unterſchätzendes Hülfsmittel.

Wir kommen zur Vulgata, die eine Geſchichte und kirchl. Bedeutung bis heute hat, beſchränken uns indeſſen auf das Allgemeine und verweiſen in Betreff des Speciellern, namentlich Bibliographiſchen, auf unſern Artikel „Vulgata" in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 433 fg. Außerdem vgl. Riegler, „Kritiſche Geſchichte der Vulgata" (Sulzbach 1820); L. van Eß, „Pragmatiſch-kritiſche Geſchichte der Vulgata" (Tübingen 1824); Kaulen, „Geſchichte der Vulgata" (Mainz 1868), und deſſelben „Handbuch zur Vulgata" (Mainz 1870).

Als die lateiniſche Ueberſetzung durch maſſenhafte Varianten entſtellt und äußerſt verderbt war, mußte die Herſtellung eines richtigern und einheitlichern Bibeltextes den Lateinern als dringend nothwendig erſcheinen. Die Aufgabe war groß; ihr war ſeinerzeit nur Hieronymus gewachſen, der gelehrteſte Abendländer ſeines und vieler Jahrhunderte. Nicht nur war er trilinguis, ſodaß er auch des Hebräiſchen kundig war, ſondern auch humaniſtiſch tüchtig geſchult, wußte er gewandt und gut zu ſchreiben, und der Orient war ihm aus langjähriger Anſchauung wohl bekannt. Wie irgendeiner, fühlte er die Nothwendigkeit dieſer Arbeit, aber es entging ihm auch nicht das Gefährliche derſelben, daß er durch ſie Angriffen mancherlei Art, auch wol in Betreff ſeiner Orthodoxie, ausgeſetzt ſein würde. Eine Initiative war daher von ihm nicht zu erwarten, da er Tadel nicht vertrug und um ſeine Orthodoxie ängſtlich beſorgt war; aber als ihn der röm. Biſchof Damaſus mit der Arbeit beauftragt hatte, ging er um das J. 382 ſchüchtern ans Werk. Seine Abſicht war, die vorliegende Ueberſetzung nach guter handſchriftlicher Autorität zu verbeſſern, und wenn es dabei an ſich nicht zu tadeln war, daß er aus praktiſchen Rückſichten das Gegebene möglichſt beibehielt, ſo war er doch gar zu conſervativ, ſodaß er nur, wo es der Sinn durchaus zu erfordern ſchien, beſſerte und ſelbſt ſtiliſtiſch nicht gehörig nachhalf. Zuerſt verbeſſerte er das N. T., den Evangelien ſtellte er die ſogenannten Canones des Euſebius voran, am Rande der Ueberſetzung aber fügte er zur Erleichterung der ſynoptiſchen Ueberſicht die Nachweiſungen der Tafel bei. Hierauf bearbeitete er vom A. T. auf Verlangen des Biſchofs Damaſus zuerſt die Pſalmen, und zwar verbeſſerte er ſowol den gewöhnlichen Text der LXX (Psalterium Romanum genannt, weil in der röm. Kirche bis gegen Ende des 16. Jahrh. gebraucht) als den hexaplariſchen (Psalterium Gallicanum genannt, weil in Gallien und dann weiter in Deutſchland, England und Spanien gebraucht). Seine Abſicht war, das ganze A. T. nach dem hexaplariſchen Text zu bearbeiten (vgl. zu Titus, Kap. 3), aber wir wiſſen nicht, wie weit er dieſe Arbeit zu Stande brachte; er ſchreibt dem Auguſtin Epist. 94 (134), daß das meiſte davon ihm zu Verluſt gegangen. Erhalten hat ſich nur das Buch Hiob, dann beſondere Vorreden zu Hiob, Koheleth und Chronik, aber in ſeinen Commentaren zu den Propheten und zum Koheleth hat er dieſe Arbeit benutzt.

Was hiermit Hieronymus zu bieten ſuchte, entſprach dem Verlangen der Zeit, aber je mehr er ſich mit dem Grundtext des A. T. vertraut machte und ihn mit den wirren und fehlerhaften LXX verglich, mußte er an ſeiner Arbeit irre und ihm deutlich werden, daß hier zu einer ganz neuen Ueberſetzung geſchritten werden müſſe. Auch ein apologetiſches Intereſſe den Juden gegenüber trieb dazu, die auf den hebr. Text pochten. Genug, nach mancherlei Erwägungen und auch Aufforderungen begann er um das J. 392 das A. T. aus dem Grundtext neu zu überſetzen, und um das J. 404 war das große Werk vollendet. Begreiflich, daß er bei der hohen Achtung, in der die LXX ſtanden, auch dieſe und etwa auch zu ſehr berückſichtigte. Zuerſt überſetzte er die Bücher Samuel's und der Könige, dann die Propheten, die Sprüche, den Koheleth und das Hohelied, die weitern Bücher, wie es ſcheint, in folgender Ordnung: Eſra, Nehemia, Hiob, Pſalmen, Chronik, fünf Bücher Moſe, Joſua, Richter, Ruth, Tobi, Judith, Eſther.

Wie Hieronymus gefürchtet, erfuhr er wegen ſeiner Arbeit mehr Tadel als Anerkennung, ſodaß er ſich gegen verſchiedene Angriffe zu vertheidigen hatte. Natürlich ſpielten dabei auch Neid und Haß eine Rolle. Er ward falsarius, sacrilegus und corruptor sacrarum scripturarum geſcholten, und es wurde ihm ein Brief untergeſchoben, in dem

er bereute, das A. T. ſchlecht überſetzt zu haben (vgl. Hieronymus, Apologia adversus Rufinum, II, 24). Selbſt Auguſtin tadelte bei ſeiner Ueberſchätzung der LXX die neue Ueberſetzung und fürchtete, daß ſie in der Gemeinde zu Händeln Anlaß geben möchte. So erzählt er, daß es in einer Kirche wegen der Stelle Jon. 4, 6, in welcher Hieronymus für cucurbita hedera geſetzt habe, Streit gegeben (vgl. Auguſtin, Opera [ed. Bened.], II, Epist. 28, 71, 73. Der reizbare Greis, der ſich auch anderweitig durch Auguſtin verletzt fühlte (vgl. Möhler, „Nachgelaſſene Schriften" [Regensburg 1839—40], I, 1 fg.), blieb die Antwort nicht ſchuldig, und es fiel ihm nicht ſchwer, die ſchwächlichen Gegenreden abzuweiſen.

Ein billiges Urtheil wird zugeſtehen, daß Hieronymus für ſeine Zeit ein ſehr bedeutendes Werk lieferte, das denn auch die Probe der Zeit aushalten ſollte. Sein Hauptverdienſt iſt, das A. T. neu aus dem Grundtext überſetzt zu haben, wodurch er das Verſtändniß deſſelben ungemein förderte und bewirkte, daß im Abendland die mangelhaften LXX und ihre lateiniſche Tochter mehr und mehr beiſeitegelegt wurden. Als Ueberſetzer wußte er im ganzen eine gewiſſe Mitte zwiſchen zu großer Wörtlichkeit und zu großer Freiheit innezuhalten, und auch an Richtigkeit leiſtete er, was damals billig zu erwarten war, zumal er ſorgſam jüd. Hülfe in Anſpruch nahm. Stiefmütterlich behandelte er die Apokryphen, die er als nicht zum hebr. Kanon gehörig abſchätzig beurtheilte; einige berückſichtigte er gar nicht (ſ. oben), von den andern gab er eine ſehr flüchtige Ueberſetzung oder Ueberarbeitung. Das N. T. verbeſſerte er nur, und hier hätte er allerdings mehr geleiſtet, wenn ihn nicht die Furcht anzuſtoßen bewogen hätte, das Gegebene möglichſt beizubehalten, bisweilen ſogar falſche Ueberſetzungen, wenn ſie ihm unſchädlich ſchienen. Selbſt ſtiliſtiſch half er nicht gehörig nach, ſodaß er mancherlei Unebenheiten beibehielt und die Sprache keine gleichartige iſt. Immerhin hat ſeine Arbeit in kritiſcher Beziehung die Bedeutung, daß ſie uns die Geſtalt des bibliſchen Grundtextes zu Ende des 4. Jahrh. nach kritiſcher Berichtigung erkennen läßt.

Die Ueberſetzung des Hieronymus gelangte nur ſehr allmählich zu allgemeinerer Verbreitung und Anerkennung. Zwar von einzelnen wurde ſie ſofort gebraucht, aber überwiegend hielt man ſich noch an die alte Ueberſetzung, bis die neue mit dem 6. Jahrh. mehr und mehr hervortrat und im 9. Jahrh. ihr Sieg ſich entſchied. Sie war nun wirklich die kirchliche, und der Name der LXX, Vulgata, ging, wenn auch erſt ſpäter, auf ſie über. Während des Mittelalters hat ſie ganz überwiegend die Kenntniß der Bibel vermittelt, auf das Latein als Kirchen- und Gelehrtenſprache den weſentlichſten Einfluß geübt, und von der Hierarchie iſt ſie als ein Mittel gebraucht worden, die katholiſche Einheit der Kirche im Abendlande darzuſtellen.

Wie alle Schriftwerke, die viel gebraucht und oft abgeſchrieben werden, allmählich, ſei es durch unwillkürliche Verſehen beim Abſchreiben, ſei es durch willkürliche Aenderungen, verunſtaltet werden, ſo erging es auch frühzeitig der Vulgata. Hier war beſonders verhängnißvoll, daß, da neben ihr jahrhundertelang die alte Ueberſetzung gebraucht wurde, eine mit der andern verglichen, eine nach der andern geändert und ſomit beide corrumpirt wurden. Natürlich hielten ſich die einen Handſchriften reiner als die andern. So beſchäftigte ſich ſchon Caſſiodor (De institutione divinarum literarum, praef., Kap. 14 und 15) Mitte des 5. Jahrh. mit der Verbeſſerung des Vulgatatextes durch Vergleichung alter Handſchriften. Als es gegen Ende des 8. Jahrh. mit dem Texte recht ſchlimm ſtand, lieferte Alcuin, von Karl dem Großen dazu beauftragt, einen nach Handſchriften verbeſſerten und im ganzen wohlgerathenen Text, und bei der Kaiſerkrönung, 1. Jan. 801, ließ er ſeinem Herrn ein prächtiges Exemplar ſeiner Arbeit durch ſeinen Schüler Nathanael überreichen. Indeß auch nachher kam es wieder zu neuen Verderbniſſen, ſodaß ſich im 11. und 12. Jahrh. wieder einige Männer mit der Verbeſſerung der Vulgata beſchäftigten, bis man ſogenannte Correctoria biblica anlegte (vgl. über ſie Döderlein im „Literariſchen Muſeum" [Altdorf 1778], I, 1 fg., 177 fg., 344 fg., und Dreſſel, „Die vaticaniſchen Correctorien der Vulgata" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 369 fg.), in denen man die Varianten niederlegte und beſprach, die man durch Vergleichung von Handſchriften und ältern Auslegern gewonnen hatte. So gab es ein correctorium Parisiense der pariſer Theologen, eins der Dominicaner unter Leitung des Hugo a S. Caro, um das J. 1140 angefertigt, und eins der Minoriten. Auch durch ſie wurde nicht geholfen; man gewann zwar eine Variantenſammlung, aber unfähig, ſie kritiſch zu verwerthen,

wurde der Text vielmehr verſchlechtert als verbeſſert. Der einſichtige Roger Baco war daher mit dieſen Arbeiten ſehr unzufrieden, die correctores ſeien vielmehr corruptores, und die correctio der Praedicatores ſei pessima corruptio. So iſt begreiflich, daß die zahlloſen jüngern Handſchriften, die ſich vorfanden und die immer wieder abgeſchrieben wurden, während die guten alten in den Bibliotheken moderten, einen ſehr verderbten Text enthielten.

Wenig förderte die neue Buchdruckerkunſt. Zwar das wurde wie immer durch ſie erreicht, daß der Text eine etwas feſtere Geſtalt annahm, aber da er offenbar nicht aus alten und guten, ſondern aus jüngern und unreinen Handſchriften floß, ſo war er durchaus kein guter. Uebrigens wurde die Vulgata in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. von allen Büchern am häufigſten gedruckt; man ſieht, dem Bedürfniß kam die Speculation zu Hülfe. Abgeſehen von einer Reihe gloſſirter Bibeln und von Ausgaben einzelner Theile und Bücher der H. Schrift erſchienen bis zum J. 1500 etwa hundert Ausgaben der Vulgata. Hain hat deren in ſeinem Repertorium bibliographicum (Stuttgart 1826—38) 97 verzeichnet; von dieſen ſind 18 ganz undatirt, 16 ohne Ortsangabe, von den übrigen 63 datirten fallen 28 auf Italien, 26 auf Deutſchland und 9 auf Frankreich. Es iſt nicht dieſes Ortes, auf das Bibliographiſche weiter einzugehen, das durch tüchtige Arbeiten vielſeitig Erläuterung gefunden, dagegen ſind über das gegenſeitige Textverhältniß der Ausgaben noch manche Aufklärungen zu erwarten. Da der Text im ganzen betrachtet und, von vielen Druckfehlern abgeſehen, in allen ziemlich der gleiche iſt, ſo werden ſie in Suiten zerfallen, ſodaß die eine oder andere andern zur Grundlage diente, die einen entweder bloße Nachdrucke waren, andere dagegen eine Recognition erfuhren. Die älteſte undatirte Ausgabe erſchien zu Mainz durch Guttenberg im J. 1450 (vgl. Ebert, „Allgemeines bibliographiſches Lexikon" [Leipzig 1821—30], I, 2272), die älteſte datirte, ebenfalls zu Mainz durch J. fuſt und Pet. ſchoiffher im J. 1462 (übrigens vgl. Seemiller, De lat. bibl. cum nota a. 1462 impressa duplici ed. Moguntina exercitatio (Ingolſtadt 1785). Letztere diente einer Reihe anderer zur Grundlage. Ihres eigenen Textes wegen iſt die zu Rom durch Conr. ſweynheym und Arn. pannartz im J. 1471 erſchienene Ausgabe beachtenswerth, nachgedruckt zu Nürnberg im J. 1475 durch Andr. Friſner und J. Senſenſchmitt. Endlich iſt eine ganze Suite von Ausgaben zu erwähnen, die ſich durch die Schlußverſe:

Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
Emendata satis et decorata simul
Biblia sum presens, superos ego testor et astra

empfehlen, doch iſt unter denſelben zu unterſcheiden. Der echten, die wirklich einen verbeſſerten Text geben, ſind neun; ſie erſchienen ohne Angabe des Druckortes und des Druckers, eine auch ohne Jahrzahl; die acht erſchienen in den J. 1479, 1481, 1483, 1485, 1486 (zweimal), 1487, 1489. Die andern mit dieſen Schlußverſen ſind theils mehr oder weniger genaue Nachdrücke, theils dienten ihnen jene Verſe nur als Lockſpeiſe, während ſie einen beliebigen Text nachdruckten.

Als im 16. Jahrh. die religiöſe Frage ganz in den Vordergrund trat, und mit der alten eine neue Anſchauung in heftigen Kampf gerieth, die ſich weſentlich auf das unverfälſchte Bibelwort zu ſtellen ſuchte, mußte auch die Vulgata in Unterſuchung kommen. Daß es mit ihrem Text ſchlecht beſtellt ſei, war leicht zu erkennen; hatte doch ſchon in der Mitte des 15. Jahrh. Lorenzo della Valle in ſeinem berühmten, zuerſt von Erasmus (Paris 1505) herausgegebenen Büchlein: In latinam N. T. interpretationem ex collatione graecorum exemplarium adnotationes, darauf hingewieſen und an Beiſpielen gezeigt, wie ſie zu verbeſſern ſei. Unterdeſſen hatte man ſich auch der bibliſchen Grundſprachen bemächtigt, ſodaß, als zuerſt Erasmus durch ſeine neue Ueberſetzung des N. T. das geheiligte Anſehen der Vulgata untergraben hatte, neue lateiniſche Ueberſetzungen der H. Schrift angefertigt wurden, die uns hier nicht weiter berühren. Immerhin legte man weder katholiſcher- noch proteſtantiſcherſeits die althergebrachte Vulgata beiſeite, aber wol verſuchte man in doppelter Weiſe einen berichtigtern Text derſelben herzuſtellen; einmal dadurch, daß man ihn nach den Grundtexten verbeſſerte, ſo zuerſt in der complutenſiſchen Polyglotte, ſodann dadurch, daß man durch Vergleichung von ältern Handſchriften den Text des Hieronymus wiederherzuſtellen ſuchte. Während die erſtern Arbeiten praktiſch ganz brauchbar ſein und das Verſtändniß der H. Schrift wirklich fördern mochten, ent-

ſprachen jedoch nur letztere dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe. In dieſer Beziehung treten die Bemühungen des R. Stephanus und der löwener Theologen als bedeutſam hervor. Der berühmte Stephanus verbeſſerte den Text nach einer Reihe von Handſchriften und einigen Ausgaben und gab dazu auch Varianten. So erſchienen von ihm acht Ausgaben der ganzen Bibel (Paris 1528, 1532, 1534, 1540 [dies die beſte], 1545, 1546; Genf 1555 und 1557); ſein Text wurde einer der verbreitetſten und ſehr oft nachgedruckt. Als Kaiſer Karl V. die theologiſche Facultät zu Löwen beauftragt hatte, eine ſorgfältige Reviſion der Vulgata vorzunehmen, unterzog ſich Hentenius unter Aufſicht der Facultät der Arbeit, er verbeſſerte die Ausgabe des Stephanus vom J. 1540 nach 30 Handſchriften und fügte auch Varianten bei. Die Ausgabe erſchien zu Löwen im J. 1547 und ward wiederholt nachgedruckt. Weiteres leiſteten nach des Hentenius Tode im J. 1566 die löwener Theologen Lukas von Brügge, Molanus, Hunnäus, Reynerus und Harlemus, indem ſie den Variantenapparat vermehrten und den Text zu verbeſſern ſuchten. Ihre Arbeit erſchien in acht Ausgaben bei Plantinus in Antwerpen, die beiden erſten im J. 1573 (nach andern 1574), die letzte im J. 1590.

So war man auf dem beſten Wege, durch fleißiges Sammeln und Erwägen einen guten Text der Vulgata herzuſtellen, als der vom Concil zu Trident in ſeiner vierten Sitzung (8. April 1546) gefaßte Beſchluß für die Vulgata verhängnißvoll werden ſollte. Derſelbe erklärte alle Bücher des A. und N. T., wie ſie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des A. T., für kanoniſch, beſtimmte ferner, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentiſche anzuſehen ſei und unter keinem Vorwand verworfen werden dürfe, und da weiter die Auslegung der H. Schrift der Autorität der Kirche unterſtellt wurde, ergab ſich ſchließlich die Beſtimmung, daß in Veröffentlichung von Bibeln und Bibelcommentaren der frechen Betriebſamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten ſei und die Vulgata ſelbſt quam emendatissime gedruckt werde.

Dieſe hierarchiſche Beſtimmung, die abſichtlich von der Stellung der bibliſchen Grundtexte zur Vulgata keine Silbe äußert, ſollte der freien und beweglichen Wiſſenſchaft gegenüber, wie ſie ſich im Proteſtantismus äußerte, die authentiſche Auslegung der Kirche reſerviren, und knüpfte ſie an die Authenticität der Vulgata, die ſeit faſt tauſend Jahren die kirchl. Ueberſetzung war. Die Folge dieſer kirchl. Diplomatie war, daß ſich die kath. Theologen in der Folge in zwei Lager ſchieden, indem die einen recht abſichtlich die Unſicherheit des Grundtextes hervorſtellten und die Vulgata wol gar zu einem unverbeſſerlichen Werke des Heiligen Geiſtes ſtempelten, die andern das unbequeme Decret als blos disciplinariſches zu mildern und irgendwie unſchädlich zu machen ſuchten.

Aufgabe der Hierarchie war es jetzt, bei den vielen abweichenden Texten der Vulgata der Kirche einen authentiſchen zu geben. Nach mancherlei Vorbereitungen in dieſem Sinne griff Papſt Sixtus V. die Sache energiſch an; er beſtellte Anfang des J. 1588 eine Commiſſion, man verſtändigte ſich über die Grundſätze, ſammelte einen Variantenapparat, und der Papſt war es vorzugsweiſe ſelbſt, der auf dieſer Grundlage den Text revidirte. So erſchien Biblia s. vulgatae editionis, ad concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. P. M. recognita et approbata (3 Thle., Rom 1590), und die Conſtitution Aeternus ille d. d. Kal. Mart. 1589, welche für immer in Kraft bleiben ſolle, erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus, gebot bei Strafandrohung ſie ohne irgendeine Aenderung abzudrucken und verbot ſchlechthin andere Abdrücke. Die Ausgabe bietet nur den Text; übergangen ſind das dritte und vierte Buch Eſra, das dritte Buch der Makkabäer und das Gebet des Manaſſe. Trotz aller auf den Druck verwendeten Sorgfalt fanden ſich Druckfehler und auch Verbeſſerungen ſchienen nothwendig. So half man theils durch Radiren und Corrigiren mit der Feder, theils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nach.

Obgleich der gegebene Text, der auf alten Handſchriften beruhte, gar nicht übel war, erfuhr die Arbeit des Papſtes nach ſeinem Tode die leidenſchaftlichſte Anfeindung. Der Hauptagitator war der Jeſuit R. Bellarmin, ein perſönlicher Feind des verſtorbenen Papſtes, der ſich auch gekränkt fühlte, ſeinen Namen nicht an das große kath. Werk der authentiſchen Vulgata geknüpft zu ſehen. Genug, es kam zur Herſtellung eines andern Textes; eine neue Commiſſion wurde beſtellt, und nach Beſiegung mancher Schwie-

rigkeiten erschien als eigentlich authentische Ausgabe der röm. Kirche die Biblia s. vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita (Rom 1592). Der Name Papst Clemens' VIII. erscheint erst auf spätern Ausgaben. Auch sie gibt nur den Text, aber beigegeben ist, jedoch am Ende, das dritte und vierte Buch Esra und das Gebet des Manasse. Die von Bellarmin verfaßte Vorrede erklärt, daß die Ausgabe pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, aber unter allen bisherigen die reinste sei. Damit stimmt freilich nicht, daß sie Druckfehler genug hat, und was ihren Text betrifft, der in etwa 3000 Stellen von der Sixtina abweicht, so ist er wie der der Sixtina ein gemischter und nur relativ guter, denn in beiden Ausgaben folgte man weniger streng wissenschaftlichen Grundsätzen als dem Gefühl und praktischen Gesichtspunkten. Noch erschienen unter gleichem Titel zwei röm. Ausgaben im J. 1593 und im J. 1598 mit Zugaben, die deshalb zu nennen sind, weil ihr Text von dem der Ausgabe vom J. 1592 so bedeutend abweicht, daß sie fast eine neue Recension geben: kein Wunder, daß sich die protestantische Polemik diese kath. Einheit und päpstliche Infallibilität nicht entgehen ließ. Uebrigens gehören Exemplare der Sixtina zu den großen Seltenheiten, denn die Jesuiten wußten bei Clemens VIII. (13. Febr. 1592) den Befehl zu erwirken, daß die Sixtina zu unterdrücken und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Stuhles aufzukaufen seien. Einen Abdruck der Sixtina mit Scholien besorgte Haräus (Antwerpen 1630).

Mit der Herstellung der authentischen Vulgata durch Clemens VIII. schließt eigentlich die Geschichte der Vulgata in der kath. Kirche, denn die spätern Ausgaben mußten diesen Text geben, wennschon auch so es ohne Verschiedenheiten nicht abging. Erwähnt seien daher nur die beiden neuesten Ausgaben, die von Vercellone (Rom 1861), die den Text vom J. 1592 mit einigen Verbesserungen gibt, und die von Heyse und Tischendorf: Biblia sacra latina V. T. Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Vulgatam lectionem ex editione Clementina principe anni 1592 et Romana ultima anni 1861 repetitam testimonium comitatur codicis Amiatini (Leipzig 1873).

Es wäre Aufgabe der Protestanten gewesen, die der Vulgata gegenüber eine rein wissenschaftliche Stellung hatten, die kritische Thätigkeit zur Gewinnung des ursprünglichen Textes fortzusetzen, allein begreiflich war, daß sie dem hierarchischen Machtwort gegenüber die Vulgata zu sehr herabsetzten und ungebührlich vernachlässigten. So fehlt denn heute noch eine den Forderungen der Wissenschaft entsprechende kritische Ausgabe. Zur Herstellung einer solchen wird man so gut wie von vorn anzufangen und sich zunächst nur an die alten guten Handschriften zu halten haben, deren es eine ziemliche Anzahl gibt. Als sehr dankenswerthe Veröffentlichungen für diesen Zweck nennen wir schließlich: Vercellone's schon erwähnte Variae lectiones (Pentateuch bis 1. Kön.); die Ausgabe des Textes des N. T. aus dem sehr alten und trefflichen codex Amiatinus von Tischendorf (Leipzig 1850) (die Varianten dieses Codex zum A. T. nebst denen aus einigen andern Codices finden sich in der eben angeführten Ausgabe der kath. Vulgata des A. T. von Heyse und Tischendorf); den von Ranke herausgegebenen Codex Fuldensis: Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani (Marburg 1868), und den von Rettig edirten Codex Sangallensis antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum graeco-latinus interlinearis (Zürich 1836).

3) Neben der lateinischen Kirche erhielt zuerst die syrische eine Bibelübersetzung. Wie das Palästina nahe gelegene Syrien früh vom Christenthum ergriffen wurde, so begegnen wir auch dort schon im 2. Jahrh. einer syrisch-christl. Literatur, da sich hier die Volkssprache dem Griechischen gegenüber zu behaupten wußte. Mittelpunkt wie der Regierung so der literarischen Thätigkeit war Edessa. Die älteste syr. Bibelübersetzung, die in Syrien allgemeine Anerkennung fand, erhielt den Namen Peschittho (ܦܫܝܛܬܐ), d. i. gerade, einfach, und sie wurde nicht wol als wörtliche so genannt, sondern als einfache, weil sie sich im Gegensatz der beliebten allegorischen Deuteleien an den Wortsinn hält. Soweit wir folgen können, wurde sie zuerst sicher im 4. Jahrh. von Ephrem dem Syrer gebraucht, allein zweifellos ist sie älter, nicht nur weil dem Ephrem schon manches unverständlich war, sondern auch ihr Kanon und die literarische Bewegung Syriens weist auf eine frühere Zeit. Demnach werden wir kaum fehlgehen, wenn wir ihre Entstehung

an das Ende des 2. oder in den Anfang des 3. Jahrh. rücken. Damit ſtimmt auch, daß ſich nicht wenige griech. Wörter in ihr finden. Völlig werthlos ſind natürlich die ſyr. Traditionen, daß das A. T. bereits zur Zeit Salomo's oder von einem Prieſter Aſa (vgl. 2 Kön. 17, 27 fg.) oder in der apoſtoliſchen Zeit, das N. T. von Achäus, einem Schüler des Apoſtels Thaddäus, der als erſter Biſchof von Edeſſa Märtyrer geworden, überſetzt worden. Ebenſo iſt leicht erkennbar, daß die Tradition, welche den König Abgarus zur Veranſtaltung der Bibelüberſetzung Geſandte nach Paläſtina ſchicken läßt, nur ein Abklatſch der Septuagintatradition iſt. Die Ueberſetzung iſt im ganzen treu, doch hält ſie ſich nicht ſo ſklaviſch an den Grundtext, daß ſie dabei gegen die ſyr. Sprache verſtieße: ein Punkt, der bei ihrer kritiſchen Benutzung zur Vorſicht mahnt. Dagegen iſt ſie in hermeneutiſcher Beziehung von entſchiedenem Werth. In Betreff weiterer Fragen über ſie läßt ſich trotz mehrerer dankenswerther Monographien beſonders darum nur wenig Sicheres ſagen, weil es an einer kritiſchen Durchforſchung des Textes ſo gut wie ganz fehlt und die bisherigen Ausgaben ſehr mangelhaft ſind.

Das N. T. wurde natürlich aus dem Griechiſchen und von einem Chriſten, vielleicht Judenchriſten, überſetzt, und zwar hat es nach der Sprache alle Wahrſcheinlichkeit, daß derſelbe alle Bücher überſetzte. Sehr beachtenswerth iſt, daß in ſeinem Kanon die beiden Petribriefe, der zweite und dritte Johannesbrief, der Brief Judä (dieſe gab zuerſt Pococke [Leyden 1630], heraus), die Apokalypſe (zuerſt von L. de Dieu [Leyden 1672] herausgegeben), die Geſchichte von der Ehebrecherin, Joh. 7, 53—8, 11 und 1 Joh. 5, 7 fehlten: Stücke, die in den Ausgaben anderswoher entlehnt wurden. Die erſte Ausgabe des N. T. erſchien zu Wien im J. 1555 durch Widmanſtad und Moſes Meredinäus, von den ſpätern ſind zu nennen die von Gutbier (Hamburg 1664), von Schaaf (Leyden 1708 und wieder 1717) und die von Lee (London 1816). Einen von dem gewöhnlichen ſehr abweichenden Evangelientext veröffentlichte aus den nitriſchen Handſchriften Cureton (Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac hitherto unknown in Europe, discovered, edited and translated [London 1858]). Uebrigens vgl. Wichelhaus, De N. T. versione syriaca antiqua, quam Peschitho vocant libri IV (Halle 1850); Reuſch, Syrus interpres cum fonte N. T. graeco collatus (Leipzig 1741); Jones, Textus evangeliorum versionis simplicis syriacae collatus cum duobus codicibus manuscriptis bibliothecae Bodlejanae (Oxford 1805); J. D. Michaelis, Curae in versionem syriacam Actuum apostolorum (Göttingen 1755), und Löhlein, Syrus epistolae ad Ephesios interpres in causa critica denuo examinatus (Erlangen 1835).

Die Ueberſetzung des A. T. wurde zuerſt in der pariſer Polyglotte gedruckt, neuerlich lieferte Lee (London 1823) eine kritiſche Ausgabe von ihr. Sie floß aus dem Hebräiſchen und umfaßte auch nur die kanoniſchen Bücher des A. T.; in den Handſchriften ſind ſie anders als in unſerm Kanon geordnet, ſo folgt das Buch Hiob gleich nach dem Pentateuch. Die Apokryphen ſind erſt ſpäter überſetzt worden, doch hat ihre Ueberſetzung ſchon Ephrem benutzt. Was nun die Peſchittho ſelbſt betrifft, ſo weicht ſie oft vom maſorethiſchen Text ab; von den LXX zeigt ſie geringe Abhängigkeit, dagegen ſtimmt ſie häufig mit den Targums, namentlich dem des Onkelos. Da die einzelnen Bücher nicht gleichmäßig überſetzt ſind, war ſie ſicher nicht das Werk eines Mannes, ſondern mehrerer (vgl. Hirzel, De Pentateuchi versionis syriacae, quam Peschito vocant, indole [Leipzig 1825]; Bertheau, „Das Buch der Richter und Rut“ [Leipzig 1845], S. XXXV, und „Die Bücher der Chronik“ [Leipzig 1854], S. XLVIII; Credner, De prophetarum minorum versionis syriacae, quam Peschito vocant, indole [Göttingen 1827]); dagegen iſt ſtreitig, ob ſie von Juden oder Chriſten herrührt. Für erſtere trat beſonders Perles (Meletemata Peschitthoniana [Breslau 1859]) ein; indeſſen die Abhängigkeit von den Targums will doch wenig bedeuten, da die Ueberſetzer wol Judenchriſten waren, und da es ſcheint, daß die Ueberſetzung des N. T., wenn auch ganz unabhängig, ungefähr um die gleiche Zeit entſtand — die Priorität der einen oder andern wird nicht zu ermitteln ſein — ſo wird man ſich eher für den chriſtlichen Urſprung zu entſcheiden haben.

Fritzſche.

Uhren. Im hohen Alterthum, als es noch keine Sonnen- und Waſſeruhren gab, ſuchte man die Tageszeit nach der Sonne und dem Schatten der beſchienenen Gegenſtände zu errathen. Zu Syene, in Aegypten, erkannte man an einem Brunnen, wenn er ſchattenlos war, den Mittag; in Syros, einer der Cykladiſchen Inſeln, zeigten in einer

Höhle die verſchieden einfallenden Lichtſtrahlen die Wandlungen des Schattens an. Es blieb nicht unbemerkt, daß im Verlauf des Tages der Schatten des eigenen Körpers abnimmt und wächſt, ſtets dieſelbe Richtung hat, daß beim höchſten Stand der Sonne der Schatten am kleinſten iſt, und ſo ſchloß man, daß der kürzeſte Schatten den Mittag andeute. Man ſtellte Steine auf, errichtete Säulen, um den Mittag zu bemeſſen, und hatte hiermit den Schritt zur Erfindung der Schattenmeſſer und Sonnenuhren gethan. Die Babylonier, deren aſtronomiſche Beobachtungen einer genauern Zeitbeſtimmung bedurften, ſind wahrſcheinlich die Erfinder der Sonnenuhren. Von ihnen lernte man nach Herodot nicht nur die Eintheilung des Tages in 12 Stunden, ſondern auch die Schattenzeiger kennen, und nach Vitruv erfand Beroſus a Chaldaeorum civitate sive natione progressus (wenigſtens im J. 600 v. Chr.) eine Sonnenuhr. Da Vitruv auch berichtet, Beroſus habe ſich in Kos niedergelaſſen und eine Schule gegründet, ſo erklärt ſich, wie deſſen Kenntniß und Erfindung durch Thales, Anaximenes u. a. nach Griechenland überging, und wie Diogenes Laertius den Anaximenes für den Erfinder des Gnomons halten konnte. Allerdings diente der Schattenzeiger zunächſt zur Beſtimmung der Sonnenwenden, der Ekliptik u. dgl.; er zeigte aber zugleich annährend die Tageszeit an, und die Einrichtungen zur genauern Zeitbeſtimmung behufs aſtronomiſcher Bemeſſungen kamen als Sonnenuhren dem gewöhnlichen Leben zugute. Von den Griechen, die ſchon verſchiedene Arten von Sonnenuhren hatten, kamen ſie über Sicilien zu den Römern. In Rom ſoll L. Papirius Curſor (im J. 291 v. Chr.), nach andern M. Valerius Meſſala, 30 Jahre ſpäter, die erſte Sonnenuhr aufgeſtellt haben. Ungeachtet der ausführlichen Beſchreibung Vitruv's war keine klare Vorſtellung von der nähern Beſchaffenheit der Sonnenuhren zu erlangen, daher auch die Verſuche, ſie danach zu conſtruiren, mislingen mußten, bis im J. 1741 und ſeither wiederholt Exemplare aufgefunden wurden. Da Sonnenuhren nur an ſonnigen Tagen zu gebrauchen waren, trieb das Bedürfniß zur Erfindung der Waſſeruhren, deren nähere Einrichtung wir auch nicht kennen; gewiß aber war die urſprüngliche clepsydra viel einfacher als die des Kteſybius oder die Waſſeruhr, deren Verfertigung Vitruv beſchreibt. Wahrſcheinlich beſtand ſie zunächſt aus einem kegelförmigen Glasgefäß mit einem engen Loch, wodurch das Waſſer tropfenweiſe abfloß, an deſſen Abnahme die Zeitdauer erkenntlich war. Die Aegypter ſchrieben die Erfindung ihrem Hermes Trismegiſtos zu, nach Vitruv und Athenäus ſoll Kteſybius von Alexandrien der Erfinder ſein. Weil die Waſſeruhren auch bei trübem Wetter und nachts zu gebrauchen waren, verbreiteten ſie ſich bald. Ums J. 157 v. Chr. führte ſie der Cenſor Publius Cornelius Naſica bei den Römern ein, und dieſe bedienten ſich ihrer zur Beſtimmung des Wechſels der Wachtpoſten und, gleich den Griechen, der Redezeit bei Gerichtsverhandlungen. Es iſt zwar bekannt, daß die Hebräer den natürlichen Tag vom Sonnenaufgang bis zum Untergang in zwölf Abſchnitte theilten und im N. T. wiederholt von Stunden die Rede iſt (Matth. 15, 33; Mark. 15, 25; Joh. 4, 52; 11, 9; Apg. 2, 15; 3, 1); ob aber Waſſeruhren bei ihnen gebräuchlich waren, darüber ſchweigt die Bibel. Sie erwähnt jedoch in der ſagenhaften Erzählung von Hiskia's Krankheit und Geneſung einen Sonnenzeiger unter dem Ausdruck „Stufen des Ahas" (Jeſ. 38, 8; vgl. 2 Kön. 20, 9). Unter den verſchiedenen von dieſer Einrichtung aufgeſtellten Anſichten empfiehlt ſich die von Knobel am meiſten. Er verſteht unter den „Stufen des Ahas" eine von dieſem König auf freiem Platze angelegte und nach ihrem Gründer benannte runde Erhöhung, auf welcher eine obeliskartige Säule geſtellt war und ringsum gehende Stufen, deren nach Jeſ. 38, 8 wenigſtens zehn waren, hinaufführten. Dieſe Säule warf den Schatten ihrer Spitze des Mittags auf die oberſten, des Morgens und Abends auf die unterſten Stufen und zeigte ſo die Tageszeiten an. Ob ſie ein Monument oder blos zu jenem Zwecke errichtet war, läßt Knobel dahingeſtellt; in letzterm Falle könnte ſie Ahas durch ſeine Verbindung mit den Aſſyrern (2 Kön. 16, 7 fg.) von den Babyloniern angenommen haben. Roskoff.

Uhu, ſ. Eule.

Ulai. Der Prophet Daniel ſteht nach Dan. 8, 2 in der Stadt Suſa am Fluſſe Ulaï. Hiermit hat man längſt den Fluß Euläus identificirt, der nach Plinius (VI, 135) bei Suſa fließt und den Arrian (De exp. Alex., VII, 7), Diodor (XIX, 19), Ptolemäus (VII, 3) als einen Hauptfluß Suſianas nennen. Nach Herodot (I, 188; V, 49, 52) lag Suſa am Choaſpes: ihm folgte Strabo (XV, 728). Und wie Herodot (I, 188) erzählt, die Perſerkönige trinken nur Waſſer aus dem Choaſpes und führten dieſes

überall mit sich herum, so berichtet Strabo (XV, 735) und Plinius (a. a. O.) dasselbe von dem Wasser des Euläus. Daraus würde die Identität beider Namen folgen; man könnte sehr wohl annehmen, daß Euläus der einheimische (susianische) Name gewesen — das Altpersische kennt kein l — Choaspes = Εὔιππος dagegen eine Art officielle persische Benennung. Dazu würde stimmen, daß der erstere Name den Griechen erst seit Alexander bekannt geworden scheint, nachdem sie selbst Land und Leute hatten kennen gelernt. Aber Strabo (XV, 728) nennt nach einem anscheinend gut unterrichteten Schriftsteller den Euläus neben dem Choaspes. Auf irgendeiner Seite muß eine Verwechselung vorliegen, entweder hier oder da, wo von dem Wasser des Euläus dasselbe ausgesagt ward wie von dem des Choaspes. Die Angaben, daß Susa am Euläus, und die, daß es am Choaspes läge, könnten übrigens auch dann nebeneinander bestehen, wenn beide verschieden wären; denn die große Stadt lag ja in einem von mehrern Flüssen durchschnittenen Lande, und bei der weitläufigen Bauart solcher Hauptstädte mochten sich verschiedene Theile Susas verschiedenen Flüssen nähern. Alles in allem gerechnet, scheint aber doch die Identität von Choaspes und Euläus wahrscheinlicher. Da Alexander nach Arrian (De exp. Alex., VII, 3) auf dem Euläus bis ans Meer fuhr, so haben wir in demselben nicht den Kercha, der gleich nach der Vereinigung des Euphrat mit dem Tigris in diesen strömt, sondern den Kuren zu suchen, der selbständig ins Meer fließt, aber unweit seiner Mündung durch einen Arm mit dem Tigris verbunden ist; dieser Arm ist der bei Arrian (De exp. Alex., VII, 3) erwähnte Kanal, auf welchen der König die Schiffe zum Tigris sandte, welche nicht seetüchtig erschienen. Der untere Lauf des Euläus wird von einigen Schriftstellern Pasitigris genannt (vgl. Arrian, Historia Indica, Kap. 42; Plinius, VI, 134; Strabo, XV, 729).

Nöldeke.

Ulam, nach 1 Chron. 8, 39 fg. ein Nachkomme des Königs Saul im vierzehnten Gliede, dessen „Söhne und Enkel", d. h. Nachkommen, als tapfere Bogenschützen berühmt waren, wie denn überhaupt der Stamm Benjamin (s. d.), dem sie angehörten, sich durch kriegerische Tüchtigkeit auszeichnete (vgl. 1 Mos. 49, 27; Richt. 20, 13 fg.). Schenkel.

Ungehorsam. Der theokratischen Anschauung ist es Bedürfniß, alles Thun und Lassen in Beziehung zu einer unmittelbar göttlichen Verordnung zu setzen; für die sittliche Beurtheilung gilt daher als der leitende Gesichtspunkt, wie der Mensch sich verhält zu den als göttliche Befehle geltenden Satzungen. Alles Tadelnswerthe fällt so unter den Begriff des Ungehorsams gegen Gott, den rechtmäßigen König und alleinigen Herrn (vgl. Ps. 106). Die Sünde wird auf diesem Standpunkte nur aufgefaßt als Versagen des schuldigen Gehorsams, und die einzelne Sünde als die Uebertretung bestimmter göttlicher Gebote (Ps. 32, 1). Da dasselbe verkehrte Verhalten in allen Sünden wiederkehrt, so erscheint der Ungehorsam als die kurzgefaßte Summe aller Sünde Israels (Jes. 30, 9; 65, 2; Ez. 2, 5—8; 3, 9; 12, 9; 44, 6). Mit dem Ueberschreiten des theokratisch-gesetzlichen Standpunktes hörte die Werthlegung auf das gewissenhafte Befolgen der Gebote und Satzungen auf, man betonte die Gesinnung, und im Christenthum nahm sofort der Glaube, d. h. die das Heil Gottes ergreifende und von ihm ergriffene Gesinnung, die Stelle ein, welche im A. T. der gesetzliche Gehorsam gehabt hatte. Dem widerspricht durchaus nicht, daß der Glaube selbst als ein Gehorsam aufgefaßt wird (Röm. 10, 16), da damit nur bezeichnet ist, daß wer glaubt, dem göttlichen Willen Genüge leistet (Röm. 1, 5; 16, 26; s. auch Gehorsam). Es konnte fortan nicht mehr genügen, die Sünde als Act des Ungehorsams aufzufassen, wenn auch 1 Joh. 3, 4 dieselbe noch als die „Ungesetzlichkeit" definirt wird; auf eine neue, viel tiefere Betrachtungsweise gründet sich das Wort Joh. 3, 6. Aehnlich steht Paulus mit dem einen Fuß im A. T., mit dem andern im N. T. Die Sünde ist ihm wie in ihrem Eintritt in die Welt, so unter dem mosaischen Gesetz Uebertretung. Er scheidet dagegen ausdrücklich die Zeit von Adam bis Mose als eine solche aus, in welcher die Menschen nicht in der Weise Adam's übertretend gesündigt haben (Röm. 5, 14). Und ähnlich denkt sich Paulus auch die Sünde der Heiden gegenüber der der Juden (Röm. 2, 12). Röm. 7, 7 erhalten wir weitern Aufschluß darüber. Der sündige Zustand war damals da, jedoch ohne die Kenntniß seines Widerspruchs mit dem Gebote Gottes. Die Sünde war gleichsam noch todt, sie schlummerte; erst durch das Herantreten des Gebotes anderer Menschen wird sie ihrer selbst bewußt; sie wird gereizt, nimmt einen neuen Anlauf und wird zur Uebertretung.

Da wird alſo die Sünde, wenn er die Menſchheit an und für ſich, abgeſehen vom poſitiven Geſetz betrachtet, unterſchieden als ein der bewußten Willensentſcheidung vorausgehender Zuſtand von dem bewußten Ungehorſam. Und damit iſt der Weg betreten, zu einer tiefern Erfaſſung des Weſens der Sünde, wie ſie Paulus verſucht in ſeiner Lehre vom Fleiſch als dem Quell der Sünde.

Hinſichtlich des Ungehorſams des Kindes gegen die Aeltern iſt bemerkenswerth, mit welcher Strenge fortgeſetztes widerſpenſtiges Verhalten bedroht wird. Nach 5 Moſ. 21, 18—21 ſoll der ungehorſame Sohn, der ſich liederlichem Leben hingibt und auf keine älterliche Mahnung hört, nachdem Züchtigung fruchtlos geweſen iſt, von den Aeltern vor die Aelteſten des Orts, das Gericht gebracht und auf ihr Zeugniß hin von der geſammten Bevölkerung des Ortes geſteinigt werden. Ohne Zweifel iſt dieſes Geſetz nicht als ein ſolches zu betrachten, welches als in regelmäßiger Ausübung begriffen von dem Verfaſſer des Zweitgeſetzes vorgefunden und als ein längſt bekanntes ſeiner Schrift einverleibt worden wäre. Es iſt vielmehr ein ſozuſagen ideales Geſetz, durch welches der Verfaſſer den frommen Abſcheu von dem ſo ſtrafwürdigen Ungehorſam gegen die Aeltern, in denen der Ungehorſame Gott ſelbſt beleidigt, in die Herzen der Diener Gottes einpflanzen will. Es ſoll da in Form eines Geſetzes dem Volke vor Augen treten, wie es gehalten werden müßte in einem Volke, das ſeinem Beruf, ein heiliges zu ſein, ganz und eifrig nachkäme.

Späth.

Ungeziefer, ſ. Fliege.

Unglaube, d. i. der Mangel des Glaubens (ſ. Glaube) an Gott und ſeine Offenbarung, iſt in den Augen des Hebräers eine Thorheit; es iſt Thorheit mit dem Gottloſen zu ſprechen: „Es iſt kein Gott" (Pſ. 14, 1 fg.; Pſ. 10, 4). Dem Hebräer gibt ſich der Unglaube insbeſondere in der Leugnung und Verleugnung Jahve's, ſeiner weltregierenden Macht und Gnade gegen Iſrael kund. Namentlich die Heiden erſchienen dem Hebräer demnach als Ungläubige (Pſ. 74, 18; 5 Moſ. 32, 21), weil ſie Nichtgötter anſtatt des wahren Gottes Jahve göttlich verehren. In frühern Zeiten findet ſich bei den Hebräern die Vorſtellung von abſoluter Gottesleugnung (theoretiſchem Unglauben) noch nicht vor. In den Zeiten des beginnenden Skepticismus erſcheint der Unglaube auch als religiöſer Indifferentismus, als Gottesverachtung aus theoretiſchen (philoſophiſchen) Gründen wie z. B. Hiob 21, 14 fg. (vgl. auch Spr. 30, 9). Weish. 10, 17 iſt Lot's Weib als ein Beiſpiel des Unglaubens (ἀπιστούσης ψυχῆς) aufgeführt wegen Nichtbeachtung der göttlichen Warnung. Sirach (Kap. 16, 1 fg.) hält den Unglauben für eins der großen Uebel, weil er Verderben über Familien und Völker herbeiführt.

Im N. T. hat der Begriff in der Regel einen begrenzten Inhalt. Die Unempfänglichkeit der Menge für die Verkündigung des Reiches Gottes durch Jeſus (Mark. 6, 6), die Unfähigkeit der Jünger, die empfangenen religiöſen ſittlichen Kräfte zu gebrauchen (Matth. 17, 20), die Verſtocktheit der Juden gegen die auch den Heiden die Theilnahme am Heil erſchließende Predigt von der freien Gnade Gottes (Röm. 11, 32), wird als Unglaube bezeichnet, in der höchſten Potenz als „Ungehorſam" (ἀπείθεια), d. h. als abſichtliches und böswilliges Widerſtreben gegen die göttliche Heils- und Gnadenführung. Hier erſcheinen nicht mehr vorzugsweiſe wie im A. T. die Heiden, ſondern die Juden als Ungläubige, weil ſie ſich insbeſondere der Annahme der Heilsbotſchaft von Chriſtus widerſetzten (Röm. 10, 16 fg.), obwol der Apoſtel Paulus, von der Zuverläſſigkeit der göttlichen Verheißung in Betreff des gotterwählten Heilsvolkes überzeugt, ſich mit der Hoffnung beruhigt, daß der Unglaube der Juden nur eine Zeit lang ſtandhalten und ſo lange dazu dienen werde, die Heiden zum Glauben zu reizen (Röm. 11, 11 fg.), bis, nach der Bekehrung der Heiden, auch ganz Iſrael vom Unglauben zum Glauben an Jeſus den Chriſt ſich wenden werde (Röm. 11, 25 fg.). Anders freilich der Apokalyptiker, welcher (Offb. 21, 8) die Ungläubigen im Feuerſee ihren Unglauben büßen läßt. Der vierte Evangeliſt legt Jeſu die ſittlich hohe Anſicht in den Mund, daß der Unglaube einer beſondern Beſtrafung nicht bedürfe, weil, wer nicht glaube (an den eingeborenen Sohn Gottes), an dem Unglauben ſelbſt Gericht und Strafe in ſich trage (Joh. 3, 18 fg.).

Schenkel.

Unreinigkeit, ſ. Reinigkeit.

Unſchuld. Verſteht man unter Unſchuld den Stand noch unentwickelter, aber auch unverdorbener ſittlicher Befähigung, ſo iſt in dieſer Beziehung ein Zweifaches zu bemerken

Weder in der Erzählung vom Hereinbrechen der Uebel in der Schöpfung infolge einer Uebertretung der erſten Menſchen (1 Moſ. 3) noch in der neuteſt. Verwendung der Erzählung (Röm. 5, 12—21) iſt geſagt, daß der Urzuſtand der Menſchheit ein Stand der Unſchuld in dem genannten Sinne geweſen ſei; vielmehr erſcheint der erſte Menſch im Act der Uebertretung als der zu ſittlicher Entſcheidung bereits Gereifte, daher für die That im vollem Maße Verantwortliche (ſ. Adam). Andererſeits haben wir eine Aeußerung Jeſu, welche zeigt, daß er in jedem Kinde den Stand der Unſchuld vorausſetzt (Matth. 19, 14; vgl. 18, 6), womit ſich die Annahme einer angeborenen todeswürdigen Schuld und Verderbniß nicht vereinigen läßt.

Im Sinne des Freiſeins von Schuld erſcheint die Unſchuld dem altteſt. Frommen als der ſichere Weg zum Wohlergehen (Spr. 11, 3; Hiob 4, 7; 10, 9; 22, 30). Uebrigens ſteht ihm feſt, daß es keine vollendete Unſchuld unter Menſchen gibt. Zwar können die Stellen 2 Moſ. 34, 7 und Nah. 1, 3 dafür nicht angeführt werden, da ſie in richtiger Ueberſetzung nicht ausſagen, daß niemand vor Gott unſchuldig iſt, vielmehr daß Gott den Schuldigen nicht unter allen Umſtänden losſpricht. Dagegen zeugen dafür andere Stellen, wie Hiob 14, 4; 15, 15; 25, 4—6. Das N. T. kennt eine vollkommene Unſchuld in der Perſon Jeſu. Sie erſcheint an ihm nicht nur in vorbildlicher Weiſe (1 Petr. 2, 21 fg.), ſondern auch als Vorausſetzung ſeines Erlöſerberufs (Hebr. 7, 26; 1 Petr. 1, 19). Damit iſt ſowol dem einzelnen Chriſten als der chriſtl. Gemeinde zum erreichbaren Ziel geſteckt die Wiedergewinnung voller Unſchuld (Eph. 5, 26 fg.; Matth. 18, 3; 1 Kor. 14, 20), ſowol im Sinne der Entlaſtung von Schuld als auch eines heiligen ſchuldfreien Lebens (Hebr. 10, 22 fg.; Eph. 1, 4). Späth.

Unſterblichkeit. Das A. T. kennt den Begriff nicht, da der Aufenthalt der abgeſchiedenen Seelen im Hades (ſ. d.) mit demſelben ſich nicht deckt, und die Idee des ewigen Lebens (ſ. d.), ſoweit ſie ſich im A. T. findet, eine umfaſſendere iſt. Dagegen iſt mit der alexandriniſchen Religionsphiloſophie die Unſterblichkeitsvorſtellung in die helleniſtiſchen Apokryphen eingedrungen (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 237), und nach 4 Makk. 14 iſt ein gottgefälliger Tod der Weg zur Unſterblichkeit (ἀθανασίας ὁδός). Im N. T. wird das Leben nach dem Tode in der Regel durch die Auferſtehung des Leibes vermittelt gedacht (ſ. Auferſtehung der Todten). Doch bedient ſich der Apoſtel Paulus in ſeinen Erörterungen über die Auferſtehung von den Todten des Ausdruckes in Verbindung mit ſeiner Vorſtellung von der Bildung einer verklärten Leiblichkeit bei der Auferſtehung (1 Kor. 15, 54), wogegen der erſte Timotheusbrief (Kap. 6, 16) die Unſterblichkeit abſolut faßt, wonach ſie lediglich Gott zukommt. Schenkel.

Unterricht, ſ. Erziehung, Synagogen.

Unterthan, ſ. Obrigkeit.

Untugend, ſ. Tugend.

Unwiſſenheit. Was das A. T. betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß unwiſſentliche und frevelhafte Verletzungen des Geſetzes unterſchieden werden. Während auf die letztern Ausrottung aus dem Volke geſetzt iſt (4 Moſ. 15, 30—36), ſind die erſtern durch Opfer zu ſühnen ſowol bei dem einzelnen (3 Moſ. 5, 17 fg.) als bei der Gemeinde (4 Moſ. 15, 24 fg.). Die praktiſche Durchführung des Unterſchiedes mochte nicht geringe Schwierigkeiten bieten, namentlich wo es ſich um eine Geſetzesverletzung von ſeiten der Gemeinde handelte. Da mußte die mildere Beurtheilung den Sieg davontragen, und wenn der Hebräerbrief (Kap. 9, 7) darauf hinweiſt, wie der Hoheprieſter des Jahres einmal opferte für ſeine und des Volkes „Unwiſſenheit", d. h. unwiſſentlich begangene Sünden, ſo trifft er ohne Zweifel richtig die Anſchauung, die man mit dem Verſöhnungsfeſte zu allen Zeiten verband. Das N. T. redet öfters von einem Stand der Unwiſſenheit im Gegenſatz zur Erkenntniß der Heilswahrheit. Wer das Evangelium annimmt, der tritt eben damit in den Stand der Erkenntniß ein (Eph. 5, 14). Denn der Inhalt des chriſtl. Glaubens erſcheint nicht blos als der Weg zur göttlichen Wahrheit, ſondern auch als ihr Inbegriff (Matth. 11, 27; Joh. 1, 9. 17; 17, 3. 7; 2 Kor. 3, 18; 4, 4). Es iſt daher auch ein Wachſen in der Erkenntniß möglich und gefordert (Kol. 2, 2; Eph. 1, 17 fg.; Phil. 3, 8 fg.). Im Gegenſatz zur chriſtl. Heilserkenntniß mußte der geiſtige Zuſtand der Heiden und Juden als ein Stand der Unwiſſenheit erſcheinen (Eph. 4, 17 fg.; Röm. 10, 2; 2 Kor. 3, 13 fg.). Die jüd. Unwiſſenheit iſt natürlich als eine weit geringere angeſehen als

die der Heiden (vgl. Röm. 3, 2; 2, 17 fg.), während die Verantwortlichkeit um ſo größer iſt. Von Paulus wird die Unwiſſenheit der Heiden auf ihre eigene Schuld zurückgeführt (Röm. 1, 18 fg.; vgl. Apg. 17, 27). Dies wird Joh. 1, 11 auch auf das altteſt. Volk des Eigenthums ausgedehnt. Wenn nun gleich die Unwiſſenheit in göttlichen Dingen mit einem tiefen ſittlichen Verfall verknüpft iſt und zu demſelben auch im Verhältniß der wirkenden Urſache ſteht (Röm. 1, 18—32; 1 Petr. 1, 14), ſo hat doch Gott in ſeiner Geduld die Zeiten der Unwiſſenheit überſehen, d. h. die Nachſicht walten laſſen (Apg. 17, 30; vgl. Röm. 3, 25 fg.). Nachdem aber das göttliche Licht erſchienen (1 Joh. 2, 8), iſt die Stunde der Entſcheidung gekommen, welche zu einer Scheidung führt und ein göttliches Gericht in ſich ſchließt. Es müſſen die Blinden ſehend werden, wo man aber dem Licht ſich verſchließt, da werden aus Sehenden Blinde (Joh. 9, 39 fg.). Der Stand der Unwiſſenheit hört ſomit auf und an die Stelle tritt die Verblendung, welche ſelbſt ein Gericht iſt und einem ſolchen entgegenführt. Dieſem Zuſtand kann auch anheimfallen, wer ſchon in den Beſitz der Wahrheit getreten iſt, wofern er nicht der chriſtl. Tugend, wozu auch die Erkenntniß gehört, mit Ernſt obliegt (2 Petr. 1, 5—9).

Späth.

Unzuchtsvergehen (insbeſondere unnatürliche) und zwar von verſchiedenſter und gemeinſter Art, werden in der H. Schrift ziemlich oft erwähnt. Abgeſehen von dem Laſter der Onanie, welchem der Judäer Onan (ſ. d.) den Namen gegeben (1 Moſ. 38, 8 fg.), beruhen dieſelben auf der irregeleiteten Sinnlichkeit einer verderbten (verbildeten) Menſchennatur, welche das, was in der natürlichen Ordnung der Dinge als unvereinbar (heterogen) erſcheint, wider des Schöpfers Willen zu vermengen und zu vermiſchen gelüſtet. „Was Gott geſchieden hat, das ſoll der Menſch nicht verbinden“: das iſt, im Gegenſatz zu Mark. 10, 9 (Matth. 19, 6), ſchon in der Jahve-Religion des A. T. der Grundgedanke geweſen, aus welchem jene bekannten Verbote 3 Moſ. 19, 19; 5 Moſ. 22, 9—11; 5—7; 3 Moſ. 23, 19; 5 Moſ. 14, 21; 3 Moſ. 22, 28 hervorgingen. Hierher gehört auch das Verbot der Heirathen unter den nächſten Verwandten ſowie der Ehe mit Heiden (ſ. Ehe, Keuſchheitsgeſetze); ganz beſonders das Verbot aller vom Geſetze erwähnten widernatürlichen Lüſte, der Knaben- oder Mannesſchande (Päderaſtie; 3 Moſ. 18, 22; 20, 13; 5 Moſ. 23, 18) und der Unzucht mit Thieren (Sodomiterei; 2 Moſ. 22, 19; 3 Moſ. 18, 23; 20, 14. 15; 5 Moſ. 27, 21). Wie auf Blutſchande, auf Nothzucht u. ſ. w., ſo ſtand auf alle dieſe unnatürlichen Greuel die Todesſtrafe durch Steinigung, und auch das misbrauchte Vieh ſollte mit dem Viehmenſchen getödtet werden. Auch öffentliche Hurerei, wie ſie bei den Tempeln gewiſſer heidniſcher Gottheiten ungeſtört getrieben, ja befördert wurde, ſollte bei den Iſraeliten in keiner Weiſe geduldet, und ſtreng ſollten die Aeltern beſtraft werden, welche ihre jüngern Kinder, beſonders Mädchen, dazu aufzogen oder hergaben (3 Moſ. 19, 29; vgl. 4 Moſ. 25, 1—15 und 5 Moſ. 23, 18. 19 [17. 18]).

Uebrigens waren, wie es ſcheint, jene unnatürlichen Laſter vornehmlich bei den (nichtſemitiſchen) Urbewohnern Kanaans zu Hauſe; wenigſtens wird Knabenliebe von den — ohne Zweifel indogermaniſchen, vielleicht celtiſchen — Urbewohnern Sodoms berichtet, und der ſemitiſche Geiſt ſcheint überhaupt, wie Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael“ [Leipzig 1869], S. 24 fg.) bemerkt, für ſolche Ruchloſigkeit ebenſo wenig Anlage und Verſtändniß gehabt zu haben, wie Sinn für Entblößung des Körpers bei Kampfſpiel (1 Moſ. 19, 5; vgl. auch Richt. 19, 22; 20, 5). Wohl aber werden bei Diodor (V, 32) die Celten, welche aus Hinterаſien herübergewandert ſind, der Päderaſtie beſchuldigt, und das Jus primae noctis galt in den von arab. Erde weggetilgten Stämmen Tasm und Dſchadîs, welche ſchwerlich von ſemitiſcher Abkunft geweſen. Auch öffentliche Dirnen waren gewöhnlich Fremde, wie die Eunuchen (sarîs), welche die Aufſicht führten über den königlichen Harem (Jer. 38, 7; 5 Moſ. 23, 1). Zur Zeit der Apoſtel war die Knabenſchande ſowie das lesbiſche Laſter (Weiber mit Weibern) im röm. Reiche weit verbreitet (Röm. 1, 27; 1 Kor. 6, 9). Der Aveſta verbietet ſolche Widernatürlichkeit ebenfalls ſtreng, und das moslemiſche Recht ſetzt die Todesſtrafe darauf, welche indeß jetzt nicht mehr vollzogen wird. Auch bei den Griechen ahndete man ſolche Laſter mit der Todes- oder einer Geldſtrafe (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 18, 22 fg. und 20; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 221 fg.; Saalſchütz, „Das moſaiſche Recht“ [2. Aufl., [Berlin 1853], S. 764 fg.).

Kneucker.

Uphas, ein Land welches feines Gold lieferte (Jer. 10, 9; Dan. 10, 5), iſt weder mit Bochart in der Inſel Taprobana (Ceylon) zu vermuthen, wo Ptolemäus (VII, 4, 7. 8) einen Fluß und Hafen Phaſis kennt, noch mit Ophir für einerlei zu halten, ſondern vielmehr, wie auch Uſal (ſ. d.), mit Hitzig für eine ind. Colonie in Jemen (Südarabien) zu erklären, welche von der Gegend Hyphaſis (d. i. Uphas = ſanskritiſch: vipâça, „die freie"; vgl. Eleutheropolis und ſ. Asdod) in Indien ausgegangen iſt. Kneucker.

Ur, ſ. Ur Kasdim.

Urban, ein Gehülfe des Apoſtels Paulus, vermuthlich während deſſen Aufenthalt in Epheſus, der durch Phöbe (ſ. d.) grüßen läßt (Röm. 16, 9). Schenkel.

Uria, 1) ein hethitiſcher (ſ. Hethiter) Offizier David's, Gemahl der Bathſeba, mit welcher der König ſich in ein ehebrecheriſches Verhältniß einließ, deſſen Folgen er durch Abberufung des Uria von Rabba, an deſſen Belagerung er theilnahm, zu verdecken ſuchte, eine Abſicht, welche an der Weigerung Uria's, eine Nacht bei ſeiner Frau zuzubringen, ſcheiterte (2 Sam. 11, 2 fg.). David ſandte nun den Uria mit einem Schreiben an den Oberbefehlshaber des Belagerungsheeres, Joab, ins Lager zurück, worin Joab den Auftrag erhielt, bei einem Ausfall der Belagerer den Uria an einen gefährdeten Punkt zu ſtellen und im Kampfe im Stiche zu laſſen. Der Zuſatz des Joſephus („Alterthümer", VII, 7, 1), daß im Schreiben des Königs an Joab Uria als ſtrafwürdig bezeichnet worden ſei, iſt bloße Vermuthung. Uria fiel im Kampfe, und David nahm Bathſeba unter ſeine Gemahlinnen auf. Ueber die ſtrenge Rüge des durch David begangenen Doppelverbrechens durch den Propheten Nathan ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 293, ſowie auch noch zur Beurtheilung des Verfahrens von David „Bibel-Lexikon", I, 590. 2) Ein Prieſter, Werkzeug des ſchwachen und abgöttiſchen Königs Ahas (ſ. d.) von Juda, der ſich dazu hergab, an Stelle des alten ehernen Brandopferaltars im Tempel einen neuen nach dem Vorbild eines Altars, den der König bei einem Beſuch in Damaskus geſehen, zu bauen und darauf zu opfern (2 Kön. 16, 11 fg.). 3) Ein Prophet (Jer. 26, 20 fg.) aus Kirjath-Jearim (ſ. d.), der ganz im Geiſte Jeremia's wirkte, vor dem Zorn des Königs Jojakim ſich nach Aegypten flüchten mußte, auf Betreiben Jojakim's von dort jedoch ausgeliefert wurde. Der König ließ ihn tödten und behandelte noch ſeinen Leichnam ſchimpflich. 4) Nach Joſephus („Alterthümer", VIII, 3, 4) ſoll der Vater des Künſtlers Hiram (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 103) Uria geheißen haben, was ganz unwahrſcheinlich iſt. Schenkel.

Urim und **Thummim** (eigentlich „Helligkeit und Richtigkeit" oder, wie Luther paſſend überſetzte: „Licht und Recht") war bei den Hebräern Bezeichnung des heiligen Orakels, deſſen Handhabung dem Hohenprieſter oblag. Bei wichtigen Entſcheidungen, namentlich ſolchen, die das allgemeine Intereſſe des Volkes betrafen (z. B. ob und in welcher Weiſe man einen Kriegszug unternehmen ſolle), galt dieſes prieſterliche Orakel gleichſam als letzte Inſtanz; ſein Ausſpruch wurde wie eine Gottesſtimme verehrt, und für das Befragen deſſelben ſagte man kurzweg „Jahve befragen". Beſonders häufig werden die Urim und Thummim in den Büchern Samuel's und der Richter erwähnt, in den Büchern der Könige nicht mehr; es ſcheint, daß in der ſpätern Zeit die prieſterliche Entſcheidung nicht mehr in dieſer Form geſucht und gegeben wurde. An die Stelle des Orakels trat nunmehr theils die prophetiſche Weiſſagung, theils der einfache richterliche Ausſpruch, den in zweifelhaften und ſchwierigen Fällen abzugeben nach wie vor Recht und Pflicht der Prieſter blieb (5 Moſ. 17, 8 fg.; 21, 5; Ez. 44, 24; 2 Chron. 19, 8 fg.; ſ. Prieſter). Die ſofort ſich aufdrängende Frage: worin dieſes Orakel der Urim und Thummim beſtanden habe, und wie es gehandhabt worden ſei, können wir leider nicht mit völliger Beſtimmtheit beantworten, da an keiner Stelle daſſelbe näher beſchrieben wird und die jüngern Schriftſteller, wie Joſephus, Philo und die Rabbinen, nichts Zuverläſſiges darüber wußten. Wir müſſen uns alſo hier mit Vermuthungen und ihrer größern oder geringern Wahrſcheinlichkeit begnügen.

Vorerſt iſt ſicher, daß Urim und Thummim, wenn auch an ſich allgemeiner Bedeutung, Name für etwas ſinnlich Greifbares waren, nämlich für einen Beſtandtheil des hohenprieſterlichen Ornats. Bei der Beſchreibung des letztern heißt es (2 Moſ. 28, 30): „Und du ſollſt in den Bruſtſchild (Choſchen) des Rechts thun Urim und Thummim, daß ſie auf Aaron's Herzen ſeien, wenn er hineingeht vor den Herrn; und alſo ſoll Aaron das Recht der Kinder Iſraels beſtändig vor Jahve auf ſeinem Herzen tragen." Ebenſo bei der Einkleidung des Hohenprieſters (3 Moſ. 8, 8): „Und er (Moſe) legte ihm (Aaron)

den Bruſtſchild an und that in den Bruſtſchild die Urim und Thummim.“ Der Ausdruck natan el ha-choschen, für ſich allein genommen, läßt zweifelhaft, ob die Urim und Thummim inwendig oder auswendig am Choſchen angebracht waren, er beſagt eben nur: an den Bruſtſchild thun oder anbringen; daß er aber vom Hineinthun, von inwendigem Anbringen verſtanden werden darf, folgt unwiderleglich aus 2 Moſ. 25, 16. 21; 4 Moſ. 19, 17; 5 Moſ. 23, 25. Da nun der Bruſtſchild auswendig ſchon hinlänglich beſetzt war mit den 2 Moſ. 28, 17—20 genannten Edelſteinen, und da das Anbringen der Urim und Thummim auch im Ausdruck von dem der zwölf Edelſteine deutlich unterſchieden wird (2 Moſ. 28, 30 und 17), ſo liegt es ohne Zweifel näher, bei V. 30 an ein inwendiges Anbringen zu denken; im umgekehrten Falle hätte das Wie näher angegeben, über die Lage der Urim und Thummim neben oder auf den zwölf Edelſteinen, mit denen nach 2 Moſ. 28, 30 jene unmöglich identiſch ſein konnten, ein Wort geſagt werden müſſen, wogegen, wenn ein Hineinthun im Sinne lag, der einfache Ausdruck natan el genügte, und dem Leſer überlaſſen werden konnte, ſich den Bruſtſchild dem entſprechend zu denken, nämlich als viereckige, nach oben offene Taſche. Dem Ausdruck kaful (2 Moſ. 28, 16; 39, 9), d. i. doppelt, aus zwei ſich entſprechenden, übereinander gefalteten Stücken beſtehend, iſt dieſe Vorſtellung durchaus angemeſſen. Wie beſchaffen nun aber dieſes Ding, welches man Urim und Thummim nannte, war, bleibt uns leider völlig dunkel, da keine der vorliegenden Stellen darüber irgendeine Andeutung gibt. Auch die Analogie ägypt. Sitte kann nicht als ſicherer Anhaltspunkt gelten. Bei den Aegyptern trug nämlich der oberſte Richter, wenn er amtete, ein goldene Kette um den Hals und an dieſer Kette ein kleines Bild der gewöhnlich als Doppelfigur dargeſtellten Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit, genannt Tme oder Tmei (Diodor, I, 48, 75; Wilkinſon, Manners and customs of the ancient Egyptians [London 1837], II, 26 fg.). Ferner hat man auf ägypt. Denkmälern Bruſtſchildchen mit den Bildern der ſich gegenüberſitzenden Gottheiten Ra und Tme (Sonne und Wahrheit) gefunden (vgl. Wilkinſon, Manners and customs of the ancient Egyptians, second series [London 1841], II, 28 fg.). Daß gleich vielem anderm, was das hebr. Prieſterthum betrifft, auch die Rechtſprechung und Orakelertheilung mittels Urim und Thummim von ähnlichem ägypt. Brauche entlehnt, daß der ägypt. Name Tme in das hebr. Appellativum Thummim umgebildet und vielleicht auch die Verbindung Urim und Thummim durch jene bei den Aegyptern übliche Nebeneinanderſtellung von Ra und Tme veranlaßt worden ſei, darf als möglich, ja als wahrſcheinlich angenommen werden. Aber mit der Thatſache einer Entlehnung iſt noch nicht auch genaue Uebereinſtimmung mit ägypt. Sitte bewieſen, mit andern Worten, es folgt daraus nicht, daß die Urim und Thummim im Choſchen des Hohenprieſters kleine Götterbilder, etwa analog den Theraphim (ſ. d.), geweſen ſeien; in dieſer Form hätten die Hebräer ſie ebenſo wenig wie die letztern als legitimes Orakel anſehen können. Eine andere Vermuthung, daß Urim und Thummim ebenfalls zwei Edelſteine (nur alſo nicht, wie jene zwölf andern, am Choſchen angeheftete, ſondern blos in demſelben befindliche) geweſen ſeien, hat weit mehr Wahrſcheinlichkeit für ſich. Etwas Sicheres läßt ſich aber hierüber ſchlechterdings nicht ſagen.

Was ſchließlich noch die Handhabung der Urim und Thummim betrifft, ſo ſind wir auch da nur auf Vermuthungen angewieſen. Die rabbiniſche Tradition, im allgemeinen dahin gehend, daß durch das Aufleuchten einzelner Buchſtaben der Schrift auf den Gemmen des Bruſtſchildes der göttliche Beſcheid vermittelt worden ſei, entrückt den Vorgang in das Gebiet des Magiſchen und Wunderbaren, gibt uns alſo nichts Brauchbares an die Hand, ebenſo wenig Joſephus („Alterthümer“, III, 8, 9). Sehen wir uns in der Bibel ſelbſt näher um, ſo fällt bei Vergleichung der einzelnen Stellen, in denen vom prieſterlichen Orakel die Rede iſt, ſofort auf, daß letzteres immer in einer kurzen Antwort auf beſtimmte vorgelegte Fragen (z. B. Soll der und der Kriegszug unternommen werden oder nicht? Welcher Stamm ſoll angreifen? Wer hat die und die Sünde begangen? Wer ſoll des Volkes König werden? u. ſ. w.; vgl. Richt. 1, 1; 20, 18. 27 fg.; 1 Sam. 10, 19 fg.; 14, 36 fg.; 28, 6; 30, 7 fg.; 2 Sam. 2, 1; 5, 17 fg.) beſtand, meiſtens alſo in einem Ja oder Nein oder im Herausfinden eines Einzelnen aus einer beliebigen größern Menge. Was liegt daher näher als die Annahme, daß die äußere Form, in welcher die Antwort des Orakels dem Prieſter kund wurde, ganz einfach das Los war, deſſen Entſcheid auch ſonſt dem religiöſen Sinn des Hebräers als ein göttlich gewollter galt (Spr.

16, 33; 18, 18). Bestätigung und Unterstützung erhält diese Annahme ganz besonders durch die Stelle 1 Sam. 14, 41, wo der hebr. Text freilich erst mittels der Uebersetzung der LXX und der Vulgata verbessert und vervollständigt werden muß. Es ergibt sich danach folgende kritisch vollkommen gesicherte Uebersetzung: „Und Saul sprach: Jahve, Gott Israels! Warum hast Du Deinem Knechte jetzt nicht geantwortet? Liegt diese Schuld an mir oder an meinem Sohne Jonathan, so gib Urim, liegt aber diese Schuld an Deinem Volke Israel, so gib Thummim" u. s. w. Die Ausdrücke V. 41 und 42 (nilkad und hippil) sind ganz dieselben, wie sie sonst vom Los gebraucht werden, und wir sehen aus der angeführten Stelle ferner, daß man das eine Los geradezu Urim, das andere Thummim nannte, diese abstracten, ursprünglich wol das Orakel selbst bezeichnenden Namen also auf die beiden sinnlichen Vehikel desselben übertrug. Den ganzen Hergang müßten wir uns demnach etwa in dieser Weise vorstellen. Der mit dem Ephod (s. d.) bekleidete Priester griff, wenn er ein Orakel ertheilen wollte, mit der Hand in die die Innenseite des Choschen bildende Tasche, und je nach dem, was er herauszog, fiel die Antwort mit ja oder nein aus. Auch in den Fällen, wo nach einem bestimmten Namen (Stamm, Geschlecht, Familie, Individuum) gefragt wurde, konnte die Entscheidung auf gleiche Weise, nur durch etwas umständlichere, vom Priester selbst, sei es laut, sei es leise, vorzunehmende Fragestellung (Ist es der oder der? und so immer weiter, von der größern Zahl oder Gruppe absteigend zu immer kleinern, vgl. 1 Sam. 10, 20 fg.; 14, 41 fg.; Jos. 7, 14 fg.) gewonnen werden. „Eigener Scharfblick und Wachsamkeit des Hohenpriesters mußte sicher dabei eine ebenso große Rolle spielen wie der Glaube von seiten der Fragenden und des um eine Entscheidung Angesprochenen" (Ewald).

Das Befragen Jahve's oder der Urim und Thummim und das Werfen des Loses war also ein und dasselbe; ein besonderes heiliges Los neben Urim und Thummim braucht nicht angenommen zu werden, auch wegen 4 Mos. 26, 55 fg.; Jos. 14 fg. nicht, denn eine so genaue Vertheilung des Landes auf die einzelnen Stämme, wie sie dort angenommen wird, ist für die Zeit Josua's noch nicht denkbar. Das Gebiet der einzelnen Stämme erhielt erst im Laufe der Zeit fest bestimmte Grenzen, eine Landesvertheilung kann damals nur im großen und ganzen vorgenommen worden sein, und dann genügte jene einfache, eben beschriebene Art des Losens vollständig; ob sie aber überhaupt zu Hülfe genommen wurde, bleibt erst noch zweifelhaft (s. Stämme). Steiner.

Ur Kasdim, Ur der Chaldäer, in Luther's Uebersetzung Ur in Chaldäa, ist die Heimat des Terach, des Vaters des Abraham, des Nachor (s. Nahor) und des Haran, welche er nach dem Tode des Haran, des Vaters des Lot, verließ, um mit Abraham, Lot und dem Weibe des Abraham, Sara, in das Land Kanaan zu ziehen (1 Mos. 11, 27—31; 15, 7; Neh. 9, 7). Da nach den genealogischen Angaben im ersten Buch Mose Terach der Stammvater der Israeliten, der Söhne der Ketura, der Edomiter, der Moabiter und Ammoniter, außerdem auch des im nördlichen Mesopotamien wohnenden Volkes des Nachor (1 Mos. 22, 20—24) ist, so bezeichnet Ur Kasdim die Gegend, welche nach israelitischer Ueberlieferung die Heimat der Anfänge des Volkes Israel und der mit diesem Volke verwandten Völker war. Leider sehen wir uns vergeblich nach weitern Nachrichten im A. T. um, die uns feste Haltpunkte für eine genauere Bestimmung dieser Gegend darbieten könnten. Von vornherein ist daher zu erwarten, daß die Versuche, eine Antwort auf die Frage zu finden, wo Ur Kasdim gelegen hat, zu verschiedenen Ergebnissen führen müssen. 1) Man hat Ur Kasdim im nördlichen Mesopotamien gesucht. Auf der Wanderung von Ur Kasdim nach Kanaan kam Terach mit Abraham und Lot zunächst nach Charan oder, wie gewöhnlich geschrieben wird, Haran (s. d.), woselbst er starb. Abraham und Lot zogen von Haran nach dem Lande Kanaan. Nun kommt die Stadt Haran nicht selten als Aufenthaltsort des Nachor vor (1 Mos. 24, 10; vgl. 27, 43; 28, 10; 29, 4). Es wird nicht berichtet, daß Nachor den Terach, als dieser von Ur Kasdim auswanderte, begleitet habe; auch sonst wird von einer Wanderung des Nachor nichts erwähnt; Nachor scheint also in seiner Heimat geblieben zu sein. Das Land des Nachor ist aber 1 Mos. 24, 4 auch das Land und die Heimat des Abraham, und so liegt die Vermuthung nahe, daß Ur Kasdim (nach der griech. Uebersetzung „Gegend der Chaldäer") entweder das Land, in welchem Haran lag, oder eine nicht allzu weit von Haran entfernte Oertlichkeit bezeichnet. Man hat daher gemeint, Ur Kasdim sei die zwei Tagereisen nordnordwestlich von Haran gelegene Stadt Urfa (so lautet jetzt

der Name der Stadt, welche in der Zeit der madecon. Griechen zuerſt Antiochia, dann Edeſſa und auch Kallirrhoë, bei den Syrern Urhoi, bei den Arabern er-Roha genannt ward); vgl. Weißenborn, „Ninive und ſein Gebiet“ (Erfurt 1851), S. 7. Nach Ritter („Das Stufenland des Euphrat- und Tigrisſyſtems“ [Berlin 1843—44], II, 333) findet ſich bei Arabern und Juden in Urfa die Legende, daß dieſe Stadt der Geburtsort des Abraham ſei; nach demſelben (a. a. O., II, 295) bezeichnen die heutigen Juden im Orient mit Orcaſtum (was ſicher nichts anderes als Ur Kasdim ſein könne), wie Niebuhr an Ort und Stelle erfuhr, Edeſſa. Aber Niebuhr erzählt an der Stelle („Reiſebeſchreibung nach Arabien“ [Kopenhagen 1774—78], II, 409), auf welche Ritter verweiſt, nur: nach der Meinung eines Juden aus Prag, den er auf der Reiſe kennen gelernt hatte, werde dieſe Stadt von den alten Schriftſtellern ſeiner Nation Orcaſtum genannt. Ritter (a. a. O.) ſagt, ſchon ſehr frühzeitig habe man Edeſſa für Ur Kasdim gehalten, da Joſephus („Alterthümer“, I, 6, 5) dieſe Stadt als Begräbnißplatz des Haran nenne, aber Joſephus ſpricht nur von einer Stadt Ure der Chaldäer, in welcher noch zu ſeiner Zeit das Grab des Haran gezeigt werde; wo dieſe Stadt liege, gibt er nicht an, und ſo bleibt es ganz ungewiß, ob er an Edeſſa gedacht hat. Eine Tradition, der gemäß Ur Kasdim und Edeſſa Namen derſelben Oertlichkeit wären, iſt bisjetzt in ältern jüd. Schriften nicht nachgewieſen. Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], II, 6), J. D. Michaelis, Roſenmüller, Delitzſch u. a. haben Ur Kasdim zuſammengeſtellt mit dem perſ. Caſtell Ur, welches Ammianus Marcellinus (XXV, 8) in ſeinem Bericht über den perſ. Feldzug des Kaiſers Julian erwähnt, einem Orte, welcher ſüdweſtlich von Niſibis in der Richtung auf Hatra zu lag. Man kann leicht noch andere Namen von Gegenden und Städten im nördlichen Meſopotamien herbeiziehen, die durch ihren Klang an Ur erinnern, ſo z. B. die Gegend Oreon in der Nachbarſchaft von Commagene bei Plinius (V, 24), ſo die Stadt Ura am Euphrat bei Plinius (V, 24). Aber für ſolche Zuſammenſtellungen laſſen ſich weitere Beweiſe nicht beibringen. 2) Von der Annahme ausgehend, die Wanderung des Terach von Ur Kasdim nach Haran haben ſich in derſelben weſtſüdweſtlichen Richtung fortbewegt wie die des Abraham und Lot von Haran nach dem Lande Kanaan, ſuchte man Ur Kasdim in einer nordöſtlich oder oſtnordöſtlich von Haran gelegenen Gegend, beſtimmter da, wo nach Xenophon (Anab., IV, 3, 4; V, 5, 17, und nach einigen Stellen in ſeiner Cyropädie) die Chaldäer wohnten neben Armeniern, Mardoniern, Karduchen, d. i. Kurden, und Taochen. So nahm Tuch in ſeinem „Kommentar über die Geneſis“ (1. Ausg., Halle 1838), an, Ur Kasdim habe in der Nähe der Quellen des Tigris gelegen, verzichtete aber auf eine genauere Beſtimmung der Oertlichkeit; Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 405) vermuthet, Ur der Chaldäer ſei ein anderer Name für Arpakſchad (1 Moſ. 10, 22), welches wahrſcheinlich Feſtung der Chaldäer bedeute; andere, wie z. B. Knobel, haben ſich der Anſicht, daß in den Gegenden, wo der Tigris entſpringt, Ur Kasdim gelegen habe, angeſchloſſen. Nach dem Vorgang der LXX wollte man Ur in der Bedeutung Gegend auffaſſen, indem man ſich auf ähnlich klingende Wörter, ſei es in der Cendſprache, ſei es im Armeniſchen oder Arabiſchen berief, welchen dieſe Bedeutung eignet. Für die Lage Ur Kasdim's in den Ländern, wo der Tigris ſeinen Urſprung hat, kann vorzugsweiſe die Erwähnung des Arpakſchad (1 Moſ. 11, 10 fg.) unter den Vorfahren des Terach geltend gemacht werden, da es keinem Zweifel unterliegt, daß dieſer Name ſich in der bei Ptolemäus (VI, 1) vorkommenden Landſchaft Arrapachitis erhalten hat, welche am ſüdlichen Abhange der Gordyäiſchen Gebirge über Aſſyrien lag. Doch würde die Annahme, Ur Kasdim habe hier gelegen, ihre ſicherſte Stütze verlieren, wenn, wie Schrader (in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft“, Jahrg. 1873, S. 398 fg.) nachzuweiſen unternommen hat, die bei Xenophon erwähnten Chaldäer überall mit den im A. T. vorkommenden Chaldäern gar nicht zuſammenzubringen ſind, und das armen. Bergvolk der Chalyber von Xenophon mit dem ähnlich lautenden bekannten Volksnamen der Chaldäer bezeichnet worden iſt. 3) Viel ſüdlicher im Euphrat- und Tigrisgebiet, nämlich in Babylonien, hat man ſchon in alten Zeiten Ur Kasdim finden wollen. Der helleniſtiſche Jude Eupolemos (um das J. 120 v. Chr.) berichtet, Abraham ſei in einer babyloniſchen Stadt Kamarine, welche von einigen Urie, das ſei verdolmetſcht Stadt der Chaldäer, genannt werde, geboren (vgl. Fragmenta historicorum graecorum, ed. Müller [Paris 1841—51], III, 212). Auch Nikolaus von Damaskus bei Joſephus („Alterthümer“, I, 7. 2) ſpricht von einer Wanderung des Abraham aus Babylonien. Talmud, Midraſchim

und die jüdischen und arab. Sagen bringen Abraham in Verbindung mit Nimrod und suchen Ur Kasdim in Babylonien (vgl. Beer, „Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage" [Leipzig 1859], S. 97 fg.). In der neuesten Zeit sprechen die Assyrologen mit großer Bestimmtheit sich dahin aus, Ur Kasdim habe da gelegen, wo jetzt die Ruinen von Mugheir, südlich von Babylon, sich finden. Nach Schrader („Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], Nachträge, S. 383 fg.) war Ur der alte Name der Trümmerstadt Mugheir, welche im Lande Kaldi, das sich bis zum Meere, d. i. bis zum Persischen Meerbusen, erstreckte, lag. Als ein Beweis für die Auswanderung der Anfänge der Israeliten aus dem südlichen Babylonien wird von Schrader die fast völlige Gleichheit der Sprache der Phönizier und Israeliten geltend gemacht, da mit großer Sicherheit angenommen werden darf, daß das südliche Babylonien auch die ursprüngliche Heimat der Phönizier war. Man wird nicht schnell sagen dürfen, daß wenn Terach mit Abraham vom südlichen Babylonien aus seine Wanderung angetreten hätte, die Erwähnung von Haran als Zwischenstation unverständlich und unbegreiflich bleiben würde, denn zu dem Umweg über Haran konnten die aus dem südlichen Babylonien nach Kanaan ziehenden Nomaden durch die Nothwendigkeit gezwungen werden, einen Weg einzuschlagen, der nicht zu weit voneinander liegende Weideplätze darbot (vgl. Gustav Rösch in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1874, S. 773). Auf jeden Fall gewähren die assyr. Forschungen neue Haltpunkte für die Beantwortung der Frage, wo Ur Kasdim gesucht werden muß.

In der hebr. Sprache bedeutet Ur Licht, Feuer, und so konnte die Angabe des A. T., Abraham sei aus Ur Kasdim gekommen, den spätern Juden einen Anknüpfungspunkt für die Ausbildung vieler Sagen über Verfolgungen, die Abraham in seiner Heimat erduldet habe, und über wunderbare Rettungen desselben darbieten; eine umfangreiche Zusammenstellung solcher Sagen findet man bei Beer (a. a. O.). Bertheau.

Usa, ein Levit, an dem wegen unerlaubter Berührung der Bundeslade durch die rächende Hand Jahve's, nach der Ueberlieferung, ein abschreckendes Beispiel aufgestellt wurde (vgl. 2 Sam. 6, 3 fg.; 1 Chron. 13, 6 fg.). Als nämlich die Bundeslade durch David in glänzendem Festzuge nach der neuen Residenz desselben, Jerusalem, gebracht wurde und auf dem Wege dahin in Gefahr kam vom Wagen gestürzt zu werden, faßte Usa dieselbe an, um den Sturz zu verhindern, und blieb (vom Schlage getroffen) todt auf dem Platze. Usa hatte eigentlich die beste Absicht; er wollte eine Entweihung des Heiligthums gerade hindern. Die spätere Ueberlieferung scheint aber dessen Strafwürdigkeit darin erblickt zu haben, daß er als bloßer Levit die Bundeslade anzurühren wagte (vgl. Josephus, „Alterthümer", VII, 4, 2). Schenkel.

Usal wird 1 Mos. 10, 27 unter den Söhnen Joktan's, des Stammvaters der südarab. Völkerschaften, aufgeführt und ist schon von Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. a. M. 1674], II, 21) richtig für die unter dem Namen Sanaa bekannte Hauptstadt des Glücklichen Arabien oder Jemens erklärt worden. Der Beweis hierfür ist sodann mit noch größerer Sicherheit und Vollständigkeit von Michaelis (Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae [Göttingen 1769—70], II, 164 fg.) geführt worden. Den deutlichsten Bescheid hierüber geben uns die arab. Geographen, welche Asal (Usal) als ältern Namen Sanaas anführen. Vgl. Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld (Leipzig 1866 fg.), I, 231. Erwähnt wird Usal außerdem noch Ez. 27, 19 (wo der Text mit Hülfe der LXX zu verbessern ist), und besucht und beschrieben hat die Stadt Usal-Sanaa im letzten Jahrhundert der berühmte Reisende Niebuhr („Reisebeschreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], I, 418 fg.; „Beschreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], 230 fg.). Steiner.

Usia, Sohn des Amazia (s. d.), auch Asarja genannt (vgl. 2 Kön. 14, 21; 15, 1, 6 fg.; 1 Chron. 3, 12), König von Juda, nach gewöhnlicher Zeitrechnung vom J. 809—758, nach unserer chronologischen Tabelle vom J. 800—748 v. Chr. (nach Hitzig vom J. 811—759). Der doppelte Name ist auffallend; bei Jesaja (Kap. 1, 1; 6, 1), Hosea (Kap. 1, 1), Amos (Kap. 1, 1) heißt er stets Usia. Manche vermuthen eine Verschreibung oder (wie Hitzig) eine Verwechselung mit dem gleichzeitigen Hohenpriester Asarja (2 Chron. 26, 17 fg.). Wahrscheinlicher ist, daß er ursprünglich Asarja hieß, aber bei seiner Thronbesteigung den Namen Usia erhielt oder annahm (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik",

[Leipzig 1854], S. 345 fg.). Er war damals erſt 16 Jahre alt (2 Kön. 15, 1 fg.); eine Verſchwörung, die ſeinem Vater das Leben koſtete, hob ihn auf den Thron, den er 52 Jahre lang behauptete. Er war ein in ſeinen Unternehmungen glücklicher, kriegeriſch tüchtiger Fürſt. Eine ſeiner erſten Waffenthaten war ein mit Erfolg gekrönter Feldzug gegen die Philiſtäer (2 Chron. 26, 6 fg.; Sach. 9, 5 fg.). Die Städte Gath, Jaben, Asdod wurden erobert, ihre Mauern niedergeriſſen, neue Städte mit gemiſchter Bevölkerung auf dem unterworfenen Gebiet erbaut. Auch gegen die Araber („Meunim", Maoniter, ſ. d.) wandte er ſich (2 Chron. 26, 7) mit Erfolg, die Ammoniter machte er ſich tributpflichtig (unrichtig die LXX 2 Chron. 26, 8: οἱ Μιναῖοι), bis nach Aegypten ward ſein Name gefürchtet. Die Zahl ſeines Heeres wird auf 307500 Mann angegeben (1 Chron. 26, 13). Doch war er auch auf Sicherung gegen feindlichen Angriff bedacht. An den drei ſchwächſten Stellen befeſtigte er die Ringmauer Jeruſalems durch Thürme, vermehrte ſeine Streitmacht, die Zahl ſeiner Paläſte, verbeſſerte die Ausrüſtung der Krieger und dehnte die Befeſtigungen auch auf andere judäiſche Städte aus (Hoſ. 8, 14; Jeſ. 2, 7). Edom, ſchon von Amazia großentheils zurückerobert, verlor an ihn auch die Hafenſtadt Elath (ſ. d.) und damit die Herrſchaft über das Meer. Für die Verbeſſerung des Ackerbaues, der Viehzucht und des Weinbaues war er um ſo mehr beſorgt, als er ſelbſt großer Gutsbeſitzer war, und ſo blühten unter ſeinem Scepter auch die Künſte des Friedens, das Prophetenthum ſtand auf ſeiner Höhe (ſ. Propheten), aber freilich zeigten ſich mit der Zunahme des Reichthums und größern Weltverkehrs auch ſchon die Spuren des drohenden Zerfalls, der im Zehnſtämmereich bereits vorgeſchritten war (Hoſ. 1, 2 fg.). Gegen das Ende ſeiner Regierung fehlte es nicht an ernſten Mahnungen. Ein Erdbeben ſpaltete den Oelberg (Sach. 14, 3 fg.), was als ein Vorzeichen des meſſianiſchen Gerichtstages gedeutet ward. In ſeinem Alter erkrankte er am Ausſatze, wodurch er genöthigt ward, in einem abgeſonderten Hauſe zu wohnen und die Regierungsgeſchäfte ſeinem Sohne Jotham (ſ. d.) zu übergeben. Er war ein treuer Anhänger der Jahvereligion geweſen, nur den Höhendienſt hatte er, aus ſchonender Rückſicht für den althergebrachten Volkscultus, nicht abgeſchafft (1 Kön. 15, 4). Das konnten ihm die Tempelprieſter nicht verzeihen. Ganz beſonders jedoch hatte er die Eiferſucht dieſer Prieſter dadurch gereizt, daß er in dem für dieſelben beſtimmten Tempelraum auf dem goldenen Altar gegen das Geſetz (4 Moſ. 18, 1 fg.) Rauchopfer darbrachte. Er folgte in dieſer erneuerten Verbindung des Prieſterthums mit dem Königthum nur dem Beiſpiel ſeiner Vorgänger David und Salomo (1 Kön. 9, 25; vgl. auch 3, 46 die LXX). Allein die prieſterliche Theokratie ließ ſich das nicht mehr gefallen. Achtzig Prieſter, an ihrer Spitze der Hoheprieſter Aſarja, widerſetzten ſich dem königlichen Rauchopfer mit Gewalt und vertrieben den König aus dem Heiligthum. Die Nachricht, daß mit dem Beginn des „ungeſetzlichen" Rauchopfers der Ausſatz an der Stirn Uſia's ausgebrochen ſei, iſt ohne Zweifel tendenziös. Als er im höhern Alter am Ausſatz erkrankte, erklärten die Tempelprieſter ſofort die Krankheit für ein göttliches Strafgericht (1 Chron. 26, 16 fg.; vgl. 2 Kön. 15, 5). Bis ins Grab verfolgte ihn der prieſterliche Haß; ſeinem Leichnam wurde, unter dem Vorwand, daß er mit dem Ausſatz behaftet geweſen, die Beiſetzung in den königlichen Gräbern verſagt; er wurde in deren Nähe beerdigt (1 Chron. 26, 23). Vgl. noch Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Leipzig 1869), S. 208 fg.; Ewald, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 616 fg.; Eiſenlohr, „Das Volk Iſrael unter der Herrſchaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 204 fg. Schenkel.

Uz, das Heimatland Hiob's, wird 1 Moſ. 10, 22 unter den Theilvölkern Arams als erſtes genannt; es iſt als das Land des Stammes ʿUṣ der ſüdlichſte Theil des aramäiſchen Gebietes (ſ. Völkertafel), ſüdlicher als das Hulebecken, als Gether, das bisjetzt unbekannt, vielleicht Ituräa, G'edur, iſt, und als Mas, welches ich für Verſtümmelung von Da-mas-kus halte. Aram Dameſſek konnte in der Völkertafel nicht wohl fehlen (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 231).

Nach der Ordnung der Völkertafel haben wir ʿUṣ öſtlich vom kanaanitiſchen Paläſtina, ſüdlich vom Hulebecken zu ſuchen. Aber wie weit in beiden Richtungen? Aus Jer. 25, 20—21 ergibt ſich, daß das Land der ʿUṣ verhältnißmäßig groß geweſen iſt, da es mehrere Könige hat, und daß es von Edom, Moab und Ammon verſchieden war, alſo, ſo kann man gewiß ſchließen, nördlich von Ammon zu ſuchen iſt. In das Gebiet von ʿUṣ hatten ſich zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems im J. 587 auch Edomiter begeben;

:Us kann demnach kein Theil von Idumäa geweſen ſein (KL. 4, 21). So läge das Land der :Us nördlich von Rabbath Ammon und ſüdlich vom Hule; es deckt ſich alſo im ganzen mit dem Königreich des Og, mit Baſan im weitern Sinne, das die Landſchaften Batanäa, Trachonitis, Hauran und Ituräa in ſich begriff, Gilead aber ausſchloß.

Hieran ändert auch 1 Moſ. 22, 21 nichts, denn :Us als Erſtgeborener Nahor's iſt ebenfalls ein aramäiſcher Stamm, nur daß er hier genealogiſch, 1 Moſ. 10, 22 aber geographiſch eingereiht wird, beide Stellen ſchließen ſich alſo nicht aus. Hingegen hat der 1 Moſ. 36, 28 erwähnte :Us mit dem unſerigen nichts zu ſchaffen, er iſt ein Troglodytenſtamm in Seir, der 5 Moſ. 2, 12. 22 von Edom vernichtet wurde, und der daher für das :Us Hiob's ohne allen Belang iſt.

Mit der auf richtiger Auffaſſung der Völkertafel ruhenden Verlegung des :Us-Landes nach Baſan ſtimmt denn auch die Ueberlieferung vollkommen überein, welche das Land Hiob's in das Hauran verlegt, ſelbſtverſtändlich ohne daß man daraus ſchließen darf, daß wirklich einmal ein Mann Hiob mit Namen dort gelebt und gelitten hat. Nur das iſt feſtzuhalten, daß der Dichter des Buches Hiob ſich unter :Us eine beſtimmte Localität und dann eben dieſe gedacht hat. Die Darlegung dieſer Tradition verdanken wir Wetzſtein in Delitzſch's „Das Buch Job" (Leipzig 1864), S. 507, dem wir im weſentlichen folgen.

Zunächſt nennt das Volk heute das Hauran ſelbſt Land Hiob's, ebenſo wie Baſan (Bethenijje) und legt ſeinen Wohnſitz in den fruchtbarſten Theil zwiſchen Nawâ und Edre:ât (Edrei), d. i. in die eigentliche Hauranebene. Dort liegt noch heute der Makâm Ejûb, die Stätte Hiob's mit ihrer Waſſerquelle (Koran, Sura, XXXVIII, 40), mit einem Negerhoſpiz, das von Pilgern vielfach beſucht wird, und dem Badetrog, in dem ſich Hiob nach der Heilung badete. Eine Viertelſtunde davon liegt das eigentliche Kloſter Dair Eyub. Dieſe Volksmeinung iſt alt, denn die Geographen Jacut ([† 1249] „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 645; IV, 815, u. d. W. Nawâ) und Cazwini („Kosmographie", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1848—49], II, 131, u. d. W. Dair Eyub) erwähnen ſie ſchon. Die allgemeine Verbreitung dieſes Glaubens deutet auf das Alter deſſelben, das ſich dadurch beſtätigt, daß am 23. April beim Hiobkloſter das Feſt des Hiob gefeiert wurde (Calendarium Syriacum Cazwinii, ed. Volck [Leipzig 1859], S. 15). Dieſes Hiobfeſt iſt chriſtl. Urſprungs, alſo hier aus vormohammedaniſcher Zeit erhalten, wie denn die griech. Inſchrift des Hiobkloſters beſagt, daß der Architrav, auf dem ſie ſteht, am 25. Juli 567 alſo vor Mohammed aufgeſetzt iſt. Weiter rückwärts bringt uns die Bemerkung des Euſebius im Onomasticon u. d. W. Karnaeim, nach der das Wohnhaus Hiob's von der Tradition nahe bei Aſtaroth Karnaim gelegt wird, und damit verbunden die Angabe des Hamza Ispahani (Annalium libri X, ed. Gottwaldt [Petersburg und Leipzig 1844—48], II, 117, lateiniſch I, 97; vgl. Abulfedae historia anteislamica, ed. Fleischer [Leipzig 1831], S. 128), daß der zweite Gaſſanide Amr das Hiobkloſter gebaut habe. Die Gaſſaniden (Gafniden) begannen etwa um das J. 200 n. Chr., der erſte König regierte 45 Jahre, alſo würde das Kloſter etwa um das J. 250 vorhanden geweſen ſein. Hierher nach dem echten Batanäa verſetzt denn auch Ephräm († 373) den Hiob, und Chryſoſtomus ([† 407] Homil., V; De studio, S. 1, II, 59 sic.) läßt hierher Leute von allen Erdgegenden wallfahrten, um Hiob's Aſchenhaufen und den Boden zu küſſen. Wenn er dies Land Arabien nennt, ſo iſt damit doch nichts anderes als das Hauran gemeint, deſſen ſüdöſtlichſte Stadt, Bozra, Boſtra, von Joſephus („Alterthümer", IV, 7, 4) an die Grenzen Arabiens verſetzt und von den ſpätern, z. B. Stephanus von Byzanz, als arab. Stadt genannt wird, während die morgenländiſchen Geographen ſie zum Hauran rechnen. Jacut ſagt a. a. O., I, 654, ſie ſei bei den Arabern allezeit berühmt geweſen; die Hamaſa (Hamasae carmina, ed. Freytag [Bonn 1828—51], I, 189) erwähnt die Schmiede von Bozra; Iſtachri (Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870], I, 65) ſagt, daß ohne künſtliche Bewäſſerung die Felder des Hauran und der Batanäa ihre Früchte trügen, wo auch Bozra liege. Jenes Arabien iſt alſo gerade das Hauran, wohin denn endlich auch Joſephus („Alterthümer", I, 6, 4) nach dem Wiſſen ſeiner Zeit, den :Us verſetzt, der Trachonitis und Damaskus gegründet haben ſoll, das Land zwiſchen dem eigentlichen Paläſtina und Cöleſyrien, wie es Joſephus ſelbſt erklärt. Demnach ſtimmt die heutige Localtradition

mit Joſephus überein, und ;Uṣ iſt das Hauran, deſſen agrariſche Verhältniſſe Wetzſtein ſo ſchildert, daß dadurch das reale Verſtändniß des Hiob weſentlich gefördert iſt.

Auf anderm Wege gelangt auch Hitzig („Das Buch Hiob" [Leipzig und Heidelberg 1874], S. XVI) dazu, ;Uṣ in die hauraniſche Region zu legen, doch legt er es in das Hügelland öſtlich vom hauraniſchen Gebirge, das jetzt einfach tulûl, d. i. Hügel, genannt wird. Beide Anſichten, die Wetzſtein's und Hitzig's, ſind alſo in erfreulicher Uebereinſtimmung in der Hauptſache; Hiob's Wohnſitz wird man vergeblich hier oder da ſuchen, denn er iſt ein Gebilde des Dichters, über Oſt und Weſt iſt hier gewiß nicht zu rechten.

Gegenüber dieſer neueſten Wendung der Unterſuchung ſteht die ältere Meinung, daß Uz nach Idumäa gehört, die aus dem Epilog der LXX entwickelt und in neuerer Zeit von Herder, Eichhorn, Stickel u. a. angenommen iſt. Die Unterſchrift beruht indeß ſicher auf Identificirung von Jobab (1 Moſ. 36, 33) mit Job und auf Erinnerung an Eliphaz und Theman (1 Moſ. 36, 4. 10). Doch war dies, wie man aus den Varianten erſieht, die ſogar den Ptolemäus berückſichtigen, das Product gelehrter Combination von Fremden, nicht Ergebniß einer unwillkürlichen Localkenntniß wie bei Joſephus. Die Erwähnung des Euphrat in den Varianten deutet auf Vergleichung mit den Aeſiten des Ptolemäus. So rückte Hiob nach Idumäa, obwol dies Land für den großartigen Ackerbau, den Hiob treibt, ſchwerlich geeignet war. Herder tröſtet ſchließlich den neugierigen Frager damit, Gewiſſes laſſe ſich ſchwer ausmachen, übrigens komme für das Verſtändniß nichts darauf an. Einen Zuſammenhang zwiſchen ;Uṣ und Idumäa, der durch die Form ;Esau, ;Eṣau vermittelt wird, nimmt auch Sprenger an, ohne ſich jedoch auf die Lage des bibliſchen ;Uṣ näher einzulaſſen, das in dieſem Falle bei Korh im Wadi al Kora gelegen haben würde (vgl. die „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XVII, 373; Jacut, a. a. O., IV, 53, 81), einem Wadi zwiſchen Taimâ' und Khaibar, wo die Urſtämme Ad und Themud ſaßen.

Schließlich erwähnen wir noch die zu enge Beſtimmung von ;Uṣ als die Guta, d. h. das Fruchtland ſüdlich von Damaskus, während es einen weit größern Diſtrict bezeichnet, welche wol des Gleichklangs wegen aufgeſtellt, von Saadja (zu Hiob und 1 Moſ. 10, 22) überliefert und von Bochart, J. D. Michaelis (Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae [Göttingen 1769—70], II, 126) und Ilgen (Jobi antiquissimi carminis hebraici natura atque virtutes [Leipzig 1789], S. 95) angenommen iſt. Hingegen halten wir die Combination von ;Uṣ mit den Αἰσῖται (Ptolemäus, V, 18, ed. Wilberg), wofür Αὐσῖται vermuthet wird, für verfehlt, weil dieſe Aeſiten oder Auſiten am untern Euphrat nach dem Zuſammenhange geſeſſen haben müſſen. Gründe aus dem Einfall der Chaldäer und Sabäer (Hiob 1, 15. 17) ſind ohne Gewicht, weil die Geſchichte einmal Unerhörtes darſtellen will, und hauptſächlich weil die Entfernungen bei Raubzügen, wie die geſchilderten, keine Bedeutung haben. „Sitzt der Beduine einmal auf dem Pferde oder Delul, ſo iſt es ihm einerlei, ob eine Reiſe zehn Tage länger oder kürzer iſt, wenn er nur Waſſer für ſich und ſein Thier findet" (Wetzſtein). Bei Hiob findet dies ſtatt, denn da Pflüger überfallen werden, ſo iſt die Zeit des Zuges der Winter, und noch heute machen die Schemmararaber vom Nedſchd in Centralarabien Raubzüge bis in die Nähe von Damaskus.

Merx.

V.

Vaſthi, hebräiſch: Waṣti, in den LXX Text a: Ἀστίν, Text b: Οὐαστεί, Joſephus, „Alterthümer", XI, 6, 1: Οὐάστη, hieß nach Eſth. 1, 9 fg. die Gemahlin des Großkönigs Aḥaſweroš, nach den LXX a: Artaxerxes, b: Asverus. Unter dieſem wird der perſ. König Xerxes, Sohn des Darius, zu verſtehen ſein. Als dieſer im dritten Jahre ſeiner Regierung die männlichen Bewohner Suſa's im Garten des Palaſtes ſieben Tage lang reichlichſt bewirthete, und ebenſo die Königin die Frauen im königlichen Palaſte, kam dem Könige am ſiebenten Tage die Weinlaune, die Königin kommen zu laſſen, um ihre Schönheit zu zeigen. Da dieſe zu kommen ſich weigerte, ergrimmte der König und

nach Befragen ſeiner Weiſen, was mit ihr zu thun, die dem Gebot des Königs nicht gehorſamt, verſtößt er ſie. Die Weigerung der Königin war vollkommen berechtigt, und das Verfahren des Königs das eines widerſinnigen orientaliſchen Despoten. Zwar die Bemerkung des Joſephus („Alterthümer", XI, 6, 1), daß nach perſ. Geſetzen den Fremden verboten ſei, die Frau zu ſehen, trifft hier nicht. Allerdings wurden in Perſien bei feierlichen Gaſtmählern Frauen als Tiſchgenoſſinnen zugezogen (vgl. Herodot, V, 18; IX, 110; Plutarch, Praecepta conjugalia, Kap. 16), aber letzterer ſetzt hinzu, daß, wenn es zum ſtarken Trinken und Scherzen komme, die Frauen ſich entfernten und Sängerinnen und Dirnen gerufen würden. Jedenfalls waren die Frauen nicht dazu da, ſich begaffen zu laſſen, wie ſie denn auch möglichſt verhüllt erſchienen. Es widerſprach alſo der Ehre der Königin, ihre Schönheit bewundern zu laſſen, und noch mehr war ihr Ruf in Gefahr, da ſie am ſiebenten Tage des Feſtes Trunkenheit der Tiſchgenoſſen vermuthen konnte und ſie zu fürchten hatte. Fritzſche.

Vater, ſ. Aeltern.

Vaterland (=ſtadt), Vaterlandsliebe. Der erſtere Begriff wird im Hebräiſchen durch Land der Väter (1 Moſ. 31, 3), Land (Ort) der Abkunft (1 Moſ. 11, 28; 24, 7; Ez. 29, 14) oder auch blos durch Land oder „Abſtammung" (1 Moſ. 24, 4), in der neuteſt. Gräcität durch patris (Mark. 6, 1. 4; Luk. 4, 23; Joh. 4, 44) wiedergegeben. Im übertragenen Sinne wird der Himmel, als Ort der Vollendeten (Hebr. 11, 14; vgl. Phil. 3, 20), damit bezeichnet.

Die glühende Vaterlandsliebe hat der Hebräer mit den edelſten Völkern des Alterthums gemein, aber ſie wurzelt bei ihm nicht blos im Heimatsgefühl oder auch, wie bei den Griechen, in dem Bewußtſein der höhern Bildung im Vergleich mit andern Völkern (Barbaren), ſondern in einer religiöſen Idee, der Idee des von allen Nationen erwählten Gottesvolkes, wodurch die Iſraeliten der Sohn Gottes, ein heiliges Volk und ein Königreich von Prieſtern geworden ſind (Hoſ. 11, 1; 2 Moſ. 19, 5 fg.). Dieſe Idee trieb den Iſraeliten zu todesmuthiger Aufopferung für ſein Volk, aber ſie führte ihn in ihrer ſchroffen Faſſung auch leicht zu wilden Ausbrüchen des nationalen Haſſes, machte ihn blind für die Leiſtungen anderer Nationen oder entfremdete ihn dieſen doch wenigſtens. Doch iſt immerhin das Selbſtgefühl des Iſraeliten nicht excluſiver als dasjenige des Hellenen, ja zu einer Behauptung wie die des Ariſtoteles, daß die Barbaren die geborenen Sklaven der Hellenen ſeien, iſt kein erleuchteter Hebräer fortgeſchritten. Die hebr. Geſetzgebung gibt auch dem Fremdling ſein Recht, und wie die Propheten, welche auf der Höhe des religiöſen Bewußtſeins ſtehen, ein ſcharfes Auge haben für die Schäden des eigenen Volkes auch im Vergleich zu den Heiden (Mal. 1, 11 fg.) und das Ideal einer Weltmonarchie hegen, worin die heidniſchen Nationen ſich mit Iſrael zu einem Ganzen verbinden, ſo trägt der zweite Jeſaja kein Bedenken, Jahve mit Ormuzd zu identificiren (Jeſ. 41, 25; vgl. Mal. 6, 11) und in Cyrus den Geſalbten Jahve's zu erkennen (Jeſ. 44, 28; 48, 14).

Gleichwol hat die Maſſe des Volkes ihr nationales Bewußtſein nicht immer hochgehalten, die Neigung zu fremdem Cultus und fremder Sitte iſt fortwährend Gegenſtand der prophetiſchen Strafrede, der ſtarke eudämoniſtiſche Beiſatz, welchen die hebr. Religion beſitzt, trägt mit dazu bei, daß viele jüd. Exulanten ihr Vaterland, ihr Volk und ihren nationalen Cultus vergeſſen (Hag. 1, 2. 14; Mal. 2, 10—16), und bei den ſpätern Schriftſtellern (Daniel, Henoch, Weisheit) iſt die Drohung gegen die zu heidniſcher Sitte Abgefallenen häufig. Nur der patriotiſche Kern des Volkes, aus dem auch die Phariſäer, die einſeitigen Vertreter des ſtrengen Judenthums, hervorgehen, bewahrt die Liebe zum Vaterlande und ſeinen Einrichtungen.

Das Chriſtenthum konnte ſich bei ſeiner univerſellen Tendenz und bei dem wachſenden Zwieſpalt mit dem jüd. Volksthum auf die Dauer nicht den Patriotismus der Väter bewahren. Wie ſtark auch die Vaterlandsliebe Jeſu noch gegen Ende ſeiner Laufbahn hervortritt (Luk. 19, 41 fg.), ſo ſtark war doch andererſeits ſein Gegenſatz gegen die herrſchenden Zuſtände in ſeinem Volke, und ſein Patriotismus erſcheint daher in Unterordnung unter das ethiſche Geſetz. Doch hat das älteſte Chriſtenthum keinem vagen Kosmopolitismus gehuldigt. Jeſus weiſt der jüdiſch-chriſtl. Gemeinde eine centrale Stellung in dem von ihm zu ſtiftenden Gottesreiche an (Matth. 10, 5; 15, 26, vgl. meine Schrift: „Die Idee des Reiches Gottes" [Göttingen 1872], S. 216 und 227); für Paulus iſt Iſrael der edle Oelbaum, in

welchen die wilden Oelreiſer der Heiden eingepfropft werden (Röm. 11, 16 fg.; vgl. 3, 2; 15, 8), er hegt die Erwartung, daß Gott nach Bekehrung der Heiden ganz Iſrael retten werde (Röm. 11, 25 fg.), ja er will, wenn es Iſrael zum Beſten diente, der Verdammniß verfallen (Röm. 9, 3); bei dem Apokalyptiker vollends herrſcht ein ſo ganz nationaler Geiſt und ein ſolcher Haß gegen das Heiligthum, daß er ſich damit theilweiſe außerhalb chriſtl. Grundſätze ſtellt (Röm. 2, 26 fg.; 18, 15; vgl. Krenkel, „Der Apoſtel Johannes“ [Berlin 1871], S. 100 fg.) und an die Zeloten des jüd. Kriegs erinnert, unter deſſen Eindruck er ſchrieb; auch die übrigen Schriften des N. T. verleugnen das jüd. Nationalgefühl nicht (Jak. 1, 1; 1 Petr. 1, 1; Hebr. 2, 16 fg.; Apg. 2, 39), wie denn ſelbſt der Verfaſſer des Johannesevangelium es Jeſus mit Stolz ausſprechen läßt, daß das Heil von den Juden komme (Joh. 4, 22; vgl. 1, 11). Erſt mit dem Siege des Heidenchriſtenthums und der Entſtehung der kath. Kirche ſchwindet der nationale jüd. Geiſt aus der Chriſtenheit und macht einer kosmopolitiſchen Tendenz Platz, welche die Nationen zum Gefühle der Zuſammengehörigkeit in einer höhern Ordnung der Dinge führt. Aber die nationale Richtung des älteſten Chriſtenthums iſt uns ein Fingerzeig, daß es ſich in dem von Jeſus gegründeten Gottesreiche nicht um Zerſtörung der Nationalitäten handeln kann, ſondern darum, daß die Volksperſönlichkeiten ſich fühlen und verhalten lernen wie die Theile eines organiſchen Ganzen. Wittichen.

Vedan, angeblich ein neben Javan in Jemen erwähnter Volksſtamm, welcher verarbeitetes Eiſen (jemenſche Schwerter) auf den Markt nach Tyrus lieferte (Ez. 27, 19). Michaelis, vadan leſend, und aus dem Arabiſchen (wâdân) durch „zwei Bäche“ oder „Flüſſe“ erklärend, dachte an die ſüdarab. Stadt Dſchubleh, welche, zwiſchen Aden und Sanaa, unweit der Quellen zweier Wadis gelegen, bei Abulfeda Medinat el-Nahrain, d. i. „die Stadt der beiden Flüſſe“, heißt. Tuch erinnert an das Οὐέδονα des Ptolemäus (VI, 7, 38) in Glücklich Arabien und verweiſt dafür auf den Wadi Doân in Hadhramaut (ſ. Hazar-Maveth). Bertheau („Zur Geſchichte der Iſraeliten“ [Göttingen 1842], S. 359) und v. Lengerke („Kenâan“ [Königsberg 1844], I, 39) rathen auf den iſraelitiſchen Stamm der Daniten, während Ewald mit Recht Dedan leſen will, das jedoch ſogleich im folgenden Verſe erwähnt wird. Viele Gründe berechtigen dazu, mit Hitzig (zu der Stelle) eine verderbte Lesart anzuerkennen, die hebr. Worte vedan (dedan vejavan für einen erklärenden, ſpätern Zuſatz zu halten und den Text V. 18, 19 alſo herzuſtellen: „Mit Wein von Helbon und Wolle zahlten ſie für deine Waaren. Verarbeitet Eiſen aus Uſal (punktire mē'usal; ſ. Uſal), Kaſſia und Würzrohr war in deinem Handel.“ Kneucker.

Venus, ſ. Meni.

Verbannung, ſ. Strafen.

Verbote, ſ. Geſetz.

Verdammniß, ſ. Hades und Weltgericht.

Verderben, ſ. Sünde und Weltgericht.

Verfluchung, ſ. Fluch.

Verfolgung. Schon im A. T. iſt die wahre Religion öfters als eine verfolgte dargeſtellt, die ſich ihrer Feinde zu erwehren hat, und ihre Bekenner haben Verfolgungen zu erleiden. Unter den abgöttiſchen Königen wendet ſich die Verfolgung gegen die Anhänger des Jahvecultus und der theokratiſchen Geſinnung. Aber ſchon David (ſ. d.), das Ideal echter Theokratie, hat Verfolgung durch Saul (ſ. d.) erlitten, wie ſie in Pſ. 7 der königliche Dulder und Held lebendig und ergreifend ſchildert. In ſpäterer Zeit waren beſonders entſchieden theokratiſch geſinnte Propheten Gegenſtand der Verfolgung von ſeiten untheokratiſcher Könige oder mit auswärtigen Großmächten verbündeter Parteien (Pſ. 35, 1 fg.; ſ. die Schickſale Jeremia's, „Bibel-Lexikon“, III, 205 fg.). Die Pſalmen 140—143 enthalten den Schmerzensſchrei von Verfolgten aus der Zeit der Parteikämpfe im 2. Jahrh. v. Chr. Dabei bildet ſich der Glaube in den Verfolgungszeiten ſeit dem Exil (ſ. d.) immer zuverſichtlicher aus, daß Jahve ein Schirmer des gebeugten Rechtes ſei und den unſchuldig Verfolgten ſeinerzeit Genugthuung verſchaffen werde (Pſ. 140, 13 fg.).

Im N. T. dagegen erſcheint gerade die früher verfolgte theokratiſche Partei als Verfolgerin gegenüber Chriſto und den Chriſten. Nachdem Jeſus Chriſtus (ſ. d.) ſelbſt als ein Opfer ihrer Verfolgungsſucht den Kreuzestod erlitten hat, verfolgt dieſe Partei auch die Apoſtel in Jeruſalem (Apg. 4, 1 fg.; 5, 17 fg.), tödtet den Stephanus (Apg. 7, 58.

vertreibt die Chriſten aus der heiligen Stadt (Apg. 8, 1 fg.). Demnach hatte das Chriſtenthum zunächſt von dem rechtgläubigen (phariſäiſchen und ſadducäiſchen) Judenthum Verfolgung zu erleiden, wie denn auch der Apoſtel Paulus, der ſelbſt als phariſäiſcher Zelot gegen die Chriſten unter dem Namen Saulus gewüthet hatte (Apg. 8, 1. 3 fg.; Phil. 3, 6), ſpäter, namentlich durch die Juden, bis aufs Blut verfolgt wurde (Apg. 9, 23; 13, 50; 14, 19; 16, 19 fg.; 17, 5; 18, 12; 1 Kor. 15, 32; 2 Kor. 4, 8 fg.; 12, 10; Röm. 8, 35). Aber auch die Heiden betrachteten das Chriſtenthum bald als eine ſtaatsgefährliche Sekte und verfolgten die Chriſten. Der Aufſtand, der gegen die Miſſionspredigt des Paulus in Epheſus ſich erhob, ging von dem heidniſchen Pöbel aus (Apg. 19, 23 fg.); die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius (ſ. Römerbrief) galt vermuthlich insbeſondere den Chriſten, und Nero fand nur deshalb ein williges Ohr für die Verleumdung gegen die Chriſten bei dem röm. Pöbel, weil ſie um ihres neuen Glaubens willen allgemein verhaßt waren (vgl. auch 1 Kor. 1, 23). Ein Troſtſchreiben in Zeiten der Verfolgung iſt der erſte Petrusbrief (ſ. d.). Während im A. T. der unſchuldig Verfolgte auf Genugthuung, alſo auch auf Beſtrafung der Verfolger hofft, ſo lautet der neuteſt. Grundſatz: „Es iſt Gnade von ſeiten Gottes unſchuldig verfolgt zu werden“ (1 Petr. 2, 19 fg.). Die Verfolgung erſcheint als ein ſittliches Läuterungsmittel (1 Petr. 4, 12 fg.; Hebr. 12, 4 fg.; Jak. 5, 13; Röm. 12, 19 fg.; ſelbſt der Apokalyptiker ſpricht dieſen Grundſatz aus, Offb. 3, 19 fg.). Auf Verfolgung folgt dann um ſo größere Herrlichkeit (1 Petr. 5, 1), wie ſchon Jeſus den unſchuldig Verfolgten das Himmelreich verheißen hat (Matth. 5, 10). Schenkel.

Verführung, im Hebräiſchen durch Wortſtämme mit der urſprünglichen Bedeutung treiben, lenken, drängen, aufſtacheln, öffnen (für etwas), zum Schwanken und Fallen bringen, thöricht machen, im Griechiſchen durch Ausdrücke mit der Bedeutung irreführen, täuſchen wiedergegeben. Auf intellectuellem Gebiete bringt die Verführung die Menſchen zu irrigen Anſichten, Grundſätzen und Lehren (ſ. Irrthum und Irrlehrer), auf ethiſchem zur Sünde in ihren verſchiedenen Formen, ſei es, daß die Verführung durch falſche Eindrücke, Stimmungen und Erkenntniſſe oder durch Ueberredung und Beiſpiel anderer zu Stande kommt. So werden die Iſraeliten von dem Deuteronomiker (5 Moſ. 4, 19) ermahnt, ihre Seelen in Acht zu nehmen, daß ſie ſich nicht durch den Anblick der Geſtirne zum Geſtirndienſt verleiten ließen; es ermahnt Elihu (Hiob 36, 18) den Hiob, ſich nicht durch ſeinen Ingrimm zum Hohn gegen Gott verführen zu laſſen; es ruft Jeremia (Kap. 47, 10) Babel zu, daß es ſich durch ſeine Weisheit und Kunſt zur Vermeſſenheit habe bringen laſſen, und es läßt Hoſea (Kap. 4, 12) die Iſraeliten durch den Geiſt des Ehebruchs (des Abfalls von Jahve) verführt ſein. Die irreführenden Perſonen aber ſind bald die falſchen Propheten (Jer. 23, 16; Mich. 3, 5), bald die Frevler überhaupt (Spr. 4, 16), bald die götzendieneriſchen Könige (1 Kön. 16, 13; 2 Kön. 21, 9), bald die Schlange als Symbol des Böſen (1 Moſ. 3, 13), bald der Satan (1 Chron. 21, 1), bald Jahve ſelbſt, indem er einen Geiſt des Irrthums und der Verkehrtheit unter die Menſchen ſendet (Jeſ. 19, 14; Ez. 14, 9; 1 Kön. 22, 22), was jedoch die Verantwortlichkeit des Verführten wie die Heiligkeit Jahve's nicht aufhebt, da es entweder eine Verſuchung oder eine die Umkehr anbahnende Strafe für das bisherige Verhalten iſt (Ez. 14, 10 fg.; 5 Moſ. 13, 2 fg.).

Die obigen Vorſtellungen kehren im N. T. in verſchiedenen Formen wieder. Was den Menſchen verführt iſt entweder die Macht der Sünde in ihm, welche die Lüſte oder den Unglauben erweckt (Röm. 7, 11; Eph. 4, 22; Hebr. 3, 13), oder es ſind die falſchen Meſſiaſſe, welche nach Jeſu auftreten (Mark. 13, 5 fg.), oder der Wunder und Zeichen verrichtende falſche Prophet und Widerſacher des Chriſtenthums (Offb. 3, 14; 2 Theſſ. 2, 4. 10), wie andererſeits Jeſus und Paulus von ihren Feinden als Verführer ausgegeben worden (Joh. 7, 12; vgl. 47; Matth. 27, 63; 2 Kor. 6, 8), oder die Ungeſetzlichkeit befördernde Irrlehrer (Offb. 2, 20; 1 Joh. 3, 7; 2 Petr. 2, 14), oder die Zauberei (der verführeriſche Materialismus) Roms (Offb. 18, 23), oder endlich der Satan, die alte Schlange (2 Kor. 11, 3; Offb. 12, 9 fg.; 20, 3. 8. 10). Daß aber auch die Vorſtellung von einer Erregung der Sünde durch Gott nicht außer dem Gedankenkreiſe neuteſt. Schriftſteller liegt, zeigt ein Blick auf Mark. 4, 11 fg.; Röm. 1, 28—32 und beſonders auf die Betrachtung des Paulus über die Verſtockung Iſraels gegen das Evangelium (Röm. 9, 6—33; 11, 7—28), wo zugleich erhellt, daß der Grund der durch Gott bewirkten Verſtockung deſſen durch das falſche Streben nach Geſetzesgerechtigkeit hervorgerufener Unglaube

an das Evangelium, ihr Zweck aber der iſt, es durch das Beiſpiel der ſich bekehrenden Heiden zur Nacheiferung zu reizen (Röm. 11, 11); ſ. übrigens Verſuchung. Wittichen.

Vergänglichkeit. Wie die alten Völker überhaupt ein ſehr lebendiges Gefühl der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit des irdiſchen Daſeins hatten, ſodaß ſelbſt bei den Griechen der Freude an der Schönheit der Welt und des Menſchenlebens ein ſchwermüthiger Zug zur Seite geht, welchen die ſchweren Geſchicke der Zeit des ſinkenden Alterthums noch verſtärken, ſo auch die Hebräer, und zwar beſonders in der ältern Zeit, wo der Glaube an Unſterblichkeit noch gar nicht oder nur ſporadiſch vorhanden war. Der Menſch iſt Staub (1 Moſ. 18, 27; Pſ. 103, 14; 146, 4); er iſt gleich dem verſchwindenden Hauch, und wie der Schatten verfliegen ſeine Tage ſammt allem menſchlichen Lärmen und Treiben, Erwerben und Beſitzen (Pſ. 144, 4; 39, 7; Koh. 6, 12); wie ein nächtiger Schlaf und ein Traum geht das Leben dahin (Hiob 20, 8; Pſ. 90, 5); wie das am Morgen grünende Gras und die in Anmuth blühende Blume bis zum Abend durch die Glut der Sonne verdorrt, ſo vergeht auch der Menſch (Pſ. 90, 6; Jeſ. 40, 6—8): dieſe Erkenntniß drängt ſich dem Hebräer immer wieder auf, und er bezeichnet die Nichtigkeit und Vergänglichkeit geradezu mit dem Ausdruck Hauch (Koh. 1, 2 u. ſ. w.; Pſ. 39, 7; 1 Moſ. 4, 2). Ebenſo ſchmerzlich wie ergreifend erklingt die Klage über die menſchliche Hinfälligkeit im Buche Hiob (Kap. 7, 1—10; 14, 1—12), denn der Unſterblichkeitsgedanke fehlt dieſem Buche noch ganz (Hiob 7, 9; 10, 20—22; 14, 7—14; 16, 22; 17, 15 fg.; 21, 26). Dagegen wird im Koheleth die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Irdiſchen der Gegenſtand ſkeptiſcher Reflexion. Dieſe Vergänglichkeit erſcheint dem Hebräer wie alles Uebel als eine Folge des göttlichen Zorns über die Sünde des Menſchen (Pſ. 90, 7. 12), und wie langes Leben und bleibendes Beſitzthum ein Segen der Frömmigkeit iſt, ſo früher Tod (ſ. d.) und raſcher Verluſt der irdiſchen Güter eine Wirkung des göttlichen Gerichts über die Frevler (Pſ. 73, 18—20; Jeſ. 14, 13 fg.; Dan. 4, 8): „Wenn auch zum Himmel hinaufragt ſeine Hoheit und ſein Haupt an die Wolken reichet, ſo ſchwindet der Frevler doch wie ein Traum, und mit eigener Hand muß er ſein ungerechtes Gut wieder herausgeben" (Hiob 20, 6 fg.). Troſt kann daher das Gemüth unter allem Wechſel des Daſeins nur finden in dem Gedanken an den unvergänglichen Gott (Pſ. 39, 8; 90, 2; Sir. 2, 3), an ſein Wort, d. h. ſeine huldvolle Verheißung an Iſrael, welche bleibt, wenn auch Berge weichen und Hügel wanken (Jeſ. 40, 8; 54, 10; Mich. 7, 20), daher Jahve der einzige unvergängliche Gegenſtand der Freude iſt (Pſ. 73, 25), wogegen die Heiden an ihren Göttern und deren Bildern vergeblich Halt ſuchen (Jeſ. 44, 6—19; Weish. 13). Aber erſt nachdem die Idee der Unſterblichkeit ins Bewußtſein getreten iſt, erwächſt dem Frommen ein voller Troſt in dem Gedanken an ſein unvergängliches Weſen (Weish. 2—5).

Jedoch gibt erſt das Chriſtenthum dieſer Idee die Kraft, der Vergänglichkeit vollends ihren Stachel im Gemüthe des Menſchen zu nehmen, indem es derſelben durch die Chriſtologie eine concrete Grundlage und eine anſchauliche Form verleiht. An die Stelle der Klage über den Tod und den Wechſel des Geſchickes tritt nun der Hinweis auf die Unvergänglichkeit des Bundesverhältniſſes zu Gott, der Gotteskindſchaft, der Gerechtigkeit und des Anrechtes auf die Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich, denen gegenüber das irdiſche Leben und ſeine Güter nur den Werth eines Mittels zum Zweck haben, daher man um ihres Verluſtes willen nicht trauern und bereit ſein ſoll, ſie zu opfern. So ſchon in den Reden Jeſu (Matth. 5, 3 fg.; 6, 19 fg.; 16, 24—26; Mark. 10, 28 fg.; 12, 26 fg.; Luk. 9, 57 fg.; 12, 21; 14, 16 fg.; 16, 9). Die hier niedergelegten Gedanken werden von den neuteſt. Schriftſtellern in der mannichfaltigſten Form wiederholt. Wie dieſelben daher einerſeits der Vergänglichkeit des Menſchen und der irdiſchen Güter gegenüber die Ewigkeit Gottes hervorheben (Röm. 1, 23; 8, 21; 1 Kor. 9, 25; 1 Petr. 1, 7. 18. 23; 1 Tim. 1, 17; 6, 15; Jak. 4, 14) und damit die Forderung verbinden, ſich nicht an die letztern zu hängen (Jak. 4, 13 fg.; Phil. 4, 11—13; 1 Tim. 6, 6—8), ſo haben ſie andererſeits das Bewußtſein, durch den Empfang des göttlichen Geiſtes an der Unvergänglichkeit Gottes, an ſeiner ewigen Liebe und an ſeinem unvergänglichen Königreich, welches dereinſt in die Erſcheinung treten wird, theilzuhaben (Röm. 2, 7; 8, 16 fg. 21. 38 fg.; 1 Kor. 9, 25; 1 Petr. 1, 4. 23; 2 Tim. 1, 10). Wittichen.

Vergebung. 1) Die Vergebung der Sünde von ſeiten Gottes. Die Sünde (ſ. d.) iſt Uebertretung des göttlichen Geſetzes, Auflehnung gegen den göttlichen Willen. Inſofern begründet ſie eine Schuld und verdient Beſtrafung, ja Vernichtung des Sünders (ſ. Hades

und Weltgericht). Dieſe beabſichtigt jedoch Gott nicht, da ſie ſeiner Güte und Liebe widerſpricht, er hat den Menſchen zum Heil, nicht zum Verderben erſchaffen. Obwol die altteſt. Religionsſtiftung auf der Idee der göttlichen Gerechtigkeit (ſ. d.) beruht und die Gerechtigkeit Beſtrafung der Sünde fordert, ſo iſt gleichwol auch die Idee der Liebe Gottes zu den Menſchen, insbeſondere zu ſeinem erwählten Bundesvolke Iſrael (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 46 fg.), darin niedergelegt, und an dem Bewußtſein der ſündenvergebenden göttlichen Liebe, Güte und Barmherzigkeit richtet ſich die Hoffnung ſowol einzelner als des Volkes Iſrael unter dem Druck des Schuldbewußtſeins ſtets wieder auf. Im Geſetz iſt die Vergebung für unvorſätzliche Sünden durch das Opferinſtitut vermittelt (ſ. Opfer); bei den Propheten (ſ. d.) erſcheint die Sündenvergebung als ein freies göttliches Gnadengeſchenk (Jeſ. 12, 1 fg.; 43, 25; 44, 22; Jer. 31, 34; 33, 8; Ez. 36, 25 fg.; Mich. 7, 19; Sach. 13, 1; Pſ. 103, 3 fg.; 130, 4). Gleichwol vergibt Jahve die Sünden, auch nach prophetiſcher Anſchauung, nicht ohne weiteres, ſondern lediglich unter der Vorausſetzung oder Bedingung der Reue und Buße und der Beſſerung des ſündhaften Wandels (Jeſ. 55, 7; Jer. 3, 14 fg.; 4, 1; Ez. 18, 21 fg.; Am. 5, 14; Zeph. 2, 3; Pſ. 86, 5). Damit verbindet ſich auch bereits die Vorſtellung, daß um einer fremden, genugthuenden Leiſtung willen Gott Sünden vergebe (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 381 fg.). Im übrigen war die Idee der Sündenvergebung von ſeiten Gottes im A. T. von der Vorausſetzung beherrſcht, daß ſie durch Geſetzeserfüllung verdient werden müſſe; Abfall vom Geſetz, Ungehorſam gegen daſſelbe machte der Sündenvergebung unwerth (Jeſ. 26, 10; 30, 12 fg.; 56, 21; 65, 11; Jer. 21, 8 fg.; Ez. 16, 35 fg.; HL. 10, 13 fg.). Unter allen Umſtänden beſchränkt ſich die Sündenvergebung auf die Mitglieder der theokratiſchen Gemeinſchaft; aber auch ſie ſind durch die ſtrenge Forderung der Geſetzeserfüllung an dem Vollgenuſſe des Friedens, der aus dem Bewußtſein der Sündenvergebung entſpringt, gehindert.

Im N. T. nimmt die Idee der Sündenvergebung von ſeiten Gottes der Natur der Sache nach eine Centralſtellung ein. Jeſus vergibt ſelbſt Sünden (Mark. 2, 5; Matth. 9, 2; Luk. 5, 20) im Auftrage des himmliſchen Vaters und erblickt ſeine Beſtimmung darin, die Sünder zum Eintritt ins Gottesreich einzuladen (Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 5, 32). Auch in den Parabeln vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und beſonders vom verlorenen Sohn hat Jeſus den Gedanken durchgeführt, daß in der Sündenvergebung die Liebe Gottes zu den Menſchen ſich am angemeſſenſten offenbart (Luk. 15, 1 fg.). Die Parabel vom verlorenen Sohn enthält zugleich die Lehre, daß der Sünder in ſich gehen, ſeine Sünde bekennen, die Vergebung erbitten, ſich beſſern müſſe, um ſich der göttlichen Vergebung würdig zu machen (Luk. 15, 17 fg.). Dagegen hat Jeſus von weitern Bedingungen, wie vom Opfer, Faſten, Reinigungsceremonien, die Sündenvergebung nicht abhängig gemacht, und auch dieſelbe nicht mit ſeinem Todesopfer in Verbindung gebracht. Das iſt erſt nach ſeinem Tode, insbeſondere vom Apoſtel Paulus geſchehen auf Grund ſeiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 479 fg.; V, 48 fg.), infolge der hergebrachten jüd. Anſchauung von der ſühnenden Kraft des Blutes (Hebr. 9, 22) und der durch das Evangelium gewonnenen Ueberzeugung, daß blutige Thieropfer dieſe ſühnende Kraft nicht beſitzen (Hebr. 10, 11), ſondern der Opfertod Chriſti als eine die Sündenvergebung ſchlechthin bedingende, weſentlich ſittliche, heiligende und vollendende Leiſtung zu betrachten ſei (Hebr. 9, 28; 10, 10. 14; ſ. auch Verſöhnung). Obwol ſomit nach der Pauliniſchen Lehre und den ihr verwandten Anſchauungen der Kreuzestod Chriſti im N. T. der unentbehrliche Grund der Sündenvergebung iſt, ſo wird gleichwol von dem Sünder Beſſerung und ein neuer Wandel aus dem Geiſte gefordert, um der Frucht der Vergebung theilhaft zu werden (Gal. 5, 16 fg.; 1 Kor. 13, 2 fg.; Röm. 8, 12 fg.; Kol. 3, 5 fg.).

2) Die Vergebung der Sünde unter den Menſchen. Schon deshalb, weil die Menſchen Sündenvergebung von ſeiten Gottes zu erlangen ſuchen, ſollen ſie auch ihren Mitmenſchen, durch welche ſie ſich verletzt, gekränkt, beleidigt fühlen, die Sünden vergeben. Obwol im A. T. noch vielfach der Grundſatz der Wiedervergeltung (ſ. Vergeltung) herrſcht, ſo fehlt es doch keineswegs an Beiſpielen, daß die Pflicht, dem Nächſten deſſen Sünden zu vergeben, erkannt iſt. Wir erinnern nur an das Verfahren Joſeph's mit ſeinen Brüdern (1 Moſ. 50, 17 fg.), Samuel's mit Saul (1 Sam. 15, 24 fg.), David's mit Abigail (1 Sam. 25, 28 fg.); bei Sirach (Kap. 28, 2) wird die Sündenvergebung von ſeiten

Gottes geradezu an die Bedingung geknüpft, daß dem Nächsten zuvor vergeben werde. Besonders aber im N. T. wird diese Pflicht eingeschärft. Schon im Gebet des Herrn (s. d.) lautet die betreffende Bitte: „Erlaß (vergib) uns unsere Schulden, wie wir erlassen (vergeben) unsern Schuldnern." Damit stimmt auch völlig das Wort Jesu Matth. 6, 14 fg. (Mark. 11, 25): „Wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird sie auch euch der himmlische Vater vergeben; wenn ihr sie aber den Menschen nicht vergebet, so wird sie euer himmlischer Vater euch auch nicht vergeben." In der Parabel vom Schalksknecht, dem der König eine Schuld von 10000 Talenten erläßt, worauf er seinen Mitknecht um 100 Denar ins Schuldgefängniß wirft, hat Jesus in sinnvollster Weise die Pflicht, dem Nächsten die Sünden zu vergeben, veranschaulicht (Matth. 18, 21 fg.). Sie ist nach Matth. 18, 22 (70 × 7 soll man vergeben) eine unbegrenzte, wenn auch bedingt durch die reumüthige Gesinnung des Beleidigers (Luk. 17, 3); denn eine aufrichtige Vergebung, die „von Herzen" kommt (Matth. 18, 35), setzt auch bei demjenigen, dem sie zutheil wird, das Bewußtsein, ihrer zu bedürfen, voraus. Der Apostel Paulus begründet die Pflicht der Christen, den Beleidigern zu vergeben, durch die von Christus bewiesene, vergebende Liebe (Kol. 3, 13; Eph. 4, 32), die, nach der Mittheilung des dritten Evangelisten (Luk. 23, 34), in der Fürbitte Jesu für seine ungerechten Richter: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun", ihren ergreifendsten Ausdruck gefunden hat. Schenkel.

Vergeltung, zunächst von seiten Gottes die rechtliche und sittliche Ausgleichung, die durch angemessene Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten stattfindet (s. Gericht, Weltgericht, Lohn, Lohnsucht), sodann von seiten des Menschen insbesondere von der Erwiderung zugefügter Beleidigungen oder Beschädigungen durch entsprechendes Uebel (s. Rache). Das A. T. geht vielfach noch von der Annahme aus, daß Gott nicht nur dem Bösen das von ihm verschuldete Böse persönlich wieder vergelte (5 Mos. 7, 10; 3 Mos. 26, 14 fg.; 5 Mos. 32, 35; Ps. 83, 27; 94, 23; Jer. 25, 14), sondern daß auch die Nachkommen desselben noch für dessen Schuld büßen müssen (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9; Jer. 32, 18), eine Annahme, die jedoch vermöge anderer (namentlich prophetischer) Aussprüche in ihrer sittlichen Unhaltbarkeit erkannt und verworfen ist (5 Mos. 24, 16; Jer. 31, 29 fg.; Ez. 18, 2 fg.). Im N. T. ist entschieden die Forderung aufgestellt, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, dasselbe vielmehr mit Gutesthun zu überwinden; so von Jesus selbst (Luk. 6, 27 fg.; Matth. 5, 38 fg.), vom Apostel Paulus (Röm. 12, 19 fg.), vom Verfasser des ersten Petrusbriefs (1 Petr. 3, 9). Uebrigens wird eine ähnliche Gesinnung auch im A. T. hin und wieder empfohlen, z. B. Spr. 20, 23; 24, 29 (Spr. 17, 13 wird nur der verworfen, der Gutes mit Bösem vergilt). Schenkel.

Verhärtung, s. Verstockung.

Verklärung Jesu, s. Jesus Christus.

Verleumdung. Hat das A. T. im Dekalog (2 Mos. 20, 16; 5 Mos. 5, 20) das Abgeben eines (öffentlichen) falschen Zeugnisses gegen den Nächsten verboten, so folgt aus diesem Verbot selbstverständlich die Verwerflichkeit des in der boshaften Absicht dem Nächsten zu schaden meist heimlich abgegebenen falschen Zeugnisses, d. i. der verleumderischen, heimtückischen Anklage und Beschuldigung, wogegen der Angeschuldigte sein Recht, seine Ehre und seinen guten Namen zu vertheidigen oftmals gar kein Mittel besitzt. Daher das Verbot 3 Mos. 19, 16: „Du sollst nicht herumgehen zur Verleumdung unter deinem Volke." Die heimlichen Verleumder bedroht Jahve mit dem Tode (Ps. 101, 5); auch die Sprüche (Kap. 10, 8) enthalten ein strenges Verwerfungsurtheil gegen das Laster der Verleumdung (vgl. dazu Sir. 5, 14). Besonders die ersten Christen waren als Mitglieder einer neuen, den herrschenden Vorurtheilen anstößig erscheinenden Religionsgemeinschaft der Verleumdung und verleumderischen Anklagen ausgesetzt, weshalb sie 1 Petr. 2, 12 ernstlich ermahnt werden, durch einen tadellosen Wandel den Heiden jede Veranlassung zu solchen Anklagen zu benehmen. Jesus preist die seinetwegen, d. h. wegen ihres Eifers für sein Evangelium und die Förderung des Gottesreichs, Verleumdeten selig (Matth. 5, 11). Schenkel.

Verlobung, s. Hochzeit, Ehe.

Vermögen, s. Besitz.

Vernunft, im allgemeinen das Erkenntnißvermögen, das nach altteſt. Anschauung seinen Sitz im Herzen hatte (s. Herz) und im N. T. insbesondere vom Apostel Paulus als das Vermögen der von der Sünde noch nicht verblendeten Intelligenz, das durch den

ſinnlichen Trieb (die σάρξ) noch unbeſtochene Unterſcheidungsvermögen zwiſchen Gut und Böſe, das ſittliche Bewußtſein im Menſchen, d. h. als ſittliche Selbſtbeſtimmung betrachtet wird. Da ſich beim Apoſtel Paulus die Entgegenſetzung von Natürlich und Uebernatürlich im Sinne der ſpätern Dogmatik noch nicht findet, ſo ſchreibt er dem Menſchen als ſolchem den Beſitz der „Vernunft" (νοῦς), d. h. das Vermögen der das Perſonleben zum Guten beſtimmenden, ſittlichen Erkenntniß zu; denn der Menſch als ſolcher hat nach Paulus nicht blos Bewußtſein, ſondern Gottesbewußtſein (was Weiß, „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 278, u. a., mit Unrecht auf 1 Kor. 14, 19 geſtützt, wo die Vernunft gar nicht zum göttlichen Geiſte einen Gegenſatz bildet, leugnen) in Gemäßheit des ihm als ſolchem innewohnenden Vermögens Gott zu erkennen (Röm. 17, 19 fg.; Apg. 1, 27 fg.). Das dem Menſchen innewohnende „Vernunftgeſetz" wird daher vom Apoſtel ohne weiteres auch dem Gottesgeſetz gleichgeſetzt (Röm. 7, 22. 23) und bildet ſomit ein nicht gering zu ſchätzendes Gegengewicht zu der Gewalt, welche die fleiſchliche Luſt über das menſchliche Perſonleben ausübt (Röm. 7, 25); jenes Vernunftgeſetz wird auch als der „innere Menſch" (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), d. h. als das zum Guten beſtimmende Bewußtſein vom Sittengeſetz, dem äußern Menſchen, d. h. dem zum Böſen verleitenden ſinnlichen Triebleben, entgegengeſtellt (Röm. 7, 22), und die Thatſache, daß der Apoſtel ermahnt, in dem innern Menſchen zu erſtarken, beweiſt zur Genüge, daß der Menſch dem Fleiſch gegenüber nicht als völlig ohnmächtig vorgeſtellt wird (Eph. 3, 16; 2 Kor. 4, 16). Mit der Vernunft, als dem ſittlichen im Gottesbewußtſein wurzelnden Bewußtſein des Menſchen, das an ſich den Menſchen zum Guten beſtimmt, iſt der „Geiſt" (πνεῦμα) nicht zu verwechſeln, der nicht dem Menſchen als ſolchem eigen, ſondern das Medium der göttlichen, insbeſondere der durch Jeſus Chriſtus vermittelten Offenbarung und die zur Erneuerung der Vernunft beſtimmte übermenſchliche Kraft iſt. Der Geiſt wird alſo auf offenbarungsgeſchichtlichem Wege mitgetheilt, während die Vernunft als ſolche angeboren iſt (ſ. Geiſt). Mit Recht wird daher in den Pauliniſchen Schriften zwiſchen „Vernunft" (νοῦς) und „Geiſt" (πνεῦμα) unterſchieden, mit Unrecht dagegen ein „ſchlechthiniger" Unterſchied zwiſchen beiden behauptet (Holſten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Roſtock 1868], S. 382 fg.), da die „Vernunft" als ſolche auf Gott angelegt und deshalb das Organ iſt, durch welches der Geiſt ſeinen Offenbarungsinhalt vermittelt. Schenkel.

Verſammlungen, ſ. Gemeinde und Synagoge.

Verſchnittene, hebräiſch: sarisim, ſind ſolche, die durch Entfernen oder Zerdrücken der Hoden, oft auch zugleich durch Wegſchneiden des Penis ihrer männlichen Zeugungskraft beraubt ſind. Eine derartige Verſtümmelung der menſchlichen Natur war dem geſunden menſchlichen Gefühl der Hebräer durchaus zuwider; religiös aufgefaßt mußte ſie als ein Eingriff in die Gott allein zuſtehenden Rechte, als eine Schändung und Entweihung der von Gott dem Menſchen anerſchaffenen Natur erſcheinen; daher die Beſtimmung, daß kein Verſchnittener in die Gottesgemeinde eintreten, alſo dem iſraelitiſchen Staatsverband angehören dürfe (5 Moſ. 23, 2). Selbſtverſtändlich war alſo auch dem Iſraeliten, der der Gottesgemeinde bereits angehörte, die Entmannung ſtreng verboten. Dem gleichen Gefühl gibt die Opfergeſetzgebung Ausdruck, wenn ſie verſchnittene Thiere vom Altar ausſchließt (3 Moſ. 22, 24); allerdings folgt aus letzterer Beſtimmung zugleich, daß es bei den Hebräern ſolche Thiere gab, daß mancherlei Nützlichkeitsrückſichten die Caſtration der Hausthiere nicht in gleichem Grade verabſcheuungswerth erſcheinen ließen wie die der Menſchen. Auffallen mag es nun, daß bei alledem im A. T. ſo oft von Verſchnittenen die Rede iſt; ſehen wir uns aber die betreffenden Stellen näher an, ſo reden ſie entweder von auswärtigen Verhältniſſen, von Perſonen und Zuſtänden am aſſyriſchen, chaldäiſchen oder perſ. Hofe (2 Kön. 18, 17; 20, 18; Jer. 39, 3; Dan. 1, 3. 7 fg.; Eſth. 1, 10; 2, 3. 14; 4, 4 fg.; 6, 14) oder von Ausländern, die am iſraelitiſchen oder judäiſchen Hofe Amt und Stellung gefunden hatten (1 Kön. 22, 9; 2 Kön. 8, 6; 9, 32; Jer. 38, 7 und ſo auch 1 Sam. 8, 15; 2 Kön. 23, 11; Jer. 34, 19; 2 Kön. 25, 19). Daß das hebr. saris auch im allgemeinen Sinne für Beamter, Hofbedienter gebraucht worden ſei, läßt ſich wenigſtens mit 1 Moſ. 37, 36; 39, 1 nicht beweiſen, denn unſer jetziger Text in jenen Kapiteln iſt aus zwei Relationen zuſammengefloſſen; die Geſchichte von jenem Weibe, das Joſeph zu verführen ſuchte, gehörte derjenigen an, welche Joſeph blos an

einen ägypt. (Privat) Mann verkauft werden ließ, während die andere als seinen Herrn Potiphar, den Verschnittenen Pharao's, den Trabantenobersten nannte, von einer Frau des letztern aber nichts berichtete. Vgl. besonders Hupfeld, „Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung" (Berlin 1853), S. 65 fg., 70 fg. Steiner.

Versiegeln, s. Siegel.

Versöhnung, Versühnung, die Wiederherstellung eines durch Streit, Widerwille, Feindschaft getrennten freundschaftlichen Verhältnisses durch entsprechende Genugthuungsleistung (Sühne), in der Bibel insbesondere die Wiederherstellung des durch die Sünde (s. d.) und ihre Folgen gestörten Bundesverhältnisses (s. Bund) Gottes mit dem Volke Israel, überhaupt mit dem Menschen, im A. T. vorbildlich durch das Opferinstitut, im N. T. endgültig durch die mittlerische Thätigkeit, beziehungsweise das blutige Kreuzesopfer Jesu Christi. Nach der biblischen Vorstellung reizt die Sünde des Menschen Gott zum Zorn (s. d.; vgl. 2 Mos. 32, 10; 5 Mos. 32, 21 fg.; Hiob 9, 13; Ps. 21, 10; 90, 7; 95, 11; Jes. 9, 11; Jer. 10, 10; Hos. 5, 10; Röm. 1, 18; Eph. 5, 6; Kol. 3, 6; Offb. 6, 17); dieser Zorn muß gestillt, d. h. Gott muß durch Befriedigung seiner Gerechtigkeit versöhnt werden, sonst verfällt der Mensch der verdienten Strafe der Verdammniß (s. Weltgericht). Bisweilen bedarf es nur der Erinnerung an die Bundesstiftung, um Jahve gegen Israel versöhnlich zu stimmen, wie 2 Mos. 32, 11 fg., oder einer cultischen Ceremonie, wie 4 Mos. 16, 46 fg. Um aber die Sünden Israels ständig durch eine genugthuende Leistung, d. h. durch Sühne, zu versöhnen, dazu ist das tägliche Opfer eingesetzt (2 Mos. 29, 36 fg.) sowie eine besondere jährlich wiederkehrende Versöhnungsfeier (s. Versöhnungstag, 2 Mos. 30, 10; 3 Mos. 16, 30). Die tiefer blickenden Propheten erkannten freilich bald, wie wenig das Opferinstitut seinen Zweck erfüllte, die durch die Sünde gestörte Gemeinschaft mit Gott wirklich wiederherzustellen (Mich. 6, 11 fg.; Jes. 1, 11 fg.); sie forderten deshalb Sühne vermittels aufrichtiger Buße (s. d.) und Bekehrung (s. d.) in einem lebendigen Glauben (s. d.), und Sirach sagt (Kap. 32, 5) in ihrem Geiste: „Vom Bösen ablassen ist Versöhnung." Jesus forderte als Bedingung der Versöhnung mit Gott weder Opfer noch ceremonielle Leistungen, sondern lediglich Sinnesänderung und Glauben, d. h. sittliche Erneuerung (s. Jesus Christus). Ueberhaupt stellte er keine Theorie über die Versöhnung auf, denn der einzige Ausspruch aus seinem Munde, welcher möglicherweise eine Deutung in dieser Richtung zuließe (Mark. 10, 43; Matth. 20, 28), drückt, richtig verstanden, lediglich den Gedanken aus, daß von seinem Tode eine sittlich befreiende Wirkung ausgehen werde. Erst der Apostel Paulus hat eine Theorie der Versöhnung auf der Basis der altteſt. Sühnopferidee (s. Gerechtigkeit und Opfer) aufgestellt, wonach Gott die Versöhnung durch seinen Sohn, Jesus Christus, dadurch vollzog, daß er ihn, den Sündlosen, als Sühnopfer in den blutigen Kreuzestod an der Stelle und zum besten der Sünder dahingab. Hierdurch büßte Jesus am Kreuze die Sünden der Menschheit und versöhnte die Sünder mit Gott, und zugleich kam denselben seine Gerechtigkeit zugute, sodaß die Sünder (sofern sie an ihn glauben) in der Gemeinschaft mit ihm vor Gott nunmehr sündenfrei und als Gerechte erscheinen (2 Kön. 5, 14—21; Röm. 3, 21—26; Gal. 3, 13 fg.) und als solche auch, obschon sie es eigentlich nicht sind (s. Rechtfertigung), beurtheilt und behandelt werden. Diese Theorie ist dem Apostel Paulus eigenthümlich, dem jüdisch-pharisäischen Vorstellungskreise entsprungen, von der Voraussetzung beherrscht, daß der Gesetzesgerechtigkeit Gottes durch den Tod des Sünders, an dessen Stelle Jesus Christus (2 Kor. 5, 21) tritt, Genüge geleistet werden müsse, durch ein hinzutretendes mystisch-ethisches Element von der ihr anhaftenden juristischen Härte theilweise wieder befreit, da der Glaube eine sittliche Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus vermittelt und die sittliche Erneuerung des Sünders bedingt und begründet. Daß diese Theorie künstlich und schon wegen der darin enthaltenen Widersprüche dem einfachen sittlichen Verständniß nicht einleuchtend ist, wird kein Unbefangener leugnen. Der Hebräerbrief kommt ihr am nächsten, sofern er Christus, gleichfalls auf der Basis des altteſt. Vorstellungskreises, als idealen Hohenpriester auffaßt, der sich selbst ein für allemal als Sühnopfer zum Zweck sittlicher Vollendung der Gesühnten darbringt (Hebr. 4, 14 fg.; 9, 11 fg.; 10, 19 fg.). Unverkennbar sucht der Verfasser durch die Annahme einer sittlich vollendenden Wirkung des Todes Christi den ethischen Mangel an der Paulinischen Theorie zu verbessern, verwickelt sich aber insofern in neue Schwierigkeiten, als er auf die Person Christi, der von allem Priesterthum und dessen Attributen sich fern gehalten hatte, ungeschichtlich hohepriesterliche Functionen überträgt.

Der erſte Brief des Petrus lenkt entſchieden nach der ethiſchen Seite um; denn er betrachtet das Leiden und Sterben Jeſu als ein ſittlich vorbildliches (ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν), damit wir an demſelben, den Sünden abſterbend, der Gerechtigkeit leben lernten (1 Petr. 2, 21 fg.); die Idee eines ſtellvertretenden Sühnopfers, auch einer ſtellvertretenden Strafleiſtung iſt geradezu ausgeſchloſſen (denn Vorbild und Stellvertretung ſchließen ſich aus); die Worte: „Chriſtus trug unſere Sünden an ſeinem Leib ans Holz" (1 Petr. 2, 24), werden willkürlich (z. B. von Brückner und Weiß zu der Stelle) von Ableiſtung der „Schuld und Strafe" erklärt. Chriſtus trug die Sünden der Menſchen an ſeinem Leibe in ſeinen Wunden ans Kreuzholz, er ward durch die Sünden der Menſchen getödtet, damit ſie durch ſeine Wunden, d. h. ſeinen Tod, der ihnen ein Vorbild ſittlicher Selbſtaufopferung ſein ſoll, geheilt würden. Die Johanneiſchen Schriften enthalten keine eigenthümliche Verſöhnungslehre, ſondern ſchließen ſich im allgemeinen an den aus dem 1. Jahrh. überlieferten Typus an (Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7; 2, 2. 12; 3, 5), wonach Chriſtus am Kreuz ein Sühnopfer für die Sünden der „Welt" gebracht hat. Eine ſtreng formulirte Lehre von der Verſöhnung und Verſühnung gibt es demnach im N. T. nicht, wenn auch, nach dem Vorgange Chriſti, der Gedanke feſtſteht, daß der Tod Chriſti eine ſittliche, von der Sünde befreiende Wirkung ausübt, daß wir, wie Chriſtus als Gerechter ein Opfer der Sünde geworden iſt, ſo die Sünde opfern und der Gerechtigkeit leben ſollen. Ohne Sühne iſt keine Befreiung von der Sünde möglich, aber die wahre Sühne kommt durch ſittliche Selbſtaufopferung zu Stande, nach dem Vorgange und Vorbilde Jeſu Chriſti. Schenkel.

Verſöhnungstag (jom kippurim, in der ſpätern talmudiſchen Zeit kurzweg joma d. i. der Tag) hieß der auf den zehnten Tag des ſiebenten Monats (Tiſri) fallende Feſttag, deſſen Feier hauptſächlich in verſchiedenen außerordentlichen Sühnungsceremonien beſtand, und der ſeiner ernſten Bedeutung nach gleichſam die Vorbereitung und Einleitung bildete zu dem in der Mitte (am funfzehnten Tage) deſſelben Monats beginnenden Laubhüttenfeſt (ſ. d.). Die geſetzlichen Beſtimmungen über denſelben finden ſich 3 Moſ. 16; 23, 26—32 und 4 Moſ. 29, 7—11. Vorgeſchrieben war zunächſt wie für die übrigen hohen Feſttage ſtrenge Sabbatsruhe (3 Moſ. 23, 28; 16, 31), Verſammlung beim Heiligthum (3 Moſ. 23, 27) und die Darbringung vermehrter Feſtopfer (4 Moſ. 29, 8—11), ſodann ein allgemeines Faſten, deſſen Nichtbeobachtung mit dem Tode beſtraft werden ſollte (3 Moſ. 16, 29. 31; 23, 27. 32). Dieſes Faſten, das einzige im Geſetz ausdrücklich vorgeſchriebene (ſodaß ohne Misverſtändniß der Verſöhnungstag auch „Faſttag" genannt werden konnte, Joſephus, „Alterthümer", XIV, 4, 3; 16, 4, und Apg. 27, 9 kurz: ἡ νηστεία), ſollte ein Symbol ſein der ernſten bußfertigen Stimmung des ganzen Volkes; noch beſtimmter aber kam der feierliche Ernſt des Tages zum Ausdruck in dem großen doppelten Sühnopfer, das der Hoheprieſter darzubringen hatte. Das Geſetz widmet dieſem ſo wichtigen Opfer und den damit verbundenen Ceremonien einen beſondern Abſchnitt (3 Moſ. 16) und auch hier haben wir es zunächſt mit ihm zu thun.

Das große Sühnopfer dieſes Tages war, wie erwähnt, ein doppeltes, erſtens ein aus einem jungen Stier beſtehendes, das dem Hohenprieſter und ſeinem Hauſe (mit Einſchluß der ganzen Prieſterſchaft 3 Moſ. 16, 33) galt, zweitens ein aus einem Ziegenbock beſtehendes, durch welches die Sühnung der Gemeinde bewirkt werden ſollte. Zwiſchen zwei Ziegenböcken, die zum Heiligthum zu bringen waren, entſchied das Los, welcher von beiden für Jahve, welcher für Aſaſel beſtimmt ſei, und nur erſterer wurde als Opfer geſchlachtet. Als Begleitung zu jedem dieſer beiden Sühnopfer kam ſodann noch ein Widder als Brandopfer, abgeſehen von dem allgemeinen, 4 Moſ. 29, 8—11 vorgeſchriebenen Feſtopfer. Ehe der Prieſter zum Opfer ſelbſt ſchritt, mußte er ſeinen Körper durch vollſtändiges Bad (nicht blos, wie bei gewöhnlichen Opfern durch Waſchen der Hände und Füße) in den Zuſtand möglichſter Reinheit bringen, und ſodann ſtatt des gewöhnlichen prächtigen Amtsornats einfache weißlinnene Kleider (Leibrock, Beinkleider, Gürtel und Kopfbund) anziehen. Das ſchmuckloſe einfarbige Gewand entſprach dem Ernſt des vorzunehmenden Actes mehr als die bunte Pracht des gewöhnlichen Ornats, und die reine, weiße Farbe ziemte dem, der an dieſem Tage unmittelbar vor Gott, ins Allerheiligſte zu treten berufen war. Alſo vorbereitet ſchlachtete der Hoheprieſter zunächſt den Farren, der für ſeine und ſeines Hauſes Sühne beſtimmt war, füllte ſodann eine Rauchpfanne mit glühenden Kohlen vom Brandopferaltar (nur dieſer kann 3 Moſ. 16, 12 gemeint ſein, 3 Moſ. 1, 5; 6, 2 fg.) und mit Räucherwerk und ging damit hinter den Vorhang, d. h. ins

Allerheiligſte, um den Deckel der Bundeslade d. i. den Ort der göttlichen Gegenwart mit einer Rauchwolke zu bedecken (3 Moſ. 16, 13), und auf dieſe Weiſe die göttliche Nähe ertragen zu können ohne zu ſterben. Hierauf kehrte er zum Brandopferaltar zurück (Miſchna, Tractat Joma V, 1, 3, wonach die kurze Beſtimmung 3 Moſ. 16, 14 zu ergänzen iſt), holte vom Blut des geſchlachteten Farren, betrat wieder das Allerheiligſte und ſprengte das Sündopferblut mit dem Finger einmal gegen den Deckel der Bundeslade vornhin, d. i. gegen deſſen vordere öſtliche Seite und ſiebenmal vor den Deckel, d. h. auf den Boden vor der Bundeslade. Damit war der Hoheprieſter nebſt ſeinem Hauſe geſühnt, und er ſelbſt nunmehr im Stande, auch die Sühne für das Volk zu vollziehen. Zu dem Ende hin begab er ſich in den Vorhof und ſchlachtete dort den für Jahve ausgeloſten Ziegenbock, um hernach mit dem Blut deſſelben in ganz gleicher Weiſe zu verfahren wie mit dem des Farren (3 Moſ. 16, 15). Dieſen Sühnacten im Allerheiligſten folgte dann noch ein weiterer im Heiligen, darin beſtehend, daß mit dem Blut der beiden Opferthiere die Hörner des goldenen Rauchaltars beſtrichen und ſiebenmal gegen den Altar geſprengt wurde (3 Moſ. 16, 18. 19). Betont wird ausdrücklich, daß dieſe Sühnacte zugleich auch dem Heiligthum ſelbſt, jener dem Allerheiligſten, dieſer dem Heiligen galten, um es von allen Unreinheiten und Vergehungen der Kinder Iſrael zu reinigen (3 Moſ. 16, 16. 19), und ferner daß, während der Hoheprieſter alle dieſe Ceremonien vollzog, niemand im Heiligthum anweſend ſein, durch ſeine Gegenwart den feierlichen Act ſtören durfte (3 Moſ. 16, 17). Nachdem dann der Hoheprieſter wieder hinausgetreten war, nahm er den zweiten für Aſaſel beſtimmten Bock, legte ſeine Hände auf deſſen Kopf, bekannte über ihm alle Schulden und Vergehungen Iſraels und lud damit dieſe Sündenlaſt, die durch die vorangegangene Sühne dem Volke eigentlich bereits abgenommen war, auch äußerlich ab, ſie auf den Bock übertragend, der nun damit in die Wüſte fortgeſchickt wurde (3 Moſ. 16, 20—22). Nach Beendigung aller dieſer Ceremonien begab ſich der Hoheprieſter abermals ins Heiligthum, zog ſeine linnenen Kleider aus, wuſch ſeinen Leib und trat im gewöhnlichen Ornat wieder hinaus, um ſein und des Volkes Brandopfer (je einen Widder) darzubringen und mit dieſem auch die Fettſtücke der vorher geſchlachteten Sündopferthiere dem Altarfeuer zu übergeben. Fleiſch, Haut und Miſt der letztern mußte alsbald weggeſchafft und außerhalb des Lagers beziehentlich der Stadt verbrannt werden (3 Moſ. 16, 27).

Die Einzelheiten dieſer Gebräuche werden von der Miſchna (Tractat Joma) noch weiter ausgeführt und mit mancherlei Zuthaten vermehrt, doch können wir das meiſte dieſer traditionellen Ergänzungen hier ruhig übergehen. Erwähnenswerth iſt hauptſächlich, daß, weil im zweiten Tempel die Bundeslade fehlte, die im Allerheiligſten vorzunehmenden Handlungen ſich etwas modificirten. Die Stelle, welche die Bundeslade hätte einnehmen ſollen, war hier mit einem einfachen Steine bezeichnet. Auf dieſen Stein ſtellte der Hoheprieſter beim erſtmaligen Hineingehen die Rauchpfanne und die Blutſprengung nahm er ſodann ungefähr in der Richtung dieſes Steines einmal aufwärts und ſiebenmal abwärts vor (Joma, V, 3). Uebereinſtimmend hiermit beſchreibt Joſephus („Alterthümer", III, 10, 3) das Sprengen des Bluts als gegen Decke und Fußboden des Allerheiligſten geſchehend. Die wegen der neuteſt. Stelle Hebr. 9, 7 vielfach erörterte Frage, ob der Hoheprieſter das Allerheiligſte am Verſöhnungstage mehrmals betreten, oder ob er alle dort vorzunehmenden Verrichtungen mit einem male abſolvirt habe, beantwortet ſich nach der Miſchna (Joma, V, 1, 3, 4; VII, 4) dahin, daß der Hoheprieſter viermal den genannten bedeutungsvollen Gang machte, erſtens um das Räucherwerk hineinzutragen, zweitens um mit dem Blut des Farren, drittens um mit dem Blut des Bocks die ſühnende Sprengung zu vollziehen und viertens um nach beendigter Feier des Tages, nachdem das Abendopfer gebracht war, die im Allerheiligſten zurückgebliebenen Rauchgefäße zu holen. Die Annahme eines mehrmaligen Hineingehens liegt dem Wortlaut 3 Moſ. 16, 13. 14. 15 unzweifelhaft zu Grunde, und auch jenes „einmal im Jahre" (Hebr. 9, 7; Joſephus, „Jüdiſcher König", V, 5, 7) braucht nicht damit in Widerſpruch geſetzt zu werden. Wenn der Verfaſſer des Hebräerbriefs meinte, nur an einem beſtimmten Tag im Jahr, nur bei einer beſtimmten Veranlaſſung habe der Hoheprieſter das zweite Zelt (das Allerheiligſte) betreten, ſo durfte er wol ſagen „einmal im Jahr"; daß dieſes Hineingehen und was damit verbunden war, ſich auf mehrere einzelne Handlungen vertheilte, war für den Zuſammenhang dort ganz gleichgültig.

In Betreff der Bedeutung der eben beſchriebenen Riten, verweiſen wir zunächſt auf das im Artikel Sühnopfer Geſagte. Das Sühnopfer des Verſöhnungstags war das wichtigſte, feierlichſte im ganzen Jahr. Es galt nicht einem einmaligen Vergehen, ſondern dem Vorkommen ſolcher Vergehungen überhaupt, es ging hervor aus dem Gefühl, daß das Verhältniß des Volkes zu ſeinem Gott durch die Fehler und Vergehen der einzelnen Iſraeliten fortwährend getrübt werde, daß die einzelnen Sühnopfer dieſe Trübungen nicht vollſtändig aufzuheben im Stande ſeien, daß es daher von Zeit zu Zeit einer auf die Gemeinde im ganzen und ihre ſämmtlichen Vertreter bei Gott, auf die ganze Prieſterſchaft, und endlich auch auf den Ort dieſer Vertretung, das Heiligthum gerichteten Sühnung bedürfe, damit das dem Bunde Gottes mit ſeinem Volke und dem dadurch geforderten Prädicat der Heiligkeit entſprechende ideale Verhältniß fortbeſtehe, beziehentlich immer von neuem wieder hergeſtellt werde. Paſſend wurde dieſes Feſt auf den Herbſt, d. h. das Ende des ökonomiſchen Jahrs, verlegt, unmittelbar vor das die Beendigung der Obſt- und Weinleſe feiernde Schlußfeſt (Laubhüttenfeſt, ſ. d.), das nun erſt, nachdem die Gemeinde das Bewußtſein der Reinheit vor Gott und der Verſöhnung mit ihm erlangt hatte, in voller Freude begangen werden konnte. Der hohen Wichtigkeit dieſes Sühnopfers entſpricht die beſondere Art, wie mit dem Blut deſſelben verfahren, wie es nicht nur ins Heilige, ſondern ins Allerheiligſte vor Gott und die heilige Lade, die Pfand und Symbol ſeines Bundes mit Iſrael und ſeiner fortwährenden Gegenwart in Iſrael war, gebracht wurde.

Am ſchwerſten verſtändlich iſt die Figur des mit den Sünden des Volks in die Wüſte zu ſendenden Bockes und ſpeciell die Bedeutung des Namens Aſaſel. Daß letzteres Wort bloßes (aus ʿazalzil zuſammengezogenes) Abſtractum ſei = „Fortgehen" oder „Fortſchaffung (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 256), können wir nicht für richtig halten. Der Ausdruck 3 Moſ. 16, 10b paßt dazu ebenſo wenig wie die Gegenüberſtellung von Jahve und Aſaſel (3 Moſ. 16, 10a. 8). Die Annahme, Aſaſel ſei aus Aſalſel zuſammengezogen, läßt ſich zur Noth rechtfertigen, iſt aber nicht die einzige und auch nicht die nächſtliegende Möglichkeit. Schon Bochart (Hierozoicon [Frankfurt a. M. 1675], I, 2, 54) hat das Wort einfacher für einen arab. pluralis fractus erklärt, nur ſeine Bedeutung nicht richtig beſtimmt. Als Singular dazu wäre ʿazzâl anzunehmen; dieſes, von ʿazala (abtrennen, wegthun, abſeitsbringen) abgeleitet, würde bedeuten: einer, der wiederholt, fortwährend abtrennt, abſeits bringt, könnte alſo Bezeichnung ſein für einen Dämon, der den Wanderer vom Wege abbringt, von ſeinen Gefährten trennt, ihn in die Irre führt, alſo überhaupt für einen Wüſtendämon; denn Geſchäft der in der Wüſte hauſenden böſen Geiſter iſt vorzugsweiſe, daß ſie die Wanderer vom Wege ab in die Irre führen (vgl. die arab. Erzählungen über Ghul und ähnliche Wüſtenunholde). Aſaſel wäre alſo eigentlich ein Plural und würde die in der Wüſte hauſenden Dämonen überhaupt bezeichnen (3 Moſ. 16, 10b. 21. 22). Die Punktation, welche 3 Moſ. 16, 8. 10, dem Worte keinen Artikel gibt, beweiſt nichts dagegen, denn ſie ſtammt aus viel jüngerer Zeit, und wir wiſſen in der That aus verſchiedenen ſpätern jüd. Schriften, daß Aſaſel mit der Zeit zum Eigennamen eines einzelnen Dämons umgeſtempelt wurde. Der Ritus der Ausſendung des Sündenbocks lehnt ſich alſo an einen alten Volksglauben an; als ſymboliſche Handlung will er ausdrücken, daß die Sünde und Unreinheit, deren das Volk vor Gott los geworden, vollſtändig weggeſchafft werden müſſe und nur dahin gehöre und dahin abgeladen werden könne, wo die unreinen Geiſter zu Hauſe ſind. Mit 3 Moſ. 17, 7 ſteht dies nicht in Widerſpruch, denn es wird ja nirgends geſagt, daß jener Sündenbock ein Opfer für den oder die Aſaſel ſein ſolle. Das Senden zu Aſaſel iſt einfach volksthümliche Bezeichnung für das Senden in die Wüſte, und der Würde des Verſöhnungstags geſchieht alſo mit dieſer Erklärung keinerlei Eintrag. Belehrend iſt die Vergleichung von 3 Moſ. 14, 4 fg., daß nämlich dem Reinigungsopfer eines Ausſätzigen zur Seite ging das Ausſenden eines Sperlings, der, in das Blut eines andern als Opfer getödteten Sperlings getaucht, die Unreinheit des Ausſätzigen mit fortnehmen ſollte. Steiner.

Verſtockung, ſ. v. a. Verhärtung, derjenige Zuſtand religiöſer und ſittlicher Unempfänglichkeit, in welchem die Gewiſſensfunction (ſ. Gewiſſen) gelähmt und das Herz (ſ. d.) für die Einwirkungen des göttlichen (Heiligen) Geiſtes verſchloſſen iſt. Ein hervorragendes Beiſpiel der Verſtockung im A. T. iſt Pharao (2 Moſ. 7, 13 fg.; 8, 32; 9, 7. 12; 10, 20; vgl. 1 Sam. 6, 6 fg.) wegen ſeiner fortgeſetzten Weigerung, trotz des entſchiedenen Befehls

Jahve's, das Volk Iſrael aus ſeinem Unterthanenverbande zu entlaſſen, obwol dieſe Entlaſſung als von Jahve ſelbſt bewirkt und gewollt erſcheint (2 Moſ. 7, 3; vgl. Röm. 9, 17). Auch vom König Zedekia (ſ. d.) heißt es, er habe ſein Herz verſtockt (2 Chron. 36, 13). Dem Volke Iſrael wird wegen ſeines Ungehorſams und ſeiner Gleichgültigkeit gegen Jahve und das theokratiſche Geſetz öfters Verſtockung vorgeworfen (Pſ. 95, 8 fg.; Jeſ. 48, 4; Jer. 5, 3; Sach. 7, 11), es iſt hart wie Eiſen, Erz, Felsgeſtein, hat einen unbeugſamen Nacken. Dieſen Vorwurf wiederholt der Apoſtel Paulus (Röm. 11, 7 fg. 25 mit Berufung auf 5 Moſ. 29, 3; Jeſ. 29, 10) gegen den unbekehrten Theil ſeines Volks, indem er zugleich in der Thatſache der Verſtockung die Erfüllung eines heilsgeſchichtlichen göttlichen Rathſchluſſes erblickt, der ſeine Löſung in der Begnadigung aller finden ſoll (Röm. 11, 29). Auch Jeſus faßte die Unempfänglichkeit eines großen Theils ſeiner jüd. Zeitgenoſſen für das von ihm verkündigte Gottesreich vom Geſichtspunkte einer in Gottes Rathſchluß begründeten Verſtockung auf (Mark. 4, 11 fg.; Matth. 13, 12 fg.; Luk. 8, 18), und der Apoſtel Paulus betrachtet in ähnlicher Weiſe die ſittliche Verworfenheit auf dem Gebiete des Heidenthums als eine Folge göttlicher Anordnung und Ordnung (Röm. 1, 24 fg.). In der That iſt die allmähliche ſittliche Abſtumpfung und Verhärtung wie eine Folge freier individueller Entſcheidung ſo auch eine göttliche Fügung; denn es iſt Gottes Wille, ſein heiliges Weltgeſetz, daß die fortgeſetzte Sünde ſich durch die zunehmende Unempfänglichkeit für das Gute ſtrafe. Wenn der Hebräerbrief in Bezug auf abtrünnige Chriſten die Möglichkeit einer nochmaligen Bekehrung beſtreitet (Hebr. 6, 4 fg.; 10, 26 fg.), ſo darf man aus einem ſolchen, in vielen Fällen gewiß nicht gerechtfertigten, ſubjectiven Urtheil keinen dogmatiſchen Lehrſatz bilden, und an der Unbegrenztheit der göttlichen Heilsgnade ſoll man niemals verzweifeln. Die Lehre von der abſoluten göttlichen Verwerfung eines Theils der Sünder (Menſchen) iſt in der Bibel nicht begründet (ſ. Erwählung).

Schenkel.

Verſucher, ſ. Verſuchung.

Verſuchung, meiſt im ſchlimmen Sinne von der mit Gefühlen der Luſt (ſ. d.) verbundenen Anreizung zum Böſen, aber auch im guten Sinne von der auf ſittliche Bewährung gerichteten Erprobung noch unbewährter Tugend durch an ſie gerichtete wirklich oder anſcheinend berechtigte Forderungen. Im erſtern Sinne läßt uns ſchon Jeſus bitten: „Führe uns nicht in Verſuchung“ (ſ. Gebet des Herrn), und ermahnt ſeine Jünger, zu wachen und zu beten, damit ſie nicht in Verſuchung fallen (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41; Luk. 22, 46). Die Verſuchung, d. h. die Anreizung zum Böſen, kann als ſolche nicht von Gott kommen (Jak. 1, 13), denn es iſt ein widerſpruchsvoller Gedanke, daß Gott, der das Gute unbedingt fordert, gleichwol zum Böſen verleite. Die Verſuchung entſpringt, wie ſchon Jeſus erklärte (Mark. 7, 20 fg.; Matth. 15, 18 fg.), aus dem Herzen der Menſchen, d. h. aus ſinnlichen Trieben und Begierden (Röm. 7, 14 fg.; Jak. 1, 14 fg.), die unter dem Einfluſſe des von ihnen bewältigten Willens, zu Lüſten und Leidenſchaften geſteigert, ihr beſſeres Ich, Gewiſſen und Vernunft, verblenden und unterjochen. Oefters erſcheint auch der Satan (ſ. d.) als Verſucher, ſo ſchon im Buche Hiob, im Dienſte und Auftrage Jahve's, aber auch in der Geſchichte Jeſu ſelbſt (Mark. 1, 12 fg.; Matth. 4, 1 fg.; Luk. 4, 1 fg.; 22, 31), und namentlich beim Apoſtel Paulus (1 Theſſ. 3, 5; 1 Kor. 7, 5). Die an Gott gerichtete Bitte, uns nicht in Verſuchung zu führen, beruht auf dem Glauben an die göttliche Vorſehung (ſ. d.), wonach auch das Böſe der göttlichen Weltleitung untergeordnet iſt und an der Macht des Guten ſeine kosmiſche und individuelle Schranke hat. Wo aber Gott in der Bibel als Verſucher aufgefaßt iſt, da iſt in der Regel nicht die Verſuchung zum Böſen, ſondern die Erprobung im Guten gemeint, z. B. bei der Verſuchung Abraham's (ſ. d.) in Betreff der Opferung Iſaak's (1 Moſ. 22, 1 fg.), der Iſraeliten in Betreff ihres geſunkenen Gottsvertrauens zu Mara (2 Moſ. 15, 22 fg.), des Hiskia in ſeiner Krankheit (2 Chron. 32, 24), des Apoſtels Paulus in ſeinen Drangſalen (Apg. 20, 19), der Chriſten in den Zeiten der Verfolgung (1 Petr. 4, 12; Offb. 2, 10). Auch vom Menſchen heißt es in der Bibel, daß er Gott verſuche, d. h. Gottes Güte und Langmuth auf die Probe ſtelle (2 Moſ. 17, 2; 5 Moſ. 6, 16; Pſ. 78, 41; 95, 9). Dieſes Gottverſuchen wird ernſtlich misbilligt (Mal. 3, 15; Judith 8, 12; Sir. 18, 23; Weish. 1, 2; vgl. auch den Ausſpruch Jeſu Matth. 4, 7; Luk. 4, 12), weil es von ſeiten der Menſchheit frevelhaften Leichtſinn oder Uebermuth vorausſetzt. In einem gleichfalls ſittlich verwerflichen Geiſte handelten die Gegner Jeſu, welche ihn durch ſpitzfindige Fragen

„verſuchten" in der böswilligen Abſicht, ihn bloßzuſtellen und eine Handhabe zur Anklage wider ihn zu erhalten (Mark. 8, 11; Matth. 16, 1; Luk. 11, 16; Mark. 12, 15; Matth. 22, 18; Joh. 8, 6). Der Apoſtel Paulus, in allegoriſcher Deutung von 4 Moſ. 16, 41 fg. auf Chriſtus (denn τὸν χριστόν und nicht κύριον iſt zu leſen), warnt davor, Chriſtum zu verſuchen (1 Kor. 10, 9), d. h. ſeine Gnade durch arges Sündigen auf die Probe zu ſtellen. Dagegen erblickt der Hebräerbrief in der Verſuchlichkeit Chriſti einen Troſtgrund für die Sünder beim Bewußtſein ihrer Schwachheit (Hebr. 2, 17 fg.; 4, 15). Ueber die Verſuchung Jeſu Chriſti ſ. „Bibel-Lexikon", III, 273, und außerdem Anfechtung.

Schenkel.

Verſühnung, ſ. Sühnopfer und Verſöhnung.

Vertrauen. Gott allein gebührt unſer Vertrauen, als dem, der helfen kann (Pſ. 37, 5; Sir. 2, 6. 7). Menſchen vertrauen täuſcht nicht blos (Pſ. 146, 3. 4; 118, 8; 2 Kor. 1, 9), ſondern es iſt ein Frevel an Gott (Jer. 17, 5). Das Vertrauen auf Gott wird zwar auf Probe geſtellt (Hebr. 3, 6), aber es ſchlägt nicht fehl (Hebr. 3, 5; Pſ. 17, 7; 18, 31). Man kann ſein Vertrauen auch ſetzen auf Eitles (Jeſ. 59, 4) und auf Lügen (Jer. 29, 31), auch auf Reichthum; wer das thut, iſt weitab vom Himmelreich (Mark. 10, 23).

Späth.

Verwaltung (römiſche) unter den Juden. Im J. 27 v. Chr. theilte Kaiſer Auguſtus die Provinzen des röm. Reichs in zwei Klaſſen, indem er die innerlich und äußerlich noch nicht völlig beruhigten ſeiner beſondern Aufſicht vorbehielt (provinciae imperatoriae), die ruhigen und geſicherten dagegen dem Volke und Senat überließ (provinciae populares oder senatoriae, Sueton, Vita Octav., Kap. 47; Strabo, XVII, 840; Dio Caſſius, LIII, 12). Für die erſtern wählte er ſelbſt die Statthalter, die theils Proconſuln, theils Proprätoren hießen. Zu dieſer Klaſſe gehörte auch Syrien, dem nach Entfernung und Landesverweiſung des Ethnarchen Archelaus (im J. 6 n. Chr.) Judäa und Samaria (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 1), ſpäter (im J. 33 n. Chr.) auch Batanäa und Gaulanitis zugeſchlagen wurde (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 6). Der röm. Beamte, welcher über das jüd. Land geſetzt wurde und dem Proconſul von Syrien untergeordnet war, hieß Procurator (griechiſch: ἡγεμών, Matth. 27, 2. 11; ἔπαρχος, Joſephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2; ἐπίτροπος, „Alterthümer", XX, 6, 2; „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 1; Luther: Landpfleger). Seine Aufgabe war zunächſt nur, die Einkünfte des kaiſerlichen Schatzes zu überwachen und Rechtshändel, die damit in Verbindung ſtanden, zu entſcheiden. Indeſſen vertrat er mitunter ganz den Proconſul, indem er den Oberbefehl über die in Paläſtina ſtehenden Truppen führte und Juſtiz übte. Wie weit daneben die Selbſtändigkeit der jüd. Rechtspflege erhalten blieb, iſt eine ſchwierige und nicht mehr ſicher zu beantwortende Frage. Wahrſcheinlich wurde der Hohe Rath nur in Criminalſachen beſchränkt, die niedere Juſtiz aber den jüd. Obrigkeiten belaſſen, wie ihnen auch der Cultus und die Beſchlußfaſſung und Verfügung in kirchlichen Dingen verblieb (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 10, 2). Dagegen hatten die Procuratoren Verbrecher zu richten (Apg. 24, 1 fg.; 25, 4 fg.) und konnten ſelbſt Todesurtheile fällen (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 1), wenn ſie es auch oft vorzogen, ihre Gefangenen zur Aburtheilung nach Rom zu ſchicken (Joſephus, „Alterthümer", XX, 6, 2—8, 5; „Leben", Kap. 3). Einen feſten Sitz des röm. Gerichtes gab es in Judäa nicht, man wendete ſich an den Procurator, wo er ſich gerade befand (Joſephus, „Alterthümer", XX, 5, 4). Die nächſt höhere Inſtanz nach ihm war der Proconſul von Syrien (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 2; XX, 6, 2; „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 3), der, wenn er ſich in Judäa aufhielt, ſelbſt Recht ſprach (Joſephus, „Alterthümer", XX, 6, 2) und auch allein befugt war, Steuern zu erlaſſen und Dispenſationen zu gewähren (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3—5, 3).

Der gewöhnliche Wohnſitz des Procurators war Cäſarea (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 1; Apg. 23, 23 fg.; 25, 6), zugleich das Hauptquartier der aus Reiterei und Fußvolk beſtehenden röm. Truppen, die ſich fortwährend in Paläſtina befanden, um den Anordnungen der röm. Regierung Nachdruck zu verſchaffen (Apg. 10, 27. 1). Die Soldaten wurden zur Bewachung und zum Transport von Gefangenen wie zur Geiſelung und Hinrichtung von Verurtheilten verwendet (Matth. 27, 27 fg.; Joh. 19, 23 fg.; Apg. 22, 25; 23, 23 fg.; 27, 1 fg.). Während des Paſſahfeſtes, wo mehr als zu jeder andern Zeit Ausbrüche des jüd. Fanatismus zu fürchten waren, befand ſich regelmäßig eine unter dem

Befehl eines Tribuns ſtehende Abtheilung in Jeruſalem, welche die den Tempel beherrſchende Burg Antonia ſowie die weſtlichen Galerien des Tempels beſetzt hielt (Matth 27, 27 fg. 54; 28, 12; Joh. 19, 2. 23 fg.; Apg. 21, 31 fg.; 22, 24 fg.; 23, 23 fg.; Joſephus „Alterthümer", XX, 5, 3). Wenn der Procurator ſelbſt nach Jeruſalem kam, ſo wohnte er im Palaſte des Herodes, und vor demſelben im Freien wurde dann der Richtſtuhl aufgeſchlagen (Matth. 27, 27; Joh. 18, 33; 19, 13; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 8).

Die Procuratoren gehörten gewöhnlich dem Ritterſtande an (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 8, 1). Die Stellung dieſer Männer war eine ſchwierige, da ſie keine genügende Kenntniß von Land und Leuten mitbrachten und von den Juden als Ausländer und Heiden mit Mistrauen betrachtet wurden, wie ſehr auch die röm. Regierung die jüd. Vorurtheile zu ſchonen bemüht war (Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 2, 4). Auch der Steuerdruck, der auf Judäa laſtete (Tacitus, Annal., II, 42), nachdem unter Auguſtus eine Schatzung gehalten und eine Grund- und Kopfſteuer eingeführt worden war (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 1; Apg. 5, 37), diente dazu, die Erbitterung gegen ſie zu ſteigern. Dabei thaten ſie ſelbſt das Mögliche, um ſich noch misliebiger zu machen, als ſie bereits ohne ihre Schuld waren. Ihre Verwaltung blieb hinter den geringſten Anforderungen zurück; ſie waren grauſam, gewaltthätig, habgierig, beſtechlich, erbitterten das jüd. Volk durch willkürliche Einſetzung und Abſetzung von Hohenprieſtern, übten Erpreſſungen, plünderten ganze Städte aus und ſchloſſen ſelbſt Verträge mit Räuberbanden, die ſie gegen einen Antheil an der Beute ungehindert ihr Weſen treiben ließen (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 11, 2; XVIII, 2, 2—5, 3; XX, 6, 2—8, 5; 9, 2. 5—11, 1; „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 2). Daher herrſchte große Unzufriedenheit, und es wurden öfter bei dem Proconſul von Syrien oder dem Kaiſer über ſie Beſchwerden geführt, die aber nur ſelten den gewünſchten Erfolg hatten (Joſephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 2—XX, 6, 2; „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 3).

Die Reihe der röm. Procuratoren in Judäa iſt folgende: 1) Coponius (im J. 6 n. Chr.), 2) Marcus Ambivius, 3) Annius Rufus (im J. 7), 4) Valerius Gratus (im J. 14), 5) Pontius Pilatus (im J. 25), 6) Marcellus (im J. 36), 7) Marullus (im J. 37). Im J. 41 kamen Judäa und Samaria zum Reiche des Herodes Agrippa und hatten bis zum Tode dieſes Fürſten (im J. 44) keinen Procurator. Dann folgten 8) Cuspius Fadus (im J. 44), 9) Tiberius Alexander, ein geborener Jude aus Alexandria (im J. 45), 10) Ventidius Cumanus (im J. 48), 11) Felix (im J. 52), 12) Feſtus (im J. 60), 13) Albinus (im J. 62), 14) Geſſius Florus (im J. 64), deſſen Misregierung die Juden zum Verzweiflungskampf gegen die röm. Herrſchaft trieb. Krenkel.

Verwandtſchaft, ſ. Aeltern, Ehe, Eheverbote.

Verwerfung, ſ. Erwählung und Verſtockung.

Verweſung, ſ. Tod.

Viehzucht. Obſchon die iſraelitiſche Geſetzgebung auf ein ſeßhaftes Leben und Ackerbau hinzielt, wodurch die Hebräer zu einem Culturvolk heranwuchſen, ſpiegelt ſich doch in deren Sagengeſchichte die große Achtung vor der Viehzucht und hiermit zugleich die Vorzüglichkeit der Thieropfer vor den unblutigen Opfern deutlich ab. **Abel**, der Urheber der Viehzucht, wird mit ſeinem Thieropfer dem Kain, der mit ſeinen Nachkommen Ackerbau und Handwerk vertritt (1 Moſ. 4, 12. 17. 22), von der Gottheit vorgezogen (1 Moſ. 4, 3 fg.), ohne Angabe eines Motivs, was ſich wol daraus erklärt, daß der Sinn des Hebräers urſprünglich auf Viehzucht gerichtet war. Dieſe erſcheint geheiligt und die Erzväter treiben vorzugsweiſe Viehzucht, mit ihren Heerden das Land durchziehend (1 Moſ. 13, 3). Als Viehzucht treibende Hirten ſtellt Joſeph dem Pharao ſeine Familienglieder vor (1 Moſ. 46, 34; 47, 1. 3), und als ſolche erhalten ſie Goſen zum Weideland (1 Moſ. 47, 4. 6). Auch nach der Einnahme Kanaans blieb Viehzucht eine Lieblingsbeſchäftigung der Hebräer, nicht nur der ihres Heerdenreichthums wegen im transjordaniſchen Lande angeſiedelten Stämme (4 Moſ. 32, 4. 16; 5 Moſ. 3, 19; Joſ. 1, 11), wo ſie in Gilead und Baſan ergiebige Triften fanden (4 Moſ. 32, 1—4; 5 Moſ. 32, 15; Jer. 50, 19), auch unter den übrigen, welche Feldbau trieben, wurde Viehzucht in ſpäterer Zeit eifrig gepflegt (1 Sam. 16, 2; 25, 2; 1 Chron. 27, 29 fg.; 2 Chron. 26, 10; Am. 7, 17; Pſ. 144, 14), was aus der großen Menge der Opferthiere (1 Kön. 8, 63; 2 Chron. 35, 7) erhellt und durch Joſephus beſtätigt wird, der in einem Jahre 256000 Oſterlämmer zählt. Dem hochgeachteten Hirtenſtande entſtammten Moſe, David, Amos; die oberſten Leiter des

Volks wurden Hirten genannt (2 Sam. 5, 2; 7, 7; Jeſ. 41, 28; Jer. 23, 2; Sach. 10, 3; Pſ. 78, 72), ſelbſt die menſchenbeſchützende göttliche Macht wird mit der Fürſorge des Hirten für ſeine Heerde verglichen (Pſ. 23, 2; ſ. Hirten, Stall). Die Viehzucht wurde von alters her ihrer Nützlichkeit wegen getrieben. In der patriarchaliſchen Zeit gewährte ſie Nahrung und Kleidung, nur Getreide wurde gelegentlich gekauft, da Feldbau Nebenſache war (1 Moſ. 42, 1 fg.). Daß auch viel ſpäter Viehzucht in Paläſtina einheimiſch und ihre Nützlichkeit erkannt war, beweiſen die Rathſchläge des Talmud: „Verkaufe dein Feld zur Anſchaffung der Schafe, aber nicht die Schafe zum Ankauf des Feldes.“ „Wer reich werden will, beſchäftige ſich mit Viehzucht.“

Hauptgegenſtand der hebr. Viehzucht war Klein- und Rindvieh. Das Kleinvieh, ṣon (Heerdenvieh, 4 Moſ. 32, 24; Pſ. 8, 8; sē, ein einzelnes Stück), beſtand aus dem Schaf- und Ziegengeſchlecht. Bei erſterm unterſcheidet die Bibel durch beſondere Ausdrücke den Widder, ʾajil, das Mutterſchaf, raḥel, das fette Weidelamm, kar, das Lamm von einem Jahr und darüber, kebes, keseb, das Milchlamm, ṭali, ṭeli, die kräftigen Herbſtlämmer, mišnim (1 Sam. 15, 9), ʾalja vermuthlich das Schaf mit dem Fettſchwanz (2 Moſ. 29, 22; 3 Moſ. 3, 9; 7, 3; 8, 25). Von dieſer Thiergattung benutzte man das Fleiſch (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 4, 23; Neh. 5, 18; Jeſ. 22, 13; Am. 6, 4; Tob. 7, 9; 8, 21), die Milch (5 Moſ. 32, 14), die Wolle (3 Moſ. 13, 47; 5 Moſ. 22, 11; Ez. 34, 3; Hiob 31, 20; Spr. 27, 26; 31, 13). Die Schafſchur war ein fröhliches Familienfeſt (1 Moſ. 31, 19; 38, 12; 1 Sam. 25, 2 fg.; 2 Sam. 13, 23). Gewöhnlich ſind die Schafe weiß, es kommen aber auch ſchwarze und gefleckte vor (1 Moſ. 30, 32 fg.). Die Kunſtgriffe, deren ſich Jakob bei der Schafzucht bedient, zeigen eine Art der Entwickelung dieſer Beſchäftigung. Bei dem meiſt dunkelfarbigen Ziegengeſchlecht unterſcheidet die Bibel tajiš, den Ziegenbock, überhaupt (1 Moſ. 30, 35; 32, 15; Spr. 30, 31) von sair, dem ältern, und ʿatud, dem jüngern, das Böckchen gᵉdi, die weibliche Ziege ʿez. Die Ziegen dienten, gleich den Schafen, zu Opfern und zur Speiſe (5 Moſ. 14, 4; Richt. 6, 19; 13, 15; 1 Sam. 16, 20), man benutzte ihre Milch (Spr. 27, 27; ſ. Milch), ihre Felle (ſ. Schlauch), die Haare (ſ. Sack, Teppiche, Teppichmacher).

Das Rindvieh (überhaupt baḳar, als Einzelname: šor, ʾeleph; der Stier par, die Kuh parā, Stier und Kuh als Jungvieh ʿegel, ʿeglā, junges Maſtvieh meri, beri), gleich dem Kleinvieh zu Opfern verwendet, lieferte Fleiſch, beſonders Kalbfleiſch (5 Moſ. 12, 21; 1 Sam. 14, 32; 28, 24; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 4, 23; 19, 21; 2 Chron. 18, 2; Neh. 5, 18; Jeſ. 22, 13; Am. 6, 4; Spr. 15, 17; Matth. 22, 4; Luk. 15, 23). Milch und Käſe (Richt. 4, 19; 5 25; 2 Sam. 17, 29; Jeſ. 7, 15. 22; Spr. 30, 33; Hiob 10, 10; 1 Sam. 17, 18); Haut und Horn wurde ebenfalls benutzt (ſ. Horn, Leder). Man bediente ſich des Rindes in der Landwirthſchaft zum Pflügen, Eggen (5 Moſ. 22, 10; Richt. 14, 18; 1 Kön. 19, 9 fg.; Jeſ. 30, 24; Hoſ. 10, 10; Am. 6, 12; Hiob 1, 14), zum Dreſchen (ſ. d.), als Zug- und Laſtvieh (4 Moſ. 7, 3 fg.; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 3. 6; 1 Chron. 12, 40; ſ. Stachel); auch der Miſt wurde verbraucht (ſ. Miſt). Selbſtverſtändlich trieb man vor alters mit dem Vieh auch Handel. Ueber die übrigen Thiere der hebr. Viehzucht ſ. Eſel, Kamele, Pferde, Hunde, Hühner, Tauben. Roskoff.

Vielweiberei, ſ. Ehe, Frauen, Geſchlechtsverkehr, Harem, Keuſchheitsgeſetze.

Vierfürſt, ſ. Tetrarchen.

Vögel gibt es in Paläſtina etwa 350 Arten, wovon 26 als dieſem Lande eigenthümlich nachgewieſen worden. Im Geſetz (3 Moſ. 11, 13—19; 5 Moſ. 14, 12—18) waren den Iſraeliten 19 Arten, die Fledermaus allerdings mit eingeſchloſſen, zum Genuß verboten, faſt durchaus nur ſolche, welche Fleiſch, Aas oder Unrath freſſen. Um ſo eifriger wurde den „reinen“ Vögeln (5 Moſ. 14, 11. 20) auf der Jagd mit Schlingen, Netzen, Fallen und Hülfe von Lockvögeln nachgeſtellt (Pſ. 124, 7; Koh. 9, 12; Am. 3, 5; Hoſ. 7, 12; Jer. 5, 26. 27; Sir. 11, 31) und auch der Eier nicht vergeſſen, die namentlich von Rebhühnern eine leckere Speiſe ſind (vgl. 5 Moſ. 22, 6; Jeſ. 10, 14; Luk. 11, 12). Neben letztern Vögeln bildeten wilde Tauben (ſ. d.) das vornehmſte Jagdziel, gelegentlich lohnte auch die Jagd auf Wachteln (ſ. d.). Empfänglichen Sinn hatte Iſrael für die Lieblichkeit des Vogelgeſanges (Pſ. 104, 12), der heute noch beſonders im Sichemthal den Wanderer an einem Frühlingsmorgen vielſtimmig von Amſeln, Droſſeln, Lerchen und Finken entgegentönt. Dazwiſchen vernimmt er den Ruf des Kukuks und des Rebhuhns aus den Klüften von Ebal und Garizim. Nach Hiob 40, 24 hatten kleine Mädchen etwa ein zahmes

Vögelchen zum Spielgefährten, und Salomo hielt ſich prächtige Pfauen (ſ. d.), welche die Ophirfahrer aus dem fernen Indien hergebracht hatten. Humanen Geiſtes ließ man Vögel im Frieden des Hauſes, ja ſelbſt des Tempelraumes niſten (Tob. 2, 11; Pſ. 84, 14). Wann man anfing Hühner, deren urſprüngliche Heimat ebenfalls nach Indien weiſt, zu züchten, bleibt ungewiß; doch wahrſcheinlich gerade unter Salomo, deſſen reichbeſetzter Tafel auch ein Gericht von barberim nicht fehlte (1 Kön. 5, 3). Barberim wird nach den alten Verſionen mit vieler Wahrſcheinlichkeit auf Hühner gedeutet. Hühner mochten ſich auch unter dem Geflügel befinden, das täglich auf den Tiſch des Nehemia kam (Neh. 5, 18). Zur Zeit Chriſti war die Hühnerzucht im Lande allgemein verbreitet (vgl. Luk. 13, 34; Mark. 14, 30. 69). Zu Opfern wurden nur Tauben (ſ. d.) verwendet, bei Reinigung eines Ausſätzigen war die Wahl von zwei kleinen reinen Vögeln preisgegeben (ſ. Ausſatz). Als Bewohner der Lüfte, „Vögel des Himmels", grenzte der Iſraelit die Vögel ab gegen die am Boden ſich bewegenden Thiere; daher ihm auch die Fledermaus (3 Moſ. 11, 19) zum Vogelreich gehörte. Tiefen Eindruck machte auf ſein religiöſes Gemüth die geheimnißvolle Ordnung Gottes, die im regelmäßigen Streichen der Zugvögel ſich offenbart (Jer. 8, 7); hingegen war abergläubiſche Furcht vor dem Uhu dem heidniſch fühlenden Herodes Agrippa I. vorbehalten (Joſephus, „Alterthümer", XIX, 8, 2). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 156—253; Wood, Bible animals (London 1869), S. 333—505. Furrer.

Völker, ſ. Heiden und Völkertafel.

Völkertafel. Mit dem Namen Völkertafel bezeichnet man in paſſender Weiſe die Aufzählung von Völkern und Stämmen, die 1 Moſ. 10 und danach 1 Chron. 1, 4 gegeben wird, eine Zuſammenſtellung, die einen Ehrenplatz in der Geſchichte der geographiſchen und ethnologiſchen Wiſſenſchaft verdient, da ſie den älteſten bekannten Verſuch einer allgemeinen Ethnologie enthält. Um indeſſen dieſe Tafel zu verſtehen, muß man für den Augenblick alles vergeſſen, was man aus unſern Atlanten über die Küſtenbildung und gegenſeitige Lage der betreffenden Landſtriche im Gedächtniß trägt und ſich erinnern, daß das höhere Alterthum begreiflicherweiſe den Begriff der Welttheile gar nicht hatte und haben konnte, ſodaß unſer Aſien, Afrika und Europa für ſeine Vorſtellungen nicht exiſtirte. Erſt mit erweiterter Kenntniß der einzelnen Länder und ihrer Küſten trat das Bedürfniß der Zuſammenfaſſung des Gleichartigen und damit die Aufgabe ein, größere Ländercomplexe als Erdtheile zu beſtimmen. Dieſe Zuſammenfaſſung aber iſt urſprünglich eine andere geweſen als die jetzt gültige, und bei Herodot noch bezeichnet Europa die Nordhälfte der Erde, d. h. Nordaſien und das moderne Europa nördlich vom Phaſis und Kaſpiſchen Meere, während er Aſia und Libya als zuſammengehörige Theile der kleinern Südhälfte der Erde anſieht. Dabei erwähnt er ſchon Landkarten (V, 49), was wir hier nur darum bemerken, um vor falſcher Ueberſchätzung dieſer Erdbilder zu warnen, da der Verſuch Lagen und Berg oder Waſſerzüge bildlich darzuſtellen ſehr nahe liegt, aber auch beim Mangel von Maß- und Poſitionsbeſtimmungen jedes höhern Werthes entbehrt. „Auch Völker auf ſehr niedern Stufen der Geſittung beſitzen die Gabe treue Gemälde von einzelnen Planetenſtellen zu entwerfen. Cortez erhielt von den alten Mexicanern Karten, die den ſpan. Seefahrern an der Golfküſte gute Dienſte leiſteten. Einer Karte, welche eine merkwürdige Eskimofrau zeichnete, verdankt Sir Edward William Parry die Entdeckung der Fury- und Heklaſtraße, dem ältern Roß malten andere Eskimo ein treues Bild von dem Boothiagolf, und wieder andere Eskimo entwarfen im J. 1858 dem Kapitän M'Clintock Karten, die zur Auffindung von Franklin's Schiffen gedient haben" (Peſchel, „Geſchichte der Erdkunde" [München 1865], S. 195). Auch von Kurden berichtet Rich, daß ſie ſeine Karten ſchnell verſtehen lernten und ihm Ortslagen aufzeichneten.

Von einer Vertheilung nach Contingenten iſt nun in unſerer Völkertafel noch nichts ſichtbar, wohl aber wird die ihrem Verfaſſer bekannte Erde in drei Theile getheilt, in welche er die verſchiedenen Völker einlogirt. Dieſe Theilung iſt eine Theilung in drei Zonen, der Verfaſſer ſetzt ſein Volk in die Mitte und richtet ſeinen Blick nach Oſten, genauer freilich nach Südoſten, wie ja auch die Griechen ihr Delphi als die Mitte der Erde betrachteten und die ſpätern ſogenannten Radkarten des Mittelalters Jeruſalem als Mittelpunkt der Welt zeichnen. Von dieſer mittlern Zone ſcheidet er eine linke, die nördliche, und eine rechte, d. i. die ſüdliche, die Völker, die er in dieſen drei Zonen nennt,

werden ſein Geſammtwiſſen darſtellen, alles darüber hinaus war ihm terra incognita. Die Menſchheit als Ganzes bildete ihm eine Einheit, die er unter der einzig richtigen Kategorie einer Familie betrachtet, da ſich nur in dem Rahmen der Familie die menſchliche Entwickelung darſtellt. Für die Bewohner aller Erdſtriche hat er daher einen gemeinſamen Stammvater, Noah, den die große Flut überlebenden zweiten Stammvater, als Repräſentanten der drei einzelnen Zonen führt er drei Collectivnamen auf, die als Noah's Söhne gedacht werden müſſen und gedacht werden. Die Völkerſchaften ſeiner mittlern Zone leitet er auf Sem zurück, die rechts auf Ham, die Länder links auf Japhet. Der innere Grund der Zuſammenfaſſung einer Völkergruppe unter Sem, einer zweiten unter Ham und einer dritten unter Japhet iſt daher ein geographiſcher, die Wohnſitze in einer gleichen Zone bedingen die Coordinirung, nicht die genealogiſche Blutsverwandtſchaft der Völker im Sinne der heutigen Ethnologie. Dieſe verbindet, weſentlich nach der Sprachverwandtſchaft, der Verfaſſer der Völkertafel nur nach den Wohnſitzen, nicht einmal nach ſichtbaren Merkmalen, wie Farbe; Ham vereinigt viele Schattirungen; Sprachverwandtſchaft kann aber bei getrennten Wohnſitzen ſtattfinden, wie umgekehrt benachbarte Völker ſprachlich ohne alle Verwandtſchaft ſein können und irgendwo ſein müſſen, wo verſchiedene Sprachſtämme aneinanderſtoßen. Ein Beiſpiel wird dies verdeutlichen. Nach ſeiner Bezeichnungsart würde der Verfaſſer der Völkertafel die amerikaniſchen Völker etwa ſo bezeichnen können: Amerika hat zwei Söhne, Nordamerika und Südamerika; die Söhne Nordamerikas ſind Rothhaut, Weißhaut, Eskimo; die Söhne Rothhaut's ſind Irokeſen, Mohikaner u. ſ. w.; die Söhne Weißhaut's: Neuyork, Boſton, Philadelphia u. ſ. w. Hier iſt von einer ethnologiſchen Darſtellung keine Rede, der Geſichtspunkt iſt theils geographiſch, theils Farbenunterſchied, eine Beziehung der angelſächſiſchen Raſſe zu ihren europäiſchen Ländern tritt nicht hervor, und gerade dieſe würde für uns das Hervorſtehende ſein; wir würden auf Grund ihrer indogermaniſchen, ſpeciell germaniſchen Sprache ſie von den Rothhäuten trennen und keine Verwandtſchaft zulaſſen. Das Verkennen dieſes principiellen Unterſchieds hat das Verſtändniß der Tafel lange gehindert und Schwierigkeiten an Stellen erſcheinen laſſen, wo gar keine ſind, außerdem aber hat es zu einer bedauerlichen Verwirrung der Terminologie Veranlaſſung gegeben, die jetzt vielleicht unaustilgbar iſt. Ich meine den auch in dieſem Lexikon durchweg angewendeten Namen Semiten; im modernen Sinne bezeichnet er die Völkergruppe, welche dem Hebräiſchen verwandte Sprachen ſpricht, im Sinne der Völkertafel drückt er die Bewohner der mittlern Zone aus, ganz ohne Rückſicht auf ihre Sprache. Daher wird zu den Semiten in der Völkertafel auch Elam gerechnet, d. i. vermuthlich altbaktriſch: Airjama, ein Volk ariſcher Zunge, und umgekehrt das hebräiſch redende Kanaan von den Semiten ausgeſchloſſen. Dies iſt im Sinne der Völkertafel unbedingt richtig, die Unklarheit entſteht nur durch eine begriffliche Vertauſchung, die den jetzigen Sinn des Wortes Semiten dem Verfaſſer der Völkertafel ohne weiteres zuſchreibt (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 91). Die gleiche Unklarheit reſultirt bei Betrachtung der ſüdarab. Völkernamen und bei den Abyſſiniern, d. i. bei Kuſch, Seba, Sabtha, Sabthecha, Havila, Raema, die zu den Hamiten gerechnet werden, während ſie nach unſerer Kunde eine dem Hebräiſchen verwandte Sprache redeten, alſo nach dem modernen Sinne Semiten ſind. Wir würden daher den Namen Semiten im modernen Sinne am beſten ganz vermeiden und ſtatt deſſen nach Analogie der Indogermanen dieſe Völkergruppe die Syroabyſſinier nennen können. Es iſt eben eine falſche Frageſtellung, wenn man fragt, ob die Sabäer, Haviläer u. ſ. w. eine hamitiſche Sprache, die Elamiten aber eine ſemitiſche redeten, da man hier ein Verwandtſchaftskriterium in die Völkertafel einträgt, das in ihr nicht nachgewieſen werden kann und das auf Grund der angeführten Beiſpiele ausgeſchloſſen werden muß.

Zum genauern Verſtändniß der Tafel wäre es nun höchſt erwünſcht, wenn wir ein Bild beſäßen, das uns die Länder und Küſtenform zeigte, wie ſie der alte Ethnograph ſich vorſtellte. Daß man zu ſeiner Zeit ein ſolches zu entwerfen im Stande war, iſt an ſich nicht zweifelhaft angeſichts der erhaltenen altägypt. Situationspläne der Bergwerke (vgl. Lepſius, „Auswahl der wichtigſten Urkunden des ägyptiſchen Alterthums" [Leipzig 1842], Birch in der Archaeologia, XXXIV, 357; Chabas, Les inscriptions des mines d'or [1862], III, 30). Aber man kann weiter gehen, eine Tafel wie die unſerige ſetzt eine bildliche Darſtellung, ſo primitiv dieſe auch geweſen ſein mag, beinahe nothwendig voraus, ohne eine ſolche würde ſich die Ueberſicht nicht haben gewinnen

laſſen, die auch jetzt noch deutlich hervortritt, wenn man die unzweifelhaften Namen der Tafel auf einer Karte einträgt, freilich nicht auf einer modernen mit richtigen und genau orientirten Küſtenumriſſen — die hatte aber auch der alte Verfaſſer nicht — ſondern auf einem antiken Erdgemälde, wie es nach Homer, Hekatäus, ja ſelbſt noch nach Herodot, obwol vielfach hypothetiſch conſtruirt iſt. Dies ſah ſchon Herder, der von einer Karte redet („Schriften zur Philoſophie und Geſchichte", I, 17; „Schriften zur Religion und Theologie", II, 41 fg.). Vgl. Lelewel, „Kleinere Schriften", überſetzt von Neu (Leipzig 1836), Taf. I. Sobald man ſich erſt von den richtigen Vorſtellungen, die unſere Karten geben, befreit und in die alten hineingedacht hat, wird die Völkertafel deutlich, das weſentliche Hinderniß iſt gerade die moderne Karte, auf welche die Tafel ebenſo wenig bezogen werden kann, wie die in ſich durchaus klare geographiſche Beſchreibung des Landes Eden 1 Moſ. 2. Man ſieht aus der Paradiesgeographie, daß die Geſtalt der arab. und perſ. Küſte ſowie das Verhältniß der erſtern zu Aegypten, der letztern zu Indien, ganz unbekannt war, daß, wie Tafel 1 zeigt, über Euphrat und Tigris, Havila und Kuſch relative Klarheit herrſcht, wogegen Gihon und Piſchon fabelhafte Flüſſe ſind, die man dann ungeſtraft auf unbekannten Wegen als Nil und Ganges oder auch anders wieder konnte auftreten laſſen.

Das bisher Geſagte wird ein Blick auf die Karte Taf. 1 beſtätigen, die wir unter Verlegung des Nordens nach der linken Seite hin nach der Herodoteiſchen Erdkarte Kiepert's zeichnen, wobei die Küſte des Indiſchen Oceans und die ſüdliche Ausdehnung des Rothen Meeres als dem Verfaſſer der Völkertafel unbekannt angeſehen werden muß. Durch Zugrundelegung der Herodoteiſchen Tafel thun wir in Bezug auf Correctheit des Erdbildes ſicher eher zu viel als zu wenig, der hebr. Autor war ſchwerlich ſo gut unterrichtet. Die Berechtigung, den Norden nach links zu legen, wird man nicht beſtreiten, wenn man weiß, daß z. B. auf den Entwürfen in Jacut's „Geographiſchem Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld (Leipzig 1866 fg.), I, 22 auf einer florentiner Seekarte vom J. 1351 der Süden oben und demgemäß der Oſten links liegt (Peſchel, a. a. O. S. 177), wenn man bedenkt, daß die Verlegung des Nordpunktes nach oben vom Gebrauche des Compaſſes abhängig iſt, und endlich wenn man ſich erinnert, daß für den Hebräer und Araber semôl (šamâl) links und Norden, yaman, têman, rechts und Süden, und qŭedĕm das Vordere (auf dem Blatte dann das Obere) den Oſten bezeichnen. Wie bei uns der Compaß die Zeichnung des Nordens oben auf dem Blatte bedingt, ſo mußte die für die Hebräer maßgebende Richtung nach Oſten es mit ſich bringen, daß der Oſten obenhin gelegt wurde, dann ſtand der Norden richtig nach links, der Süden nach rechts und der Weſten nach hinten, wie dies die ſprachliche Bezeichnung der Himmelsgegenden nothwendig machte. Daß die Hebräer wirklich ſo orientirten, zeigt auch die Ordnung über die Lagerung der Leviten um die Stiftshütte; öſtlich, d. h. vorn am Eingange, lagern Moſe, Aaron und die Prieſter, dies iſt die Haupthimmelsgegend, ſüdlich, rechts lagern die Kehatiten, denen Aaron entſtammt und die im Levitendienſt das Heiligſte beſorgen, links, d. h. nördlich, lagern die Merariten, die die nächſtheiligen Theile, das Holzwerk der Hütte, tragen, endlich hinter der Hütte, d. h. weſtlich, ſind die Gerſoniden, die die äußern Decken, Stricke und das Holzwerk des Vorhofs fortſchaffen. Hier entſpricht die ſich abmindernde Heiligkeit der Functionen der Lagerung nach den Himmelsgegenden (4 Moſ. 3—4).

Die ſo im eigentlichſten Sinne des Wortes orientirte Karte zeigt das Syſtem der Völkertafel auf das deutlichſte, das verkannt werden muß, wenn man andere Karten nimmt; ſie zeigt auch zugleich, daß dies Syſtem ein rein geographiſches iſt, ja daß ohne eine Kartenvorlage es nicht ſo hätte aufgeſtellt werden können. Beginnen wir mit der rechten, d. i. der Südſeite, ſo ſehen wir deutlich Sem und Ham geſchieden, der Theil nach dem Untergang der Sonne zu gehört Ham, der nach dem Aufgang gehört Sem. In beiden Zonen beginnt der Verfaſſer von rechts nach links zu zählen nach ſeinem Standpunkt zu, der in der Mitte des Ganzen liegt.

I. Ham's Söhne, d. h. Unterabtheilungen ſind: 1) Kuſch, d. i. das heutige Abyſſinien und der weſtliche Theil von Südarabien (ſ. Aethiopien); 2) Misraïm, d. i. Aegypten, weiter nach links; 3) Put (ſ. d.), auf der andern Küſte des Rothen Meeres gelegen; 4) Kanaan, noch weiter links und nördlich vom Rothen Meere.

II. Sem's Unterabtheilungen werden ebenſo von rechts nach links genannt und dann eine Reihe tiefer zum Ausgangspunkt zurückgebogen: 1) Elam, am heutigen Perſiſchen

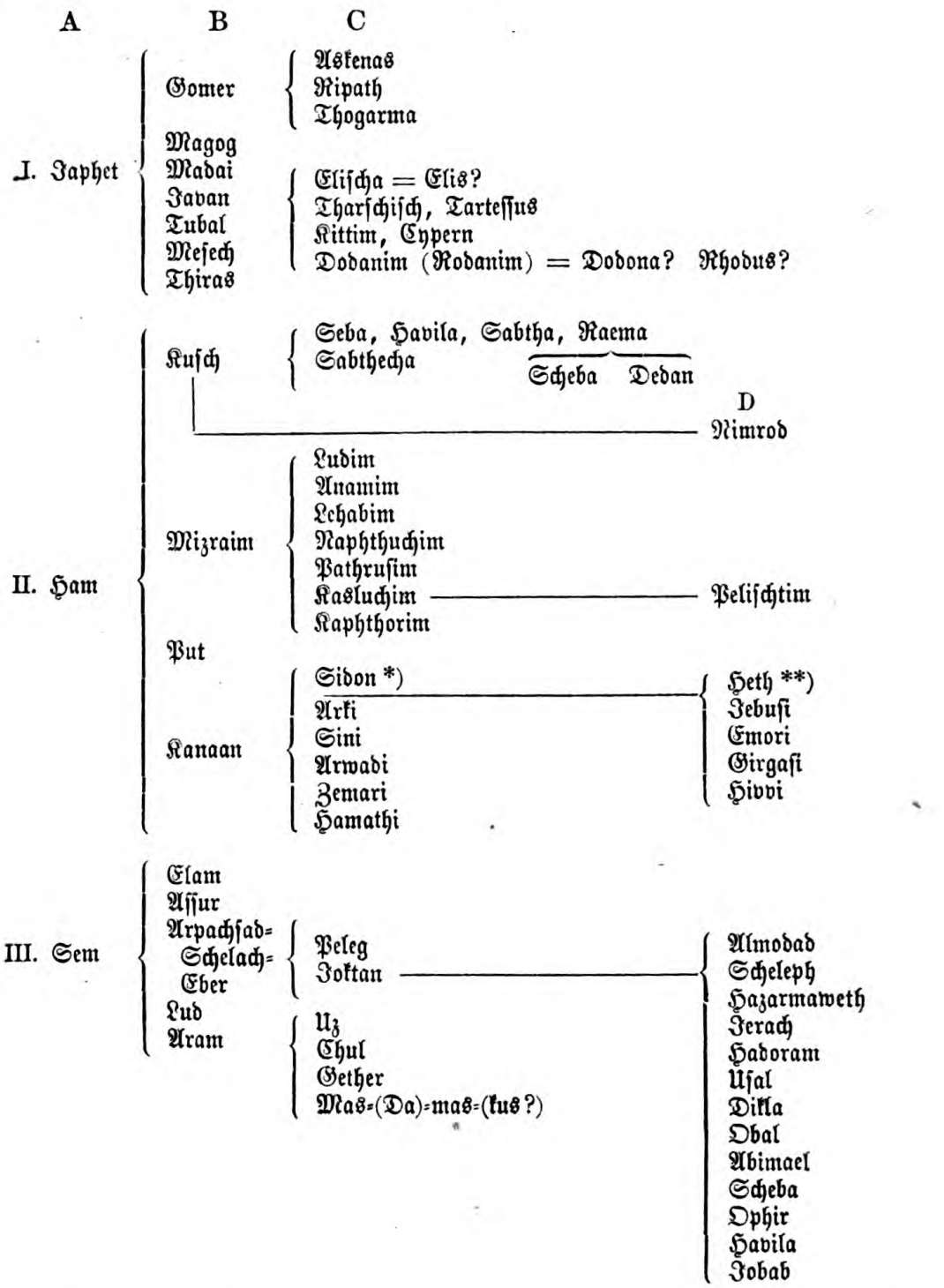
Meerbuſen, jenſeit des Tigris von Paläſtina aus betrachtet (ſ. d.); 2) Aſſur, weiter nach links, dieſſeit des Tigris; 3) Arpachſad, weiter nach links um die heutigen Euphratquellen herum; 4) Lud (ſ. Lydien), das nach der geographiſchen Zonentheilung in die Zone Sem's fällt; daß von den Bewohnern des heutigen ſüdlichen Kleinaſiens nur Lud = Lydien genannt iſt, wird ſeinen Grund in der frühen Cultur gerade dieſes Landes und in ſeinen Handelsbeziehungen haben, da die Südküſte Kleinaſiens ſonſt überhaupt wenig im Alterthum hervortritt; 5) Aram, zurückgehend nach rechts, der alſo an Kanaan anſtößt und in der Gegend des Hulebeckens (ſ. Chul) ſogar Kanaan zurückdrängt; 6) Joktan, noch weiter nach rechts, alſo den öſtlichen Theil der arab. Halbinſel einnehmend. Theilweiſe ſcheinen in ſeine Gebiete inſelartige hamitiſche Colonien eingedrungen zu ſein (ſ. Raema, Sabtha).

Umgekehrt zählt der Verfaſſer bei der linken (nördlichen) Erdhälfte von links nach rechts auf ſeine mittlere Hauptzone zu, und zwar ſo, daß er je zweimal drei Namen von links nach rechts verbindet: 1) Gomer (ſ. d.), zu beiden Seiten des Schwarzen Meeres; 2) Magog, die Kaukaſusländer zwiſchen dem Schwarzen und dem Kaſpiſchen Meere, was, abgeſehen von allem andern, allein ſchon durch die Reihenfolge und Ordnung der Namen in der Tafel nothwendig iſt, denn es liegt zwiſchen Gomer und 3) Madai, d. i. zweifellos Medien, ſüdlich vom Kaſpiſchen Meere. Die Lage zwiſchen Gomer und Madai weiſt dem Magog ſeinen Platz an.

Dieſer Triade folgt eine zweite tiefer auf dem Blatte: 4) Javan, d. h. Hellenen im weiteſten Sinne, dann von dieſen nach rechts auf der Nordküſte Kleinaſiens 5) Thubal; 6) Meſech, die Moſcher und Tibarener (ſ. d.); 7) erübrigt Thiras, das entweder hinter Meſech oder unter Javan zu ſtehen kommt; im letztern Falle wären die Tyrſener, die früh ſeetüchtigen Etruſker zu vergleichen, und dies dünkt mich das Richtige. Die Etruſker ſaßen urſprünglich an der Pomündung, dann im heutigen Toscana, von wo ſie als Rivalen der Phönizier Handel und Seeraub trieben.

Hiermit wäre die geographiſche Dispoſition der Tafel aufgezeigt, Sem ſtreckt ſich vom Standpunkte des Verfaſſers nach vorn (qĕdĕm, 1 Moſ. 25, 6, dann 29, 1 auch Nordoſt), d. h. in unſerm Falle mehr Südoſt als Oſt; rechts hat er Ham, links hat er Japhet; auf beiden Seiten ſeiner Erdſcheibe (tebel), die auf Waſſern gegründet iſt (Okeanos, Pſ. 24, 2), zählt er von den entfernten Punkten auf ſeine mittlere Zone zu. Wenn auf der herodoteiſchen Erdtafel, die wir zu Grunde gelegt haben, weil ſie zu richtig iſt, dieſer Schematismus noch nicht deutlich genug hervortritt, ſo verſchlägt das nichts, die Kartenvorlage des Verfaſſers, ohne die die ganze Anordnung nicht wohl möglich geweſen wäre, wird eben weniger gut orientirt geweſen ſein. Wie ſolche Karten unter Umſtänden ausgeſehen haben, lehrt z. B. die altäthiop. Karte von Tigreh, die von Heuglin in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1863, S. 379 mitgetheilt hat, und daneben ſtellen wir des Vergleichs wegen Taf. 2 die Karte, auf der Jacut die Lagen der Meere darlegt, ſowie die, welche die gegenſeitige Beziehung der Länder in den ſieben Zonen vorſtellen ſoll bei Cazwini. Die letztere iſt beſonders inſtructiv, weil ſie beweiſt, daß die Zonen ſich nicht mit unſern Breitengraden ausdrücken laſſen, genau wie die Semzone nicht richtig orientirt iſt. Aus dieſem Umſtande läßt ſich alſo nicht gegen den geographiſch-ſchematiſchen Charakter der Völkertafel argumentiren, ebenſo wenig daraus, daß wichtige und uns ſcheinbar unwichtige Völker nebeneinanderſtehen, vgl. bei Cazwini die Kibdſchaken neben den Deutſchen.

Auch innerhalb der einzelnen Völkergruppen läßt ſich bei der Aufzählung ihrer Unterabtheilungen eine gewiſſe Ordnung vom Entfernten zum Mittelpunkte hin nicht verkennen, ſodaß rechts von rechts nach links und auf der andern Tafelhälfte von links nach rechts gezählt wird; doch kann man dieſen Umſtand nicht preſſen, weil dem alten Verfaſſer die Länderlagen nur undeutlich vorſchwebten. Die Untertheilungen, für die wir auf die einzelnen Artikel verweiſen müſſen, ſind nun genauer folgende:



Betrachtet man die unter B und C ſtehenden Namen, ſo zeigt ſich nicht nur ſtrenge Conſequenz im Ausdruck und der Darſtellung der Tafel, ſondern auch, daß alle dieſe Völker für einen Hebräer kein näheres genealogiſches oder locales Intereſſe hatten. Hingegen ſind die mit D bezeichneten Namen für Iſrael wichtig theils hiſtoriſch, theils

*) Die Namen geordnet von rechts nach links, d. h. von Süden nach Norden.

**) Sie unterbrechen die geographiſche Ordnung der Kanaanäer und ſind in ſich auch von rechts nach links geſtellt.

geographiſch. Es ſind Nimrod, der Repräſentant der babyloniſchen und aſſyr. Reiche, die Philiſter und die echten Paläſtinenſer Heth u. ſ. w.

Daß die Erwähnung Nimrod's eine Interpolation der Tafel ſei, iſt ziemlich allgemein anerkannt (vgl. die Commentare zu 1 Moſ. 10, 8—12), aber auch die Aufzählung der Paläſtinenſer (D Heth u. ſ. w.) iſt eine Einſchiebung, da ſie die geographiſche Ordnung der ſemitiſchen Kanaanäer durchbricht. Dies hat meines Wiſſens zuerſt de Goeje geſehen (Het tiende Hoofdstuck van Genesis in der Theologisch Tijdschrift [Amſterdam und Leyden 1870], IV, 241), der dann auch richtig V. 19 als der Urtafel fremd ausſcheidet. Das Gleiche gilt für die Namen Schelach, Eber und Peleg, die hier V. 24—25 keine Völker bezeichnen, ſowie für die Erwähnung der Philiſter, die ja gar nicht an ihrem Wohnplatze erwähnt werden. Dies aber führt uns zu der Quellenfrage.

Hätte man den oft betonten Umſtand, daß hier Völker aufgezählt ſind, deren Bekanntſchaft die Hebräer nur durch fremde (phöniziſche oder ägyptiſche oder beide vereinigt) Vermittelung gemacht zu haben ſcheinen, ſchärfer ins Auge gefaßt und dabei berückſichtigt, daß die ſyſtematiſche Anordnung der Lagen, die ſich in der Reihenfolge der Namen ausſpricht, unter ſo bewandten Umſtänden nicht dem hebr. Autor zuzurechnen iſt, ſondern ſeinen mündlichen oder ſchriftlichen Lehrmeiſtern, die in den fernen Ländern bekannter waren, ſo würde die Quellenfrage befriedigender gelöſt ſein. Denn befriedigend iſt es doch nicht gerade, wenn Tuch und Hupfeld den Jahviſten (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 449), Knobel, Delitzſch, Schrader, Nöldeke u. a. den Elohiſten, Schrader ſpäter den theokratiſchen Erzähler zum Verfaſſer macht, und dabei von den letzten beiden Meinungen aus noch jahviſtiſche Interpolationen V. 8—12, 18^{b}, 21, 25 angenommen werden. Und noch ſeltſamer wird es, wenn man den Gegengründen, die jede dieſer Meinungen gegen die andere aufſtellt, ihr Recht nicht beſtreiten kann, denn wenn V. 8—12 jahviſtiſches Einſchiebſel iſt, kann der Reſt nicht jahviſtiſch ſein, aber auch nicht elohiſtiſch, da der Elohiſt ein Stück 1 Moſ. 10, 21 wiederholt bringt (Kap. 11, 10) und da beim Elohiſten die Völker in Patriarchen mit beſtimmter Lebenslänge verwandelt ſind.

So ſcheint es alſo ganz unausweichlich zu ſein, daß man die dritte Geneſisquelle (zweiter Elohiſt oder theokratiſcher Erzähler) hier reden läßt, wie dies letzthin Schrader gethan hat. Allein auch dies hat ſeine Bedenken, woher kommen dann die Einſchiebſel des Jahviſten, wenn dieſer kein Umarbeiter und Redactor, ſondern ein Verfaſſer einer Quellſchrift war? Dies aber glaube ich (gegen Schrader) annehmen zu müſſen. Iſt der Jahviſt das letztere und hat er der Tafel eine Retouche angedeihen laſſen, ſo iſt er eben derjenige, der ſie ſeinem Werke einverleibt hat, wie ſollte ſonſt ſeine Retouche darauf kommen? Die ſprachliche Inſtanz, die gegen die Jahviſten geltend gemacht iſt, daß er nämlich pûṣ für die Trennung der Völker anwende, die andere Quelle aber niphrad, iſt ohne Gewicht, da die beiden Worte verſchiedenen Sinn haben; niphrad bedeutet, daß ſich aus der Menge der Adamskinder Theile zu einzelnen Nationen abſchließen, ſich differentiiren, puṣ bedeutet, daß ſie ſich über weite Länderſtrecken ergießen, dehnen und zerſtreuen. So differentiirt ſich die einheitliche Menge Abram's und Lot's 1 Moſ. 13, 9. 11 in zwei Gruppen, um ſich nicht gegenſeitig zu beengen, ſo differentiiren ſich aus der Maſſe der Javaniten 1 Moſ. 10, 5 die Völkerſchaften der Inſeln des Mittelmeeres und werden nach Sprache und Sippe in ihren Völkerſchaften verſchieden, und hier ſteht niphrad. Andererſeits iſt wie 1 Moſ. 11, 9 ſo 10, 18 durch naphoṣu ausgedrückt, daß die verſchiedenen zuvor namhaft gemachten Kanaanäer je in ihren Sippen ſich (geographiſch) ausgedehnt, d. h. Colonien gebildet haben. So ſcheidet richtig ſchon Onkelos und die Peſchito. Dieſer Umſtand verſtärkt den Beweis, daß die paläſtinenſ. Stämme Hethiter, Hiwiter, in die urſprüngliche Tafel nicht gehören, da von dieſen keine Ausbreitung berichtet werden kann, zeigt aber auch, daß die hiſtoriſche Bemerkung: „ſpäterhin haben ſich die kanaanäiſchen Sippen ausgebreitet", eine Abkürzung iſt, da der Concipient der Tafel mehr von der Ausbreitung Kanaans zu ſagen wußte, als er wirklich ſagt. Dieſe Abkürzung kann ſich ſchon der erſte Concipient geſtattet haben, ſie kommt nicht nothwendig auf den hebr. Bearbeiter.

Sonach wäre unſere Völkertafel ein geographiſches Compendium, in dem die Hauptkenntniſſe über die Erde zuſammengefaßt ſind, wie dieſe von verſchiedenen Seiten, vornehmlich durch die Phönizier, aber auch Aegypten, Aſſyrien, Javan u. a. nicht aus-

geſchloſſen, nach Reiſen und Zügen zuſammengefloſſen ſind. Das Compendium zeigt durch ſeine Anordnung, daß es auf Grund einer bildlichen Darſtellung der gegenſeitigen Lage der Länder (einer Karte) gearbeitet iſt, die zu zeichnen den phöniz. Schiffern nahe lag und Bedürfniß ſein mußte, wofür außerdem in altägypt. Situationskarten und aſſyr. Bildern, die in die Planform übergehen, einladende Beiſpiele vorhanden waren.

Dies Compendium hat der Jahviſt in ſein Werk geſetzt, entweder ſo, daß er ſelbſt es unmittelbar von einer Karte abnahm, oder aber daß er eine frühere derartige Aufſtellung nach einer Karte abſchrieb — in beiden Fällen hat er aber Zuſätze gemacht, die dem Bedürfniß ſeiner Leſer entgegenkamen, nämlich die Aufzählung der Paläſtinenſer, die Philiſter eingerechnet, und die Geſchichte Nimrod's; beide Stücke betreffen nicht ſeine Zeit, ſondern beruhen auf ſeiner hiſtoriſchen Gelehrſamkeit.

Hiermit iſt die Abfaſſungszeit präjudizirt, Karte oder Compendium müſſen älter ſein als der Jahviſt, beziehungsweiſe nach der andern Anſicht älter als der theokratiſche Erzähler, womit die Abfaſſung der Tafel in der Zeit des Cyrus oder Kambyſes ſchlechterdings nicht zu vereinigen iſt, die de Goeje in der angeführten Abhandlung zu erhärten ſucht. Auch Delitzſch äußert ſich dahin, dieſe Anſicht vertrage ſich mit keiner irgend berechtigten Vorſtellung von der Entſtehungsweiſe des Pentateuchs. Uns will ſcheinen, daß Jeſaja die Völkertafel und den Jahviſten kannte (vgl. Jeſ. 12, 11), daß ſie alſo älter war als 740 v. Chr., wir können demnach auch nicht annehmen, daß die Völkertafel eine politiſche Conſtellation beſchreibe, da ſich aus dieſer Unterſtellung das ganze Stück im 8.—9. Jahrh. nicht erklären läßt.

Finden wir nun in Jeſaja's Zeit den terminus ad quem, ſo läßt ſich doch andererſeits der terminus a quo nicht beſtimmen, er müßte denn durch die Nichterwähnung von Tyrus geboten werden, das die Suprematie in Phönizien vom J. 1150—570 beſaß. In dieſem Falle läge der terminus a quo vor dem J. 1150 und lange vor David, was ſeinerſeits auch nicht mit „irgend berechtigten Vorſtellungen von der Entſtehungsweiſe des Pentateuchs ſtimmt", der 1 Moſ. 36, 31 (Delitzſch, Schrader, elohiſtiſch) nun einmal Könige kennt. Das Schweigen über Tyrus muß alſo einen andern Grund haben. Daraus auf ein Verfallenſein oder noch nicht Blühen von Tyrus zu ſchließen, iſt völlig unthunlich, ſo wenig man aus dem Nichterwähnen von Tyrus im Homer, der doch ſonſt die ſidoniſchen Männer kennt, ſei es auf Verfall der Stadt, ſei es auf Abfaſſung der Ilias und Odyſſee vor oder nach der Blüte von Tyrus ſchließen dürfte, während ſie doch recht eigentlich während der tyriſchen Seemacht gedichtet ſind.

Liefert alſo Tyrus keinen Haltpunkt für die chronologiſche Frage, ſo muß ſich doch das Uebergehen der Stadt, in deren Blütezeit die Abfaſſung der Völkertafel ſicherlich fällt, rechtfertigen laſſen. Wir können indeſſen mehr thun, wir können die Weglaſſung motiviren, indem wir zeigen, daß ſie durch die nach der Karte bemeſſene Oekonomie der Völkertafel nothwendig war.

Der Leſer wird ſich erinnern, daß der Verfaſſer der Tafel von ſeiner kartographiſchen Vorlage auf der linken Erdhälfte von links nach rechts, auf der rechten umgekehrt von rechts nach links die Namen ablas und danach ordnete. Nach unſerer Anſchauungsweiſe hielt er alſo auf der rechten Seite den Weg von Süden nach Norden inne und genau aus dieſem Grunde mußte er Tyrus übergehen. Er beginnt die erſte noch nicht durch Hethiter u. ſ. w. interpolirte Aufzählung der Kanaanäer mit Sidon, dem Erſtgeborenen, und ſchreitet nach links (nördlich) vorwärts; da Tyrus ſüdlich von Sidon liegt, ſo blieb es fort, daß er aber, durch die Ehre der Erſtgeburt veranlaßt, Sidon voranſtellt, iſt bei einem Semiten wol begreiflich. Somit iſt gerade aus dem rein geographiſchen Charakter des Stücks die Weglaſſung der Stadt erklärt, für die man vergeblich Gründe ſuchen wird, wenn man ein ethnographiſches oder politiſches Document darin ſieht.

Dies endlich führt uns auf die Geſammtzahl der Völkernamen, die man ſeit alters auf ſiebzig gezählt hat, unter Ausſchließung der drei Stammväter und Nimrod's bei gleichzeitiger Mitrechnung der Philiſter. Die Siebzig als bedeutſame Zahl glaubt man von dem Verfaſſer beabſichtigt, der zu Liebe eventuell auch etwas habe ausgelaſſen ſein können. Wir bemerken dem gegenüber nur Folgendes:

1) die nicht interpolirte Vorlage des Jahviſten hatte die Zahl 70 nicht, die erſt durch die Interpolation erwächſt; 2) auch mit der Interpolation kann man nicht in Wahrheit 70 Völker oder Stämme als intendirt annehmen, weil die Zahl 70 durch

Addition ungleicher Werthe entsteht, da um sie herauszubringen die generellen Namen wie Gomer, Kanaan, Misrajim einmal für sich gezählt, dann aber zu ihren Untertheilen wie Askenas, Ripat, Patrusim, Sidon u. s. w. als coordinirt noch hinzugezählt werden müssen. Man addirt hier: Singvogel + Nachtigall + Lerche macht drei; das haben spätere „Forscher" wol thun können, aber nicht ein sehr verständig geographisch zusammenstellender Autor. Bei dieser Zusammenzählungsmethode hätte Sem, Ham und Japhet nicht ausgelassen werden sollen, dann aber wären es ja 73 geworden.

Die Commentirung der Tafel beginnt in den alten Uebersetzungen noch nicht, diese schreiben die Namen um, nur Targum Jonathan macht erklärende Vertauschungen und Zusätze, Saadja später setzt moderne Namen ein, wie für Kaphthor schon Onkelos und die Peschito Kappadocien bieten. Den ersten Commentar bietet Josephus („Alterthümer", I, 6), dem Hieronymus in seinen Quaestiones hebraicae folgt, später von Isidor von Sevilla (Origenes seu etymologiae, IX, 2, 1—33) ausgeschrieben.

In der neuen Zeit bot den ersten Commentar Sam. Bochart in seiner Geographia sacra (Frankfurt a. M. 1674), dann J. D. Michaelis im Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae (Göttingen 1769 — 80), zuletzt Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), auf den wir vornehmlich verweisen, wegen der reichen Materialsammlung. Dabei hat aber Knobel das geographische Princip der Völkertafel nicht erkannt, sondern ein ethnologisches gesucht, indem er annimmt, der Verfasser habe die Völker nach Körperbildung (Farbe) und Sprache gruppirt, sodaß er in Japhet in unhaltbarer Weise sogar ethnologisch den Schönen, d. h. Weißen erkennen will. Ueber die nördlichen Völker insbesondere handelt Kiepert in den „Monatsberichten der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", Jahrg. 1859, über die Hamiten Ebers („Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], I, 54). Die Chronologie prüft de Goeje in der mehrerwähnten Abhandlung, der ebenfalls die geographische Grundlage, die Renan (Histoire générale et système comparée des langues semitiques [2. Aufl., Paris 1858], I, 40) behauptet hatte, bestreitet, und zwar in der Renan'schen Fassung mit Recht. Denn wenn man so geradezu sagt: Japhet, Sem et Kham y représentent les trois zones, boréale, moyenne et australe — eine Auffassung, die viel Beifall gefunden hat — dann wird mit Recht entgegnet werden müssen, daß dies zu ganz verkehrten Vorstellungen führt, und daß der Verfasser nicht so unwissend gewesen sein kann, daß er Kanaan südlich von Sem's Gebiet gelegt habe, wozu er im Schlusse seiner Aufzählung sogar Südarabien noch rechnet. Merx.

Vollendung, s. Vollkommenheit.

Vollkommenheit, Vollkommenheit Jesu Christi. Vollkommenheit heißt in der Bibel die größtmöglichste sittliche Vollendung, welche in der völligen dem göttlichen Grundwillen entsprechenden Zweckerfüllung besteht. Im eigentlichen Sinne des Wortes ist lediglich Gott im Besitze derselben, weil er der Gute schlechthin ist (Mark. 10, 18; Matth. 19, 17; Luk. 18, 19), und wenn Jesus sagt: „Ihr sollt vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Matth. 5, 48): so kann er damit nur das Streben, das göttliche Urbild zu erreichen, im Auge haben, nicht aber die Erreichbarkeit selbst behaupten wollen, die er Mark. 10, 18 von sich ablehnt. Die Bibel ist überhaupt weit mehr bemüht, den Menschen an seine Sündhaftigkeit und sittliche Schwäche zu erinnern, als seinen Tugendstolz zu nähren. Daher kann sich auch kein Mensch der Sündlosigkeit rühmen. Jesus selbst hat dieselbe (s. oben) im absoluten Sinne nicht von sich ausgesagt, und selbst entschieden supranaturalistisch gesinnte Theologen, wie z. B. Ullmann („Die Sündlosigkeit Jesu" [6. Aufl., Hamburg 1853], S. 50), haben zugestanden: „Die Möglichkeit der Sünde war auch bei Jesu gegeben", und nur behauptet, daß diese Möglichkeit nie zur Wirklichkeit geworden sei. Zu einem jeden Zweifel ausschließenden historischen Nachweis für die letztere Behauptung fehlt es jedoch an genügenden Hülfsmiteln, und die christl. Apologetik hat es in dieser Beziehung stets viel zu leicht genommen. Wird mit Dorner („Ueber Jesu sündliche Vollkommenheit", in den „Jahrbüchern für Deutsche Theologie", VII, 50) zugestanden, daß „Jesus nicht blos physisch und intellectuell, sondern auch ethisch von Anfang an nicht vollkommen gewesen sei", so ist die Basis für eine schlechthin sündlose Entwickelung geradezu aufgegeben. Gewiß ist die ethische Unvollkommenheit an sich noch nicht wirkliche Sünde, allein wenn sie eingestandenermaßen (Dorner, a. a. O., VII, 54) nur auf dem Wege eines ethischen Kampfes überwunden werden kann, so setzt diese Ueberwindung nothwendig auch den Gegensatz und

Widerstand der zu überwindenden (unethischen) sinnlichen Triebe und Neigungen voraus, und diese lassen sich im Princip nur als beginnende, wenn auch sofort durch den stärkern ethischen Factor, wieder aufgehobene Sünde vorstellen. Dorner (a. a. O., VII, 97) sieht sich daher auch genöthigt, schließlich die exegetisch-historische Beweisführung preiszugeben, um sich auf die dogmatische Voraussetzung einer „absolut ethischen ontologischen (Wesens-) Gemeinschaft" Jesu mit dem himmlischen Vater zurückzuziehen, womit die vorangegangene Deduction eigentlich unnöthig wird; denn wenn Jesus in ethischer Beziehung absolut Gott wesensgleich war, so war er von Anfang an ethisch absolut vollkommen und von allen Menschen durch diese Vollkommenheit schlechthin unterschieden. Solche unbefriedigende Versuche, das Problem der Vollkommenheit Christi zu lösen, legen uns die verdoppelte Pflicht auf, über dieselbe nicht mehr auszusagen, als wir wissen können, und auf täuschende Scheinargumente von vornherein zu verzichten. Auch Schleiermacher hat sich von diesem Fehler keineswegs freigehalten (vgl. Schweizer in der „Protestantischen Kirchenzeitung", Jahrg. 1859, S. 238; Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit" [Tübingen 1841—43], III, 86 fg.; Strauß, „Die christliche Glaubenslehre" [Tübingen 1840—41], II, 180 fg.; meine Schrift: „Christliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], II, 743) und die absolute Verwirklichung der Idee der Sündlosigkeit in der Person Christi als ein Glaubenspostulat wol vorausgesetzt, jedoch urkundlich und thatsächlich nicht erwiesen. Das angebliche Selbstzeugniß Joh. 8, 46 („Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen") wird durch die synoptische Ueberlieferung nicht bestätigt und würde, auch im Falle dieser Bestätigung, die Möglichkeit innerer sündlicher, vor der Thatäußerung überwundener Triebe und Neigungen keineswegs ausschließen. Auch daß Jesus Sünden vergeben hat (Mark. 2, 5; Matth. 9, 2; Luk. 5, 20), beweist nicht, daß er sich persönlich für absolut sündlos gehalten, sondern nur, daß er sich die amtliche Vollmacht beigelegt hat, im Namen und Auftrag des himmlischen Vaters eine priesterliche (mittlerische) Function in Betreff der Sündenvergebung auszuüben. Wenn versucht worden ist, die Sündlosigkeit Jesu durch einen Rückschluß aus der Thatsache seiner Auferstehung zu erweisen (H. Schmidt in den „Jahrbüchern für Deutsche Theologie", XVIII, 117 fg.), so ist ein solches Beweisverfahren schon an sich ganz unhistorisch, aber auch dogmatisch völlig verfehlt, weil das N. T. auch eine „Auferstehung zum Gericht" kennt (Joh. 5, 29; 2 Kor. 5, 10). Unter diesen Umständen bleibt nur übrig, auf den ethischen Eindruck zurückzugehen, den Jesu Persönlichkeit bei der apostolischen Gemeinde zurückgelassen, und den sein Charakterbild bei unbefangener historischer Würdigung noch immer auf uns macht. Der Apostel Paulus erklärt allerdings, daß was Christus im Fleische gewesen (2 Kor. 5, 16: κατὰ σάρκα), für ihn ohne Bedeutung sei, und wenn er von ihm sagt, daß er kein Bewußtsein der Sünde gehabt (er nennt ihn 2 Kor. 5, 21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν), so bezeugt er damit nicht eine historische Thatsache, sondern er zieht aus dem Vordersatz, daß Jesus als der Messias den Sühnopfertod zu unserm Besten erlitten, die Folgerung, zu diesem Zweck habe er sittlich makellos wie das alttestamentliche Opferthier, d. h. im sittlichen Sinne sündlos, sein müssen. Die Stellen 1 Petr. 1, 19 fg.; 2, 21 fg. scheinen der Paulinischen (2 Kor. 5, 21) nachgebildet; auch in dieser ist Christus als das sittlich makellose wahre Opferlamm betrachtet, und der Hebräerbrief faßt in ähnlicher Weise Jesus als den sittlich makellosen wahren Hohenpriester (Hebr. 7, 26 fg.), der nicht mehr das Bedürfniß hatte, für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, obwol er nicht verschweigt, daß Jesus allewege versucht worden sei und theil an der menschlichen (sinnlichen) Schwachheit gehabt habe (Hebr. 4, 15), auch zugesteht, daß er, durch Leiden und Kämpfe im Gehorsam geübt, sittlich gewachsen sei und sich vollendet habe (Hebr. 5, 7—9). Das Problem, wie man sittlich wachsen, sich im Gehorsam üben und doch sündlos bleiben kann, hat Dorner (a. a. O., VII, 53) zu lösen auch nicht einmal einen schwachen Versuch gemacht. Wer sich im Gehorsam übt, denselben lernt, ist unzweifelhaft darin noch ein Lehrling, kein Meister; er ist auf dem Wege, zu dem letztern sich heranzubilden. Ebendeshalb ist der Begriff der Sündlosigkeit auf Jesus nicht glücklich, und lediglich nach Analogie des alttest. Sündopfers angewandt worden. Eine anfängliche sittliche Unvollkommenheit ist von der Thatsache der sittlichen Entwickelung unzertrennlich; nur ist aller Grund zur Annahme vorhanden, daß diese Entwickelung bei Jesus eine normale war, und darum nicht von Ausschreitungen der Thatsünden unterbrochen, wodurch sie bei gewöhnlichen Menschen gehemmt und gestört wird. Darum schaute mit Recht seine Gemeinde

in seiner Persönlichkeit das Bild eines „Gerechten" und „Heiligen" (Apg. 3, 14; 4, 30; 7, 52; 1 Joh. 2, 1. 29; 3, 7; Offb. 3, 7), der namentlich durch sein schuldloses opferwilliges Leiden sich als das höchste sittliche Vorbild bewährt hatte (1 Petr. 2, 21 fg.). Die sittliche Vollkommenheit Jesu offenbarte sich somit in seiner selbstsuchtsfreien, hingebenden Liebe, die im Dienste der Erlösung, d. h. der Befreiung der Menschheit von der Sünde, kein Opfer scheute, durch keinen Widerstand und keine Widerwärtigkeit sich aufhalten oder irremachen ließ und die grausamsten Todesmartern auf sich nahm, um das angefangene Werk der Gründung des Gottesreiches auszurichten. Diese, alle Selbstsucht überwindende, in der lautersten Liebe zu Gott und den Menschen durch das Leidens- und Todesopfer verklärte Vollkommenheit Jesu ist zugleich für uns das höchste sittliche Ideal, dem wir nachzustreben haben; denn sie ist ein Abbild der göttlichen Vollkommenheit selbst. Es ist insbesondere das Verdienst des Hebräerbriefes, daß er den Christen es zur Pflicht macht, dieses durch Jesus, den wahren Hohenpriester, zuerst verwirklichte Ideal sittlicher Vollkommenheit gleichfalls in sich zu realisiren (Hebr. 10, 22 fg.; 12, 1 fg. 14). Die Annahme, daß im Hebräerbrief die Vollendung (τελείωσις) für die Christen nur die durch den einmaligen Act der Reinigung vollzogene Versetzung in einen neuen Zustand, also etwas lediglich Objectives, bedeute (Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 516), verräth ein bedenkliches Misverständniß der Ethik des Hebräerbriefs und widerspricht überdies dem Ausspruch, daß wer nach empfangener Wahrheitserkenntniß nochmals bewußt (ἑκουσίως, Hebr. 10, 26) sündige, als ein Verlorener zu betrachten sei. Vgl. auch „Die christl. Vollkommenheit. Ein Vortrag von A. Ritschl" (Göttingen 1874). Schenkel.

Vorbild (Typus). Dieses Wort wird in unserer deutschen Bibel zunächst im Sinne eines religiös-sittlichen Musters gebraucht, mit mehr oder minder Vollkommenheit. So ist Christus unser Vorbild, dem wir nachfolgen sollen (1 Petri 2, 21); die Aeltesten sollen „Vorbilder" der christl. Gemeinde sein (1 Petr. 5, 3; 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7); so ist es der Apostel (1 Thess. 1, 7; 2 Thess. 3, 9); so sind es die Philipper (Phil. 3, 17). Anders Röm. 6, 17: „der Christ soll dem Vorbild der Lehre gehorsam sein", d. h. der eigenthümlichen Ausprägung des christl. Grundgedankens. Der Begriff des Musters liegt auch dem Urbild zu Grunde, welches Mose auf dem Sinai schaute, aber mehr technisch: Grundriß der Stiftshütte 2 Mos. 25, 9. 40 (Apg. 7, 44); ein solches Urbild des Tempels übergab David dem Salomo nach 1 Chron. 29, 11. 12. 19. An diesen Gebrauch hat sich eine Vorstellung von bedeutender theologischer Tragweite angelehnt. Im Briefe an die Hebräer wird die niedrigere Stellung des ganzen Judenthums gegenüber dem Christenthum dadurch motivirt, daß dort die Priester nur in einem von Menschen gemachten Heiligthum („dem Abbilde und Schatten der himmlischen Dinge", Hebr. 8, 5) dienten, Christus aber im himmlischen, dem „Typus" des irdischen. Hier mischt sich noch im Typus die Vorstellung eines zeitlich voraufgehenden (selbst ewigen) Bildes mit der eines idealen Urbildes; Urbild und Nachbild sind durch Aehnlichkeit verknüpft. Indeß schwindet bald das zweite Moment (die Idealität), und es bleibt nur die Vorstellung des ähnlichen, zeitlich voraufgehenden Bildes zurück. Typen sind nach 1 Kor. 10, 6. 11 die Erlebnisse des jüd. Volkes bei und nach dem Auszuge aus Aegypten, niedergeschrieben zur Beherzigung seitens der Spätern, also mit ethischer Abzweckung. Jene ähnlichen Seiten sind also nicht zufällig, sondern durch Gott oder den Heiligen Geist (Hebr. 9, 8), durch dessen Wirkung die H. Schrift A. T. geschrieben ward, veranlaßt und hergestellt. Der Umfang dieser typischen Bilder erstreckte sich über das ganze Gesetz, sofern es „ein Schatten der künftigen Dinge" ist (Kol. 2, 17), und über die gesammte frühere Geschichte (1 Kor. 10, 11). So konnte Elias als Vorbild des Täufers gelten (Mark. 9, 13), Jonas im Fische als Bild des begrabenen Christus (Matth. 12, 40), schon in freierer Fassung die eherne Schlange als Typus des erhöhten Menschensohnes, indem beide Heilsmittler sind (Joh. 3, 14), Hagar und Sarah (Gal. 4, 24) als Typen der unter dem Gesetze stehenden und der befreiten Gottesgemeinde. Dreierlei wird hier vorausgesetzt, 1) daß die erfüllenden Nachbilder jener Typen, die sich also auf das Gesetz und die Volksgeschichte beziehen, nur in christl. Dingen zu suchen sind; 2) daß Vor- und Nachbilder nur innerhalb des geoffenbarten Gottesreichs im Alten und Neuen Bunde liegen; 3) daß Gott selbst jene innere Bezogenheit und Aehnlichkeit zweckvoll veranlaßt hat, entweder als Urheber der H. Schrift oder auch als einiger König des Gottesreichs. Doch blieb dies letzte Moment (1 Kor. 10, 5) lange unausgebildet.

Dieſe Anſchauung erweiſt ſich als chriſtl. Umbildung einer damals in jüd. Kreiſen (in Paläſtina, beſonders und eigenartig in Alexandrien) vorhandenen Deutungsweiſe der H. Schrift. Das A. T., vor allem der Pentateuch, bildete die alleinige Autorität für alle religiöſe Weiſung. Als nun das ſittlich-religiöſe Bedürfniß ſich bedeutend erweiterte (vollends durch Aufnahme von ethiſchen Anſchauungen aus der griech. Philoſophie, ſ. Alex. Religionsphiloſophie), genügte nicht mehr das einfache klare Gebot noch die Mahnung. Neben dem buchſtäblichen Sinne entſtand ein Unterſinn, welcher neue Gebote aus ſolchen Schrifttheilen lieferte, die auf den erſten Blick nichts enthielten. Die halachiſche Auslegung erzeugte Weiſungen, die haggadiſche Mahnungen, die dem religiöſen Bedürfniſſe mehr entſprachen als der einfache Text, meiſt auf dem Wege einer kühnen Folgerung: die Aehnlichkeit bildete hier die Brücke. Schon im A. T. ſelbſt finden wir Anſätze zu Typen. Die Geſtalt des zukünftigen Königs im Gottesreiche ſoll dem David gleichen (Jer. 30, 9; Ez. 34, 24; 37, 24. 25). Die Einheit der Prieſter- und Königswürde wird durch Erinnerung an Melchiſedek (Pſ. 110, 4) illuſtrirt. Joſua und Serubbabel ſind dem nachexiliſchen Geſchlechte „Wundermänner"; dieſer ſpiegelt typiſch den Sproß David's ab, unter dem auch alles gedeihen, der auch den Tempel bauen wird (Sach. 3, 8; 6, 12). Dort bleibt dem Typus nur als Maß die Analogie; hier bürgt ſchon die Gegenwart wegen dieſer Analogie für die größere Herrlichkeit der Zukunft. Auf chriſtl. Boden tritt aber zu der Weiſung und Mahnung noch die Weiſſagung: der Typus wird überwiegend prophetiſch. Er haftet nicht nur an Perſonen, Inſtitutionen, Ereigniſſen der altteſt. Vorzeit, ſondern auch alle Ausſagen (wie der Brief an die Hebräer viele Pſalmſtellen typiſch ausdeutet) des A. T. können typiſch gefaßt werden. Der Heilige Geiſt hat in dieſen Stellen keine Gegenwart, nur die chriſtl. Zukunft im Auge gehabt; nur dieſe iſt überhaupt gemeint. Melchiſedek wird (Hebr. 7) ſo ausſchließlich als Typus Chriſti dargeſtellt, daß ſeine geſchichtliche Exiſtenz gänzlich bedeutungslos wird: nur die göttliche Ausſage (ebenſo 1 Moſ. 14 wie Pſ. 110), nicht ſeine wirkliche Geſtalt, bildet den Vorwurf für dieſe Deutung (vgl. Riehm, „Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes" [1. Ausg., Ludwigsburg 1858—59], §. 19). Alle die verknüpfenden Gedanken, mit denen die neuere Exegeſe die Verwerthung rechtfertigt, tragen Erwägungen künſtlich hinein, die dem Verfaſſer völlig fern lagen.

Da für die erſten Generationen der Chriſten das A. T. die alleinige Heilige Schrift war, welche für die Wahrheit des Chriſtenthums zeugen mußte, ſo genügte nicht die umfaſſendſte Deutung der prophetiſchen Stellen. Sowol das erbauliche wie beſonders das apologetiſche Intereſſe (den Juden gegenüber) nöthigte die Chriſten zu dem doppelten Nachweiſe 1) daß die Offenbarung des Geſetzes durchaus chriſtl. Geſtalt habe und ſogar urſprünglich nicht für eine wörtliche Befolgung beſtimmt geweſen ſei; 2) daß die gottgefälligen Perſönlichkeiten einen chriſtl. Glauben beſeſſen hätten. In jener Rückſicht führte man den Satz, das Geſetz ſei ein Schattenbild der künftigen Dinge, im weiteſten Umfange durch. Zu dem zweiten gelangte man leicht durch die Annahme, daß alle heiligen Perſonen des A. T. Propheten geweſen ſeien. Ihre Thaten ſtellte man alſo mit den ſymboliſchen Handlungen der Propheten auf Eine Linie, und ihre Worte durfte man auf Weiſſagungsgehalt hin prüfen. Dazu kam die allgemeine Vorſtellung, daß emblematiſche, ſymboliſche Verhüllung des Gedankens das allein angemeſſene Gewand heiliger Dinge ſei. Dieſe Typik war im ſtrengſten Sinne des Wortes Allegorie: denn jene geſetzlichen Vorbilder wollten und ſollten eben nur ein „Anderes" (ἄλλο) ausſagen, als der buchſtäbliche Sinn zu enthalten ſchien. Daß die Juden jenes „Andere", was für chriſtlich galt, nicht wahrnahmen und das Geſetz dem Wortſinne nach beobachteten, zeugte für ihre fleiſchliche Geſinnung. Eine Unterſcheidung dahin, daß die Allegorie nur willkürliche Aehnlichkeiten herausgreife, um ſie zu Indicien höherer Wahrheit zu machen, paßt darum nicht, weil man die Vorbilder gerade nach zufälligen Aehnlichkeiten verwerthete, wenigſtens in der patriſtiſchen Zeit und im Mittelalter. Selbſt die hiſtoriſche Thatſächlichkeit der geſchichtlichen Berichte des A. T. (namentlich Verfehlungen heiliger Perſonen) leugnete man direct, weil der neue Gottesbegriff mit ihnen in Conflict kam: ſo vor allem in der alexandriniſchen Schule. Der Zweck der Typik, das nationale und geſchichtliche Moment der altteſt. Religion als göttliche Offenbarung zu begreifen und chriſtlich zu verwerthen, endet alſo mit einer mehr oder minder vollſtändigen Verflüchtigung deſſelben.

Bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte zeigt sich diese Typik durchgängig; Verschiedenheiten sind hier kaum bemerkbar; sie erscheint durchweg nicht, als der Allegorie coordinirt, sondern ihr untergeordnet. Abraham, sagt der Verfasser des sogenannten Barnabasbriefes, hat die Beschneidung im Hinblick auf den gekreuzigten Jesus vollzogen; seinen Glauben stelle er dar, indem er nach 1 Mos. 14, 14 gerade 318 Knechte auswählte. Denn das Zahlzeichen für 10 ist I, für 8 H, die Anfangsbuchstaben des Jesusnamens und das für 300, T, ist das Kreuz. Der Wüstenbock wie die rothe Kuh sind Typen des leidenden Jesus. So konnte Justin der Märtyrer das A. T. als eine von Gott an die Christen, nicht an die Juden gerichtete Prophetie ansehen: selbst die transitorische Geltung des Gesetzes schwindet ihm fort vor der pneumatischen Tendenz. Nach Tertullian (De anima, Cap. 43) wollte Gott durch die Vorbilder und Gleichnisse den Glauben erleichtern. Doch läßt er den Zweck des Vorausbildens nicht ausschließlich in Gott fallen, sondern auch in die handelnden Personen: Adam wollte durch seinen Schlaf den Tod Christi vorbilden. Meist begnügte man sich mit der thatsächlichen Aehnlichkeit, ohne über Ort und Ursprung des Vorbildens nachzudenken. So ist die Eselin des Bileam (nach Irenäus) ein Typus des Leibes Christi, der Engel ein Typus des Logos. Die Verflüchtigung des Geschichtlichen mußte am stärksten sein unter dem Einflusse der Philonischen Ueberlieferung, wenngleich Philo (Opera, ed. Mangey, I, 450) ausdrücklich dem buchstäblichen Sinne des Gesetzes volle Geltung zuwies. Clemens von Alexandria beruft sich darauf, daß alle Völker die Wahrheit in Räthseln und Symbolen überliefert hätten; auch Homer „weissage unfreiwillig". Bei Origenes wird jene Deutungsweise bestimmte Theorie. Ohne den mystischen Sinn gebe es im A. T. viele Aergernisse, Anstöße, Unmöglichkeiten, wie die, daß die Welt drei Tage ohne Gestirne existirt habe, daß Gott selbst Bäume gepflanzt, daß er spazieren gegangen, daß verboten werde, fabelhafte Thiere zu essen u. s. w. Namentlich schien das ganze Ceremonialgesetz ohne typische Deutung als göttliche Offenbarung schlechthin undenkbar; die neutest. Vergleichung Christi mit dem Passahlamm bot das Recht, ja die Pflicht zu völliger Umdeutung. „Nehmen wir das Gesetz so an, wie es die Juden auffassen, so erröthe ich, zu gestehen, daß Gott solche Gesetze gegeben habe; die der Römer oder Athener sind besser und vernünftiger", sagt Origenes.

Eine klarere Anschauung über den Typus finden wir bei dem geistigen Haupte der antiochenischen Schule, Theodorus Bischof von Mopsvestia (vgl. meine Schrift: „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche" [Jena 1868], S. 121 fg.). Typus und Antitypus sind durch die „Aehnlichkeit" (μίμησις) verknüpft. Er bezieht sich nicht nur auf erzählte, sondern auch auf verheißene Thatsachen, auf Gebote und (obgleich weniger) auf Personen. Der Typus zeigt später in die Erscheinung tretende Dinge auf. Er selbst ist die geringere Thatsache, die Erfüllung ist das Höhere. Allein diese letztere fällt nicht immer ins Christenthum, sondern auch schon früher: so war die Salbung des Steines durch Jakob 1 Mos. 28, 18 ein Typus für die mosaische Stiftshütte. Das gilt selbst bei Weissagungen: Mich. 4, 1—3 geht auf die Zustände nach dem Exil: Mich. 5, 2; Sach. 9, 9. 10; Am. 9, 10 sind in Serubbabel erfüllt, dieser aber ist ein Typus auf Christus. Sonach ist die Erfüllung eine das Maß der Weissagungen weit überragende. Das Typische ist wesentlich der Heilszweck (z. B. beim Passahblut); man erkennt es an der Hyperbolie des Ausdrucks. Seine Auffassung unterscheidet sich von der damals üblichen besonders in zwei Punkten. Fürs erste gilt der Typus auch den eigentlichen Weissagungen (direct auf Christus gehen nur Ps. 8, 45, 110, nicht aber 22 und 72). Dadurch dient der Typus, während er in der Kirche bisher ausschließlich den Umfang der Weissagung auf Christus erweiterte, das Maß der altteſt. Prophetien zu beschränken. Fürs andere haben sowol die Thatsachen als auch die Weissagungen Wirklichkeit und heilsmäßige Bedeutung für die Zeitgenossen, die Juden selbst, gehabt als reale und verbale Zucht- und Läuterungsmittel. Die Verknüpfung des Typus und Antitypus fällt nicht ins Bewußtsein der Schriftsteller, auch nicht eigentlich in die Absicht des inspirirenden Geistes, sondern in die göttliche Providenz, sofern sie das Volk des Heils leitet (κηδεμονία). So kommt er dem Begriffe des reichsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Vorbild und Gegenbild sehr nahe, indeß ohne denselben klar zu stellen. Bei Theodoret von Kyros lenkt indeß diese Anschauung bereits in das kirchliche Gleis über. So deutet er im Segen Jakob's (1 Mos. 49) V. 9 auf David, V. 10 auf Christus selbst, V. 16 auf Simson, aber

typiſch auf den Antichriſt; doch bezieht er die prophetiſchen Weiſſagungen, die ſein Lehrer auf Serubabel deutete, direct auf Chriſtus, und findet z. B. in Opfervorſchriften wie 2 Moſ. 29, 13 änigmatiſche Hinweiſungen auf unſere Leiden.

Auf das Abendland wirkte ganz überwiegend die Anſchauung des Origenes. So bei Ambroſius, Hilarius, Auguſtinus. Der letztere findet die Geſchichte des A. T. übervoll von Myſterien; ſeine typiſche Ausdeutung geſtattet ſich den gleichen unbegrenzten Spielraum wie die Allegorie. Seine Mahnung, im Typiſiren den Mittelweg einzuhalten, wird von ihm ſelbſt am wenigſten befolgt. Alle Berichte über ſchlechte Handlungen heiliger Perſonen ſind ebenſo geiſtlich zu deuten wie ſcheinbar ſchlechte Gebote. Noah iſt eine „Figur des Leidens und Sterbens Chriſti", als er Eſſig trank, entblößt dahing und verſpottet wurde. Sonſt iſt Cham das ſchlaue Geſchlecht der Ketzer. In ſeinem großen Buch über den „Gottesſtaat" hat er Inſtitutionen der Kirche und ihre Bräuche vielfach auf typiſchem Wege bibliſch zu begründen geſucht; gerade hierin iſt ihm das Mittelalter willig gefolgt. Nicht ſo ganz wie die Alexandriner verflüchtigt er die Wirklichkeit des Typus, wenn auch Recht und Möglichkeit der Beziehung auf künftige Dinge weniger in dieſer frühern Wirklichkeit als in dem Schriftworte von derſelben liegt. Eigenthümlich dürfte ihm ſein, daß er glaubt, die Patriarchen hätten mit Bewußtſein und weiſſagendem Zweck typiſche Handlungen vollbracht. Sein Grundſatz iſt: alles, was im A. T. ſteht, iſt von Chriſtus und um auf Chriſtus hinzudeuten geſagt (vgl. meine angeführte Schrift, S. 91). Fruchtlos erwieſen ſich die theoretiſchen Beſchränkungen (wie: vom Wortſinn ſei auszugehen, der Zuſammenhang ſei genau zu beobachten), die Hieronymus hier und da aufſtellte, da er ſelbſt ſich nicht an ſie binden konnte, ſolange ihm der eigentliche Charakter des Schriftſinns „Geheimniß und Fülle" war. Manches Hiſtoriſche hielt er ſogar für unwirklich, nur um des Typus willen erzählt, ſo das Vergehen des David (2 Sam. 11), und das Geſetz 5 Moſ. 21, 12. 13 würde ſeinem Wortſinn nach „lächerlich" ſein. Ueberhaupt hatte das Geſetz zwar eine geſchichtliche Abzweckung für die Juden, gleichwol enthält es in allen Stücken „Bilder der zukünftigen Dinge". Denn „ohne Chriſtus iſt das Geſetz bitter wie das Waſſer von Mara". Neu iſt bei ihm, daß er im umfaſſendſten Maße die typiſche Deutung durch Zahlenſymbolik und etymologiſche Erklärung der Namen (z. B. der 42 Lagerſtätten des Volks 4 Moſ. 33) zu bereichern ſucht. Beides ſuchte ſpäter Iſidor von Sevilla (um 630) in eine Art Syſtem zu bringen in ſeiner Schrift: „Ueber die Allegorien der Heiligen Schrift." Die typiſche Deutung bildete nicht mehr eine Ergänzung für die prophetiſche Weiſſagung im engern Sinne, wie anfangs, vielmehr den eigentlichen Kern: in dieſer Typik erfaßte jene Zeit faſt ausſchließlich den chriſtl. Charakter des A. T. Die heiligen Perſonen ſind Typen Chriſti, der Kirche, des himmliſchen Jeruſalems, die unheiligen ſind Typen des Geſetzes, der Synagoge, des Teufels. So iſt Laban Typus des Geſetzes, des Teufels und der Welt. Mit ſolchem Wörterbuch bewaffnet, konnte man auch ohne großen Scharfſinn eine Fülle höhern Sinnes dem A. T. abpreſſen. Auf die chriſtl. Kunſt jener Zeit hat dieſe Typik einen bedeutenden Einfluß gehabt, wenngleich der äſthetiſche Sinn ſich hier ungleich maßvoller erwies als die beflügelte Combination der theologiſchen Phantaſie.

Zwar erhoben die Reformatoren durchweg Proteſt gegen das uneingeſchränkte Allegoriſiren, welches jede Schriftbegründung unmöglich machte. Ja, Luther und Melanchthon erklärten die Pauliniſche Typologie in Gal. 4, 22 als „zum Stich zu ſchwach". Allein nicht nur die Verwerthung des A. T. im N. T. blieb dabei nachahmenswerthes Vorbild, ſondern auch die Vorausſetzung von der Schriftinſpiration wie von dem Gedanken der durchweg erbaulichen Abzweckung der Schrift, endlich die alte Gewöhnung, welches im Hinausgehen über den einfachen Wortſinn erſt die Tiefen der Schrift zu erſchließen wähnte — alles dies wirkte zuſammen, um jene Abneigung unkräftig und dieſe Abmahnung illuſoriſch zu machen. Vielmehr wurde durch die Anſchauung, daß das wahre Glaubensobject die Verheißung der Sündenvergebung ſei, das A. T., in welchem ſich dergleichen Verheißungen in Fülle fanden, dem N. T. viel näher gerückt. Namentlich empfahl ſich die typiſche Auffaſſung der heiligen Perſonen dadurch ſehr, daß man dieſelben als eine lange Kette von wahren Glaubenszeugen anſah, welche zugleich die Identität der Kirche des Alten und Neuen Bundes conſtatirten. Andererſeits fand die typiſche Deutung, in antiocheniſchem Sinne, als Ermäßigung der wuchernden chriſtologiſchen Deutungen von angeblichen Weiſſagungen, eine bedeutſame Unterſtützung in Calvin's Exegeſe vor allem bei

den Pſalmen — eine Richtung, die freilich faſt nur im Arminianismus ſich fortſetzte. Immerhin war ſo viel erreicht, daß von einer Verflüchtigung der geſchichtlichen Wahrheit des A. T. nicht mehr die Rede ſein konnte. Während man aber, nach Luther's u. a. Vorgang, die Allegorie der praktiſchen Anwendung anheimgab (ganz im Sinne des alten moraliſchen oder tropologiſchen Sinnes), hielt man ſich um ſo feſter an den Typus. Man beſchrieb denſelben dahin: Typus ſei da vorhanden, wo irgendeine Thatſache des A. T. etwas vorausbildet oder darſtellt, was im Neuen Bunde vollbracht iſt oder geſchehen ſoll (Rivetus, Joh. Gerhard). Man unterſchied Perſonal- und Realtypen (von Inſtitutionen), ferner ſolche, welche die Schrift ſelbſt an die Hand gab oder die man nach Analogie derſelben hineintrug. Zu letztern gehörten z. B. Simſon (denn auch Chriſtus verband ſich, wie Simſon mit Delila, mit der Heidenkirche, und beide beſiegten durch ihren Tod ihre Feinde), Joſeph, Aaron u. ſ. w. Sehr eingehend behandelt dieſe ganze Frage Sal. Glaſſius, Philologia sacra (zuerſt Jena 1623, zuletzt Leipzig 1744), S. 442—473. Er gibt auch neun Regeln, welche beim Typus zu beobachten ſind, die jedoch keineswegs eine Beſchränkung der Willkür repräſentiren, vielmehr die Praxis nur ſyſtematiſiren. Nach ihm fallen auch die ſymboliſchen Handlungen der Propheten in das Gebiet des Typus. Doch drängt ſich auch das Gefühl auf, daß man zu weit gehen könne. So weiſt Glaſſius (a. a. O., S. 470) den Jeſuiten Gretſer zurück, der in dem an ſeinen Haaren hängenden Abſalom einen Typus des ſterbenden Chriſtus ſah, obgleich nach Gal. 3, 13, wie er ſelbſt eingeſteht, auch typiſche Parallelen mit Gottloſen nicht ausgeſchloſſen ſind.

Coccejus und ſeine Schüler haben die typiſche Ausdeutung des A. T. ſehr weit getrieben, ohne indeß irgendwie neue Grundſätze aufzuſtellen. Vielmehr befindet ſich Coccejus ganz im Einklange mit ſeinen Zeitgenoſſen und ſtellt ſogar theoretiſch die Reſtriction auf: nur die Conformität, welche auf Vergleichung der Schrift beruht, kann als Typus dienen. Das Uebermaß von Prophetie, das er in das A. T. hineinträgt, hat bei ihm ſelbſt ein ſtarkes Gegengewicht in dem Gedanken, daß auch die Frommen des Alten Bundes das volle Heil nicht beſaßen, ſondern erſt hoffen konnten, und für jenen weſentlichen Mangel wurden ſie durch die Fülle von Weiſſagungen entſchädigt. Durch die Idee der Erziehung wurden die Typen mehr gerechtfertigt als begründet: das ſchwache Volk konnte noch nicht die volle Klarheit der Heilswahrheit faſſen und mußte daher durch Bilder geleitet werden. Der theologiſche Grund lag vielmehr theils im Vorgange des N. T., theils und vorzüglich in der aprioriſchen Undenkbarkeit, daß das ganze Ceremonialgeſetz der Juden eine Offenbarung Gottes und doch nur eine vorübergehende läſtige Verpflichtung ſein ſollte. Die Schule des Coccejus erging ſich in den minutiöſeſten Ausdeutungen namentlich aller gottesdienſtlichen Ordnungen des Moſaismus. Die Schranken, welche Wilh. Salden in ſeiner höchſt lehrreichen Behandlung dieſer Frage gab (De typorum V. T. usu et abusu in den Otia theologica [Amſterdam 1684], S. 235—302), richten ſich meiſtens auf die Uebertreibungen der Väter und der Katholiken, nicht aber auf die eigene Kirche. Zwar will er den Typus nur auf zukünftige Dinge (nicht auch auf Vergangenheit und Gegenwart) ſowie auf Chriſti Perſon und Leben, überhaupt auf Neuteſtamentliches bezogen wiſſen. Allein auch er ſieht Typen nicht nur, wo die Schrift es deutlich ſagt, ſondern überall, wo man mit Folgerichtigkeit (legitima consequentia) dergleichen annehmen kann. Jene Ausdeutungen z. B. der Stiftshütte bekämpft er nicht principiell, ſondern meint nur, die Sicherheit der typiſchen Beziehung vermindere ſich in dem Maße, als man ins einzelne gehe. Was das Verſtändniß der altteſt. Frommen von dieſen Typen betrifft, ſo ſpricht er es ihnen hinſichtlich der Umriſſe und Fundamente der geiſtlichen Deutung zu; ſie ſeien aber auch befähigt geweſen tiefer und genauer in den wahren Sinn einzudringen — durch prophetiſche Belehrung, durch anhaltende Betrachtung, durch göttliche Erleuchtung, durch fleißiges Gebet (vgl. Salden, a. a. O., Sectio III, §. 13).

Auf lutheriſchem Boden mahnte die Orthodoxie (Calov, Pfeiffer) zwar hermeneutiſch zur Vorſicht, doch weil ſie alle Vorausſetzungen theilte, ohne Erfolg. Die Coccejaniſche Richtung fand viel Beifall innerhalb des Pietismus, doch ohne jene wichtigen Grundanſchauungen des Meiſters. Kein Wunder, daß daher Joach. Lange (in ſeinem „Licht und Recht“ und in dem בצלאל h. e. mysterium Christi ac christianismi in fasciis typicis antiquitatum biblicarum V. T. [Halle 1712]) mit den Phantaſtereien der Föderaltheologen wetteifert. Eben dahin gehören auch ſehr viele Auslegungen

der Berleburger Bibel und der „Alten jüd. Heiligthümer" von Joh. Heinr. Lund (im J. 1701). Die Frage ſpitzte ſich theoretiſch dahin zu, ob „der myſtiſche Sinn" (den man in einen allegoriſchen, typiſchen, paraboliſchen eintheilte) wirklich als „Sinn" des A. T. gelten dürfe oder nur als Accommodation in praktiſchem Intereſſe. Ueber das Theoretiſche vgl. J. J. Rambach, Commentatio hermeneutica de sensus mystici criteriis (Jena 1728), der in §. 5 ſogar zwölf Orte namhaft macht, wo der myſtiſche (typiſche) Sinn zu ſuchen ſei und die ſich auch auf das N. T. erſtrecken. Manche Ideen der Föderaltheologie fanden eine eigenthümliche Geſtaltung in der Bengel'ſchen Schule. Der Gedanke, daß die Schrift ein durchaus einheitliches Ganze ſei, lag der kirchlichen Anſicht ſeit Origenes zu Grunde, allein erſt Coccejus wie Bengel verwertheten dieſelbe dahin, daß das erſte Buch durch das letzte zu deuten ſei, und daß die Apokalyſe den Schriftſchlüſſel darbiete. Damit war auch die Unterſcheidung in verſchiedene Perioden gegeben; die ſich entwickelnde Geſchichte des göttlichen Reichs trat ſtärker hervor als das Dogma. In dieſem Geiſte ſchrieb Phil. Friedr. Hiller ſein „Neues Syſtem aller Vorbilder Jeſu Chriſti durch das ganze alte Teſtament" (Stuttgart 1758) (neu herausgegeben von Alb. Knapp [Ludwigsburg 1858]) und ſeine Schrift „Der levitiſche Verſühntag vorbildlich ausgelegt, wobey aus der heiligen Schrift ſowohl die Gründe als die Regeln der wahren Typologie aufs neue befeſtigt werden" (Stuttgart 1762). Das letztere geſchieht auch in jenem Buche S. 525 fg., ohne daß weſentlich neue Argumente aufgeführt werden. Denn ſchon Salden hatte gelehrt, daß ganz entſprechend den Weiſſagungen auch die Typen mit der Entwickelung des Gottesdienſtes immer deutlicher würden, um die Gläubigen an das volle Licht in Chriſto mehr und mehr zu gewöhnen. Genau dies führt nun Hiller auch durch, indem er zugleich eine ungleich größere Menge von Vorbildern gewinnt, aber die Entwickelung noch ganz ſupranaturaliſtiſch als ein wechſelndes pädagogiſches Leiten und Lehren Gottes beſchreibt. Der leipziger Philoſoph Chrn. Aug. Cruſius (Hypomnemata ad theologiam propheticam [3 Thle., Leipzig, 1764—79]) ſteht weſentlich auf dem gleichen Standpunkte; nur betont er noch ſtärker den realen Factor der Geſchichte und entwirft ſogar, als Grundlage für die Prophetie, ein ſehr eingehendes Bild der religiöſen Geſchichte Iſraels (I, 3). Mit dem alten Kanon: typi prophetiae reales, prophetiae typi verbales, verſucht er Ernſt zu machen; die Paralleliſirung von Typus und Weiſſagung nähert ſich ſtark einer innern wechſelſeitigen Bezogenheit (über die Typen vgl. beſonders I, §. 30, 31). Bei dem Fortſchritt findet er (I, 51) die Regel: je reicher die Vorausdarſtellung, um ſo getheilter tritt ſie auf. Was in Melchiſedek (Prieſter und König) zuſammenliegt, geht zuerſt in Aaron und Moſe auseinander; die typiſche Geſtalt des Königthums wird dann nach verſchiedenen Seiten in David und Salomo dargeſtellt. Dieſe typiſchen Perſonen haben deshalb Sünden, um nicht den Antitypus, Chriſtus, zu verdunkeln. Weil die Typen aber nur Bilder ſind, die uns ohne Beſchauung der Wirklichkeit immer undeutlich bleiben müſſen, ſo enthalten ſie ſtets etwas Aenigmatiſches für die damaligen Zeitgenoſſen. Einen Schritt weiter ging J. Chr. K. Hofmann („Weiſſagung und Erfüllung im Alten und Neuen Teſtamente" [Nördlingen 1841—44]). Unter dem Geſichtspunkte, daß die Offenbarung zunächſt Heilsthatſache, weniger Mittheilung ſei, ward die ganze Geſchichte des A. T. ein Ausdruck nicht nur der providentiellen Leitung Gottes, ſondern auch der Vorausdarſtellung Chriſti. Die geſchichtliche Bedingtheit der meſſianiſchen Vorſtellung wird mit dieſen Heilsthatſachen und typiſchen Figuren ſo eng verknüpft, daß ſie ihre Beſonderheit einbüßt. Während früher Geſetz und Geſchichte des Alten Bundes nicht eigentlich als Darſtellungen objectiver Zuſtände galten, ſondern nur als Weiſſagungen, läßt Hofmann die Weiſſagung vom Typus abſorbirt werden. Der engſte Supranaturalismus der Betrachtung herrſcht aber hier wie dort: in der ältern Anſchauung bezieht er ſich wenigſtens faſt allein auf göttliche Gebote und auf die Berichte von der Geſchichte: hier aber iſt beides ſchlechthin göttliches Werk, altteſt. Geſchichte ſammt Kanon (vgl. meine angeführte Schrift, S. 704 fg.). Damit hatte aber dieſe ganze Anſchauung ihren Lauf vollendet: ſie hatte die wirkliche Geſchichte (die doch mindeſtens ein Zuſammenwirken göttlichen und menſchlichen Factors darſtellt) ebenſo aufgehoben wie die eigentliche Weiſſagung.

Doch ſchon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war jene Typik, ihrer maßloſen Willkür wegen, bei vielen in „Verachtung" gerathen (vgl. J. D. Michaelis, „Entwurf der typiſchen Gottesgelahrtheit [Göttingen und Bremen 1755; 2. Aufl. 1763],

S. III). Michaelis ſuchte wenigſtens für einen großen Theil des Ceremonialgeſetzes die Vorbildlichkeit zu retten, jedoch mit Berufung theils auf die emblematiſche Natur der ägypt. Weisheit, in der Moſe erzogen war, theils auf die Inſpiration, ohne indeß eine beſtimmte Verordnung und göttliche Abſicht überall zuzugeſtehen. Je mehr indeß die Spencer'ſche Anſicht Verbreitung fand, daß das Ceremonialgeſetz ſich meiſt an ägypt. Bräuche anlehne, ſchwand auch der Glaube wenigſtens an die göttliche Intention einer Vorbildlichkeit auf Chriſtus. Man zog nach und nach nur die Conſequenzen aus der orthodoxen Darſtellung. Hatte ſchon Salden die typiſche Verwerthung der Geſchichte des A. T. unter die „Accommodationen" gerechnet, ſo folgerte man, daß dies nicht ſtrenge Auslegung ſei. Hatte man die große erbauliche Bedeutung der Typen als Grund hervorgehoben, ſo wollte man dieſelben auch dem praktiſchen Gebrauche überlaſſen, aber aus der eigentlichen Theologie ausſcheiden (Döderlein). Sollten die Typen, die geſetzlichen wie die geſchichtlichen, zur Erziehung des ſchwachgläubigen Judenvolks dienen, wie oft nachdrücklich behauptet war: wozu ſollen ſie uns Chriſten dienen, welche die wahren Urbilder ſehen? Und Iſrael bedurfte mehr Belehrung über die eigene Religion als über eine künftige, darum waren auch die Ceremonien mehr „Lehr- und Denkbilder als Vorbilder" (Rau, „Freimüthige Unterſuchungen über die Typologie" [Erlangen 1784]): es fehlte vor allem an beſtimmten klaren Andeutungen im A. T. ſelbſt. Die neuteſt. Auslegungen (beſonders bei Paulus und im Briefe an die Hebräer) büßten an beweiſender Kraft in dem Maße ein, als man ſeit Semler erkannte, daß auch die bibliſchen Schriftſteller unter dem Einfluſſe der Vorſtellungen ihrer Zeit, mithin auch der damaligen Auslegungsweiſe, geſchrieben hatten (vgl. Döpke, „Hermeneutik der neuteſtamentlichen Schriftſteller" [Leipzig 1829]). Dieſen ganzen Widerſpruch gegen die bisherige Auffaſſung beherrſcht weit weniger der Gegenſatz von Glaube und Unglaube als der von Verſchwommenheit und Klarheit. Seitdem fand die Typik in ihrer kirchl. Geſtalt meiſt nur bei denen eine Anerkennung, welche auch für einen myſtiſchen Sinn neben dem Literalſinn eintraten, wie bei F. v. Meyer, Stier, Menken, Auberlen, Beck u. a.

Allein mit der Verwerthung der ältern Typik hatte die Theologie des Rationalismus auch den weſentlichen, religionsgeſchichtlichen Zuſammenhang der iſraelitiſchen Religion mit dem Prieſterthum, vollends in ſeiner neuteſt. Geſtaltung, zerriſſen. Damit hatte man einen Fehler begangen, welcher die wiſſenſchaftliche Erkenntniß beider Religionen weſentlich beeinträchtigte. Schon de Wette hob („Charakteriſtik des Hebraismus" in Daub's und Creuzer's „Studien" [Heidelberg 1807], III, 244) hervor, daß „das ganze A. T. Eine große Weiſſagung, demgemäß auch Ein großer Typus auf das Chriſtenthum ſei", ähnlich wie dies früher ſchon Herder angedeutet hatte, doch mehr die Aehnlichkeit als den nothwendigen hiſtoriſchen Zuſammhang hervorhebend. Da beide Religionen innerhalb derſelben örtlichen und geiſtigen Sphäre der Entwickelung liegen, ſo iſt es eine Art Naturgeſetz, daß der gleiche Boden und ähnliche Factoren des Geſchehens auch analoge Erſcheinungen hervorrufen. Auf dieſe „Typen in der Natur und in der Geſchichte" berief ſich de Wette, und eingehender Ed. Böhmer (in der Schrift: „Ueber Verfaſſer und Abfaſſungszeit der Johanneiſchen Apokalypſe und zur bibliſchen Typik" [Halle 1855]), überhaupt die meiſten, welche einen Wahrheitskern in der Typik anerkannten, wol auch mit Annäherung an die kirchl. Geſtalt die göttliche Teleologie hinzufügend (Riehm, a. a. O., S. 196 fg.). Auch Bähr („Symbolik des moſaiſchen Cultus" [1. Bd., 2. Aufl., Heidelberg 1874], S. 76) fand den Typus im Ceremonialgeſetz darin, daß die Religionsideen des Alten Bundes erſt im Neuen zu ihrer vollen Realität gelangen. Müſſen wir hierbei auch die Typen in der Natur darum zurückweiſen, weil die niedrigern Stufen eines Organismus keineswegs die höhern „vorbilden", vielmehr mit ganz andern organiſchen Gebilden die meiſte Aehnlichkeit zu haben pflegen, ſo bleibt doch jenes geſchichtliche Geſetz beſtehen. Nur freilich iſt die typiſche Auffaſſung nicht etwa die höhere Form, in der ſich die Einſicht in jene geſchichtliche, analogiſche Gebilde liefernde Continuität ausſpricht, ſondern im Gegentheil nur die Raupenhülle dieſer Wahrheit. Auch iſt nicht zu vergeſſen, daß die Baſis dieſer Anſchauung eine völlig andere, ja entgegengeſetzte iſt als die der altkirchlichen, welche die hiſtoriſche Wirklichkeit der iſraelitiſchen Religion faſt ignorirte und das A. T. nahezu ausſchließend als prophetiſches, weiſſagendes Wort angeſehen wiſſen wollte. Hier nämlich lieferte die heilsmäßige Aehnlichkeit zwiſchen Typus und Antitypus das Material, um eine theils

reale, theils nur didaktiſche Progreſſion im A. T. anzunehmen; dort dagegen bildet umgekehrt die Einſicht in die geſchichtliche Entwickelung Grund und Maß der Analogie. Für die theologiſche Erkenntniß liefert aber jene Typik, ſofern ſie Thatſachen, Perſonen, religiöſe Bräuche und Ideen aus dem A. T. mit dem N. T. zuſammenſtellt, ſo wenig einen Ertrag, daß vielmehr jeder Verſuch, um jene Vorbilder mit dem Urbilde im einzelnen zu combiniren, alle Fehler der alten Auffaſſung neu erzeugen müßte. Die altteſt. Theologie (namentlich in ihrer ſtreng wiſſenſchaftlichen Form als „Geſchichte der Religion des Volkes Iſrael") liefert in dem Nachweiſe der allmählichen Entwickelung des Gottesreichs und aller religiöſen Ideen einen ungleich reichern und wahrern Ertrag an wirklicher Erkenntniß als alle Typologie (vgl. meine Abhandlung: „Die Idee des theokratiſchen Königs" in den „Jahrbüchern für Deutſche Theologie", VIII, 540 fg.).

Eine eigenthümliche Anwendung der Vorſtellung vom Typus fand bei der Auslegung der Pſalmen ſtatt. Namentlich in der pietiſtiſchen Schule ſuchte man den neuteſt. Gehalt der Pſalmen aus Gründen der Erbauung möglichſt zu ſteigern, während doch die maßvollern Exegeten einſahen, daß eine rein meſſianiſche Deutung nur bei wenigen Liedern möglich ſei. Deshalb deutete man z. B. Pſ. 3 und 4 „typiſch" von David: derſelbe habe, durch prophetiſchen Geiſt getrieben, aus ſeinen eigenen Erlebniſſen den Anlaß entnommen, von „analogen Erlebniſſen des Meſſias zu weiſſagen" (vgl. Rambach, a. a. O., §. 5, S. 18). Seitdem unterſcheidet man direct- und typiſch-meſſianiſche Pſalmen, doch ſo, daß man in der letztern Form einen erwünſchten Mittelweg fand, bei vielen Pſalmen die directe Beziehung auf Chriſtus, entſprechend der feſter ausgebildeten Hermeneutik, zu leugnen, ohne zugleich den Meſſianismus preiszugeben. So faßte Hengſtenberg ſogar Pſ. 22 nur typiſch, inſofern hier nur „der ideale Gerechte" Subject des Liedes ſei; denn der Typus iſt geringer als das Urbild Chriſtus. In ähnlicher Weiſe läßt Delitzſch Pſ. 72 in nächſtem Sinne auf Salomo, in typiſchem auf Chriſtus gehen. Das Kennzeichen der typiſchen Beziehung, meint man, ſei das Hyperboliſche, obwol manche dies als Hinweis auf die directe Meſſianität verwerthen. Da nun jede poetiſche Darſtellung einen idealen Zug hat, ſo entbehrte jenes Kriterium völlig einer geſicherten Anwendung. Wer aber dieſen idealen (oder hyperboliſchen) Ueberſchuß in die Darſtellung der Gegenwart hineingelegt habe, darüber war man nicht eins. Nach den ältern, nach Hengſtenberg u. a., war es der Dichter ſelbſt „vom prophetiſchen Geiſte" getrieben; nach andern that es, ohne Wiſſen des Dichters, der Heilige Geiſt, der die Worte ſo geſtaltete, daß ſie viel beſſer auf Chriſtum als auf David oder einen andern paßten. So beſonders Delitzſch zu Pſ. 22. Oder es war die fromme Gemeinde, welche an gewiſſe Lieder ihre religiöſen Hoffnungen anlehnte und ſomit die idealen Züge ſteigerte und mit der Meſſiasidee verband, ſchon unter den Juden, vollends bei den Chriſten (vgl. H. Schultz, „Ueber doppelten Schriftſinn" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1866, S. 37 fg.). In den beiden erſten Fällen liegt aber die Intention eines directen Meſſianismus vor, welche nur in geringerm Grade zur Erſcheinung kam, im dritten Falle dagegen eine freie praktiſche Verwerthung, welche außerhalb der ſtrengen Exegeſe fallen wird. Weſentlich verſchieden war die Art, wie Hupfeld (vgl. „Die Pſalmen", 2. Aufl., herausgegeben von Riehm [Gotha 1867—71], I, 15 fg.) den Königspſalmen einen „typiſchen" Charakter zuſchrieb, wenn auch in Verknüpfung mit den bisherigen Formen des Typus entwickelt. Einzelne Pſalmen haben freilich einen gegenwärtigen König im Auge, heben aber nur die theokratiſche Königswürde in ihren weſentlichen Zügen und in ihrer heilsgeſchichtlichen Bedeutung hervor. Das Meſſianiſche liegt nur darin, theils daß das theokratiſche Königthum einen wirklichen Fortſchritt des Reiches Gottes im Alten Bunde andeutet, theils ſpäter von den Propheten zum Träger des endlichen vollen Heils verwerthet werde. Sonach iſt das Meſſianiſche weder durch die Inſpiration des A. T. noch direct durch göttliche Einzelthat vermittelt, ſondern durch die reale und ideelle geſchichtliche Entwickelung. Auch iſt jener Typus nicht an ſich religiös, ſondern logiſch: denn typiſch iſt die Beziehung, ſofern im König nicht das Individuum betont wird, ſondern der Gattungsbegriff, welcher wie überall eine ideale Geſtaltung empfangen muß. In dieſem logiſchen ſowie in jenem geſchichtlichen Sinne darf man mit Recht von Typus reden.

Außer den obengenannten Schriften ſind zu erwähnen: Bleek, „Ueber die dogmatiſche Benutzung altteſtamentlicher Ausſprüche im Neuen Teſtament", in den „Theologiſchen

Studien und Kritiken", Jahrg. 1835, S. 441 fg.; Beck, „Bemerkungen über meſſianiſche Weiſſagungen" in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1831, S. 3, und deſſelben „Die chriſtliche Lehr-Wiſſenſchaft nach den bibliſchen Urkunden" (Stuttgart 1841), I, 360 fg.; Tholuck, „Das Alte Teſtament im Neuen Teſtament" (5. Aufl., Gotha 1861); Nagel, „Zur Charakteriſtik der Auffaſſung des Alten Teſtaments im Neuen Teſtament" (Halle 1850). Dieſtel.

Vorhang, ſ. Stiftshütte und Tempel.

Vorhaut, ſ. Beſchneidung.

Vorhof, ſ. Stiftshütte und Tempel.

Vorſehung, Vorherbeſtimmung. Beide Begriffe hängen, wie ſchon aus der, auch die Beziehung des göttlichen Willens auf die Seligkeit der Menſchen ausdrückenden Bedeutung von „Vorherſehen" (προγινώσκειν) hervorgeht, im bibliſchen Sprachgebrauche noch enger zuſammen, als in dem darauf begründeten kirchl. Lehrbegriff. Uebrigens umfaßte auch in letzterm die zur Theologie im engern Sinne gehörige Lehre von der Vorſehung (providentia) die drei Momente des Vorherwiſſens (praevisio seu praescientia, πρόγνωσις), des Rathſchluſſes (propositum seu decretum) und des Vollzuges (executio seu διοίκησις), während die eigentliche Vorherbeſtimmung (praedestinatio, προορισμός) wieder ein beſonderes, zur Soteriologie gehöriges Lehrkapitel darſtellte. Wie demgemäß hier unter ſich zuſammenhängende Begriffe ſich über ſehr verſchiedenartige Theile des Lehrkörpers erſtrecken, ſo leidet der Gedanke der Vorſehung auch ſchon in der Geſtalt, wie er in der Schrift auftritt, an einem Mangel an Begrenzbarkeit, welcher ſich bei einer wiſſenſchaftlichen Behandlung deſſelben ebenſo ſehr als Hemmniß fühlbar macht, wie er umgekehrt einer praktiſchen und erbaulichen Verwerthung förderlich und dienlich iſt. Die Weitſchichtigkeit des Begriffs erhellt ſchon daraus, daß er rückwärts in das Gebiet der göttlichen Naturordnung hineinreicht, vorwärts in der chriſtl. Heilsordnung ſich fortſetzt. Auf letzteres weiſt der ſtetige Uebergang, vermöge deſſen die Idee ſo leicht in diejenige der Vorherbeſtimmung umſchlägt; auf erſteres der Zuſammenhang, in welchem er mit dem Begriff der Weltregierung ſteht. Wo iſt nun ſeine eigentliche Heimat? An einem andern Orte (ſ. Welt) werden wir ſehen, daß ſich die Vorſehung von der Weltregierung inſofern unterſcheiden läßt, als jene direct eine Beziehung auf die ſittliche Welt ausdrückt. Dann alſo würden Weltregierung und Vorſehung zu unterſcheiden ſein wie Naturordnung und ſittliche Weltordnung, während freilich die correcte Dogmatik es vorzieht, die Vorſehung als den Generalbegriff zu behandeln, welchem die Weltregierung untergeordnet wird. Schwerlich würde jedoch die Welt als Gegenſtand einer Vorſehung in Betracht kommen, wenn ſie die Stufe des ſittlichen Lebens, der Freiheit nicht mit umfaßte (Haſe, „Evangeliſch-proteſtantiſche Dogmatik" [5. Aufl., Leipzig 1860], S. 156). An der perſönlichen Creatur erſt hat die Vorſehung ihren eigentlichen Gegenſtand auch der Kirchenlehre zufolge (vgl. Rothe, „Dogmatik" [Heidelberg 1869—70], I, 170, 179), und eine Mitbeziehung auf die Naturwelt hat nur inſofern ſtatt, als mit dieſer die ſittliche Welt im Zuſammenhang ſteht (Schweizer, „Die chriſtliche Glaubenslehre" [Leipzig 1863], I, 278, 291 fg., 302, 311), und das höchſte Gut, zu deſſen Sicherſtellung im Grunde die ganze Vorſtellung ausgebildet wurde (vgl. auch Haſe, Hutterus redivivus [10. Aufl., Leipzig 1862], S. 158, 160), nur auf der Unterlage des natürlichen Daſeins ſich erbaut. Indem wir daher das Verhältniß Gottes zur Naturordnung einer ſpätern Beſprechung vorbehalten (ſ. Weltregierung), gebrauchen wir in gegenwärtigem Artikel den Ausdruck Vorſehung in demjenigen Sinne, in welchem ihn, als auf perſönliche Weſen bezüglich, auch altkirchliche Dogmatiker ſowol von der allgemeinen Weltregierung (providentia generalis = gubernatio) als von der göttlichen Leitung der Gläubigen (providentia specialissima) zwar unterſcheiden, aber nicht trennen (vgl. Schenkel, „Chriſtliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], II 600 fg.).

Es erhellt von ſelbſt, wie bedeutſam die Vorſtellung der Vorſehung im bezeichneten Sinn gerade innerhalb eines religiöſen Bewußtſeins hervortreten muß, welches, wie das hebräiſche, dadurch ſich kennzeichnet, daß der Gottesgedanke energiſcher als an der Natur, an der Geſchichte ſich vollzieht. „Dieſer Gott, der in der Natur ſelbſt keine ernſten Zwecke verfolgte, ſondern mit ihr nur in großartigem Spiele ſchaltete, hatte mit der Menſchenwelt ſeine Abſichten" (Lotze, „Mikrokosmus" [2. Aufl., Leipzig 1869—72], III, 352). Zwar gehört der ausgemünzte Begriff der Vorſehung (πρόνοια, vgl. Weish. 14, 3;

17, 2; 3 Makk. 4, 21; 5, 30) erſt der apokryphiſchen Literatur an. Denn ſinnliche Unterlage iſt das Bild eines die ganze Adminiſtration (διοίκησις, vgl. Weish. 8, 1; 12, 18; 15, 1) und Direction (διακυβέρνησις, vgl. Weish. 14, 3; 3 Makk. 6, 2) ſeines Reiches perſönlich überſchauenden (2 Makk. 15, 2; 3 Makk. 2, 21) Herrſchers. Aber auch das A. T. ſelbſt vertritt dieſe bildliche Anſchauung an unzähligen Stellen mit den lebendigſten und populärſten Ausdrucksmitteln. Dabei liegt in der Regel die Vorſtellung einer der ganzen Summe menſchlicher Intelligenzen und Willensfactoren überlegenen Intelligenz und Willenskraft zu Grunde, welche fortwährend an allen Orten und Enden thätig iſt, das willkürliche Spiel der freien natürlichen Urſachen ſo zu beſchränken und zu leiten, in ſich ſelbſt zu verknüpfen und zu verketten, daß als letzter Erfolg die Realiſirung des göttlichen Weltplanes auf jeder Stufe ſeiner Entwickelung geſichert iſt. Es handelt ſich um die Forderung, daß Gott Gott bleibe, ohne in der ſittlichen Freiheit den innerſten Kern der Creatur zu zerſtören. Daher der Spruch, daß der Menſch denkt, Gott lenkt (Spr. 16, 9) in unendlichen Variationen nicht blos lehrhaft durchgeführt, ſondern vor allem auch als Moral der Geſchichtserzählung zu Grunde gelegt wird. Alle Feindſeligkeiten der Welt dienen den Patriarchen, dem Moſe, dem David, dem Daniel u. ſ. w. regelmäßig zum beſten, ſodaß das Wort Röm. 8, 28 (τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν) nur wie eine correcte Abſtraction aus der bibliſchen Geſchichte erſcheint. Die Brüder Joſeph's gedachten es böſe zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen (1 Moſ. 50, 20). Bileam wollte fluchen, aber Gott verwandelte den Fluch in ſeinem Munde in Segen (4 Moſ. 23, 7. 8. 20; vgl. dazu Spr. 16, 1). Wo die Fürſten der Erde wider Gott toben und lärmen, iſt daher ſein Lachen wenn nicht die einzige, ſo doch die nächſte Reflexbewegung, welche ſie damit erzielen (Pſ. 2, 4); iſt doch ſelbſt die ſtolze Macht Aſſur's für ihn nur wie die Axt in der Hand des Holzfällers (Jeſ. 10, 15). Alle Beweggründe der Demuth (Pſ. 37, 5), der Zuverſicht (Pſ. 65, 8) der Hoffnung (Jeſ. 8, 10), welche die dichteriſchen Schriften des A. T. aufbieten, beruhen ſchließlich auf der energiſchen Geltendmachung dieſes Gedankens (vgl. Schultz, „Altteſtamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], II, 120 fg.). Sobald nun aber mit demſelben Ernſt gemacht werden ſoll, ſteht er freilich in Gefahr, in zwei ſich ausſchließende Vorſtellungsreihen auseinanderzubrechen. Denn auf der einen Seite iſt die ſittliche Weltordnung jedenfalls eine andere als die Naturordnung. Zwiſchen beiden beſteht der Unterſchied, daß das Sittliche nicht erſchaffen, nicht mittels eines Allmachtsactes ins Leben gerufen werden kann. In dieſer Beziehung beſteht durch die ganze Schrift ein und dieſelbe Vorausſetzung. Die Prophetie wendet ſich überall an den ſittlichen Willen als eine wirkliche und wirkende Macht, und das Evangelium des N. T. beruht ganz auf der Vorausſetzung der Sinnesänderung, als einer ſelbſteigenen That (ſ. Buße). Nur im vierten Evangelium taucht zuweilen als Einwirkung der dualiſtiſchen Gnoſis die Vorſtellung von einer Naturgnade auf, vermöge welcher denen, welche „von unten" ſind und dem Teufel entſtammen (Joh. 8, 23. 44; 10, 26), Kinder Gottes gegenübertreten, die „aus Gott" (Joh. 1, 13) und „aus der Wahrheit ſind" (Joh. 18, 37) und eben darum (nach Joh. 6, 37. 44. 45. 65; 8, 47; 11, 52; 17, 6. 9) Gott und Chriſto ſchon zugehören, noch ehe ſie von ſeinen geſchichtlichen Wirkungen berührt wurden (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 503). Aber auch hier beſteht doch ſchließlich das Wort: „So jemand will Gottes Willen thun, der wird inne werden" u. ſ. w. (Joh. 7, 17), und gilt es „Söhne des Lichts zu werden" (Joh. 12, 36).

Wie nun aber das Sittliche nicht aus der bloßen Schöpfung hervorgeht, ſondern Product des creatürlichen Geiſtes iſt, ſo läßt es ſich auch nicht in der Form der Allmacht leiten und lenken, ſondern nur nach den Ordnungen der ſittlichen Welt (Schweizer, a. a. O., I, 278, 302). Für die menſchliche Vorſtellung ergibt ſich hieraus mit Nothwendigkeit das Bild eines nicht blos die Menſchen freilaſſenden und freigebenden, ſondern auch die eigenen Handlungen nach den Handlungen der Creatur bemeſſenden und je nach Bedarf einrichtenden, ja ſelbſt ändernden Gottes, wie ſolche unzähligen bibliſchen Geſchichten, z. B. derjenigen von Jonas, zu Grunde liegt und in claſſiſcher Form Jer. 18, 7—11; 26, 3—6. 13. 18. 19 bezeugt iſt. Hier liegt unter anderm auch der Anlaß zu dem merkwürdigen Begriff der Reue Gottes (ſ. d.). Vor allem aber ruht auf dieſer Seite der Sache recht eigentlich das populäre Intereſſe an der Vorſehung, wie das wiſſenſchaftliche auf der Kehrſeite. Von einer Kehrſeite nämlich muß die Rede ſein, ſofern dem Momente der Ungleichheit zwiſchen Naturordnung und ſittlicher Weltordnung auch

wieder ein anderes der Gleichheit entſpricht. Eine Ordnung, in welcher Gott ſich unmittelbar bethätigt, iſt dieſe wie jene, und in dieſer Richtung gibt es keine bezeichnendere Rede als Hiob 12, 13—25. Durchweg erhellt als bibliſche Lehre die analog der Naturordnung auch auf der Stufe der ſittlichen Weltordnung beſtehende Ueberlegenheit Gottes, welche ſich darin kundgibt, daß die Geſchöpfe in allem ihrem Thun und Leiden ſchlechthin abhängig bleiben vom göttlichen Willen, umfaßt vom Unendlichen, dem ſie nicht entfliehen können, beſtimmt von der ſittlichen Weltordnung, deren Geſetze ſie ſelbſt da, wo ſie ihr den Gehorſam aufkündigen, befolgen müſſen, ſodaß Gott „alle Dinge wirkt, allein nach dem Rathe ſeines Willens“ (Eph. 1, 11; Pſ. 33, 10. 11. 15—17) als unumſchränkter Gebieter auch über die menſchlichen Seelenregungen und Willensbeſtimmungen (Pſ. 139, 1—5; Spr. 21, 1; Jer. 10, 23; 18, 6; Dan. 5, 23).

Nur auf dieſer Halbſeite des Begriffes, nicht auf der erſterwähnten der populären Betrachtungsweiſe, liegt das Problem des Verhältniſſes der göttlichen Vorſehung zu den ſittlichen Gegenſätzen in der Welt. Es handelt ſich um die Forderung, daß, mag der Menſch auf dieſe oder jene Seite der Gegenſätze treten, er ſelbſt immer gleich abhängig bleibt von der ſittlichen Weltordnung, dieſe letztere alſo, welche nichts anderes iſt, als der im ſittlichen Gebiete handelnde Wille Gottes ſelbſt, immer gleich abſolut, ſo gut wie die Naturordnung, ſich vollzieht. „Dem ſchöpferiſch lenkenden Willen, der die Naturwelt ſetzt und leitet, ebenſo dem die ſittliche Welt ſetzenden und regierenden Willen kann ſich der Menſch nicht entziehen; der Vorſehung, der ſittlichen Weltordnung iſt und bleibt er ſchlechthin unterworfen, und zwar gleich ſehr, ob er gut oder ob er böſe handelt; immer und überall exequirt ſich an ihm die ſittliche Weltordnung“ (Schweizer, a. a. O., I, 171). Das Handeln im Einklange mit dem ſittlichen Geſetz iſt daher immer ein Handeln aus erhöhter Lebendigkeit und wird ebendeshalb in der Schrift gern als ein Handeln Gottes im Menſchen gefaßt. Beſonders deutlich wird dies, wenn man zugleich in Miterwägung zieht, daß im A. T. der Begriff des rein Sittlichen vielfach noch durch den, mit dem Begriff des auserwählten Volkes gegebenen Particularismus obruirt iſt, das national-theokratiſche alſo in unvermittelter Weiſe identiſch erſcheint mit dem ſittlichen. Unſtreitig fehlt es ſogar nicht an Fällen, da der letztere Factor gegenüber dem erſtern den kürzern zieht, wie z. B. 2 Moſ. 3, 21. 22; 11, 2; 12, 35. 36, wo daher nach Schweizer's treffendem Ausdruck (a. a. O., I, 276) ein ſittliches Wunder behauptet wird. Die Idee der ſittlichen Weltordnung iſt nur erſt in der Form eines vorgeſtellten göttlichen Geſchichtsplanes vorhanden, deſſen abſolute Zwecke alle nur in dem Wohle des Volks Iſrael und ſeiner einzelnen Vertreter und Mitglieder aufgehen. In dieſer Beziehung erſcheinen daher bekanntlich alle geſchichtlichen Ereigniſſe, wenngleich durch Menſchen herbeigeführt, geradezu als Wirkungen Gottes (Jeſ. 26, 12), von Abraham's Berufung aus Meſopotamien und Iſraels Auszug aus Aegypten an bis zu den neuteſt. Ausgängen der im A. T. geplanten Wege (Schultz, a. a. O., I, 325 fg.; II, 119 fg.). Wo nun ein Menſch empfindet, denkt, handelt, wie es in dem Intereſſe des Vollzugs dieſes Geſchichtsplans liegt, da tritt ſein Empfinden, Denken, Handeln ſofort in das Licht eines in ihm ſich vollziehenden göttlichen Actes. Wir pflegen ſolche Stellen vermittels des, in dem dogmatiſchen Kapitel von der Vorſehung vorkommenden, Begriffes der göttlichen Mitwirkung mit den endlichen Urſachen (concursus divinus) zurechtzulegen. Wie aber die Dogmatiker dieſen Begriff nicht eben zu ihrer Ehre erfunden haben, ſo iſt er auch gänzlich ſchriftwidrig. Nie ſtellt ſich in der Schrift — denn die Stellen 1 Kor. 12, 6; Phil. 2, 13 und Apg. 17, 27. 28, die man anführt, wiſſen davon wahrhaftig nichts (vgl. auch Rothe, a. a. O., I, 172) — ein Erfolg ſo dar, daß zu der ihn bedingenden und hervorrufenden lebendigen Kraft der Creatur die göttliche Kraft addirt wird, ſondern entweder iſt er, wie in dem oben angedeuteten Falle der Beſtehlung der Aegypter durch das ausziehende Iſrael, das Product zweier nebeneinander hergehender Thätigkeiten, von denen aber der göttliche Factor den menſchlichen überflügelt, oder er iſt lediglich das Reſultat des göttlichen Thuns, als deſſen bloße Form das menſchliche in Betracht kommt. Letzteres nun iſt der eigenthümlich bibliſche Geſchichtspragmatismus, der alle Dinge ſofort und ausſchließlich auf die letzte Urſache zurückzuführen ſtrebt (vgl. Immer, „Hermeneutik des neuen Teſtamentes“ [Wittenberg 1873], S. 238). Derſelbe tritt beſonders in Geltung, wo es ſich um die Schickſale der Erzväter und Geſetzgeber, der Richter und Könige des Volks, der Propheten und Apoſtel Gottes handelt. Wir haben an einem

andern Orte des Bibel-Lexikons (s. Traum) am Beispiele der Träume Jakob's diesen Satz nachgewiesen. Aber ganz Aehnliches wiederholt sich hundertfach und liegt unter anderm auch der Angabe des Paulus zu Grunde, daß er, als die „falschen Brüder" von Jerusalem aus in Antiochien eingedrungen waren und das Recht seiner Heidenmission in Frage gestellt hatten, seinerseits, um das Uebel an der Wurzel anzugreifen, den Entschluß faßte, nach Jerusalem zu reisen: „Ich zog aber hinauf gemäß einer Offenbarung" (Gal. 2, 2). Also nicht blos „die ganze Heilsgeschichte ist unmittelbares Gottesthun" (Schultz, a. a. O., I, 326; II, 121), sondern auch in den innersten Regungen und Bewegungen des Seelenlebens bethätigt sich Gott als sittliche Weltordnung ganz ebenso unmittelbar wie in jeder atmosphärischen Veränderung als Naturordnung.

Noch schwieriger wird es, uns in diesen Pragmatismus zu finden, wenn der eben entwickelte Satz nun auch auf die andere Seite des sittlichen Gegensatzes, auf das Böse, Anwendung findet, und die sittliche Weltordnung auch in ihren, den verheerenden Wirkungen, die im Gesetz der Naturordnung einhergehen, analogen Offenbarungen in Betracht kommt. Der Uebergang von der einen Stufe zur andern ist in dieser Beziehung ein völlig fließender. Auch Uebel kommt von dem Herrn (1 Kön. 6, 33), und es geschieht kein Unglück in der Stadt, das er nicht gewirkt hätte (Am. 3, 6; vgl. Ez. 14, 13; 33, 2; Hos. 13, 11; Mich. 1, 12). Den Frevler hat er gemacht für den Tag des Unheils (Spr. 16, 4). Nachdem Abimelech seine, durch Kindermord errungene Herrschaft über Israel drei Jahre lang behauptet hatte, „sandte Gott einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Bürger Sichems, daß die Bürger Sichems dem Abimelech auffässig wurden, damit die Greelthat, begangen an den siebzig Söhnen Jerub-Baals, gerächt wurde" (Richt. 9, 23. 24). Gott ist gleich gegenwärtig in der wohlthätigen wie in der zerstörerischen Wirkung der sittlichen Weltordnung. „Der Geist des Herrn war von Saul gewichen, und ein böser Geist vom Herrn ängstigte ihn" (1 Sam. 16, 14). Stehend heißt der letztere ein „böser Geist von Gott" (1 Sam. 16, 15. 16. 23; 18, 10; 19, 9). Auch David setzt voraus, daß Gott selbst den Saul wider ihn reize (1 Sam. 26, 19), und in demselben Tone wird weiter erzählt, wie Gott später den David znr Volkszählung (2 Sam. 24, 1), den Rehabeam zu seiner übermüthigen Rede (1 Kön. 12, 15), den Ahab durch Absendung eines besondern Lügengeistes zum Kriegszuge gen Ramoth in Gilead (1 Kön. 22, 19—23) reizte, und Eli's Söhne „nicht höreten auf ihres Vaters Stimme; denn der Herr war willens, sie zu tödten" (1 Sam. 2, 25). Es ist nur das Aeußerste in dieser Richtung, wenn die Schrift A. und N. T. auch das Werk der Verstockung (s. d.) direct auf Gott zurückführt und die Erhaltung der Gefäße des Zornes keineswegs im Interesse der einstigen Errettung derselben begründet findet (Röm. 9, 22).

So ist die sittliche Welt in ihrem Auf- und Abfluten durchaus Gottes Werk, welcher „gegen den Lautern lauter und gegen den Verkehrten verkehrt handelt" (Ps. 18, 27), seinem Volke beides ist, Heiligthum und Stein des Aergernisses (Jes. 8, 14); aus seinem Munde geht hervor das Böse und das Gute (KL. 3, 38): „der ich das Licht bilde und schaffe die Finsterniß, der ich Frieden mache und Uebel schaffe" (Jes. 45, 7). Nach der Seite des Uebels und des Bösen findet dieser Satz auf Grund von 1 Sam. 2, 6. 7; Ps. 104, 4; 148, 8; Ez. 7, 15 in der Weisheit des Jesus Sirach (Kap. 39, 32—37, bez. 27—31) eine poetische Ausführung.

Nachdem der altteſt. Begriff der Vorsehung nicht blos in der heidnischen Welt sich unter den Einflüssen der stoischen (s. „Bibel-Lexikon", V, 417 fg.) und epikuräischen (s. „Bibel-Lexikon", II, 136) Philosophie zersetzt, sondern auch innerhalb des hebr. Volksbewußtseins selbst gefährliche Stöße auszuhalten gehabt hatte (s. Hiob, Jeremia, Koheleth), fanden seine edelsten Keime neues Leben und Blühen im Geiste Jesu, indem zugleich an der Stelle der despotischen Reichsverwaltung, welche bisher vielfach als sinnliche Unterlage des Begriffs bemerkbar ward, das Bild der väterlichen Fürsorge trat. In den synoptischen Reden Jesu wird der Begriff „Vater" vollständig entwickelt und durchgeführt, der Zusammenhang Gottes mit dem menschlichen Bewußtsein bis auf den Endpunkt der daraus fließenden Folgerungen hinausgeleitet. Weil aber das sittliche Wesen schon in den natürlichen Bedingungen und Unterlagen des menschlichen Daseins begründet und angelegt ist, so erscheinen auch die letztern von göttlichen Vaterarmen umfaßt und getragen. So gut wie ohne das Aufsehen und Notiznehmen Gottes kein Sperling vom Dache fällt (Matth. 10, 29 = Luk. 12, 6 im Widerspruch mit 1 Kor. 9, 9), so gut sind auch die Haare auf dem Haupte

seiner Jünger alle von Gott gezählt (Matth. 10, 30), und gibt es überhaupt nicht die geringste Bewegung im einzelnen Menschen, welche nicht auch in Gott ihren Widerstrahl finde. Wenn Jesus seinen Jüngern ferner sagt, sie sollten nicht sorgen, was sie vor Gericht reden sollen, da Gottes Geist für sie reden wird (Matth. 10, 19. 20 = Luk. 12, 11. 12), so wird hier geradezu das Handeln des Menschen als von der leitenden Kraft Gottes erfüllt gedacht, und nicht minder gut alttestamentlich in dem entwickelten Sinne sind die auf solche Gedanken Matth. 10, 31; Luk. 12, 32 basirten paränetischen Reden. Wenn er namentlich ein Vertrauen auf Gott fordert, wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde es besitzen, wenn er ermuntert, man solle nicht um Essen und Trinken und Kleidung sorgen (Matth. 6, 25—34 = Luk. 12, 22—34), so wird die Führung des Menschen durch Gott als eine bis ins einzelne seiner Lebensbewegungen sich hinauserstreckende vorausgesetzt, wie das gleichfalls im A. T. (Ps. 50, 10—12; 139, 15. 16; Jer. 31, 28; 32, 19) sein Vorbild findet. Ja so wenig verträgt dieser Gottesbegriff irgendwelche Beschränkung, so bis ins Unendliche verlangt er vielmehr allseitige Erweiterung, und so innig hängen Naturordnung, sittliche Weltordnung und Heilsordnung im Begriffe der Vorsehung zusammen, daß eben als Vater Gott derjenige ist, welcher regnen läßt über Gerechte und Ungerechte und Sonnenschein spendet den Bösen und Guten (Matth. 5, 45 = Luk. 6, 35). So zieht Jesus gerade aus der Vateridee Gottes die Folgerung, daß man auch die Feinde lieben, daß man auch denen wohlthun soll, die uns hassen, sofern ja in Gott gleichfalls eine Seite ist, von der er allen Menschen auf gleiche Weise sich biete. In geschichtlich-symbolischer Form stellt sich Jesu Vorsehungsglaube in der Erzählung vom Seesturm (Matth. 8, 23—37) dar.

Ebenso hängt es mit der beschriebenen alttest. Ideenentwickelung zusammen, wenn in den apostolischen Schriften die antichristl. Rathschläge des Herodes und Pilatus zu Gunsten des Reiches Christi gewendet werden (Apg. 4, 27. 28; nach Ps. 2, 1. 2), wenn gelegentlich das Gefühl der Abhängigkeit bis zur sittlichen Vernichtung gesteigert wird (Röm. 9, 20; nach Jes. 45, 9), wenn die Christen bezüglich der Leibesnahrung einfach auf die Vorsorge Gottes gewiesen werden (1 Kor. 7, 32; Phil. 4, 6; 1 Petr. 5, 7; Hebr. 13, 5; nach 5 Mos. 31, 6; 1 Chron. 28, 20; Jos. 1, 5), wenn ihnen unter Voraussetzung des richtigen Gebrauchs ihrer Freiheit die Erreichung ihrer individuellen Bestimmung von seiten Gottes gewährleistet wird (Röm. 8, 28; nach Ps. 25, 8—10; 32, 8; 40, 18; Hos. 14, 10), wenn unter derselben Voraussetzung ihnen namentlich auch die Uebel nur als fördernde Zuchtmittel in der Hand Gottes dargestellt werden (Hebr. 5, 7—9; 12, 5—11; Jak. 1, 12; nach Spr. 3, 11. 12; Tob. 13, 14), wenn endlich Gott als der nicht nur durch äußerliche Führung, sondern auch durch innere Züge seines Geistes alle auf den Weg des Heils lenkende erscheint (1 Tim. 2, 4; 4, 10; 2 Petr. 3, 9 nach Ps. 33, 18. 19; 34, 16—23; 37, 4. 5; 39, 10; 62, 2. 3; 91, 1—13; Jes. 49, 14—16; Hiob 33, 14—30). Nach allen diesen Richtungen erweist sich der biblische Begriff der Vorsehung als ausgiebige Quelle der frommen Erhebung und der erbaulichen Betrachtung.

Wir haben bisher eigentlich mehr von der „Fürsehung" (διοίκησις) als von der „Vorsehung" (πρόνοια) gesprochen. Indessen liegt der Zeitbegriff insofern immer in der Vorstellung mitgegeben, als ohne die rechte Voraussicht dessen, was kommen wird, die rechte Fürsorge und Veranstaltung bezüglich des Gegebenen und Vorliegenden nicht möglich ist. Sofern wir jedoch einen bestimmten Nachdruck auf das zeitliche Moment, d. h. die Dinge als künftige, in das göttliche Bewußtsein legen, gewinnen wir jenen Begriff der „Vorsicht", welche zugleich ein „Vorherwissen" (προγινώσκειν) in sich schließt und, sobald die speculative Forderung, daß Wissen und Wollen in Gott gegenseitig ineinander überschlagen oder gar eins sind, wirksam wird, ein „Vorherbestimmen" (προορίζειν) nach sich zieht. Der Begriff des letztern setzt die Dinge nicht blos einfach als künftige, sondern auch als göttlich verursachte. Während aber die Vorsehung immer eine Rücksicht auf das, mit den göttlichen Zwecken zu vermittelnde Wollen und Thun der Creatur in sich schließt, bezeichnet die Vorherbestimmung das göttliche Walten hinsichtlich der Setzung seiner Zwecke mit absoluter Bestimmtheit und Sicherheit. Es ist der wissenschaftlich faßbarere unter beiden Begriffen, während derjenige der Vorsehung der praktisch handlichere und anwendbarere ist. Jener gehört mehr in die Dogmatik, dieser mehr in den Katechismus.

Die ewig klare Anſchauung, welche Gott nach Apg. 15, 18 vom Plane ſeiner Weltregierung, und zwar nach Pſ. 139, 15. 16; Sir. 39, 25. 26 bez. 20. 21; 42, 19 vom Detail ſeiner Entwickelung hat, wird Apg. 17, 26 ausdrücklich auch als ein Vorherbeſtimmen (πρόθεσις) gedacht. Dieſe Vorherbeſtimmung aber nimmt nun ſofort eine ganz entſchiedene Beziehung auf die göttliche Reichsgeſchichte, ſpeciell auf ihre Höhepunkte an. In der ewigen Vorherſehung und Vorherbeſtimmung iſt ſomit namentlich die durch die Sünde bedingte Erlöſung des menſchlichen Geſchlechts in Chriſtus mitgeſetzt, ja die göttliche Vorſehung iſt, concret gefaßt, gar nichts anderes als der ewige Rathſchluß der Erlöſung der Welt durch Chriſtus (Eph. 1, 9—12), dieſer alſo der „Vorherbeſtimmte“ ſchlechthin (Apg. 10, 42: ὁ ὡρισμένος). Inſofern gewinnt die Lehre von der göttlichen Vorſehung allerdings erſt Klarheit und Lebendigkeit in der Lehre von dem in Chriſtus geſtifteten Reiche der Erlöſung (vgl. Rothe, a. a. O., I, 176), wie denn auch eine Verbindung derſelben mit der Chriſtologie auf den entgegengeſetzteſten Standpunkten, bei Lange („Chriſtliche Dogmatik“ [Heidelberg 1849—52], II, 372; Herzog's „Real-Encyklopädie“, XVII, 411) ſowol, als bei Schenkel (a. a. O., II, 599 fg., 621 fg.), angeſtrebt wird. Thatſache iſt, daß ſich das N. T. des Begriffs der Vorſehung (πρόγνωσις, προγινώσκειν) immer nur in der beſtimmten Beziehung auf das Werk der Erlöſung in Chriſtus bedient (Apg. 2, 23; 1 Petr. 1, 20) und ihn eben darum auch ſtets in denjenigen der Vorherbeſtimmung übergehen läßt (Röm. 8, 29. 30), ſodaß ſich die Lehre von der Vorſehung hier in das anderwärts behandelte Problem von Berufung und Erwählung (ſ. d.), von der Freiheit (ſ. d.) und Gnade (ſ. d.) verliert.

Dieſes letztere kommt ſomit hier in Wegfall, beruht übrigens einerſeits auf der Zuſpitzung jener oben beſprochenen Antinomien der göttlichen und menſchlichen Anſprüche auf dem Gebiete der ſittlichen Welt, andererſeits auf der vom Standpunkte der populären Betrachtung ſich ergebenden Forderung, die Ergebniſſe zeitlicher Entwickelung nicht blos dem Rahmen der göttlichen Allwiſſenheit (ſ. Eigenſchaften Gottes) einzugliedern, ſondern auch dem Willen und der Allwirkſamkeit Gottes ſchlechthin zu unterwerfen. Eben darum iſt das Problem aber auch lediglich unlösbar, weil es Gott, deſſen Begriff nur im Gegenſatz zu den in der Zeitform verlaufenden Welt feſtzuſtellen iſt, ſelbſt unter der Zeitform zu denken gebietet und alle Widerſprüche und Härten eines zeitlichen Nacheinander in das ewige Jenſeits des göttlichen Willens reflectirt. Der eigentliche religiöſe Kern der Lehre von der Vorherbeſtimmung muß ſonach vielmehr in derjenigen eigenthümlichen Steigerung des religiöſen Bewußtſeins der Creatur geſucht werden, welche erſt mit der höchſten Erfaſſung der Gottesidee (im Begriff der Gnade) eintretend zwar auch noch ein Gefühl der Abhängigkeit repräſentirt, aber einer Abhängigkeit nicht blos von der Naturordnung, nicht von der ſittlichen Weltordnung allein, ſondern von der Ordnung des Gottesreiches (Schweizer, a. a. O., I, 347, 370 fg.), ſomit dem Vorſehungsglauben in ſeiner höchſten Ausſpitzung (providentia specialissima) entſpricht (Schweizer, a. a. O., I, 380 fg.). Wenn Paulus Röm. 8, 29. 30 die göttlichen Acte des Vorherwiſſens, Vorherbeſtimmens, Berufens, Rechtfertigens, Verherrlichens in feſtgeſchloſſener Reihe aneinanderhängt, ſodaß immer einer aus dem andern folgt, ſo will er eben verſichern, daß, wo einer derſelben vorfindlich, da unfehlbar auch die andern ſich einſtellen werden, ſodaß wer ſich berufen und gerechtfertigt weiß, auch ſeines Endzieles in der Herrlichkeit ſicher iſt (vgl. Pfleiderer, „Der Paulinismus“ [Leipzig 1873], S. 250). Hierdurch erſt wird ſich der Menſch ſeines ewigen Verhältniſſes zu Gott, ſeiner eigenen Unendlichkeit bewußt; er gewinnt erſt ſo ſeine wahre, unzerſtörbare Perſönlichkeit in dem religiöſen Glauben: „Deine Augen ſahen mich, da ich noch unbereitet war. Meine Tage wurden vorausbeſtimmt, als noch kein einziger unter ihnen war“ (Pſ. 139, 16). In dieſer Form tritt der Begriff der Vorherbeſtimmung gerade an denjenigen beiden Stellen der Schrift auf, welche von jeher als eigentliche Sitze der Lehre gegolten haben: Röm. 8, 28. 30; Eph. 1, 4—6. War Chriſtus als Haupt in der Idee Gottes geſetzt (Eph. 1, 22; Kol. 1, 18), ſo auch die Glieder mit ihm. Im Gefühle des ewigen Lebens blicken ſie vorwärts in eine ewige Vollendung, rückwärts in eine vorzeitliche Vorherbeſtimmung, fühlen ſie ſich überhaupt über die Zeitform, unter welcher ihr ſonſtiges Seelenleben verläuft, im Kern ihres Weſens hinausgehoben. Gott, in dem ſie leben, iſt und war nie und wird nie ſein ein Gott der Todten, ſondern immerdar der Lebendigen (Matth. 22, 32); in ihm leben ſie alle (Luk. 20, 38); in ſeinem Buch ſtehen ſie als zum Leben verordnet (Apg. 13, 48: τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον) von Ewigkeit

her geſchrieben (Phil. 4, 3; Offb. 3, 5; die Stellen für die praedestinatio sensu strictissimo). Wie dieſes erſt im chriſtl. Heilsleben ſich aufſchließende Gefühl auf keiner der vorhergehenden Stufen (der Naturordnung und ſittlichen Ordnung) zu erreichen war (Schweizer, a. a. O., I, 346, 348 fg., 368 fg.), ſo muß es überhaupt als Abſchluß des menſchlichen Bewußtſeins, als Zurückführung deſſelben auf ſeinen außerzeitlichen, göttlichen Grund gelten. Somit fällt der praktiſche Sinn des Glaubens an die Vorherbeſtimmung ſchließlich zuſammen mit demjenigen an die Vorſehung, ſofern der Kern auch des letztern in dem Selbſtgefühl des perſönlichen Werthes ruht, welches der Menſch ſeiner Abhängigkeit vom geſetzlich nothwendigen Naturzuſammenhang zum Trotz aus der religiöſen Beurtheilung ſeiner ſelbſt gewinnt (vgl. Ritſchl, „Die chriſtliche Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung“ [Bonn 1870—74], III, 542 fg.). Holtzmann.

W.

Wachen, Wachſamkeit. Die naive Sprachweiſe des A. T. verſchmäht es nicht, von einem Wachen, von Schlaf und Aufwachen Gottes zu reden (Jer. 31, 28; 44, 27; Bar. 2, 9; Jer. 31, 26; Pſ. 44, 24; 35, 23; Sir. 17, 19). Starkes Eingreifen Gottes nämlich, ſei es zum ſtrafenden Gericht oder zur Recht ſchaffenden Hülfe, wird als ein Aufwachen, das auffallende Ausbleiben ſolchen Eingreifens als ein Schlafen bezeichnet. Daß ſich im N. T., auch ſelbſt in der an die altteſt. Sprache am meiſten ſich anlehnenden Offenbarung Johannis, ſolche Ausdrucksweiſe nicht mehr findet, obgleich der Gedankenſtoff dazu reichlich vorhanden iſt (vgl. Offb. 5, 10; 18, 6; 2 Petr. 3, 8—10; Hebr. 10, 36 fg.), iſt ein Beweis dafür, wie ſehr ſich der Gottesbegriff geläutert hat.

Im N. T. nimmt die Ermahnung zur Wachſamkeit eine hervorragende Stelle ein (Matth. 26, 41; Mark. 13, 35. 37; 1 Kor. 16, 13; 1 Theſſ. 5, 6; Kol. 4, 2; 1 Petr. 5, 8; Offb. 3, 3; 16, 15). Man darf es nicht verkennen, daß das ſtarke Hervortreten dieſer Ermahnung veranlaßt iſt durch die nahe Erwartung eines plötzlich hereinbrechenden Weltendes mit abſchließendem Gericht und mit Vollendung der durch die Schrecken des Endes hindurchgegangenen Erlöſten (Matth. 24, 42—51 fg.; 1 Theſſ. 5, 2; Offb. 3, 3). Als das in ſolcher Nähe erwartete Ende ſich immer mehr in unbeſtimmte Ferne rückte, da galt es zu warnen vor dem Aufgeben der Wachſamkeit und Nüchternheit (Luk. 12, 45 fg.). Es wäre jedoch oberflächlich, wenn wir über der Form, welche ein tiefſittlicher Gedanke in der erſten Zeit des Chriſtenthums angenommen hat, dieſen ſelbſt verſchmähen wollten. Er tritt in dem Wort Jeſu Matth. 26, 41 rein heraus. Wach, d. h. mit hellem, ungetrübtem Bewußtſein, und mit geiſtiger Bereitſchaft ſoll der Chriſt den Prüfungen und Gefahren, die ſeiner warten, entgegengehen, und ſeiner Schwäche bei allem guten Willen eingedenk ſoll er ſich ſeine Bereitſchaft im anhaltenden Umgang mit Gott (Kol. 4, 2) erwerben. Er bedarf der fortgeſetzten Wachſamkeit, auch wenn keine beſondern Umſtände ihn auf Probe ſtellen, da es an ſittlichen Gefahren von außen und von innen niemals mangelt.

Späth.

Wachholderbaum, ſ. Ginſter.

Wachtel (hebräiſch: sᵉlâv), ein ſchmaler, plumper Vogel von rundlichem Leibe, mit nah an den Schultern aufgeſetztem Kopf, eng an den Leib gepreßten Schwingen, ſpitzigem, kurzem, abwärts gerichtetem Schwanz, einzeln ſchwer zu erkennen wegen ſeines erdfarbenen Gefieders, aber ſich ſelbſt verrathend durch ſein einfaches, helltönendes raſch aufeinanderfolgendes Piekwit-wit. Beim Fluge erhebt er ſich nie hoch in die Lüfte, ſondern ſchwebt nur einige Fuß über dem Boden. Die Wachteln ſind Wandervögel, die oft zu ungeheuern Scharen vereint im Frühling aus dem Innern Afrikas und von Arabien her nordwärts ziehen, meiſt nur nachts fliegend und immer im Zuge des Windes. Von längerm Fluge werden ſie ſo müde, daß, wo ſie zum Ausruhen ſich niederlaſſen, man ſie leicht mit den Händen fangen, mit Stöcken todtſchlagen kann. Um ihres ſchmackhaften Fleiſches willen werden jährlich heute noch auf den griech. Inſeln und im ſüdlichen

Italien Hunderttauſende getödtet. Eine leichte Beute bewahren ſie ſich nur durch große Fruchtbarkeit vor Vernichtung.

Wachtelſchwärme zeigen ſich auch in Paläſtina; doch erwähnt ſie die Bibel nur aus der Sinaihalbinſel. Zweimal ſollen die wandernden Iſraeliten in jener Gegend Wachtelſchwärme getroffen haben, das erſte mal weſtlich vom Sinaiſtock nahe der Küſte des Suezgolfes (2 Moſ. 16, 13), das zweite mal im öſtlichen Theil der Halbinſel (4 Moſ. 11, 31 fg.; vgl. Pſ. 78, 27; 105, 40). Ganz in Uebereinſtimmung mit neuerer Beobachtung berichtet die iſraelitiſche Tradition, daß die Wachtelſchwärme am Abend aufgeflogen (3 Moſ. 16, 13) und vom Südoſtwind übers Meer hergetrieben (Pſ. 78, 26) in breitem (nach orientaliſcher Hyperbel zwei Tagereiſen breitem) Zuge drei Fuß hoch über der Erde hingeſchwebt ſeien (4 Moſ. 11, 31), ſodaß die Iſraeliten in großen Maſſen Wachteln geſammelt und nachher zum Dörren rings um das Lager ausgebreitet hätten; vgl. Knobel zu 2 Moſ. 16, 13; 4 Moſ. 11, 31; Wood, Bible animals (London 1869), S. 43 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 229 fg.; Oedmann, „Vermiſchte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der Heiligen Schrift", deutſch von Gröning (Roſtock 1786—1795), IV, 57 fg. Gegen die Andeutungen der alten Ueberſetzungen und des Arabiſchen, beim selav an andere Vögel als die Wachtel zu denken, z. B. an das im Peträiſchen Arabien häufige Sandhuhn oder gar an Störche, Heuſchrecken oder fliegende Fiſche, liegt kein wirklicher Grund vor.

Furrer.

Wächter (hebräiſch: nosér, meṣappēh, šomér) durchzogen nachts die Gaſſen der Stadt (HL. 3, 3), oder hielten Tag und Nacht Wache auf den Thürmen (Jeſ. 62, 6; 21, 8 fg.; 2 Sam. 13, 34; 2 Kön. 9, 17 fg.; Pſ. 127, 1), bereit bei Erſicht irgendwelcher ungewöhnlichen Erſcheinung in die Poſaune zu ſtoßen (Jer. 6, 17) oder geradezu mit lauter Stimme denen in der Stadt unten ihre Beobachtungen zuzurufen (Jeſ. 21, 8 fg.; 2 Kön. 9, 17 fg.; 2 Sam. 13, 34; 18, 24). Wachend, wie es ſcheint ohne Unterbrechung, die lange Nacht, warteten ſie mit Sehnſucht auf das Anbrechen des jungen Tages (Pſ 130, 6). Auch das einzelne Haus hatte ſeinen Wächter (Koh. 12, 3; Ez. 3, 17), der wol, wie jetzt noch in morgenländiſchen Städten, ſein Lager unmittelbar hinter der Hauptthür des Hauſes hatte und nachts den Klopfenden die Thür öffnete (Apg. 12, 13). Auf hohen Bergen war den Wächtern die Aufgabe geſtellt, das Wiedererſcheinen der Neumondſichel anzukünden (vgl. Jer. 31, 6) oder auch den Thalbewohnern das Aufleuchten der Feuerſignale kundzuthun, wie ſolche z. B. auf dem Oelberg, auf dem Karn Sartabeh am Jordanthal, zu ſehen waren (ſ. Neumond). Mit Wächtern, welche das Kommende von fern her erſpähen, werden ſinnig öfters die Propheten verglichen (Ez. 33, 7; 3, 17; Jer. 6, 17; Hab. 2, 1; Jeſ. 21, 8 fg. u. ſ. w.) Wächter hüteten die Weinberge und Gurkenfelder (Jeſ. 27, 3; Hiob 27, 18; Jer. 4, 17; vgl. Jeſ. 1, 8). Die Behauſung des Feldhüters im Gurkenfelde war nur eine elende Hütte (Jeſ. 1, 8), während in den Weinbergen ſowie auf einſamen Weideplätzen feſte Thürme für die Wächter errichtet waren (Jeſ. 5, 2; 65, 4; 2 Kön. 17, 9). Am königlichen Hofe bedurfte es mancherlei Wächter, z. B. ſolche für das Harem (Eſth. 2, 3), und wieder andere für die Garderobe (2 Kön. 22, 14) u. ſ. w. Auf Kriegszügen hatte das Gepäck ſeinen eigenen Intendanten (1 Sam. 17, 22). Hüter bewahrten den Grabhügel vornehmer Todten vor Entweihung (Hiob 21, 32); einſt bewachte die hochſinnige Rizpa ein halbes Jahr lang ſieben Leichen ihrer Angehörigen (2 Sam. 21, 10).

Furrer.

Waffen, d. h. Werkzeuge, die im Kampfe zur Deckung des eigenen Leibes oder zur Schädigung des Gegners dienen, alſo Schutz- und Trutz- oder Angriffswaffen, waren im geſammten Alterthum weſentlich dieſelben, welche die Bibel erwähnt. Die mangelnden nähern Angaben über die Form und zuweilen auch den Stoff der Waffen im hebr. Alterthum laſſen ſich aus deren Beſchaffenheit bei andern Völkern ergänzen. Als Schutzwaffen kommen vor: der Schild, magen (Richt. 5, 8; 2 Sam. 1, 21; 22, 31. 36; 2 Kön. 19, 32), sinna (1 Sam. 17, 7. 41; 1 Chron. 12, 8. 24. 34; 2 Chron. 9, 15; 11, 12; 14, 7; 25, 5; Jer. 46, 5; Ez. 23, 24; 38, 4; 39, 9; Pſ. 35, 2), den ganzen Mann deckend (Tartſche), größer als jener, wie aus 1 Kön. 10, 16. 17; 2 Chron. 9, 16 erhellt, und beide verhalten ſich zueinander wie θυρεός (bei Homer: σάκος) und scutum zu dem leichtern ἄσπις und clypeus. Auch die aſſyr. Schilde waren verſchiedener Größe und bei den ägyptiſchen ſchwankt ſie zwiſchen 2 und 5 Fuß Länge und $1\frac{1}{2}$—3 Fuß Breite. Selet

(2 Kön. 11, 10; 1 Chron. 18, 7; Jer. 51, 11; Ez. 27, 11; HL. 4, 4) wird von den meiſten für einen Prachtſchild gehalten. Sohera, gewöhnlich für eine Bezeichnung eines Schildes erklärt, kommt nur Pſ. 91, 4 als poetiſche Umſchreibung neben ṣinna vor. Die Schilde beſtanden aus Flechtwerk, Holz mit Leder oder Metall überzogen (1 Makk. 6, 39), aus getrockneter Rindshaut oder mehrern Schichten davon. Daher Ez. 39, 9 vom Verbrennen derſelben geſprochen werden kann. Ausnahmsweiſe gab es Schilde von Erz (1 Sam. 17, 6; 1 Kön. 14, 24), Gold (2 Sam. 8, 7; 1 Kön. 10, 16 fg.; 14, 26), als Prachtſtücke 1 Makk. 14, 24; 15, 18 erwähnt. Auch Plinius ſpricht von goldenen Schilden der Karthager, und Neſtor's Schild war ganz von Gold. Der Schild der alten Germanen war meiſt ein längliches Bret oder ein Geflecht von Weiden oder beſtand, wie der im Lippe-Detmoldiſchen ausgegrabene, aus zuſammengeflochtenen Wurzeln, worüber eine Rindshaut gezogen, die weiß und roth angeſtrichen iſt. Denn das Schildleder wurde nicht nur geſalbt, damit es glänze und vor Näſſe bewahrt ſei (2 Sam. 1, 21; Jeſ. 21, 5), ſondern auch zuweilen mit einem Anſtrich verſehen (Nah. 2, 4). Die homeriſchen Helden hatten Bildwerke darauf, woran ſie ſich erkannten. Das grauenvolle Haupt der Gorgo, Löwen, Panther, Eber, Schlangen u. dgl. m. finden ſich auf Vaſenbildern als Schildembleme. Nach den perſ. Kriegen wurden Schildzeichen bei den Griechen allgemein, und die röm. Soldaten der Kleopatra ſchrieben, nach Dio Caſſius, den Namen ihrer Herrin auf ihre Schilde. Der Form nach waren die Schilde der Hebräer wol, wie bei den Aſſyrern, theils rund, theils oval oder, wie bei den Aegyptern (vgl. Roſellini, I monimenti dell Egitto e della Nubia. P. II. monimenti civili [Piſa 1832 fg.], Taf. CI, CII), ein oben abgerundetes oder in eine Spitze auslaufendes Viereck. Auch Homer kennt außer dem großen Ovalſchild (vgl. Guhl und Koner, „Das Leben der Griechen und Römer" [3. Aufl., Berlin 1872—73], S. 282, Fig. 264) noch kleinere Rundſchilde, in der Mitte gewöhnlich mit einem Nabel (ὀμφαλός) verſehen (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 285, Fig. 276c). Auf dem Marſche trug man den Schild in einem Ueberzug, der vor dem Kampfe abgenommen wurde (Jeſ. 22, 6), an einem Riemen über der Schulter, im Kampf mittels Handhaben am linken Arm, daher ἐπ' ἀσπίδα, ad clypeum, ſ. v. a. zur Linken. Der Helm, koba, ḳoba (2 Chron. 26, 14; Jer. 46, 4; περικεφαλαία, Eph. 6, 17), aus Erz (1 Sam. 17, 5. 38; 1 Makk. 6, 35), gleich den aſſyr. Helmen (vgl. Layard, „Niniveh und ſeine Ueberreſte", deutſch von Meißner [Leipzig 1850], Fig. 46a, 46b), die aber auch aus Eiſenblech waren wie der ägyptiſche im leydener Muſeum. Die Dodekarchen trugen bei ihrem gemeinſchaftlich dargebrachten Opfer, nach Herodot, eherne Helme, und Pſammetich gebrauchte dabei den ſeinigen als Opferſchale. Wie nicht alle ägypt. Krieger Helme trugen, ſo hatten ſie bei den Hebräern unter Saul nur Anführer, Helden und Könige (1 Sam. 17, 38; 1 Kön. 22, 34), und erſt unter Uſia erſcheint das Heer damit ausgerüſtet (2 Chron. 26, 14; Neh. 4, 10). Auch bei den Germanen hatten nur wenige Helme, die meiſten zogen die Kopfhaut der Thiere, deren Felle ſie um die Schulter trugen, über das Haupt, ſodaß Ohren und Gehörn von jenen emporragten, was noch im Mittelalter üblich war. Aus dieſem wol älteſten Brauche entſtand die Lederkappe (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 279, Fig. 262b), dann der Lederhelm aus Rindshaut, der, wie Hektor's, mit Metallzuthaten verſtärkt war. Von Lederhelmen oder einem Helmſchmuck, etwa einem wallenden Roßhaarbuſch oder Federn, wie auf antiken Bildwerken (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 735, Fig. 509a, 509b), weiß die Bibel nichts. Der hebr. Helm mag, wie der ägyptiſche, kappenartig, gleich einem Kopftuch, oder, wie bei den Aſſyrern, ſpitz oder koniſch geformt geweſen ſein. Die Hellenen verſahen den Helm mit einem Kamm und mancherlei Zierath. Der Panzer, sirjon (1 Sam. 17, 38; Neh. 4, 16; 2 Chron. 26, 14; 1 Makk. 3, 3), war bei den Hebräern in frühern Zeiten nicht allgemein, ſowenig als bei den ägypt. Truppen, von denen manche Abtheilungen faſt nackt, nur mit einem kurzen Schwerte bewaffnet, kämpften, obſchon die Aegypter in der Verfertigung der Panzer einige Berühmtheit erlangt zu haben ſcheinen, weil, nach Herodot, die Perſer in ihren Kriegen ägyptiſche trugen. In Gräbern von Germanen ſind bisher nie vollſtändige Helme und Panzer gefunden worden, auch Tacitus erwähnt die Seltenheit dieſer Waffenſtücke bei ihnen, und der Panzer war noch ſeltener als der Helm. Beim homeriſchen Helden iſt der Panzer weſentlich und beſteht aus dem Bruſt- und Rückenſtück, die durch Schnallen verbunden werden. Offb. 9, 9 wird der Panzer aus Erz und 1 Sam. 17, 5 aus Schuppen beſtehend erwähnt. Die aſſyr. Wagenkämpfer in der Umgebung des Königs tragen ſchuppige

Waffenröcke, die bis an die Knie hinabreichen. Bei den Aegyptern kommen tunicaähnliche, mit Metallplättchen beſetzte Kleider vor. Einer ähnlichen Rüſtung wegen heißt Ajax λινοθώραξ. Die röm. lorica, urſprünglich aus Leder, wurde ſpäter mit Metallplatten belegt (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 737, Fig. 511); auf der lorica squamata, aus Leder oder Leinwand, waren kleine Schuppen befeſtigt (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 737, Fig. 512), und die lorica hamis conserta glich dem mittelalterlichen Panzerhemd. Derlei Ring- oder Kettenpanzer (vgl. Klemm, „Allgemeine Culturgeſchichte der Menſchheit" [Leipzig 1843—52], V, Taf. VII, Fig. 4) werden auch im ſyro-ſeleucidiſchen Heere vorhanden erwähnt (1 Makk. 6, 35). Die Beinſchienen, miṣha, aus Erz, nach Plinius eine Erfindung der Karier, bei den homeriſchen Helden gewöhnlich, kommen in der Bibel nur bei Goliath vor (1 Sam. 17, 6). Auf aſſyr. Monumenten tragen Krieger von Khorſabad eine Art Gamaſchen (vgl. Layard, a. a. O., Fig. 44b). Der Kriegs- oder Soldatenſchuh, se'on, nur Jeſ. 9, 4 erwähnt, eine Art Halbſtiefel aus Leder, nach Joſephus ſtark mit Nägeln beſchlagen, wird mit der röm. caliga verglichen, die von den Soldaten im Felde getragen wurde. Beide Stücke gehörten nicht zur gewöhnlichen Rüſtung des Hebräers.

Angriffs- oder Trutzwaffen. Das Schwert, ḥereb, hing an einem Gürtel an der Hüfte (1 Moſ. 48, 22; 1 Sam. 17, 39; 25, 13; 2 Sam. 20, 8), wahrſcheinlich an der linken (Richt. 3, 16. 21, vgl. 15), wie an den Figuren auf den Trümmern von Ninive, und wie es auch von den Hellenen meiſtens links, aber auch auf der rechten Seite getragen wurde nach vorhandenen Bildwerken. Nach Joſephus trug es das röm. Fußvolk an der linken, die Reiterei an der rechten Seite. Abbildungen auf Triumphbogen, Säulen und Grabmonumenten zeigen das Schwert auf der rechten Seite, an der linken gewöhnlich ein Meſſer oder einen Dolch; es kommen aber auch ganze Truppenabtheilungen mit dem Schwerte auf der linken Seite vor, wie auf der Trajansſäule. Das Schwert ſtak in der Scheide, ta;ar (1 Sam. 17, 57; 2 Sam. 26, 8), nadan (1 Chron. 21, 27), diente zu Stoß und Hieb (1 Sam. 31, 4; 2 Sam. 2, 16; 20, 10), war zuweilen zweiſchneidig (Richt. 3, 16; Spr. 5, 4; Hebr. 4, 12; Offb. 1, 61; 2, 12), eine Elle lang (Richt. 3, 16). Die ehernen und eiſernen Schwerter in germaniſchen Gräbern, meiſt zweiſchneidig, 2 Fuß lang und über 2 Zoll breit, wurden in Scheiden an Ketten oder Riemen und, wie an den Leichen bei Sinsheim erſichtlich, von der linken nach der rechten Seite hängend getragen. Bei einigen iſt Klinge und Griff aus Einem, bei andern iſt die Klinge einem Heft eingefügt, gewöhnlich ſind ſie ohne Parirſtange. Die Aegypter trugen ihre Schwerter in ledernen Scheiden am Gürtel, die, wie bei den aſſyriſchen, oft reich verzierte Handgriffe (vgl. Layard, a. a. O., Fig. 34c, 34a) hatten und meiſt eiſerne Klingen, da dieſe auf Wandgemälden meiſt blau gemalt ſind. Im berliner Muſeum iſt ein Dolch mit zweiſchneidiger Klinge von Bronze, und von ähnlicher Beſchaffenheit gab es auch Schwerter. Das helleniſche Schwert hatte zur Deckung der Hand eine Kreuzſtange oder ein kleines Stichblatt (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 294, Fig. 277a, 277d), beſtand entweder aus einem Stück oder die Klinge war in einen oft kunſtreich gearbeiteten Griff eingelaſſen. Die zweiſchneidige Klinge war vor alters 16—18 Zoll lang und 2—2½ Zoll breit, die Scheide von Metall oder Leder. Μάχαιρα (Matth. 26, 51; Mark. 14, 47; Joh. 18, 10; Apg. 16, 27; Offb. 13, 10 und öfter), womit die LXX öfter das hebr. ḥereb überſetzen, bezeichnet urſprünglich das lacedämoniſche Schwert (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 294, Fig. 277c), deſſen Klinge auf der einen Seite leicht gekrümmt und geſchärft und die Spitze nach dem ſtumpfen Rücken meſſerartig ſchräg abgekantet iſt und hierdurch unterſchieden vom ξίφος, dem geraden Schwert, war eigentlich mehr Hiebwaffe. In der Bibel werden öfter Schild (1 Moſ. 15, 1; 2 Sam. 22, 31. 36; Spr. 30, 5; Pſ. 47, 10; 91, 4; 144, 2), Helm (Eph. 6, 17), Panzer (Jeſ. 59, 17; Eph. 6, 14; 1 Theſſ. 5, 8; Offb. 9, 17) bildlich für Schutz, Verwahrung gebraucht und das Schwert auch Gott beigelegt (1 Moſ. 3, 24; Pſ. 7, 13) für Strafgericht (Pſ. 17, 13; Jer. 12, 12; 47, 6), für Krieg (2 Moſ. 5, 3; 3 Moſ. 26, 6; Jer. 14, 12 fg.). Speer, Spieß, Lanze, romaḥ (1 Chron. 12, 8; neben ṣinna 1 Chron. 12, 8; namentlich von der Lanzenſpitze, Jer. 46, 4; Joel 4, 10), ḥanit (1 Sam. 26, 16; 13, 19; Hiob 39, 23; Pſ. 57, 5), kidon (1 Sam. 17, 6. 7. 45; Joſ. 8, 18. 26; Hiob 39, 23; 41, 21), deren Unterſchied nicht genau zu beſtimmen iſt, wurden wahrſcheinlich nach Gelegenheit zum Stechen und Werfen gebraucht (1 Sam. 18, 11; 29, 10; 20, 23). Auch šebet (2 Sam. 18, 14) wird für einen

Wurfſpieß erklärt, kommt aber in dieſer Bedeutung nicht vor, daher Thenius einen Schreibfehler im Texte vermuthet. Von einem Fähnchen am kidon weiß nur Joſephus. Dieſer Wurfſpieß war eine Waffe der Babylonier und Chaldäer (Jer. 6, 23; 50, 42), wie bei den Germanen der Ger nebſt dem Speer und der Framea, ihrer Haupt- und Nationalwaffe. Auch die Aegypter hatten ihre Speerträger, wie der Spieß überhaupt zu den älteſten Waffen gehört. Er beſtand aus einem hölzernen Schaft (1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19; 23, 7) mit eiſerner oder eherner Spitze (1 Sam. 17, 7; vgl. Layard, a. a. O., Fig. 44ª: Speermann aus den Ruinen von Kujundſchick). Unter λόγχη (Joh. 19, 34) wird die röm. hasta, von anſehnlicher Länge, verſtanden.

Bogen nebſt Pfeilen ſ. Pfeil; Schleuder ſ. d. Die Streitaxt, in Aſien und Aegypten ſeit den älteſten Zeiten bekannt, bei den Germanen ſehr beliebt, wird unter segor (Pſ. 35, 3) vermuthet und mit σάγαρις der Scythen, Maſſageten und Perſer verglichen. Die LXX und auch Luther faſſen den Ausdruck als Zeitwort, ebenſo Hitzig, obſchon in verſchiedener Bedeutung. Mephiṣ (Spr. 25, 18) iſt ein Werkzeug zum Zerſchmettern, wie die Keule oder der Streithammer. Die Keule, eine uralte Waffe, beſtand bei den Aegyptern aus einem oben gekrümmten oder mit einer gewichtigen Kugel verſehenen Prügel, die germaniſche aus feſtem Holz, ſpäter mit Metall beſchwert und wuchtiger gemacht. Ueber Vergiftung der Waffen ſ. Gift; über den Gebrauch Waffen ins Grab zu legen ſ. Gräber; über erbeutete Waffen ſ. Beute, Krieg, Legion; über Zeughäuſer ſ. Feſtungen; über Kriegs- oder Streitwagen ſ. Wagen, Sichel. Roskoff.

Wage. Dieſes Werkzeug war ſchon im frühen Alterthum unentbehrlich, da die Quantität des Silbers, das vornehmlich zur Werthſchätzung mannichfacher Dinge, d. h. als Geld diente, zunächſt nach dem Gewicht beſtimmt, dargewogen wurde (1 Moſ. 23, 16; 43, 22; 2 Sam. 18, 12; 1 Kön. 20, 39; Hiob 28, 15; Jer. 32, 10; ſ. Geld). Daher konnte ein mit ſeinem Gewicht bezeichnetes und ſpäter geprägtes Silberſtück Sekel (von šaḳal, wägen), d. h. Gewicht heißen. Die Bibel ſchweigt zwar über die Beſchaffenheit der hebr. Wage, aber die Dualform ihrer Benennung, m'osnajim (3 Moſ. 19, 36; Hiob 31, 6; Pſ. 62, 10), deutet auf zwei Wagſchalen hin, wie ſie an unſerer Wage und ſchon im Alterthum überhaupt vorkommen. Auch dem Wunſche Hiob's, daß die ihm vorgeworfene Heftigkeit ſeiner Klagen neben ſeinen Leiden auf die Wage gelegt und beide gegeneinander abgewogen werden möchten (Hiob 6, 12), ſcheint die Vorſtellung der doppelten Wagſchale zu Grunde zu liegen. Die ägypt. Wage, die häufig abgebildet und auch in Inſchriften als Hieroglyphenbild vorkommt, beſteht aus einem Fußgeſtell und dem daran befeſtigten Wagebalken, an deſſen äußern Enden die Wagſchalen hängen, und aus einem an einem Faden in der Mitte hängenden Gewicht, welches die Neigung oder wagerechte Haltung des Querbalkens anzeigt, alſo das an unſern Wagen nach oben ſtehende Zünglein vertritt. Auch an der aſſyr. Wage aus den Ruinen von Khorſabad, die Layard abgebildet hat, hängen an dem Balken zwei Wagſchalen. Ebenſo hatte das claſſiſche Alterthum zweiſchalige Wagen. In Pompeji wurden aber auch Wagen gefunden, die nach dem Princip des ungleichen Hebels conſtruirt ſind, wo man verſchiedene Gegenſtände mit einem und demſelben Gewicht abwägen kann, welches ſich am längern, mit einer Scala verſehenen Hebelarm verſchieben läßt und Laufgewicht heißt. Dieſe Wage, auch bei uns noch gebräuchlich, iſt unter dem Namen Schnell- oder röm. Wage bekannt. Eine ſolche Schnellwage vermuthet man auch bei den Hebräern unter der Bezeichnung peles (Spr. 16, 11; Jeſ. 40, 12; 46, 6). Die Gewichte mögen urſprünglich Steine geweſen ſein, weil ſie auch ſo genannt werden (3 Moſ. 19, 36; Spr. 16, 4; daher: 'eben va'eben, d. h. zweierlei Gewicht, 5 Moſ. 25, 19), obſchon ſie ſpäter auch aus andern Stoffen ſein konnten. Bei den Römern gab es Gewichte aus Stein, Bronze und Blei von verſchiedener Form ſowie bei den Aegyptern, wo ſie meiſt die Geſtalt liegender Thiere, ſitzender Statuen, auch die der Göttin der Gerechtigkeit mit der Straußfeder u. dgl. haben. Die Hebräer, welche etwas zu kaufen oder verkaufen hatten, pflegten die Gewichte in der Gürtelbörſe bei ſich zu führen (3 Moſ. 19, 36; 5 Moſ. 25, 13; Spr. 16, 11; Mich. 6, 11), wie es noch heute in manchen Gegenden des Orients üblich iſt. Unrichtige Wage, im Geſetz verboten (3 Moſ. 19, 35 fg.; 5 Moſ. 25, 13; Ez. 45, 10), wird in der Bibel öfter erwähnt (Spr. 11, 1; 20, 10. 23).

Roskoff.

Wagen waren im Alterthum und ſind im Orient nicht ſo häufig als bei uns im Gebrauch, man bedient ſich derſelben meiſt nur zu kleinern Ausflügen. Reiſen werden

auf Reitthieren gemacht, die Frachten zu Lande mittels Laſtthieren befördert. Deſſenungeachtet gab es ſchon in früheſten Zeiten Wagen, und in Pfahlbauten, beſonders italieniſchen, aus der Bronzezeit, wurden Räder und andere Wagenbeſtandtheile entdeckt. Nach der griech. Mythologie lehrte Athena dem Erichthonius Roſſe vor den Wagen ſpannen, und dieſem mythiſchen König von Athen wird der Gebrauch des Räderfuhrwerks zuerkannt. Auch die Bibel erwähnt ſchon aus früheſter Zeit der Wagen und gebraucht mehrere Benennungen, die auf verſchiedene Arten hindeuten. ;Agalā, eigentlich das Rollende, iſt der allgemeine Name für Wagen überhaupt, ſteht aber auch für Reiſewagen (1 Moſ. 45, 19. 21. 27; 40, 5), wobei man an vierräderige, für Perſonen eingerichtete Transportwagen mit einem Kaſten oder an kleinere, zeltartig bedeckte Fuhrwerke denkt; für Transportwagen 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 3; zum Einführen des Getreides Am. 2, 13; für Dreſchwagen Jeſ. 28, 27, auch poetiſch für Kriegswagen Pſ. 46, 10; ;Aglot ṣab, 4 Moſ. 7, 3, ſind bedeckte Wagen für die Geräthſchaften des heiligen Gezeltes auf dem Wüſtenzuge. Rekeb heißt vorzugsweiſe der Kriegswagen (1 Moſ. 50, 9; 2 Moſ. 14, 7 fg.; Joſ. 11, 4; 17, 16. 18; Richt. 1, 19; 4, 3; 5, 28; 1 Sam. 13, 5; 2 Sam. 10, 18; 1 Kön. 1, 5; 9, 19; 10, 26; 20, 1; 22, 31; 2 Kön. 6, 14 fg.; 9, 21; 2 Chron. 12, 3; Jeſ. 22, 7; Jer. 51, 21; 47, 3; Pſ. 67, 7), auch Merkaba (2 Moſ. 15, 4; 17, 8; 1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 15, 1; Richt. 4, 15; 1 Kön. 5, 6; 10, 29; 22, 35; 2 Chron. 1, 17; Joel 2, 5; Mich. 5, 11; Nah. 3, 2; Hag. 2, 23); ebenſo wird aber auch der Reiſe- und Staatswagen genannt (1 Moſ. 41, 43; 46, 29; 3 Moſ. 15, 9; 1 Kön. 12, 18; 2 Kön. 9, 27; 10, 15; Jeſ. 22, 18; vielleicht auch 1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 15, 1). HL. 3, 9; 6, 11 iſt eine bedeckte Sänfte und kein Wagen zu verſtehen. Das N. T. ſpricht nur zweimal von Wagen: Apg. 8, 28, ἅρμα, als von einem Reiſewagen, und Offb. 18, 13, ῥέδαι, worunter man ein Räderfuhrwerk verſteht nach Art der röm. redae, die, für mehrere Perſonen eingerichtet, häufig verziert geweſen ſein ſollen, wofür aber Belege fehlen. Ueber die nähere Beſchaffenheit der hebr. Wagen ſchweigt die Bibel. Kriegswagen, ſchon vor den Iſraeliten in Paläſtina bei den Kanaanitern (Joſ. 11, 4; 17, 16; Richt. 4, 3), Philiſtäern (Richt. 1, 19; 1 Sam. 13, 5) und ſpäter bei den Syrern gebräuchlich (2 Sam. 10, 18; 1 Kön. 20, 1; 22, 31; 2 Kön. 6, 14), wurden erſt durch David beim iſraelitiſchen Heere eingeführt (2 Sam. 8, 4) und durch Salomo in beſondern Städten in Garniſon gelegt (1 Kön. 9, 19; 10, 26). Seitdem bildeten ſie eine beſondere Heeresabtheilung (1 Kön. 16, 9; 2 Kön. 8, 21; 13, 7), und ſpätere Könige ſuchten ſie gegen die Aſſyrer (Jeſ. 37, 24; Neh. 2, 14), Chaldäer (Jer. 50, 37; 51, 21), durch Aegyptens Hülfe (2 Kön. 18, 21; Jeſ. 31, 1; Ez. 17, 15), wo ſie ſchon früher in Gebrauch waren, zu verſtärken. Nach aſſyr. Sculpturen, wovon bisjetzt keine andern Räderfuhrwerke als Kriegswagen aufgefunden worden, erſcheinen dieſe von Königen und höchſten Offizieren beſonders benutzt, wie bei den alten Indern der König und ſeine Kriegsoberſten zu Wagen und in ſpäterer Zeit zu Pferde kämpften. Neben dem König ſteht immer ein ihn mit dem Schilde ſchützender Krieger, und der Roſſelenker auf dem aſſyr. Kriegswagen. Dieſer, höchſt wahrſcheinlich aus Holz, da ſeine Größe den Beſtand von Metall kaum zuläßt, war hinten offen, an beiden Seiten aber mit einer Täfelwand eingeſchloſſen. Auf den älteſten Monumenten iſt er niedrig, der obere Theil abgerundet, beiderſeits mit zwei Löchern verſehen. Das Joch iſt nur für zwei Pferde eingerichtet, man ließ aber, wie bei den Griechen, ein drittes, leicht angeſchirrt, als Erſatzpferd mitlaufen. Die Räder beſtehen aus vier Felgen und ſechs Speichen. Der ſpätere aſſyr. Kriegswagen iſt, wie der perſiſche, nur mit zwei Pferden beſpannt, viel höher und größer als der ältere, das achtſpeichige Rad mannshoch. Er gleicht denen auf den perſepolitaniſchen Ruinen. Die ägypt. Streitwagen, die auf allen Schlachtgemälden eine Hauptrolle ſpielen, weil ſie, wie bei den Aſſyrern, weſentliche Beſtandtheile der Heeresmacht waren, ſind ſtets zweiſpännig, die ſechsſpeichigen Räder drehen ſich um eine an beiden Enden runde, in der Mitte vierkantige Achſe, auf welcher der Wagenkörper befeſtigt iſt. Dieſer, vorn rund, hinten offen, faßt nur zwei Perſonen und reicht den Daraufſtehenden kaum bis zur Hälfte des Leibes, ſodaß ſie ihre Arme frei bewegen und nach allen Seiten von ihren Waffen Gebrauch machen können. Die Deichſel läuft aus der Mitte der Achſe unter dem Wagenkörper bis vor deſſen Wölbung, wo ſie bis zum Nacken der Pferde ſich aufkrümmt. Dieſe ſind an das Joch, welches beiderſeits eine Beugung für ihren Nacken hat und mit Riemen an das Deichſelende befeſtigt iſt, mit Lederriemen feſtgebunden. Auf dem Wagen ſteht der Wagenlenker, die Zügel und eine

Peitſche in den Händen, und der Kämpfer, welcher verſchiedene Waffen, meiſtens aber den Bogen und die Lanze führt, für die an beiden Seiten des Wagens Waffenbehälter angebracht ſind. Wie bei den Aſſyrern, ſo kämpfte auch bei den Aegyptern der König vorzugsweiſe zu Wagen, der vor den übrigen durch Pracht und mancherlei Zierath ausgezeichnet war. Der helleniſche Streitwagen in der homeriſchen Zeit beſteht aus einem Obergeſtell, das auf zwei durch eine etwa ſieben Fuß lange Achſe verbundenen Rädern ruht, die einen Durchmeſſer von etwa dreißig Zoll und acht Speichen haben, während die Räder der Wagen auf Vaſenbildern faſt durchweg vierſpeichig ſind. Das Geſtell hat einen mittels Zapfen und Nägel befeſtigten Holzverband, auf welchem der Breterboden in Form einer Ellipſe liegt, längs deſſen gekrümmter Seite ſich eine gitterartige Brüſtung erhebt, die auf der den Pferden zugekehrten Seite bis zur Kniehöhe des Fahrenden reicht, nach hinten aber niedriger wird und beiderſeits nach hinten ausgeſchweifte Bügel befeſtigt hat. Hinten iſt der Wagen offen, um von da beſtiegen zu werden. Die Brüſtung, anfänglich etwa zwei Fuß hoch, erſcheint mitunter, namentlich an den röm. Triumphwagen, die den altgriech. Streitwagen nachgebildet ſind, bis zur Bruſthöhe vergrößert und, zur Abwehr der Wurfgeſchoſſe, mit Leder oder Holzplatten bedeckt. In die Achſe iſt die Deichſel eingezapft, an deren Ende das Joch mit Riemen befeſtigt iſt. Dieſes beſteht aus zwei durch ein Querholz verbundenen Halbkreiſen, die auf den Nacken der Thiere gelegt, welche an Ringen am Jochbogen durch Riemen verbunden ſind, die nach dem Bauch und Halsgurt laufen und das Joch in der richtigen Lage halten. Die beiden Deichſelpferde tragen das Joch, beim Drei- oder Viergeſpann ſind die übrigen nur durch eine Leine vom Halsgurt aus an den Wagen gebunden. Auf dem Streitwagen der Heroenzeit ſteht nebſt dem Roſſelenker der Vorkämpfer oder Führer, der den Schlachtlinien voraneilt. In den Bau der im gewöhnlichen Leben der Griechen gebräuchlichen Wagen fehlt uns die genauere Einſicht. Die mit den Namen ἀπήνη und ἅμαξα bezeichneten ſcheinen vierräderig, letztere für mehrere Perſonen eingerichtet geweſen zu ſein. Mehrfach unterrichten uns zwar bildliche Darſtellungen über die Form röm. Perſonen- und Laſtwagen, aber es gelingt nicht immer, ſie nach den Bezeichnungen der Claſſiker zu beſtimmen. Der allgemeine Name für Laſtwagen iſt plaustrum, er war aber nach dem zu verfahrenden Gegenſtand verſchieden, bald mit vier, bald mit zwei Rädern, und dieſe bald Speichen-, bald Scheibenräder. Covinus war vermuthlich ein zweiräderiger, überdachter, für zwei Perſonen eingerichteter Reiſewagen, während curruca und reda für mehrere Perſonen eingerichtet war. Von den hebr. Kriegswagen iſt anzunehmen, daß ſie im weſentlichen den aſſyriſchen und ägyptiſchen glichen, daß ſie, mitunter mit Eiſen beſchlagen, daher „eiſerne" genannt werden mochten (Jeſ. 17, 16 fg.; Richt. 1, 19; 4, 3), gewöhnlich für zwei, den Kämpfer und den Wagenlenker, eingerichtet (1 Kön. 22, 34; 2 Chron. 18, 33; Jer. 51, 21), mit Behältern für Bogen, Pfeile, Spieße und, wie bei den Perſern, Medern und ſpäter im aſſyr. Heer (2 Makk. 13, 2), auch mit Sicheln verſehen waren (ſ. Sichel). Aus 2 Chron. 35, 23 fg. iſt zu entnehmen, daß hebr. Könige, wie die perſiſchen, bedeckte, zum Sitzen und Liegen eingerichtete Wagen auf ihren Kriegszügen mitführten. Zu kleinern Fahrten dienten wol leichte, zweiräderige, mit zwei Pferden oder Maulthieren beſpannte Wagen, die der Herr ſelbſt lenkte, während die Dienerſchaft nebenherlief (1 Kön. 18, 44 fg.), um beim Ausſteigen oder ſonſt wie behülflich zu ſein. Transportwagen wurden meiſt von Rindern (4 Moſ. 7, 3 fg.; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 6), aber auch von Maulthieren oder Eſeln (Jeſ. 21, 7) gezogen. Zuſammengeſtellte Trainwagen bildeten eine Wagenburg, die als Lagerverſchanzung diente (1 Sam. 17, 20; 26, 5. 7). Daß ſowol die Beſchaffenheit der hebr. Wagen als auch ihre Beſpannung von der des übrigen Alterthums nicht weſentlich verſchieden war, laſſen ſchon Einzelbezeichnungen vermuthen, als: Räder, ʒophannim (1 Kön. 7, 32; Jeſ. 28, 27; Nah. 3, 2; Spr. 20, 26) oder galgilim (Jeſ. 5, 28; Ez. 10, 2; 6, 23. 24; 26, 10), Achſen, jadot (1 Kön. 7, 32), Felgen, gabbim, Speichen, ḥiššuḳim, Stäbe, hiššur (1 Kön. 7, 33), der Strick, ʒabot (Jeſ. 5, 18), womit das Zugthier an das Joch, ʒol (4 Moſ. 19, 2; 5 Moſ. 21, 3; Jer. 5, 5), gebunden, 'asar (1 Moſ. 46, 29; 2 Moſ. 14, 6; 1 Sam. 6, 7; 1 Kön. 8, 44; 2 Kön. 9, 21; Jer. 46, 4), ratam (Mich. 1, 13), geſpannt war. Ueber den Dreſchwagen ſ. Dreſchen, Schleife. Der Sonnenwagen, mit den Sonnenpferden, 2 Kön. 23, 11 erwähnt, bezieht ſich auf den im Orient und Alterthum weitverbreiteten Geſtirndienſt, der zwar geſetzlich ſtreng verboten (5 Moſ. 4, 19; 17, 13), von abgöttiſchen Königen Judas doch gepflegt, von Joſia aber abgeſchafft wurde

(2 Kön. 23, 5. 11; 2 Chron. 34, 41). Ob der Name der phöniz. Stadt Bethammerkabot (Joſ. 19, 5; 1 Chron. 4, 31) von dem uralten Sonnendienſt oder von daſelbſt garniſonirenden Streitwagen herzuleiten ſei, bleibt fraglich. Roskoff.

Wahl, ſ. Erwählung.

Wahrheit, Wahrhaftigkeit. Im abſoluten Sinne iſt die Wahrheit der Inbegriff des Weſens aller Dinge. In dieſem Sinne heißt in der Bibel Gott (Jahve) ſelbſt Wahrheit (Jer. 10, 10), denn außer ihm iſt alles nichtig, vergänglich, ohne Beſtand. Eben darum kommt das Prädicat Wahrheit auch allem, was er offenbart und thut, insbeſondere ſeinem Wort und ſeinen Werken, zu (Pſ. 119, 60; 111, 7 fg.). Doch bedeutet Wahrheit (ëmët), von Gott ausgeſagt, im A. T. nicht ſelten auch lediglich die Eigenſchaft der Treue (Pſ. 25, 10; 117, 2; Jeſ. 38, 18), alſo ſ. v. a. die Wahrhaftigkeit Gottes, zumal hinſichtlich ſeiner in ſeinem Worte gegebenen Zuſagen und gemachten Verheißungen. Im N. T. hat ſich Jeſus Chriſtus, der ſynoptiſchen Ueberlieferung zufolge, niemals als „die Wahrheit" bezeichnet, womit er ſich (wenn auch nur in moraliſcher Hinſicht) Gott gleichgeſtellt hätte. Wir haben daher guten Grund zu der Annahme, daß, wenn er ſich im vierten Evangelium (Joh. 14, 6) dieſes Prädicat beilegt, dies auf Rechnung des Evangeliſten zu ſetzen iſt. Seine Verſicherung dagegen, daß es zu ſeiner Beſtimmung gehöre, die Wahrheit zu reden und zu bezeugen (Joh. 8, 45; 18, 37), ſtimmt durchaus mit der ſynoptiſchen Ueberlieferung (Matth. 7, 24; 22, 16; Mark. 1, 22; Luk. 6, 47). In einer andern Bedeutung des Wortes heißt Chriſtus in der Apokalypſe der „Wahrhaftige" (ὁ ἀληθινός), als der „wahre Zeuge" (Offb. 3, 7. 14; 19, 11), im Unterſchied von den falſchen Zeugen, d. h. als der rechte Meſſias, der das Heil wahrhaft vermittelt. In dieſem Sinne heißt das Evangelium Jeſu Chriſti „das Wort der Wahrheit" (Eph. 1, 13; Jak. 1, 18).

Die Wahrheit wird im N. T. entgegengeſetzt dem Irrthum (ſ. d.) und der Lüge (ſ. d.), ein Gegenſatz, der beſonders ſcharf in den Johanneiſchen Schriften gezeichnet iſt (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 67), wonach er im Chriſtenthum und Antichriſtenthum gipfelt. Neben dieſem dogmatiſchen Wahrheitsbegriff, der ſich auch in den Paſtoralbriefen (vgl. 1 Tim. 2, 4 fg.) und überhaupt ſeit dem Ende des 1. Jahrh. v. Chr. ausgebildet findet, verdient aber namentlich der ethiſche in der Bibel Beachtung. Hiernach wird ſchon im A. T. ernſtlich auf die Pflicht hingewieſen, die Wahrheit zu reden, d. h. der von Perſonen und Sachen nach reiflicher Prüfung gewonnenen Ueberzeugung gemäß zu reden (Sach. 8, 16; Spr. 23, 23). Im N. T. verſichert der Apoſtel Paulus (2 Kor. 13, 8): „Wir vermögen nichts gegen die Wahrheit, ſondern nur für die Wahrheit etwas", und ermahnt die Chriſten, die Lügen abzulegen und die Wahrheit zu reden, ein jeglicher mit ſeinem Nächſten. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit iſt in der That auch eine der vornehmſten Pflichten der Mitglieder einer religiöſen Gemeinſchaft, da alles gegenſeitige Vertrauen auf ihrer gewiſſenhaften Ausübung beruht, und ihre Verletzung die Grundlagen gemeinſamer Arbeit für die Zwecke des Reiches Gottes untergräbt. Schenkel.

Wahrſager, ſ. Zauberei.

Waiſen und Witwen werden beſonders oft im A. T. zuſammen erwähnt (2 Moſ. 22, 21 fg.; 5 Moſ. 10, 18; 24, 17; Pſ. 68, 6; Hiob 24, 3; Jeſ. 1, 17; 2 Makk. 3, 10; Jak. 1, 27) als ſolche, die unfähig ſind, für ſich ſelbſt zu ſorgen, und daher die Hülfe anderer beanſpruchen dürfen. Daher werden ſie auch oft mit Fremdlingen und Leviten (5 Moſ. 14, 29; 16, 11. 14; 24, 19 fg.; 27, 19; Pſ. 94, 6) zuſammengeſtellt. Es war des Frommen höchſte Pflicht, ſich hülfloſer Waiſen und Witwen anzunehmen (Hiob 29, 12 fg.), beſonders den Waiſen Vater zu ſein und das Brot mit ihnen zu theilen (Hiob 31, 17), der Waiſen und Witwen Rechtsſache zu führen (Jeſ. 1, 17) und hierbei in keiner Weiſe ſie zu benachtheiligen (5 Moſ. 27, 19) oder um ihr Eigenthum zu bringen (vgl. Matth. 23, 14). Gott ſelbſt will der Waiſen Vater und der Witwen Richter ſein (5 Moſ. 10, 18; Pſ. 68, 6) und wird Gericht halten über alle, welche Gewalt und Unrecht thun an ſolchen Hülfloſen und Unterdrückten (Mal. 3, 5). Nur die Gottloſen, welche des Lebens Zweck verkennen, überwältigen den Gerechten und ſchonen die Witwen nicht (Pſ. 94, 6; Weish. 2, 10); nur die rohen Wüſtenräuber nehmen Waiſen und Witwen ihr Eigenthum (Hiob 24, 3) und rauben den Waiſenknaben hinweg von der Mutter Bruſt, ihn als Sklaven zu behandeln (Hiob 24, 9). Man kann daher nur von dem Frevler und Sünder wünſchen, daß ſeine Kinder Waiſen und ſein Weib Witwe werden ſoll, daß dieſe Waiſenkinder betteln

gehen müſſen und niemand ſich ihrer erbarmt (Pſ. 109, 9 fg.); ja der Herr ſelbſt verleugnet ſein gewohntes Erbarmen gegen Witwen und Waiſen wegen der Sündenmenge ſeines Volks (Jeſ. 9, 16). Waiſen werden ſowol vater- und mutterloſe als auch nur vaterloſe Kinder genannt (vgl. Hiob 24, 9; 1 Kön. 7, 13 fg.; 17, 9 fg.; Luk. 7, 12), und auch ſeine Jünger nennt Jeſus Waiſen, als ſie in ihm den väterlichen Freund und Lehrer verlieren ſollten (Joh. 14, 18). Die Witwen lebten in ſtiller Zurückgezogenheit (vgl. KL. 1, 1 fg.; 2 Sam. 20, 3), deshalb wird auch das verlaſſene Zion mit einer Witwe verglichen (Jeſ. 54, 1 fg.; vgl. 47, 8 fg.; Jer. 51, 5; Bar. 4, 12; Offb. 18, 7). Auch die reiche Witwe Judith bezog nach ihres Mannes Tode ein Kämmerlein im obern Stock ihres Hauſes und hielt ſich dort in der Stille auf (Judith 8, 5 fg.). Lebte der Vater noch, dann konnte ſeine verwitwete Tochter in ſeinem Hauſe weilen (1 Moſ. 38, 11), doch trug ſie Trauerkleider (1 Moſ. 38, 14; Judith 8, 5 fg.; vgl. 16, 8 fg.), und mit den Thränen, die ſie über ihr Schickſal vergoß (KL. 1, 1 fg.), verband ſie die Hoffnung auf Gott, betete und faſtete; denn es war für ſie beſonders ehrbar, wenn ſie im Witwenſtande verblieb (vgl. 1 Tim. 5, 5 fg.; Luk. 2, 36 fg.); hatte ſie noch Eigenthum, ſo deponirte man ſolches an heiliger Stätte, damit es völlig ſicher ſei (2 Makk. 3, 10). Oft lebten Witwen in großer Armuth (1 Kön. 17, 9 fg.; Luk. 4, 26), wenn nicht ein braver Sohn für die verwitwete Mutter ſorgte (vgl. Luk. 7, 12) oder die Schwiegermutter in der rührenden Liebe der Schwiegertochter Troſt und Hülfe fand (Ruth 1, 15 fg.; 2, 1 fg.). Waiſen und Witwen in ihrer Trübſal zu beſuchen erſcheint als beſonders verdienſtlich (Jak. 1, 27); man ſollte ſie auf keine Weiſe bedrücken (2 Moſ. 22, 21 fg.; 5 Moſ. 24, 17). Sie ſollten bei den Mahlzeiten, welche vom Erträgniß des Zehnten gegeben wurden, ſich betheiligen (5 Moſ. 14, 29), und ſollten an der Feſtfreude des Bemittelten theilnehmen (5 Moſ. 16, 11. 14). Auf dem Felde zurückgelaſſene Garben (5 Moſ. 24, 19), ebenſo an den Zweigen des Oelbaumes ſtehen gebliebene Früchte ſollten ihnen überlaſſen bleiben (5 Moſ. 24, 20), und die Nachleſe im Weinberg ſollte ihnen gehören. Doch war die Witwe verpflichtet, einem Gelübde nachzukommen, da ſie niemand mehr hatte, der ſie davon befreien konnte (4 Moſ. 30, 10). Eine verwitwete Prieſtertochter konnte, wenn ſie kinderlos war, in das väterliche Haus zurückkehren und am Tiſche des Vaters eſſen (3 Moſ. 22, 13). Der Hoheprieſter durfte keine Witwe oder geſchiedene Frau heirathen (3 Moſ. 21, 13 fg.; vgl. Ez. 44, 22). Wenn Brüder zuſammenlebten und ein Bruder kinderlos ſtarb, ſo ſollte ſeine hinterlaſſene Witwe dem Bruder beigegeben werden, damit er die Schwagerehe (ſ. Ehe) an ihr vollziehe. Erhielt dann die Witwe des verſtorbenen Bruders aus dieſer zweiten Verbindung einen Sohn, ſo ſollte dieſer den Namen des verſtorbenen Bruders führen, damit auf dieſe Weiſe deſſen Name nicht erlöſche in Iſrael (5 Moſ. 25, 5 fg.). In den erſten Zeiten des Chriſtenthums ſorgten die Apoſtel beſonders auch für die Witwen und wählten zu dieſem Zweck ſieben Männer von gutem Ruf zur Pflege der Witwen (Apg. 6, 1 fg.). Später ſcheint es in einzelnen Gemeinden Sitte geweſen zu ſein, Witwen, welche das ſechzigſte Lebensjahr erreicht hatten, in Liſten einzutragen, um ſie regelmäßig und gewiſſenhaft unterſtützen zu können. Doch mußten ſolche Witwen ein Zeugniß über gute Werke aufweiſen können, ihre Kinder gut erzogen haben, gaſtfrei geweſen ſein, Bedrängten geholfen, überhaupt Handlungen ſelbſtverleugnender Liebe gethan haben (1 Tim. 5, 9 fg.). Junge Witwen ſollten nach des Apoſtels Rath (1 Tim. 5, 14) eine zweite Ehe ſchließen, um durch ein geordnetes häusliches Leben ſittliche Verſchuldungen zu vermeiden. Hatte aber eine chriſtl. Frau unter ihren Angehörigen eine Witwe, ſo ſollte ſie für dieſelbe ſorgen, damit der Gemeinde nur die Sorge für ganz verlaſſene Witwen zufalle (1 Tim. 5, 16). Grundt.

Waizen, ſ. Getreide.

Wälder mit hochgewachſenem Holze und dunkelm, kühlem Schatten bietet Paläſtina nur wenige; denn wo ſich dortzulande Waldboden findet, ſtehen die Bäume parkähnlich weit auseinander und die Zwiſchenräume ſind entweder nur von niederm Dorngeſtrüpp oder etwas höherm Geſträuch beſetzt. Auch bin ich ſtundenweit durch dichten Strauchwald in Judäa gereiſt, ohne daß ein Baum dieſe Einförmigkeit unterbrochen hätte. Einen Wald nach unſern Begriffen mit hochſtämmigen, dicht zuſammenſtehenden Bäumen gibt es in Weſtpaläſtina nur einen. In geringer Breite zieht er ſich weſtlich von Nazareth 10 Stunden lang vom Hügelland Untergaliläas über den Karmel bis in die Nähe von Cäſarea. Die Umgebung von Cäſarea Philippi an der bekannten Quelle des Jordan iſt mit einem Park von prächtigen Eichen und duftigem Raſen geſchmückt. In

Obergaliläa ſieht man oft den einen Thalabhang mit hohem Strauchwald bewachſen, während der gegenüberliegende, der ausdörrenden Hitze mehr ausgeſetzt, kahl iſt. Karmel und Tabor haben faſt in ihrem ganzen Umfang hohen Strauchwald; dagegen entbehren die Berge Ephraims und Benjamins des Gehölzes faſt gänzlich. Namentlich holzarm zeigt ſich der Boden öſtlich von der Waſſerſcheide gegen das Jordanthal hin und zwar auf der ganzen Strecke vom Gilboa an bis zu der ſüdlichen Landesgrenze (ſ. Wüſte). Judäas ausgedehnte Strauchwälder liegen im Weſten und Nordweſten von Hebron. An der Verkümmerung des Baumſchlages ſind hauptſächlich die Ziegenheerden ſchuld, welche die zarten Zweige abnagen. Es wird indeß überhaupt auf Pflege des Forſtes nicht die mindeſte Sorgfalt verwandt. Weil man die Wurzeln der Sträucher ausrodet, um ſie zu Kohlen zu brennen, ſteigert ſich die Holzarmuth des Landes von Jahr zu Jahr.

Viel bedeutender iſt der Waldbeſtand im Oſtjordanland. Ueppiges Waldland treffen wir im obern Dſchaulan, viele alte Eichenhaine am Weſtabhang des Hauran; am geſegnetſten aber in dieſer Beziehung iſt Gilead. Hier kann man mancherorts ſowol im Dſchebel Adſchlun als in der Belka eine Stunde in dichtem Waldesſchatten reiſen, wir erinnern an die Wälder von Suf, vom Dſchebel Kafkaf, von Ragaba, von Gil'ad ſüdlich des Jabbok und von Fuheis ſüdöſtlich von Ramoth Gilead (es-Salt). Um ſo auffallender contraſtirt gegen Gileads Wälderpracht die große Holzarmuth der ammonitiſchen und moabitiſchen Hochebenen. Den viel geſchlungenen Lauf des untern Jordan begleitet ein ſchmaler Streifen von Laubwald abwechſelnd mit hohem, dichtem Schilf (vgl. 2 Kön. 6, 25).

In ganz Paläſtina herrſcht unter den Waldbäumen die Eichengattung vor, von andern Gattungen nennen wir Tamarisken, Platanen, Eſchen, Pappeln, Föhren, Erdbeerbäume und den ſtacheligen Nebk, welch letzterer die Oaſe von Jericho in Strauch- und Baumform weithin bedeckt.

Daß im Alterthum der Waldbeſtand auch im weſtlichen Paläſtina noch größer geweſen als heute, bezeugen die jetzt noch vorhandenen Spuren ſowie auch die bibliſchen Andeutungen. Ein großer Wald zog ſich über die Berge Ephraims und Benjamins hin (Joſ. 17, 15 fg.; 1 Sam. 14, 25), und Kirjath-Jearim, d. i. Wälderſtadt, hieß ein angeſehener Ort letztern Stammes. Selbſt in den jetzt ſo öden Bergſchluchten im Oſten Bethels gab es Wald, in welchem ſich Bären aufhielten (2 Kön. 2, 24). Noch mehr beweiſen die vielen dem Waldleben entlehnten Bilder des A. T. Dichter und Propheten erzählen uns, wie die Löwen hervorbrechen aus dem Walde, dem „Wohnort des Wildes" (Jer. 5, 6; 12, 8; Am. 3, 4; Jeſ. 56, 9; Pſ. 50, 10), wie das Laub rauſcht in den unzählbaren Bäumen des „undurchdringlichen" Waldes (Jeſ. 7, 2; 10, 18. 19; Jer. 46, 23), wie der Gewitterſturm Lichtungen bricht (Pſ. 29, 9), wie des Waldes Dickicht niedergemäht wird von der Axt (Pſ. 74, 5; Jeſ. 10, 34), und wohlbekannt war das großartige Schauſpiel des Waldbrandes (Jeſ. 9, 18; Jer. 21, 14; Pſ. 83, 15; Jak. 3, 5). Von Holzhauern redet noch das Geſetz 5 Moſ. 19, 5; jetzt könnte man dort nur noch von Holzbrennern berichten. Feierliche Waldeinſamkeit herrſchte auf Karmels Höhen zu Micha's Zeit (Mich. 7, 14) und vom würzigen Waldesduft des Libanon redet Hoſea (Kap. 14, 16). Auf umwaldeten Höhen baute Jotham Burgen und Thürme (2 Chron. 27, 4). S. Baſan, Cedern, Eichen, Gilead, Jordan, vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 1488; Triſtram, The land of Israel, a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 462 fg. Furrer.

Waldeſel (hebräiſch: pĕrĕ oder zarod) (asinus hemippus). Dieſer nahe Verwandte des zahmen Eſels, ſchlanker und elaſtiſcher als dieſer, kommt an Schnelligkeit dem beſten Pferde gleich, hat außerordentlich feines Geſicht und Gehör und ebenſo guten Geruch. Sein graues Fell ſpielt im Sommer ins Röthliche, welche Schattirung im Winter verſchwindet, hingegen bleibt ein über den Rückgrat ſich hinziehender dunkler Streif um die wollige Mähne. Wild und unbändig ſtreift der Waldeſel am liebſten heerdenweiſe in menſchenarmen Gegenden (Jeſ. 32, 14; Hiob 24, 5). Er läuft auf alle ausſichtreichen Höhen ſeines Reviers, um etwaige Feinde zu erſpähen; daher denn auch nur die geſchickteſten Jäger ſeiner habhaft werden können und die aſſyr. Könige ſelbſt mit allem Eifer der Jagd auf wilde Eſel oblagen (vgl. G. Rawlinſon, The five great monarchies of the eastern world [2. Aufl., London 1871], S. 222 fg., 515 fg.). Den trotzigen Freiheitsſinn des wilden Eſels hat der Dichter Hiob's (Kap. 39, 6—8) prächtig

geſchildert und geiſtreich der alte Erzähler (1 Moſ. 16, 12) den ungebändigten Sohn der arab. Wüſte mit dem Waldeſel verglichen.

Wenn die Iſraeliten den Brunſttrieb des Waldeſels (Jer. 2, 24), ſein Streifen auf Gebirgshöhen (Hiob 39, 8; Jer. 14, 6), ſein heerdenweiſes Kommen zu den Trinkſtätten (Pſ. 104, 11), ſein klägliches Schreien bei Mangel an grünem Gras (Hiob 6, 5), ja ſelbſt den kräftigen Glanz ſeiner Augen (Jer. 14, 6), und die harmloſe Unwiſſenheit (Hiob 11, 12) ſeines Füllens kannten, ſo ſtützte ſich ſolch genaue Kenntniß auf unmittelbare Anſchauung im eigenen Lande. Jetzt iſt der Waldeſel von Paläſtina verſchwunden und findet ſich auch nur ſelten in den einſamen Gegenden öſtlich von Hauran oder nördlich von Damaskus. In den Einöden Aegyptens kommt übrigens auch der gewöhnliche Eſel in wildem Zuſtande vor und es mag ſein, daß der feinſinnige Naturbeobachter, der Dichter Hiob's, mit ;arod dieſen wilden asinus vulgaris, mit përëh den eigentlichen asinus hemippus bezeichnen wollte. Im Euphratgebiet ſchwärmen die Waldeſel im Sommer bis ins armeniſche Gebirge hinauf, im Winter bis zum Perſiſchen Golf hinab, während ſie in Aegypten nur im Sommer an den Grenzen des cultivirten Landes ſich zeigen, im Winter ſich in das Innere der Einöden zurückziehen. Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 43 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 219 fg. Furrer.

Waldochs, ſ. Gazelle.

Walfiſch deutet Luther das hebr. liwjatán und tannin (vgl. z. B. Pſ. 74, 14; 104, 26; Hiob 7, 12; 1 Moſ. 1, 21) ſowie das griech. ketos (Sir. 43, 27; Matth. 12, 40). Beide Ausdrücke beziehen ſich auf große Reptile oder Waſſerthiere überhaupt und eine genauere Beſtimmung ergibt ſich nur aus dem Zuſammenhang der jeweiligen Schilderung. In mehrern Stellen (z. B. Jer. 14, 6) liegt übrigens ſchon im Hebräiſchen eine Verwechſelung von tannin („Reptil") und tannim („Schakale") vor. Das Mittelländiſche Meer beherbergt eine Menge von Haifiſchen, an die neben Krokodilen bei 1 Moſ. 1, 21 wol vorzüglich zu denken iſt. In früherer Zeit kamen indeß auch Walfiſche, namentlich Bartwale, im Mittelländiſchen Meer zahlreich vor. Der Verfaſſer des Jonabuches hat daher bei der bekannten Erzählung (Jon. 2, 11 fg.; vgl. Matth. 12, 40) ohne Zweifel den Walfiſch im Sinne gehabt, da dem Unkundigen zwar das ungeheuere Maul, aber nicht der enge Schlund des Wals bekannt war. Vgl. Schleiden, „Das Meer" (Berlin 1866), S. 623 fg. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 152. Furrer.

Walker, einer, der durch kräftiges Kneten oder Stampfen den vom Webſtuhl genommenen Stoff verdichtet, zugleich aber auch entfettet und überhaupt reinigt, bedient ſich in neuerer Zeit der Walkmühle, daher Luther 2 Kön. 18, 17 das hebr. Wort kobes durch „Walkmüller" überſetzt. Im geſammten Alterthum wurde aber das Verdichten und Reinigen des Stoffes, das Walken, durch Treten mit den Füßen erzielt, worauf auch die hebr. Bezeichnung des Walkers, kobes, von kabas, mit Füßen treten, ſtampfen, hindeutet. Da der Walker nicht nur neugewobene Stoffe bearbeitete, ſondern auch, und großentheils, getragene Kleider reinigte, ſo war der hebr. Walker vornehmlich Wäſcher, wie Luther Mal. 3, 2 überſetzt. In älteſter Zeit wird wol auch bei den Hebräern das Waſchen der Gewänder, das beim ſogenannten Ausſatz derſelben geſetzlich verordnet iſt (3 Moſ. 13, 54), von der Familie (2 Moſ. 19, 10; 3 Moſ. 11, 23; 4 Moſ. 19, 7), namentlich dem weiblichen Theile, verrichtet worden ſein, wie nach althelleniſchem Brauch ſelbſt Königstöchter dieſes Geſchäft beſorgten; ſpäter aber finden wir, wie in Aegypten, ſo auch bei den Hebräern und Römern, die Wäſcherei als ein beſonderes und wichtiges Handwerk der Männer (2 Kön. 18, 17; Jeſ. 7, 3; 36, 2; Luther: Färber), welche getragene Gewänder, ſowol weiße (Mark. 9, 3; Luther: Färber) als, nach dem Talmud, auch bunte, reinigten (ſ. übrigens Waſchen).

Einen Einblick in die Einrichtung einer röm. Walkerei und die Manipulation bei der Reinigung der Gewänder erhalten wir durch eine in Pompeji aufgedeckte Walkerwerkſtätte und die an ihren Wänden befindlichen Gemälde. Da ſehen wir in Niſchen Kübel mit Waſſer aufgeſtellt, in deren einem ein Walker den Stoff durch Treten mit den Füßen reinigt, während in zwei andern die ſchon durchkneteten Gewänder herausgezogen und die noch etwa ſich vorfindenden Flecken durch Reiben mit den Händen entfernt werden. Wahrſcheinlich kamen dann die Gewänder in Waſchgefäße, deren einige in der Werkſtätte ein-

gemauert ſind, in denen durch Uebergießung mit klarem Waſſer die zur Reinigung angewandte Lauge, Mineral- oder Pflanzenkali oder der Urin herausgeſpült wurde. Selbſtverſtändlich trocknete man hierauf die gereinigten Kleider, wie die, auf einem andern Bilde, an Stangen aufgehängten Stoffe das Innere einer Trockenſtube darſtellen. Wie die röm. Walker und Wäſcher ihr Gewerbe des übeln Geruchs wegen außerhalb der Stadt trieben, ſo wird 2 Kön. 8, 17; Jeſ. 5, 7; 36, 2 im Weſten Jeruſalems in der Nähe des obern Teichs ein Feld der Walker oder Wäſcher erwähnt, wo die iſraelitiſchen, theils aus dem angeführten Grunde, theils wol des nöthigen Waſſers wegen, ihr Geſchäft verrichteten. In dem Namen „Rogel-Brunnen" (Joſ. 15, 7. 8; 18, 16. 17) erſcheint zwar „Rogel" als nomen proprium, das urſprünglich aber wol ein Appellativum war und auch Walker bedeutet. Roskoff.

Walkerfeld, ſ. Walker.

Wand, ſ. Häuſer.

Wandel, ſ. Werke.

Waſchen. Dem Orientalen iſt die durch Waſchung bewirkte Reinheit diätetiſch wichtig und religiös bedeutſam; daher werden von ihm Waſchungen der Kleidungsſtücke, des ganzen Körpers oder einzelner Theile deſſelben wegen des heißen Klimas im Orient, wegen des Wüſtenſandes, beſonders wegen Verhütung von Hautkrankheiten oft vorgenommen. Vor allem aber verlangte Ehrfurcht gegen das Heilige Reinheit des Körpers, äußere Reinigung (ſ. d.) erſchien daher als würdige Vorbereitung für heilige Dinge. Daraus erklärt ſich die Werthſchätzung des Waſſers im Morgenlande, die Anlegung von Brunnen, Waſſerleitungen und Bädern und die Verehrung, welche man Strömen durch Baden in ihren Wellen zu beweiſen glaubte. So legen die Indier großen Werth auf das Baden im Ganges, und die Frauen Aegyptens verehren den Nil dadurch, daß ſie ſich in ſeine Fluten tauchen (vgl. 2 Moſ. 2, 5 fg.). Der Gottesdienſt der Mohammedaner ſchreibt viele Waſchungen vor und erfordert deshalb reichen Waſſervorrath in oder nahe bei den Moſcheen, daher oft in deren Nähe Ciſternen oder Brunnen angelegt ſind. Faſt jedes vornehme orientaliſche Haus enthält eine Ciſterne und ein Bad. Die alten Aegypter pflegten ihre irdenen Trinkgefäße täglich mit Waſſer zu reinigen und immer friſch gewaſchene leinene Kleider zu tragen; ihre Prieſter mußten zweimal des Tages und zweimal des Nachts in kaltem Waſſer baden. Auch die Prieſter der Iſraeliten mußten rein vor Gott erſcheinen; Hände und Füße mußten ſie waſchen beim Eingehen in das Heiligthum, beim Herantreten an den Opferaltar (2 Moſ. 30, 18 fg.). Moſe ſollte den Aaron und deſſen Söhne ſich waſchen laſſen, ehe ſie in den Dienſt Gottes traten (2 Moſ. 29, 4; 3 Moſ. 8, 6). Auch die Leviten ſollten die Kleider waſchen und mit Waſſer beſprengt werden (4 Moſ. 8, 7); die Vorſchrift des Kleiderwaſchens galt auch für den, der das Reinigungswaſſer ſprengte (4 Moſ. 19, 21). Dem ganzen iſraelitiſchen Volke wird das Waſchen der Kleider befohlen, als würdige Vorbereitung auf die Eröffnung der Bundesgeſetze (2 Moſ. 19, 10). Bei jeder Verunreinigung, z. B. durch Samenergießung (3 Moſ. 15, 16; 5 Moſ. 23, 11 fg.) und durch den Beiſchlaf (3 Moſ. 15, 18), ſollte man ſich waſchen. Die Prieſter mußten ſich waſchen, wenn ſie unrein geworden waren durch eine Leiche oder auf andere Weiſe (3 Moſ. 22, 4 fg.). Waſchung der Kleider wurde von dem verlangt, welcher ein Aas trug oder davon gegeſſen hatte (3 Moſ. 11, 25. 28. 40); Kleiderwaſchung und Bad hatte derjenige vorzunehmen, welcher das Lager, den Sitz, den Leib eines Mannes, der den Samenfluß hatte, berührte (3 Moſ. 15, 5 fg.), der von dem Speichel deſſelben getroffen wurde (V. 8) oder irgendetwas berührte, was jener berührt hatte (V. 10). Dieſelbe Waſchung mußte vorgenommen werden, wenn man eine Menſtruirende oder etwas von ihr Berührtes gleichfalls berührt hatte (3 Moſ. 15, 21 fg.), wenn man durch eine Leiche ſich verunreinigt hatte (4 Moſ. 19, 19) oder vom Ausſatz befallen war (3 Moſ. 14, 8). Eine beſondere Höflichkeit war es, dem Gaſt vor dem Mahle Waſſer zum Waſchen der Füße bringen zu laſſen (1 Moſ. 18, 4; 19, 2; 24, 32; Richt. 19, 21); Robinſon (vgl. „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 234) erfuhr dieſe Aufmerkſamkeit gleichfalls im Hauſe des amerikan. Conſularagenten in Ramleh, wo ihm eine nubiſche Sklavin Waſſer brachte, es auf ſeine Füße goß, die ſie mit der Hand abrieb und mit einer Serviette abtrocknete. Man erwartete dieſe Fußwaſchung als einen Beweis der Höflichkeit (vgl. Luk. 7, 44); auch die Hindus beobachteten ſie und brachten ſogar dem Götzenbild Waſſer zum Fußwaſchen als Gabe dar. Dieſe Fußwaſchung (ſ. d.), in der

Regel von Sklaven verrichtet, wurde auch von Jeſus während des letzten Mahles an ſeinen Jüngern vollzogen (Joh. 13, 2 fg.). Der Salbung pflegte ein Bad voranzugehen (Ruth 3, 3; Judith 10, 3). Vor dem Eſſen wuſch man die Hände (Matth. 15, 2), doch wurde dieſe von den Phariſäern peinlich beobachtete Sitte von Jeſus und ſeinen Jüngern unbeachtet gelaſſen, da er vielmehr Werth legte auf innere Reinheit (Luk. 11, 38 fg.). Die Miſchna (Tractat, Berachoth, VIII, 4) verlangt das Händewaſchen auch nach dem Eſſen; Robinſon (a. a. O., II, 726) fand dieſe Sitte bei einem Mahl im Hauſe des Gouverneurs von Hebron. Leichen wurden vor der Beerdigung gewaſchen (Apg. 9, 37); man wuſch die Striemen zur Linderung des Schmerzes (Apg. 16, 33); an Flüſſen und Brunnen wurde und wird noch heute im Orient von den Frauen die Wäſche gewaſchen; auch Thiere reinigten ſich im Waſſer (vgl. 2 Petr. 2, 22). Durch Waſchen der Hände bezeugte man ſymboliſch ſeine Unſchuld an vergoſſenem Blut (5 Moſ. 21, 6; Matth. 27, 24; vgl. Pſ. 73, 13). Auf der reinigenden Kraft des Waſſers beruht die Anwendung deſſelben in der Taufe (ſ. d.). Grundt.

Waſſer. In einem ſo trockenen Lande wie Paläſtina wurde das Waſſer weit höher geſchätzt als bei uns; denn von langer anhaltender Dürre hat dort die lebende Natur am meiſten zu leiden. Wenn ſpärlich die Winterregen gefallen und des Sommers Glut ununterbrochen bis in den October ſich erſtreckt, begreifen wir, daß es, wie der Prophet ſagt, Elende gibt, die weitherum umſonſt nach Waſſer ſuchen und deren Zunge vor Durſt verdorrt (Jeſ. 41, 17), daß Streit entſteht um der Brunnen willen (1 Moſ. 21, 25; 26, 18 fg.), daß ein Trunk kühlen Waſſers ein wonnevoller Genuß iſt (Spr. 25, 25; vgl. Mark. 9, 41; Matth. 10, 42), geſtohlene Waſſer ſüß ſchmecken (Spr. 9, 17) und daß man überhaupt Waſſer in reichem Maße genießt (vgl. Hiob 34, 7). Fauliges Ciſternenwaſſer iſt oft das einzige Getränk. Welches Labſal dagegen das friſch aus dem Felſen quellende Waſſer, das „Waſſer des Lebens" (Jer. 2, 13; 17, 13; Joh. 4, 10; Offb. 22, 17). Einen Trunk Waſſers durfte man dem Wanderer nicht verſagen (Matth. 10, 42; Mark. 9, 41), doch im freigebigen Hauſe gab man ihm Milch (Richt. 5, 25). Wein mit Waſſer vermiſcht galt als das angenehmſte Getränk (2 Makk. 15, 40); dem ſchwachen Magen ſeines Freundes empfahl Paulus Wein anſtatt Waſſers (1 Timoth. 5, 23). An Waſſern bewahrt der Baum unvergängliches Grün (Jer. 17, 8; Pſ. 1, 3), gedeiht üppig die Saat (Hiob 29, 19), und durch Waſſer macht Gott die Wüſte zu Paradieſesauen (Jeſ. 35, 1 fg.; 41, 18 fg.) Unerſättlich ſchluckt die Erde, die lange geſchmachtet, das Waſſer (Spr. 30, 16).

Die göttliche Allmacht hat Waſſer als Himmelsocean über die Erde gewölbt (1 Moſ. 1, 7; Pſ. 104, 3), ins Wolkenkleid daſſelbe gehüllt (Spr. 30, 4), und in Tropfen läßt ſie es auf die durſtige Erde rieſeln (Hiob 36, 27 fg.; Jeſ. 44 3). Dem Waſſer des Meeres, das alle Gewäſſer in ſeinen Schos aufnimmt (Koh. 1, 7), hat ſie Schranken geſetzt (Am. 5, 8; Pſ. 33, 7) und aus dürrem Fels den ſprudelnden Quell geſchlagen (Jeſ. 48, 21; 2 Moſ. 17, 6; 4 Moſ. 20, 11). Weit geheimnißvoller erſcheint im compacten Kalkgebirge die Quellenbildung als im reichgeäderten, poröſen, kryſtalliniſchen Geſtein. Aus wilden Bergwaſſern, die Steine mit fortreißen (Hiob 14, 19), und die in enger Schlucht von allen Seiten den Ahnungsloſen plötzlich bedrohen (Pſ. 88, 18), rettet der ſtarke Gott (Pſ. 18, 17; 32, 6; 144, 7; Jeſ. 43, 16). Salziges und ſüßes Waſſer kann nicht dieſelbe Quelle ſpenden (Jak. 3, 12); aber Gottes Kraft kann die Salzſole zu ſüßem Waſſer umwandeln (2 Kön, 2, 19 fg.), wie dies infolge von innern Erdbewegungen etwa beobachtet werden mochte, begreiflich auch das Umgekehrte. In intermittirenden Quellen, deren berühmteſte die von Jeruſalem iſt, verehrte man ein göttliches Geheimniß (Joh. 5, 4).

Stand eine Frau im Verdacht des Ehebruchs, ſo mußte ſie „Fluchwaſſer" trinken, nämlich geweihtes Waſſer vermiſcht mit Staub und der vom Zettel abgewaſchenen Buchſtabenſubſtanz der Fluchſprüche (4 Moſ. 5, 11—31; ſ. Fluchwaſſer). Ueber das in Blut verwandelte Nilwaſſer, ſ. Nil, Moſe. Furrer.

Waſſermelonen, 'abattiḥim, aßen nach 4 Moſ. 11, 5 die Iſraeliten einſt neben anderm Gemüſe in Aegypten, und noch jetzt werden dortzulande dieſe Melonen (cucurbita citrullus) in großer Menge angebaut und verzehrt, vgl. Knobel zu 4 Moſ. 11, 5. Das Innere der Waſſermelone, die bisweilen ein Gewicht von 30 Pfund und einen Längendurchmeſſer von drei bei einem Querdurchſchnitt von zwei Fuß erreicht, iſt feſt, das Fleiſch blaßroth und mit dunkeln Samenkörnern durchſprengt. Die harte Haut iſt glatt,

ſchwarzgrün untermiſcht mit blaßgrünen weißlichen Flecken. Das Kraut ausgezeichnet durch ſiederiggeſpaltene Blätter und kleine blaßgelbe Blüten kriecht mit Ranken auf der Erde fort. Wäſſerig und ohne viel Geſchmack iſt ſie wegen ihrer kühlenden Eigenſchaft unter der glutheißen Sonne der Wüſte eine höchſt angenehme Erquickung. Waſſermelonen werden auch in Paläſtina maſſenhaft angebaut, beſonders in der Ebene Saron (vgl. Rogers, La vie domestique en Palestine [Paris 1864], S. 442 fg.) wo die Haupternte auf Ende Juli fällt. Die früheſten Melonen auf dem Markt von Damaskus kommen von der Ebene Batiha (Melonenebene) am Nordoſtſaume des Sees Genezareth. Neben den Waſſermelonen cultivirt man auch die Fleiſchmelonen (cucumos melo) ſowol in Aegypten als auch in Paläſtina. Es bezieht ſich indeß der mit 'abattihim ſtammverwandte arab. Name auf die Waſſermelone. Vgl. Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" (Stuttgart 1833—41), II, 829 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 468; Haſſelquiſt, „Reiſe nach Paläſtina", deutſch von Gadebuſch (Roſtock 1762), S. 528 fg. Furrer.

Webebrote, ſ. Heben und Weben.

Webebruſt, ſ. Heben und Weben.

Webegarbe, ſ. Heben und Weben.

Weben, ſ. Heben und Weben.

Weberei, ſ. Handwerke, Wirken.

Wechsler, ein Kaufmann, der eine Münzſorte gegen eine andere umtauſcht, hieß in Griechenland κολλυβιστής, wo dies Geſchäft zuerſt durch den auswärtigen Handel, der nach den Perſerkriegen, infolge der Züge Alexander's und der Gründung Alexandriens, ſich mächtig aufgeſchwungen und weit ausgedehnt hatte, hervorgerufen wurde. Als dann die röm. Herrſchaft den unmittelbaren Verkehr des Occidents mit dem Orient eröffnete, war das Wechslergeſchäft ein nothwendiges Moment im Handel. Die Wechsler blieben aber nicht bei ihrer urſprünglichen Beſchäftigung, fremde gegen einheimiſche Münzſorten für ein kleines Aufgeld (collybus) umzutauſchen, ſondern verlegten ſich hauptſächlich darauf, zu geringen Zinſen Geld aufzunehmen und zu hohen darzuleihen (die athenienſiſchen z. B. nahmen 36 Proc.), wodurch ſie großen Gewinn und eine Art Gläubigermonopol erlangten. Außerdem wußten ſie von den ihnen anvertrauten Summen ſolcher, die ihre Kaſſe nicht ſelbſt führten, eigenen Vortheil zu ziehen und misbrauchten nicht ſelten ihren Credit zum Nachtheil ihrer Creditoren. Es kann daher nicht befremden, daß Habſucht, Raubgier, Schlechtigkeit überhaupt zu Prädicaten jener Wechsler wurden, zumal ſie gewöhnlich Leute niederer Herkunft und Geſinnung waren. Die üble Behandlung der Wechsler im N. T. (Matth. 12, 12; Mark. 11, 15; Joh. 2, 15) hat aber ihren Grund nicht ſowol in dem Gebaren derſelben als vielmehr in dem ganzen trivialen Getriebe, wodurch das Heilige entweiht wurde. Die Wechsler im äußern Vorhof des Tempels, dem ſogenannten Vorhof der Heiden, wo das zum Opferdienſt erforderliche Opfermaterial verkauft wurde (Joh. 2, 14 fg.), wechſelten gewöhnliches Geld gegen Sekel oder Doppeldrachmen, deren man zur Abtragung der Tempelſteuer bedurfte, welche zuerſt von Moſe zur Errichtung der Stiftshütte eingeführt wurde (2 Moſ. 30, 12 fg.; 2 Chron. 24, 6), wonach jeder über 20 Jahre alte Iſraelit einen halben Silberſekel, aber nur dieſes eine mal, zu entrichten hatte. Unter Joas wurden zur Ausbeſſerung des Tempels freiwillige Gaben vom Volke durch die Leviten eingeſammelt (2 Kön. 12, 4 fg.; 22, 4—7). Nach dem Exil ward eine ſtändige, jährliche Abgabe von einem Drittelſekel daraus (Neh. 10, 32), ſpäter zu einem halben Sekel oder zwei Drachmen erhöht, welche auch die außerhalb Paläſtinas lebenden Juden zu leiſten und nach Jeruſalem abzuführen hatten. Nach dem Talmud wurde dieſes Geld aber nicht, wie urſprünglich, blos für die Baulichkeiten des Tempels, ſondern zur Anſchaffung der täglichen Opfer, der Schaubrote, überhaupt zur Deckung der Bedürfniſſe des Cultus verwendet (vgl. Neh. 10, 33 fg.). Da dieſe Tempelſteuer nur in der alten Münze abgetragen werden durfte (Matth. 17, 24), ſo war die Umwechſelung der gewöhnlichen Münzſorten in jene nothwendig, ſomit auch die Wechsler, die das Geſchäft verrichteten.

Das N. T. erwähnt den Wechsler auch unter dem Namen τραπεζιτής (Matth. 25, 27), von dem Tiſch (Bank, Bankhalter), an dem er ſein Gewerbe, Geld gegen Verzinſung auszuleihen, ausübt. Roskoff.

Wege, ſ. Straßen.

Wehmutter, ſ. Geburt.

Weib, ſ. Frauen.

Weiden. In Luther's deutſcher Bibel ſind mit dem Worte Weiden zwei an ſich verſchiedene Bäume überſetzt; ſie finden ſich jedoch häufig in Geſellſchaft und mit Oleandern, Tamarisken, Palmen und niedern Sträuchern am meiſten in heißen Niederungen, an fließendem Waſſer (vgl. Ez. 17, 5; Pſ. 137, 2; Hiob 40, 22), wo überhaupt der Baum am beſten gedeiht (vgl. Pſ. 1, 3). Daher ſollen die mit Gottes Geiſt erfüllten, gekräftigten Iſraeliten, nach des Propheten Verheißung (Jeſ. 44, 4), wachſen und emporſprießen auf einem mit friſchem Grün bedeckten Lande wie Weiden am dahinwallenden Gewäſſer. Die Zweige der Weiden wurden beim Laubhüttenfeſt getragen und geſchwenkt zum Ausdruck der Freude (3 Moſ. 23, 40; 2 Makk. 10, 7); dabei ſollten jedoch, wie die Miſchna (Tractat, Succa, III, 3) bemerkt, die Zweige der zaphzaphah, d. i. der Ez. 17, 5 genannten Weide, nicht gebraucht werden. Neuere Reiſende, z. B. Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], I, 175; II, 433; III, 48), fanden den Weidenbaum faſt überall in Paläſtina und auch am Horeb, und zwar immer in der Nähe vom Waſſer. Doch wurde von Wetzſtein der gewöhnlich (z. B. Pſ. 137, 2) mit „Weide" überſetzte Baum arab nur einmal in Paläſtina, und zwar in der Nähe von Nimrin im Moabiterland, gefunden, mit Weiden (arabiſch: safsaf = hebräiſch: zaphzaphah, Ez. 17, 5) und blühenden Oleandern zuſammenſtehend. Die Blätter dieſes arab ſitzen ringsum dicht am Stamm, wie bei der sindiana (der ſyr. Eiche), und ſind wie bei dieſer mit Dörnchen umſäumt. Auch der arab iſt eine Waſſerpflanze wie die Weide; ſeine Blütenbüſchel ſitzen an den Spitzen der ſchlanken Zweige und bilden Dolden; er iſt daher eine Art viburnum und wird zum Unterſchied von der Weide wol auch „Wiede" genannt. Die Ghowárene, d. h. Bauern an den Ufern des Todten Meeres, gewinnen in den Monaten Mai und Juni den ſogenannten Beyrukhonig aus den Blättern und Zweigen dieſes arab; die Araber eſſen ihn wie Honig, benutzen ihn auch dazu, ihre Waſſerſchläuche damit zu reiben und luftdicht zu machen. Dieſer arab iſt alſo keine Species der Weide, daher Pſ. 137, 2 nicht an die Trauerweide zu denken iſt, denn dieſe gehören zur Gattung safsaf, welches nach Sprengel („Geſchichte der Botanik" [Altona und Leipzig 1817—18], I, 25) die salix subserrata iſt. Grundt.

Weidenbach, ſ. Bäche.

Weihe, ſ. Weihen.

Weihen, heißt etwas für einen höhern Zweck beſtimmen und im beſondern etwas an Gott, beziehentlich an die irdiſchen Organe ſeines Willens und Wirkens dahingeben. Im weiteſten Sinne gefaßt ſchließt der Begriff Weihe, Weihgeſchenk auch den des Opfers mit ein, ſofern aber letzteres gewöhnlich noch einen beſondern Zweck (Sühnung, Erſtattung u. ſ. w.) hat und infolge deſſen in einer beſondern, cultiſch geregelten Weiſe dargebracht wird, verſteht man unter Weihen im engern Sinne gewöhnlich die Darbringung von Gaben, die nicht als Opfer verwendbar waren, ſondern in irgendeiner freiern, weniger gebundenen Weiſe dem Heiligthum und ſeinen Dienern zugewieſen wurden. Die häufigſte Veranlaſſung zu ſolchen Gaben war ein vorangegangenes Gelübde (ſ. d.), das ſowol auf Menſchen wie auf Thiere und Sachen ſich beziehen konnte (3 Moſ. 27). Natürlich aber war das Gelübde nicht nothwendige Vorbedingung für die Darbringung eines Weihgeſchenks, letzteres konnte ebenſo gut Folge eines unmittelbaren und ſogleich ausgeführten Willensentſchluſſes ſein. Das bekannteſte Beiſpiel dieſer Art ſind die freiwilligen Gaben, welche die Iſraeliten je nach Geſchlecht, Stand und Vermögen zuſammenſteuerten, um den Bau und die Ausſtattung ihres Heiligthums zu ermöglichen (2 Moſ. 35, 20—29; 25, 1—7). In der ſpätern Zeit, als das Heiligthum einen bleibenden Ort gefunden und ſich zu einem prächtigen Tempel umgeſtaltet hatte, wurden für die Unterhaltung deſſelben und der zu ihm gehörenden zahlreichen Dienerſchaft (ſ. Prieſter, Leviten) zwar gewiſſe Gaben als regelmäßige obligatoriſche Abgaben eingeführt, ſo die Tempelſteuer von einem halben Sekel jährlich (2 Moſ. 30, 13), die Erſtlinge, Erſtgeburten (ſ. d.) und Zehnten (ſ. d.); der ganze Aufwand konnte aber damit nicht beſtritten werden, und ſoviel wir ſehen können, fehlte es auch in der That daneben nie an freiwilligen Weihgeſchenken, aus denen ein **Tempelſchatz** geſammelt und geäufnet werden konnte (2 Kön. 12, 5 fg.; 22, 4 fg.). Beſonders waren es glückliche Kriegsunternehmungen, die jeweilen auch dem Tempelſchatz

zugute kamen (Joſ. 6, 19; 2 Sam. 8, 11 fg. 7; 2 Kön. 11, 10); durch das ſpätere Geſetz wurde ſodann der Modus der Beutevertheilung genau geregelt und der dem Heiligthum zu entrichtende Antheil feſt beſtimmt (4 Moſ. 31, 25 fg.). Auch von auswärts floſſen dem Tempel, beſonders in ſpäterer Zeit, hier und da Gaben zu (2 Makk. 3, 2; 9, 16; Joſephus, „Alterthümer", XII, 2, 4. 7 fg.; XIV, 16, 4; XVIII, 3, 5; „Jüdiſcher Krieg", II, 17, 3; V, 13, 6); aus ganz früher Zeit berichtet von einem Beiſpiel ähnlicher Art 1 Sam. 6.

Was die Form der Darbringung ſolcher Weihgeſchenke anlangt, ſo beſtand ſie zunächſt einfach in Ablieferung der betreffenden Gaben an die Prieſter, welche dieſelben, beziehentlich den daraus erlöſten Geldwerth ſorgfältig aufzuheben verpflichtet waren. Gewöhnlich ſchloß ſich wol an die Empfangnahme von ſeiten der Prieſter die Ceremonie des Hebens und Webens (ſ. d.) an als Symbol der Weihe und Darbringung an Gott. Ueber eine beſondere in gänzlicher Vernichtung des Gottgeweihten beſtehende Form ſolcher Gaben ſ. Bann.

Auch der Fall, daß Menſchen ſich ſelbſt oder ihre Angehörigen dem Heiligthum weihten, war denkbar und kam, wie es ſcheint, oft vor. Selten aber wurde eine ſolche Weihung in Wirklichkeit ausgeführt (1 Sam. 1), in den meiſten Fällen trat an ihre Stelle die Einlöſung mit Geld, für welche das Geſetz 3 Moſ. 27, 2—8 das Nähere beſtimmte. Ueber Löſung der Weihgeſchenke überhaupt gilt das „Bibel-Lexikon", II, 374, Geſagte. Als leichtere, meiſt nur für beſtimmte Zeit geltende und auf Beobachtung einiger weniger Enthaltſamkeitsvorſchriften ſich beſchränkende Form einer ſolchen perſönlichen Weihung gehört hierher auch das Naſiräat (ſ. d.). Steiner.

Weihrauch kommt von einer Pflanzengattung aus der zehnten Klaſſe erſter Ordnung des Linné'ſchen Syſtems, nach J. Boswell Boswellia genannt, wozu nur einige Baumarten gehören, die in Aſien und Afrika wachſen, gefiederte Blätter, traubige oder riſpige Blüten mit fünfzähnigem Kelch, fünfblätteriger Blumenkrone mit zehn Staubgefäßen und einen Griffel haben, dreikantige Steinfrüchte mit dreifächerigem Kern und geflügelten Samen tragen. Der echte Weihrauch ſtammt von drei Boswelliaſpecies, die nur in Südarabien und im Somaliland vorkommen. Die im öſtlichen Afrika heimiſche Boswellia floribunda oder papyracea mit Riſpenblüten liefert den afrikaniſchen oder arab. Weihrauch, die Boswellia serrata (indiſch: sillaki), mit blaßrothen Blumentrauben, ſchwitzt aus der Rinde ein Harz (indiſch: kunduru), das, im Handel als echter Weihrauch bezeichnet, in blaßrothen Tropfen und in bräunlichen Stücken auf den Markt kommt, bitter ſchmeckt und beim Verbrennen einen ſcharfaromatiſchen Geruch verbreitet. Der Weihrauch verdankt ſeine Berühmtheit nicht ſeiner Verwendung als Arzneimittel, ſondern daß er ſchon im Alterthum als Räucherwerk, vornehmlich gottesdienſtlichen Zwecken geweiht, wie ſein deutſcher Name andeutet, und als „Weihrauch" in weitverbreitetem Gebrauch war. Die Hebräer bezogen ihn aus Arabien (Jeſ. 60, 6; Jer. 6, 26), dem Hauptbezugsland für Wohlgerüche in damaliger Zeit, und dem Weihrauch will man zum großen Theil den Urſprung des ſprichwörtlichen Reichthums dieſes Landes zuſchreiben. Die Araber waren die Vermittler des Handels zwiſchen den ind. Völkerſchaften und den Aegyptern, Phöniziern, Aſſyrern, Babyloniern, und dank der günſtigen Lage ihres Landes vermochten ſie auch den Zwiſchenhandel zu monopoliſiren, wodurch Europa mit Oſtaſien in Verbindung ſtand. Mit dem Weihrauchhandel befaßten ſich vornehmlich die Sabäer (Jeſ. 60, 6; Jer. 6, 20) und Gerrhäer (Γερραῖοι des Ptolemäus, VI, 7, 16; Strabo, XVI, 778, 782; Plinius, VI, 32). Im Alterthum galt Arabien für die ausſchließliche Heimat des koſtbaren Weihrauchs; die Schriftſteller kannten die Pflanze nur nach unſichern Traditionen, daher die Verſchiedenheit ihrer Angaben; neuere Forſchungen haben aber gezeigt, daß das hochgeſchätzte Harz auch in Indien erzeugt und ſelbſt nach Arabien eingeführt wird. Aus HL. 4, 6. 14 vermuthet man, daß der Baum auch in Paläſtina als Culturpflanze vorgekommen ſei. Schon vor alters waren, nach Plinius, mancherlei Surrogate ſtatt des echten Weihrauchs gebräuchlich. Vor dem trojaniſchen Kriege kommt der Weihrauch bei den Griechen nicht vor, und die Rauchopfer beſtanden in älteſter Zeit bei ihnen aus inländiſchen Pflanzen, die ſammt Wurzel, Blüten und Früchten den Göttern dargebracht wurden. Später iſt der Weihrauch weſentlicher Beſtandtheil des Rauchopfers (ſ. d.), womit man in allen Angelegenheiten des Lebens das göttliche Wohlwollen zu erlangen ſuchte. Er war ſeines Duftes wegen eins der geſchätzteſten Räuchermittel, daher ihn die Bibel als Koſtbarkeit anzuführen pflegt

(HL. 3, 6; 4, 14; Jeſ. 45, 23; 60, 6; Sir. 39, 19; 50, 9; Matth. 2, 11). Er diente zum Rauchopfer, das aus ihm nebſt drei andern Ingredienzen beſtand (2 Moſ. 30, 34) und jeden Morgen und Abend dargebracht wurde (2 Moſ. 30, 7 fg.), als Beigabe der Speiſeopfer und der Schaubrote (3 Moſ. 2, 1 fg. 15 fg.; 6, 8. 15; 24, 7; 4 Moſ. 5, 15; Jeſ. 43, 23; 66, 3; Jer. 14, 5; Sir. 24, 21) und ſelbſt im gewöhnlichen Leben zur Räucherung (HL. 3, 6; Offb. 18, 13). Als zu den Tempelbedürfniſſen gehörig mußte Weihrauch ſtets vorräthig ſein und wurde häufig als freiwillige Gabe gebracht (1 Chron. 9, 29; Neh. 13, 5. 9; Jer. 17, 26; 41, 5). Ueber die Weiſe, den Weihrauch darzubringen, ſ. Rauchopfer, Schaubrote. Vgl. Boidwood, The genus Boswellia (London 1870). Roskoff.

Wein, Weinbau. Kein Land iſt für die Cultur des Weinſtockes geeigneter als das Hochland von Paläſtina. Steinige Halden mit trockenem Untergrund, heiße Tage und thaufeuchte Nächte kommen dort dem Wachsthum der Rebe fördernd entgegen. Da Mohammed den Weingenuß verboten (Koran, Sura, II; V), hat ſich die Cultur des Weins auf wenige Gegenden zurückgezogen. Weit ausgedehnte Rebberge ſieht man nur noch in Hebrons Umgebung, während Reblauben, welche den Hof des Hauſes überſchatten, Weinſtöcke, die, um Feigenbäume geſchlungen, mit dem Feigenlaub zuſammen dichten kühlen Schatten ſpenden, in den meiſten Landestheilen ſich finden. Zur Zeit des alten Iſrael war die Cultur des Weinſtocks in hohem Schwung und Wein ein Hauptproduct des Landes (1 Moſ. 49, 11; 5 Moſ. 6, 11; 8, 8; 4 Moſ. 16, 14; Joſ. 24, 12; 1 Sam. 8, 14; Jer. 39, 10; 2 Kön. 25, 12; Neh. 5, 3). Weinberge bildeten mit ſilbergrünen Oelbaum- und ſchwarzgrünen Feigenbaumpflanzungen den charakteriſtiſchen Schmuck der Gebirgslandſchaft (Joſ. 24, 13; 1 Sam. 8, 14; 2 Kön. 5, 26; Jer. 5, 17; 40, 10; Hoſ. 2, 12; 2 Kön. 18, 32). Ueber dem „Sohn des Oeles", dem Oelbaum, prangt nach Jeſ. 5, 2 das Rebgelände. Sicher ruhen unter dem Laubdach von Weinſtock und Feigenbaum in des Sommers Glut galt als Inbegriff harmloſen friedlichen Glückes (1 Kön. 4, 25; Mich. 4, 4; Sach. 3, 10; 1 Makk. 14, 12). Beſonders berühmte Weinberge traf man damals in der Oaſe Engedi (HL. 1, 14), im Traubenthal bei Hebron (4 Moſ. 13, 24), an den Abhängen des Sichemthales (Richt. 9, 27), am Karmel (2 Chron. 26, 10), an Iſreels zum Gilboa aufſtrebenden Hügeln (1 Kön. 21, 1 fg.). Man pries den Libanonwein (HL. 8, 11; Hoſ. 14, 8) und die üppig rankenden Reben vom nördlichen Moab (Jeſ. 16, 8 fg.; Jer. 48, 32). In der ägyptiſch warmen Ebene von Genezareth pflückte man zu Joſephus Zeit („Jüdiſcher Krieg", III, 10, 8) während zehn Monaten des Jahres reife Trauben. An die alte Weincultur erinnern auch Ortſchaftsnamen wie Abelcheramim im Oſtjordanland (Richt. 11, 33) und Beth-Cherem (Jer. 6, 1; Neh. 3, 14) nördlich von Tekoa. Ja ſelbſt ganz im Süden des Landes, im Negeb, bis gegen Kades Barnea hin wurde Wein gezogen; denn man findet in jener Gegend jetzt noch eine Menge kleiner aneinandergereihten Steinhaufen, die als Unterlage für Rebſtöcke dienten (vgl. Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1872], S. 367 fg.). Auch in Aegypten hat es zu keiner Zeit an Rebenpflanzungen gefehlt, wie dies von der hebr. Sage (1 Moſ. 40, 11 fg.) und altägypt. Denkmalen bezeugt wird (vgl. Ebers, „Aegypten und die Bücher Moſe's" [Leipzig 1868], S. 322 fg.).

Wer einen Weinberg anlegte, der las auf dem hierzu beſtimmten Landſtücke die Steine zuſammen, umhegte es, wie wir es heute noch in Paläſtina ſehen, mit einer Mauer oder umpflanzte es mit einer Hecke zum Schutz gegen wilde Thiere, z. B. Füchſe (HL. 2, 15), Wildſchweine (Pſ. 80, 13 fg.) ſowie auch gegen das zahme weidende Vieh (Jeſ. 5, 1—5; Matth. 21, 33), meißelte im Felſen zwei übereinander liegende Tröge oder Keltern (ſ. Kelter) aus und erbaute einen Thurm für Wächter und Arbeitsleute, da die Häuſer der Bauern entfernt von den Rebbergen nahe beieinanderſtanden. Der einzelne hätte allein inmitten ſeines Landgutes nicht genügende Sicherheit gefunden (vgl. Jeſ. 5, 1—5; Matth. 21, 33). Ein Rebſtock koſtete den hohen Preis von 2 Mark 41 Pf. (1 Sekel, Jeſ. 7, 23). Sorgfältig wurde das Erdreich behackt, die Rebe von den unnützen Schoſſen befreit (Jeſ. 5, 6; Joh. 15, 1 fg.), und nicht war es geſtattet, zwiſchen die Reben hinein noch andere Pflanzen zu ſäen (5 Moſ. 22, 9).

Man cultivirte vorherrſchend rothe Weinſorten, weshalb die Vergleichung des Weines mit Blut auch Jeſus bei Stiftung des Abendmahles nahe lag (Matth. 26, 28), und öfters der Ausdruck „Traubenblut" wiederkehrt (Jeſ. 63, 3. 6; Sir. 39, 26 [31]). Heutzutage

werden bei Hebron und Bethlehem faſt nur weiße Weine gezogen, an denen es doch auch im Alterthum nicht fehlen mochte. Vielleicht war ſchon jene rieſige Traube, welche die Kundſchafter Moſe's ins iſraelitiſche Lager brachten, von weißer Art; denn letztere zeichnet ſich jetzt noch bei Hebron durch große Beeren und bedeutenden Umfang aus. Trauben von drei Pfund Schwere ſind dort nichts Seltenes, man hat aber auch ſchon 9—12 Pfund ſchwere gefunden. Die Trauben der Edelrebe, sorék (Jeſ. 5, 2; Jer. 2, 21) ſollen nach jüd. Auslegern kleine dunkelrothe Beeren mit winzigem Kern beſeſſen haben. Dem Gedeihen der Reben waren neben ſchlechter Witterung beſonders die Heuſchreckenſchwärme verderblich (ſ. d.; vgl. Joel 1, 4 fg.). Jeſaja berichtet (Kap. 5, 2. 4), daß ſich auch an der edelſten Rebenſorte die Grünfäule einſtellte, eine Krankheit, die durch die Traubenmotte (tinea uvella) hervorgerufen wird. Von den reifen Trauben mochte der Wanderer nehmen, ſo viel er zur Erquickung bedurfte, nur das Forttragen von Trauben in einem Gefäß galt für Diebſtahl (5 Moſ. 23, 24). Das Recht der Nachleſe war den Armen zugeſichert (3 Moſ. 19, 10; 5 Moſ. 24, 21). Wer einen neuen Weinberg angelegt, war vom Kriegsdienſt ſo lange frei, bis er einmal Weinleſe hatte halten können (5 Moſ. 20, 6).

Reife Trauben kommen ſchon Ende Juli auf den Markt Jeruſalems, doch beginnt die eigentliche Weinleſe erſt Mitte Herbſtmonat oder Anfang October, ſodaß bei reichem Weinertrag und frühem Eintreten des erſten Regens „der Traubenkelterer den Säemann erreichte" (Am. 9, 13). Freudengeſang und Jauchzen erſchallte von Traubenſchnittern ſowie von den Arbeitern, die mit bloßen Füßen die in der Kelter (ſ. d.) aufgehäuften Trauben zertraten (Richt. 9, 27; Jeſ. 16, 10; Jer. 25, 30; 48, 33; Jeſ. 63, 3).

Von der Kelterkufe wurde der Wein in Krüge oder Schläuche gefüllt, um darin zu vergären, wobei etwa alte Schläuche unter der Expanſivkraft der Gärungsgaſe zerplatzten (Matth. 9, 17; Luk. 5, 33—39). Man beließ den Wein meiſt auf den Hefen (Pſ. 75, 9; Zeph. 1, 12; Jer. 48, 11); doch verſtand man ſich, da man gern alten Wein trank (Luk. 5, 38), auch auf das Abziehen des Weines (Jer. 48, 11; Jeſ. 25, 6). Mit leichter Mühe gewann man aus dem ſehr ſüßen klebrigen Moſt Traubenhonig.

Der Wein, ſowol der ungegorene (tirós) als der gegorene, war als freudig aufregendes Getränk bei den Iſraeliten hochgeſchätzt (HL. 1, 2. 4; 4, 10; 7, 10; Spr. 31, 6; Richt. 9, 13; Pſ. 104, 15; Sir. 31, 31 fg.; Hoſ. 4, 11; Sach. 9, 17) und ſelbſt den Prieſtern nur während ſie im Cultus thätig waren verboten (3 Moſ. 10, 3—11; Ez. 44, 21). Ebenſo wenig paßte der Weingenuß zur ernſten Stimmung derer, die ein Gelübde auf ſich genommen (vgl. 4 Moſ. 6, 3 fg.; ſ. Naſiräer). Durchdrungen vom Ernſt einer trüben Zeit, verſchmähte die Familie der Rechabiten den Wein (Jer. 35, 1—11). Den feurigen Wein temperirte man, wenigſtens in der ſpätern Zeit, mit Waſſer (2 Makk. 15, 40), und früh ſchon, wie jetzt noch im Orient, ſetzte man ihm Gewürze bei, die ſeine Annehmlichkeit ſteigern oder wol auch ſeine berauſchende Wirkung etwas hemmen ſollten (Jeſ. 5, 22; HL. 7, 3; 8, 2; Spr. 9, 5; 23, 30; Pſ. 75, 9). Zur Pfingſtzeit, alſo im Mai, trank man ſüßen Wein (Apg. 2, 13); begreiflich war dies nicht Weinmoſt, ſondern man bereitete denſelben wol in derſelben Weiſe, wie ich es bei einem Juden in Hebron erfahren, der Waſſer auf getrocknete Trauben gegoſſen und den Aufguß unter Beigabe von Gewürz deſtilliren ließ. Es ſchmeckte dieſer „ſüße Wein" ſehr angenehm. Gegen „Helden des Weintrinkens" (Jeſ. 5, 22; Sir. 31, 29), gegen wüſtes und übermüthiges Treiben in den Schenkhäuſern erhob ſich beſonders die ernſte Stimme des Jeſaja (Kap. 5, 11 fg.; 22, 13; 28, 7 fg.). Das Gebaren von Betrunkenen war wohlbekannt (1 Sam. 1, 13 fg.; Spr. 23, 29 fg.; Apg. 2, 13), während heutzutage in Paläſtina Trunkenheit ſehr ſelten vorkommt. Als Trankopfer (ſ. d.) fand der Wein im Cultus häufige Verwendung (4 Moſ. 15, 5; Hoſ. 9, 4; Sir. 50, 15). Trauben, friſche und getrocknete, wurden viel gegeſſen (Mich. 7, 1; 4 Moſ. 6, 3; 1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 16, 1; 1 Chron. 13, 40); ja bei großem Durſt waren ſie ſelbſt in ſaurem, unreifem Zuſtand willkommen, obgleich ſie dann wie Eſſig auf die Zähne wirkten (Ez. 18, 2; Jer. 31, 29).

Neben dem Wein kannten die Iſraeliten noch andere berauſchende Getränke, die ſie mit dem Namen šekár zuſammenfaſſen (vgl. 5 Moſ. 14, 26; Spr. 20, 1; 31, 4). Wir haben dabei vorzüglich an den Saft einheimiſcher Früchte, der Granaten und Aprikoſen, zu denken. Im Jordanthal und an der Meeresküſte mochte man auch Palmwein genießen, den man aus dem Herz der Blätterkrone gewann (vgl. Mariti, Viaggi por la Soria e Palestina [Florenz 1769—70], III, 162 fg.) oder Dattelwein, der durch Aufguß

von Waſſer auf Datteln ähnlich wie bei den getrockneten Trauben oder einfach durch Auspreſſen den ſaftreichen friſchen Datteln und nachherige Gärung zu Stande kommt (vgl. Plinius XIV, 19, 3; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte“ [Stuttgart 1833—41], III, 683). Schwerlich kannten die Iſraeliten die Fabrikation des ägypt. Gerſtenweines (Herodot, II, 77), einer Art Bieres, indem bei der häufigen Erwähnung der Gerſte im A. T. ſonſt davon wol auch eine Andeutung gegeben wäre. Den Naſiräern und den Prieſtern im Dienſte war šekár wie Wein verboten (4 Moſ. 6, 3 fg.; Richt. 13, 4. 5; Luk. 1, 15). Vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 402 fg. Furrer.

Weiſe, ſ. Weisheit.

Weisheit. Wie in dem ältern Hebraismus der Geiſt und das Wort Gottes als das belebende, ſchaffende und offenbarende Princip erſcheinen, ſo tritt in dem ſpätern die Weisheit (hebräiſch: ḥokmah, griechiſch: sophia) in gleichem Sinne hervor, und wie auch die Menſchen Geiſt und Wort haben, ſo tritt auch die Weisheit zu ihnen in mannichfaltigen Bezug. Als es bei dem hebr. Volke auf Grundlage der von Moſe gegebenen theokratiſchen Gemeindeverfaſſung in der Weiterentwickelung zu einem geſetzlichen und ſich veräußerlichenden Prieſterthum kam, entſtand daneben ein Prophetenthum, das, der Veräußerlichung entgegentretend, in begeiſterter Rede das Volk geiſtig zu wecken und zu heben, Unarten und Sünden entgegenzutreten und, in die politiſchen Fragen der Zeit eingreifend, Regenten und Volk den auf theokratiſchem Standpunkte einzuſchlagenden Weg zu führen ſuchte. Während die Propheten, die Vollendung des herrlichen Reichs ſchauend und den Tag des Gerichts und der Strafe für die Böſen als Ausgleichung gegebener Misverhältniſſe erwartend, feſt im väterlichen Glauben ſtanden, entſtand im Volke eine Richtung, welche die Erfahrungen des täglichen Lebens mit den religiöſen Satzungen in Widerſpruch fand und ſo entweder bei ſittlichem Leichtſinn dem Unglauben und der Religionsſpötterei verfiel (vgl. Jeſ. 28, 14 fg.; 29, 20; 32, 5 fg.; Pſ. 10; 14; 94), oder die Theokratie zwar und den Glauben zur Vorausſetzung nahm, daß alles von Gott zweckgemäß geordnet ſei, aber das ſpeculative Bedürfniß fühlte, ſich über die Räthſel und Widerſprüche des Lebens zu verſtändigen und mit dem väterlichen Glauben auseinanderzuſetzen. Die Aufgabe war ſchwer; glaubte doch ſelbſt der Fromme oft bei der Herrſchaft des Böſen mit Gott rechten zu ſollen und zu ſprechen wie Pſ. 10, 1: „Warum Jahve, ſteheſt du ferne, verhülleſt dein Antlitz für Zeiten der Drangſal?“ Es kam ſo zu einer Philoſophie, die wie verſchieden auch immer von der griechiſchen nach Inhalt, Methode und Form, doch eben wie jede Philoſophie die Löſung der Probleme der Welt und des Lebens dem hebr. Geiſte gemäß ſich zur Aufgabe ſtellte. Schon die kosmogeniſchen Fragmente der Geneſis waren Producte derſelben. Ihre eigentlichen Träger waren die Weiſen, ḥakamim, die ſeit den Zeiten Salomo's hervortreten. Jer. 18, 18 nennt ſie neben Propheten und Prieſtern, doch bildeten ſie keinen beſondern Stand: es waren Männer freiern Geiſtes, die dem öffentlichen Cultus nicht eben zugethan, durch Betrachtung der Natur und des Lebens die großen Probleme zu löſen und eine Lebensphiloſophie zu gewinnen ſuchten. Wennſchon ihr Ausgangspunkt der Satz war: „Die Furcht Gottes iſt der Weisheit Anfang“ (Spr. 1, 7; 9, 10; Hiob 28, 28; Pſ. 111, 10), ſo war doch möglich, daß einzelne unbefriedigt in Skepſis geriethen oder ſtumpf reſigniren zu müſſen glaubten. In dieſer Beziehung iſt beſonders auf Hiob und Koheleth zu verweiſen. Dem letztern iſt alles eitel, ſelbſt die Weisheit iſt nichtig (vgl. Koh. 1, 13; 6, 8; 2, 16—21; 9, 11), und er findet ſchließlich nur weiſen Lebensgenuß als das höchſte Gut. Sonſt liegt uns die hebr. Weisheitslehre in verſchiedener Entfaltung beſonders in den Sprichwörtern, einigen Pſalmen, in Jeſus Sirach, Baruch und dem Buch der Weisheit vor; über Henoch vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch überſetzt und erklärt“ (Leipzig 1853), S. 152 fg.

Ganz überwiegend legten die Weiſen die Reſultate ihres Denkens in Sprichwörtern nieder; ſeltener bedienten ſie ſich der Lyrik und des Dialogs. Das Sprüchwort, die Gnome (hebräiſch: maschal), entſpringt aus der Erfahrung; aus der Betrachtung verſchiedener gleich- oder ähnlich gearteter Fälle des Lebens zieht man das Reſultat und ſucht damit einen allgemein gültigen Satz zu gewinnen. Da Gott und ſein Walten, die menſchlichen Dinge im weiteſten Umfang und die Natur in Betrachtung kamen, ſo iſt der Inhalt äußerſt mannichfaltig. Die Form iſt durchgehends poetiſch und rhythmiſch, doch liegt es im ſpröden Stoff, wenn manchmal die Poeſie zur Proſa herabſinkt. Oft richtet der Weiſe

ſeine Rede als Vater (Lehrer) an einen Sohn (Schüler) und gibt ſeine Gedanken in der Form des Gebots oder Verbots, der Ermunterung oder Warnung, aber daneben werden Beobachtungen mitgetheilt, Urtheile abgegeben und Schilderungen eingeflochten. Die Sprache iſt bilderreich und durch rhetoriſche Figuren, als Fragen, Einführungen und Anreden, belebt.

Der Centralbegriff, um den es ſich hier handelt, iſt der der Weisheit, über den überhaupt auf Bruch („Weisheitslehre der Hebräer" [Straßburg 1851], S. 122 fg.) und Oehler („Theologie des alten Teſtaments" [Tübingen 1873—74], II, 276 fg.) verwieſen ſei.

Wenn 4 Makk. 1, 16 die Weisheit ſtoiſch als Erkenntniß der göttlichen und menſchlichen Dinge und deren Gründe definirt wird, ſo ſei gleich bemerkt, daß unſere Weisheit der ſtoiſchen mehrfach analog iſt. Sie ſcheidet ſich in eine göttliche und menſchliche, aber da letztere ein Ausfluß der erſtern iſt, müſſen wir von dieſer ausgehen.

Unter den göttlichen Eigenſchaften (ſ. Eigenſchaften Gottes) treten bei Betrachtung der Natur die Macht und die Weisheit in den Vordergrund, doch letztere überwiegt, je mehr das Wohlgeordnete und Zweckmäßige der Natur erwogen wird. So hielten ſich denn an dieſe die Weiſen ganz vorzugsweiſe und erfüllten ſie mit reichem Inhalt. Wenn es Spr. 3, 19. 20 heißt: „Jahve hat durch Weisheit (ḥokmah) die Erde gegründet, feſtgeſtellt den Himmel durch Einſicht (tebunah); durch ſeine Einſicht (daʿat) brachen hervor die Fluten, und die Wolken träufeln Thau", ſo iſt die Weisheit deutlich als Eigenſchaftsbegriff gefaßt, aber ebenſo deutlich wird ſie Spr. 8, 22. 23: „Jahve erſchuf mich als Erſtling ſeiner Wege, vor ſeinen Werken, vordem; von Ewigkeit ward ich eingeſetzt, von Anfang, vor Urſprung der Erde", als Perſon behandelt. Es iſt dies indeſſen nur dichteriſche Perſonification, wie ſie gerade von der Weisheit auch Hiob 28, 12 fg.; Sir. 24, 1 fg.; Weish. 7, 21 fg. vorkommt; allerdings aber lag es dem lebhaften orientaliſchen Geiſt nicht fern, von der Perſonification zur Hypoſtaſirung überzugehen, was denn auch in ſpäterer Zeit wirklich geſchehen iſt.

Die Weisheit exiſtirte von Ewigkeit, aber als vorweltliche ruhte ſie in Gott, war ſie immanent. Als ſie aus Gott heraustrat, war ſie das wie bei der Weltſchöpfung, ſo bei der Weltentwickelung thätige Princip. Jahve erſchuf ſie als Erſtling ſeiner Werke (Spr. 8, 22), ſie war bei der Schöpfung bei ihm als Werkmeiſterin (vgl. Spr. 8, 30; Weish. 7, 21), ſie durchdrang und durchdringt alle ſeine Werke (Sir. 1, 8), kurz ſie iſt das Offenbarungsprincip, das Princip der ewigen Wirkſamkeit, das zwiſchen Gott und der Welt vermittelt. Ihrem Weſen nach Abglanz des ewigen Lichts, unbefleckter Spiegel der Wirkſamkeit Gottes und Bild ſeiner Güte (Weish. 7, 26), iſt ſie ein denkender, heiliger, in ſeiner Art einziger Geiſt, der überhaupt alle Vollkommenheiten Gottes in ſich ſchließt (Weish. 7, 22 fg.). Demgemäß iſt ſie auch nur Gott bekannt, im übrigen ganz unerforſchlich, und koſtbarer als alle erdenklichen Koſtbarkeiten. Als Hauptſtellen vgl. überhaupt Spr. 8, 1 fg.; Hiob 28, 13 fg.; Bar. 3, 9 fg.; Sir. 1, 1 fg.; 24, 1 fg.; Weish. 7, 21 fg. Hagadiſche Bearbeitungen der in der Welt ſich manifeſtirenden göttlichen Weisheit ſind erwähnt im Bet ha-Midrasch, herausgegeben von Jellinek (Leipzig und Wien 1853—73), V, XXVIII fg.

Die menſchliche Weisheit iſt, wie bemerkt, ein Ausfluß der göttlichen. Wie letztere überhaupt in der Schöpfung thätig iſt, ſo theilt ſie ſich auch nach Maßgabe den Menſchen mit. So iſt ſie das Höchſte, was der Menſch erreichen mag; ſie iſt köſtlicher als Perlen, und alles, was du wünſchen magſt, gleicht ihr nicht (Spr. 3, 15). Freilich iſt ſie auch nicht leicht zu erreichen; man muß ſie ſuchen, eifrigſt ſuchen, um ſie zu finden: man ſuche ſie bei den Weiſen und im Umgang mit Weiſen; man bewähre ſich durch religiöſen Sinn und durch ſtrenge Zucht im Leben. Hat man ſie erlangt, ſo iſt ſie theoretiſch das Wiſſen und Erkennen der Dinge, ſoweit menſchliches Wiſſen reichen mag, aber praktiſch entfaltet ſie ſich mächtig, und der göttlichen entſprechend umfaßt ſie alle Vollkommenheiten des Menſchen. Gott gegenüber iſt ſie εὐσέβεια, Frömmigkeit, den Menſchen gegenüber δικαιοσύνη, Rechtlichkeit im weiteſten Sinne, und überhaupt σωφροσύνη, maßvolles Verhalten. Hier wird nun eine Ethik aufgeſtellt, die im ganzen ſich ſehr rein hält, wenn etwa auch bloße Klugheitsregeln mit unterlaufen, und welche die verſchiedenſten Seiten des Lebens in Betrachtung zieht. Es geſchieht dies nicht ſyſtematiſch, ſondern wie ſich eben gewiſſe Themata darbieten, werden ſie beſprochen. Obenan ſteht die Tugend der Gottesfurcht, die ſich nicht ſowol in äußerm Dienſt als in vollem

Gottvertrauen und Rechtthun zu äußern hat; Gerechtigkeit und Recht üben ist Jahve lieber als Opfer (Spr. 21, 3). Der Weise ist fromm und tugendhaft, der Thor gottlos und sündhaft. Vielseitig wird behandelt, wie sich der Weise an sich, in der Familie, seinen Mitmenschen und der Obrigkeit gegenüber zu verhalten hat, und vielseitig wird vor Unarten und Sünden gewarnt. Oft wird das eheliche Leben besprochen, dessen Grundlage eheliche Treue sei, die gute und böse Frau vielseitig geschildert und auf strenge Kindererziehung gedrungen. Kinder sind nicht überhaupt, sondern nur dann Segen, wenn sie wohlgerathen. Den Armen und Nothleidenden gegenüber wird Wohlthätigkeit dringend empfohlen, den Feinden gegenüber Großmuth.

Die Weisheit hat aber auch große Segnungen. Der Weise ist Gott wohlgefällig und hat innern Frieden; in der Familie ist er glücklich und genießt Ruhe und Sicherheit; er ist beredt und ihm gebührt in der Gemeinde zu sprechen; endlich erlangt er Reichthum und Ehre und ihm wird langes Leben (Spr. 3, 16: „Langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichthum und Ehre"). Gerade die beiden letzten Punkte waren es, bei denen die Erfahrung leicht mit der Theorie in Conflict gerieth, und da mußte man sich durch Beschränkungen zu helfen suchen. So ist der Reichthum nur von Werth, wenn er mit Rechtthun verbunden ist, auf ihn selbst ist kein Verlaß (Spr. 11, 28: „Wer sich auf seinen Reichthum verläßt, der wird fallen"), ja Spr. 30, 8 wird er nicht einmal gewünscht: „Armuth und Reichthum gib mir nicht, laß mich genießen mein bescheiden Theil Brot." Wenn ferner auch der Weise Schlimmes zu erdulden hatte, so wurde das als Prüfung angesehen (Spr. 3, 11. 12: „Die Zucht des Herrn verachte nicht, und laß dich seine Strafe nicht verdrießen; denn wen Jahve liebt, den züchtigt er, wie ein Vater seinen Sohn, an dem er Wohlgefallen hat"). Wenn endlich die Frage kam, wozu die Frevler und ihr langes Treiben, so wurde dies unter die Teleologie des allwaltenden Gottes gestellt (Spr. 16, 4: „Alles hat Jahve geschaffen für seinen Zweck, auch den Frevler für den Tag des Unheils").

Fritzsche.

Weisheit, Buch der. Das apokryphische Buch der Weisheit bezeichnet einen Fortschritt in der hebr. Weisheitslehre und den Uebergang zu der Philonischen Logoslehre. Sein Inhalt ist wesentlich folgender.

Der Verfasser beginnt mit einer Ermahnung an die Herrscher, durch sittliches Streben der Weisheit nachzugehen, denn nur durch dieses erlange man sie; Sünde und gotteslästerliche Rede führe zum Tode, und doch habe Gott alles fürs Leben geschaffen (Kap. 1). Hierauf werden freigeisterische Grundsätze angegeben, und als deren Consequenzen das Jagen nach sinnlicher Lust und die Unterdrückung des Gerechten (Kap. 2, 1—20). Solche Denkweise entstand aus Schlechtigkeit und aus Unkenntniß der Geheimnisse Gottes. Gott nämlich schuf den Menschen zur Unsterblichkeit, durch den Neid des Satans aber kam der Tod in die Welt, dem die Bösen verfallen, während die Seelen der Gerechten in Gottes Hand ruhen (Kap. 2, 21—3, 3). Die irdischen Leiden, welche die Gerechten treffen, dienen zu ihrer Läuterung, und auch dafür wird ihnen ihr Lohn (Kap. 3, 4—9); dagegen werden die Gottlosen ihre Strafe empfangen, und ihre Mühen sind nutzlos (Kap. 3, 10. 11): ihre Weiber sind gottlos, ihre Nachkommenschaft gedeiht nicht, während, wenn auch der Gerechte kinderlos bleibt, die Unsterblichkeit ihm gesichert ist (Kap. 3, 12—4, 6); und stirbt auch der Gerechte früh, so kommt er zur ewigen Ruhe, und es bemißt sich ja das Leben nicht nach den Jahren, sondern nach seinem Inhalt; auch entrückt wol Gott den Gerechten früh, um ihn einer verderblichen Gesellschaft zu entziehen. Freilich begreifen jetzt die Völker nicht, wie Gott seine Auserwählten gnädig führt, aber sie werden es einst sehen und schwer büßen (Kap. 4, 7—19). Da, bei dem Gericht, wird der Gerechte zuversichtlich gegenüber seinen Drängern stehen, während diese ihre Selbsttäuschung, ihre Verirrungen und deren schwere Folgen und das Nichtige ihres Treibens beklagen werden (Kap. 4, 20—5, 14); die Gerechten aber werden belohnt, auf ewig leben und die herrliche Krone erlangen, und Gott wird das Strafgericht walten lassen (Kap. 5, 15—23).

In Rückbeziehung auf das Vorhergehende richtet der Verfasser sich aufs neue an die Könige, daß sie auf seine Worte hören: Euere Macht habt ihr von Gott, aber sie gemisbraucht, und so wird ein schweres Gericht über euch ergehen; nun denn lernet Weisheit, daß ihr demselben entgehet (Kap. 6, 1—12). Es wird hierauf erörtert, wie man zur Weisheit gelangt (Kap. 6, 13—17), und wie sie zur Unsterblichkeit führt (Kap. 6, 18—21). So ehret sie denn, ihr Herrscher, und ich will euch über sie, auf der der Wohlstand des

Volks beruht, belehren (Kap. 6, 22—26). Der Verfasser zeigt nun als König Salomo, wie er, ein sterblicher Mensch wie jeder andere, zur Weisheit gelangt und was ihm mit ihr geworden sei (Kap. 7, 1—21), entwickelt das Wesen und die Wirksamkeit der göttlichen Weisheit (Kap. 7, 22—8, 1) und erzählt, wie er wegen ihrer Segnungen sie von Jugend auf gesucht, und da sie nur von Gott komme, im Gebet sie von Gott erfleht habe (Kap. 8, 2—21). Das Gebet folgt Kap. 9.

Den Beschluß des Buchs macht zur Empfehlung der Weisheit ein historischer Theil (Kap. 10—19), die Nachweisung, wie die Weisheit in der Geschichte von Adam bis Mose trefflich gewaltet habe, wobei mit besonderm Interesse das verschiedene Schicksal der Israeliten als Monotheisten und der Aegypter und Kanaaniter als Götzendiener geschildert und der Götzendienst nach Ursprung, Wesen und Folgen erörtert wird.

Man ersieht aus dieser Uebersicht, daß sich der Verfasser in einem sehr bestimmten Ideenkreis bewegt, dieselben Gedanken wiederholt, wenn auch in andern Wendungen behandelt, und daß das Buch sich als geordnetes Ganze darstellt. Der Verfasser war Jude, und so ist seine Sprache nicht ohne Hebraismen, namentlich hat er sich des Parallelismus der Glieder bedient, aber daneben zeigt er eine solche Kenntniß des Griechischen und eine solche Gewandtheit im Ausdruck, daß das Buch, wie es vorliegt, nur griech. Original sein kann. Dem Verfasser stand ein reicher Wortvorrath zu Gebote, er liebt zusammengesetzte Worte, namentlich Adjectiva, schreibt geziert, bilderreich und rhetorisch, sodaß zahlreiche Paronomasien, Antithesen und dergleichen Figuren vorkommen. Wenn die Darstellung etwa wechselt, lag es im Stoffe. Nicht immer gelungen sind die Schilderungen, namentlich fehlt es in den letzten Kapiteln nicht an Uebertreibungen und einzelnen Geschmacklosigkeiten. Nach Sprache und Geist ist das Buch mit 2—4 Makk. verwandt. Noch sei bemerkt, daß dem Verfasser die LXX nicht unbekannt waren, vgl. Kap. 2, 12 mit Jes. 3, 10 und Kap. 15, 10 mit Jes. 44, 20.

Im griech. Original ist uns das Buch in einer Reihe von Handschriften erhalten, die in einzelnen Worten nicht wenige Varianten bieten. Von den alten Uebersetzungen ist die alte lateinische die wichtigste, die Hieronymus unberührt ließ, obgleich er selbst keine eigene anfertigte. Sie hat mancherlei Zusätze, die überwiegend sich als willkürliche charakterisiren. Die syrische und die arabische halten sich frei, wörtlicher ist die armenische.

Die Einheit des Buchs ist erst in neuerer Zeit angefochten worden. Houbigant ließ Kap. 1—9 hebräisch vom König Salomo (!) verfaßt, das Folgende später griechisch, vielleicht vom Uebersetzer des ersten Theils, hinzugefügt sein; Eichhorn („Einleitung in die apokryphischen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1795], S. 142 fg.) wies Kap. 1, 1—11, 1 und Kap. 11, 2 fg., Bertholdt („Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments" [Erlangen 1812—19], V, 2276 fg.) Kap. 1, 1—12, 27 und Kap. 13, 1 fg. verschiedenen Verfassern z i Bretschneider (De libri Sapientiae parte priore cap. I—XI e duobus libellis diversis conflata [Wittenberg 1804], I, 9 fg.) zerlegte das Buch in vier Stücke: Kap. 1, 1—6, s sei Fragment eines größern apologetischen, ursprünglich hebräisch geschriebenen Werks aus der Zeit des Königs Antiochus Epiphanes; Kap. 6, 9—10, 21 habe ein gebildeter alexandrinischer Jude zur Zeit Jesu, Kap. 12, 1 fg. ein gewöhnlicher, wenig gebildeter Jude ebenfalls zur Zeit Jesu verfaßt; Kap. 11 aber habe der eingefügt, der die drei Theile zu einem Ganzen vereinigte; Nachtigal endlich („Das Buch der Weisheit" [Halle 1799], S. 1 fg.) erblickte im Buch eine Anthologie verschiedener Vorträge über die Weisheit und zerlegte es so in eine Menge kleinerer Abschnitte verschiedener Verfasser. Alle diese auf schwächliche Gründe gestützten Vermuthungen widerlegt der sich wesentlich gleichbleibende sprachliche und sachliche Charakter des Buchs; übrigens vgl. Grimm, „Das Buch der Weisheit erklärt" (Leipzig 1860), S. 9 fg.

Auch die Integrität des Buchs ist in Anspruch genommen worden. Allerdings scheinen ein paar Stichen verloren gegangen zu sein (vgl. Kap. 1, 15; 2, 8); dagegen ist es mit den christl. Interpolationen, die Graetz („Geschichte der Juden" [Leipzig 1855], S. 494 fg.) Kap. 2, 24; 3, 13; 4, 1; 14, 7 gefunden haben will, nichts, denn um von Kap. 3, 13 und Kap. 4, 1 gänzlich abzusehen, so ist, daß der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen (Kap. 2, 24), eben eine jüd. Vorstellung, und das gesegnete Holz, durch welches Gerechtigkeit geschieht (Kap. 14, 7), ist in Rückbeziehung auf die Arche Noah's und überhaupt die rettenden Schiffe gesagt. Houbigant vermißte eine

Ueberschrift, wie sich solche vor den Sprüchwörtern und dem Koheleth findet; allein der doch wol ursprüngliche Titel genügte wie HL. 1, 1, und auch das Buch Sirach hatte nur die Aufschrift: „Weisheit Jesus Sirach's." Eher könnte am Ende etwas in Wegfall gekommen sein, wie auch vermuthet worden. Man fand anstößig, daß der Verfasser das Walten der göttlichen Weisheit nur von Adam bis Mose geschildert habe, und nicht weiter herab bis zur Zeit Salomo's gegangen sei. Gewiß konnte er das, aber mußte er es? Da die langathmigen Schilderungen des Auszugs Israels aus Aegypten, wobei auch der Götzendienst mehrseitige Beleuchtung fand, augenscheinlich dem Verfasser von besonderm Interesse waren, die Worte Kap. 19, 22: „Denn in allem, Herr, hast du dein Volk erhöhet und geehrt, und es nicht übersehen, in jeder Zeit und an jedem Orte ihm beistehend", aber einen sehr passenden Abschluß geben, so wird der Verfasser um so eher hier abgeschlossen haben, als das Spätere im Verhältniß zu dem detaillirt ausgeführten Frühern nur einen abschwächenden Eindruck hätte machen können.

Bevor wir nach Verfasser und Abfassungszeit fragen, haben wir uns die Situation klar zu stellen, aus der das Buch hervorging und in die es eingreifen sollte. Und diese liegt ziemlich deutlich vor. Es war eine schlimme Zeit, in der der Verfasser schrieb, das Judenthum hatte im Innern eine schwere Krisis durchzumachen, von außen aber hatte es Druck zu erdulden. Hatte sich schon früher mancher eine Skepsis bemächtigt, die durch Erfahrungen des Lebens am väterlichen Glauben irre wurden, namentlich nicht finden konnten, daß Frömmigkeit und Tugend stets ein ruhiges und glückliches Leben im Begleit habe (vgl. Ps. 37, 73 und Buch Hiob), und war Koheleth so weit gekommen, daß er resignirt alles für eitel erklärte, so war die Skepsis nun aber bedeutend vorgeschritten, und eine doch wol weitverbreitete (Weish. 2, 15) Richtung hatte im Volke platzgegriffen, die im religiösen und politischen Interesse aufs schärfste zu bekämpfen und von ihrem unseligen Treiben abzumahnen war. Abgefallen vom väterlichen Glauben (Kap. 2, 12; 3, 10) gerieth sie in Unglauben, sie leugnete die Unsterblichkeit der Seele (Kap. 2, 1—5) und gefiel sich in Gotteslästerung (Kap. 1, 6—11), praktisch suchte sie im Libertinismus Befriedigung (Kap. 2, 6—11) und übte gegen die Frommen den möglichsten Druck (Kap. 2, 12—20). Es war eine bösartigere Richtung als die heidenfreundliche zur Zeit des Königs Antiochus Epiphanes, die aus Egoismus zwar das väterliche Gesetz mit dem heidnischen Wesen vertauschte (vgl. 1 Makk. 1, 11—15. 41—61; 2 Makk. 4, 10—15), aber nicht die Religion theoretisch und praktisch negirte. Verwandter waren ihr diejenigen Juden in Aegypten, welche nach Philo's Schilderung (De confusione linguarum, §. 2; De tribus virtutibus, §. 2) ihren väterlichen Glauben, den sie schnöde verlassen, verspotteten und einem wüsten Lasterleben sich ergaben. Aber auch nach außen, gegen die Heiden, den Aberglauben glaubte der Verfasser seine Polemik richten zu sollen. Den Uebergang bildete ihm der geschichtliche Nachweis, wie von Adam bis Mose die göttliche Weisheit als Vorsehung gewaltet habe (Kap. 10—12). Da hierbei schon wiederholt des Götzendienstes gedacht war, so wird er Kap. 13—15 ausführlich behandelt, seine feinere und rohere Form geschildert, sein Ursprung aufgezeigt und seine Thorheit nachgewiesen, und wie er zur gröbsten Unsittlichkeit führe (Kap. 14, 22 fg.). Wenn der Verfasser nun schließlich Kap. 16—19 mit sichtlichem Interesse in breiter Rede und sehr gesuchter Weise das entgegengesetzte Schicksal der Israeliten und der Aegypter zur Zeit des Auszugs Israels aus Aegypten parallelisirt, so fühlt man unschwer heraus, daß er nicht ohne Reflex auf die Gegenwart schrieb, daß die auch jetzt gedrückten Juden in Aegypten der Belehrung und des Zuspruchs bedurften. Er hofft aber auf den baldigen Sieg Israels über die fremden Völker (vgl. Kap. 3, 8; 6, 6), und daß dann die Theokratie auf immer bestehen werde (Kap. 5, 16 fg.). Die Weisheit, wie sie oben beschrieben wurde, ist es nun, die der Verfasser den Verirrten entgegenhält, nach dieser sollen sie streben, diese wird sie belehren und ihnen den rechten Weg zeigen. In Betreff der Vergeltung hatte er dies vor den ältern Juden voraus, daß er sie nicht blos an das Diesseits, sondern auch an das Jenseits, an die Unsterblichkeit der Seele knüpfte. Uebrigens finden sich die von ihm angegebenen skeptischen Behauptungen sehr ähnlich auch im Koheleth (vgl. Grimm, a. a. O., S. 30).

Der Verfasser nennt sich nicht. Kap. 9, 7. 8 wird König Salomo als Sprechender zwar nicht genannt, aber deutlich genug bezeichnet; nach Kap. 8, 10 fg. ist er ein junger König, der sich durch die Weisheit eine glänzende Regierung, Ruhm und Unsterblichkeit verspricht, und nach Kap. 7, 1 fg. ein Mann hoher Stellung. Wenn demgemäß es Salomo

iſt, der in dem Buche ſpricht, ſo war es doch, von Spätern und Neuern ganz abgeſehen, ſelbſt für Kirchenväter, zu denen natürlich ein Hieronymus nicht zählte, ſtark, ihn auch für den Verfaſſer dieſes griechiſch geſchriebenen, von griech. Philoſophie nicht wenig berührten und überhaupt ſpätere Verhältniſſe vorausſetzenden Buchs zu nehmen. Um eindringlicher die Weisheit zu empfehlen, lieh der Verfaſſer, ſtatt ſelbſt zu reden, lieber dem Salomo, dem Ideal eines weiſen Königs (vgl. 1 Kön. 5, 9 fg.; Sprüche Salomo und Koheleth), das Wort. Es war in damaliger Zeit nicht ungewöhnlich, ſich ſolcher literariſchen Maske zu bedienen; wollten die einen damit wirklich täuſchen, ſo glaubten die andern harmloſer ihren Gedanken durch die entſprechende Autorität mehr Eingang verſchaffen zu können. Wenn ſich Kap. 1, 1 fg. und Kap. 6, 1 fg. der König an die Könige und Richter der Erde richtet, ſo iſt das eine rhetoriſche Form, deren ſich auch die Propheten fremden Völkern und Fürſten gegenüber bedienen. Das Buch iſt ſelbſtverſtändlich nur für die Juden zur Lehre, Warnung und Ermunterung geſchrieben.

Der Verfaſſer war, wie aus dem Buche ſelbſt deutlichſt erhellt, ein vielſeitig, namentlich auch philoſophiſch gebildeter Helleniſt, den wir gemäß ſeiner Bildung in Aegypten zu ſuchen haben; darauf führt auch dies, daß der große Haß, den er in den letzten Kapiteln gegen die alten Aegypter zeigt, augenſcheinlich auch den Aegyptern ſeiner Zeit gilt. Wie ſich ſchon ſeit der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. Juden in Alexandria angelegentlich mit griech. Philoſophie beſchäftigten und ſie mit ihrem Moſaismus in Verbindung ſetzten, ſodaß es ſchließlich zu einem Synkretismus in der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie kam, deren Repräſentant Philo zur Zeit Jeſu iſt, ſo hat auch unſer Verfaſſer mancherlei aus der griech. Philoſophie, namentlich der platoniſchen (vgl. Kap. 1, 4; 8, 20; 9, 15, der Leib iſt der Sitz der Sünde; Kap. 8, 19—20, Präexiſtenz der Seele; Kap. 11, 17, Weltbildung aus geſtaltloſem Stoff) und ſtoiſchen (Kap. 7, 22. 24, die Weisheit als intelligenter Geiſt und alles durchdringende Weltſeele; Kap. 12, 8, Menſchenwürde u. a.) entlehnt und für ſich verwendet. Der Begriff der Weisheit war zwar ſchon im ſpätern Hebraismus, wie wir ſahen, gegeben, aber hier hat er philoſophiſche Zuthaten erhalten (vgl. Kap. 7, 22 fg.); die Hypoſtaſirung der Weisheit iſt, wenn auch noch nicht vollzogen, doch nahe gelegt und der Uebergang zum philoniſchen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός unverkennbar. Doch mit dieſem allgemeinen Reſultate nicht zufrieden, wollte man auch die Perſon des Verfaſſers wiſſen und kam ſo auf verſchiedene Vermuthungen. Aber läßt ſich denn überhaupt die Abfaſſungszeit unſerer Schrift näher beſtimmen, einem enger begrenzten Zeitraum anweiſen?

Die erſte ſichere Spur ihrer Exiſtenz findet ſich gegen Ende des 2. Jahrh. n. Chr., Irenäus hat ſie nach Euſebius („Kirchengeſchichte", V, 26) benutzt, was auch aus Irenäus (Contra haer., IV, 38, verglichen mit Weish. 6, 20) erhellt. Darum konnte ſie jedoch um Jahrhunderte früher exiſtiren. Wahrſcheinlich dürfen wir ſchon in Clemens von Rom Epist. 1. ad Corinth., Kap. 27, eine Reminiſcenz an Weish. 11, 21; 12, 12 erblicken, dagegen iſt eine Bekanntſchaft der neuteſt. Schriftſteller mit derſelben nicht nachweisbar. Zwar hat man eine Reihe von Stellen beigebracht, die als Reminiſcenzen an Stellen des Buchs der Weisheit anklingen ſollen (vgl. Theile, Commentarius in epistolam Jacobi [Leipzig 1833], Prolegomena, S. 46, und Stier, „Die Apokryphen" [Braunſchweig 1853], S. 18 fg.); allein man treibt damit ein loſes Spiel, denn wenn Schriftſteller, die auf einer gemeinſamen Grundlage baſiren und nach Geiſt und Sprache verwandt ſind, ſich in einigen Gedanken, Wendungen und Worten berühren, ſo folgt noch lange nicht die Benutzung des einen vom andern; übrigens vgl. in Betreff des Einzelnen Keerl, „Die Apokryphenfrage" (Leipzig 1855), S. 49 fg. Blicken wir rückwärts, ſo kann das Buch wegen der Benutzung der LXX (ſ. oben) und wegen ſeines Geiſtes nicht früher als im 2. Jahrh. v. Chr. verfaßt ſein, und wenn nach demſelben die Juden in Aegypten damals ſchweren Druck erfuhren (ſ. oben), ſo werden wir in die Zeit Ptolemäus' VII. Phyſkon's (in die J. 145—116) geführt, denn unter den frühern Ptolemäern war die Lage der Juden eine ſehr günſtige. Blutig verfolgt wurden die Juden in Alexandrien unter Kaiſer Caligula (in den J. 38—40 n. Chr.) und Kaiſer Nero (im J. 66). Der erſtere befahl, daß ſeine Bildſäule im Tempel zu Jeruſalem und Bilder von ihm in den alexandriniſchen Synagogen aufgeſtellt werden ſollten. Wenn Noack („Der Urſprung des Chriſtenthums" [Leipzig 1857], I, 25) und Graetz (a. a. O., S. 318, 493) in Kap. 14, 16—20 eine Anſpielung auf dieſen Befehl erblicken und ſo die Abfaſſung in dieſe Zeit verlegen, ſo

kann von dieser Anspielung doch die Rede nicht sein, da der Verfasser im allgemeinen nachweist, wie der Götzendienst von der Verehrung todter Menschen zu der lebender in Bildern der Fürsten vorgeschritten sei, was bekanntlich lange vorher geschehen war. Trügt nicht alles, so geht die Lehrentwickelung des Buchs der philonischen um ein Erhebliches voraus, so ist vom λόγος im Sinne der σοφία noch keine Rede (vgl. Grimm, a. a. O., zu Kap. 18, 15); der Logosbegriff wird aber von Philo als bekannter vorausgesetzt, es muß daher eine längere Zeit vorausgegangen sein, bis er allgemeinere Verbreitung fand. Demnach steht der Annahme der Abfassung zur Zeit des Ptolemäus VII. Physkon nichts im Wege, wenn auch positivere Anhaltspunkte fehlen. Jedenfalls aber ist es werthlos, nach Jahrzehnten hin- und herzurathen.

Schon in alter Zeit erblickten einige im Juden Philo den Verfasser unsers Buchs (vgl. Hieronymus, Praef. in librum Sapientiae). Diese Meinung, der unter andern auch Luther war und die bis in die Mitte des 18. Jahrh. Vertreter hatte, fand um so leichter Eingang, als man durch sie für das Buch eine bestimmte historische Situation gewonnen zu haben glaubte. Philo nämlich war einer der alexandrinischen Gesandten, welche beim Kaiser Caligula in Rom für ihr gepeinigtes Volk eintraten, die gegen dasselbe erhobenen Anklagen zurückwiesen und die Aufhebung des erwähnten Befehls, das Bildniß des Kaisers im Tempel und in den Synagogen aufzustellen, erwirken sollten. Die Gesandtschaft erreichte ihren Zweck nicht, wurde vielmehr vom Kaiser mit Hohn abgewiesen. Da habe Philo dieses Buch seinem Volke zum Trost, seinen Drängern zur Warnung und Drohung geschrieben. Das nimmt sich ganz gut aus, nur schade, daß, wie oben angedeutet, das durchgebildete System Philo's zu den sporadisch zerstreuten, wenn auch verwandten Ideen unsers Buchs nicht stimmen will, daß wesentlich Philonisches selbst andeutungsweise fehlt, im einzelnen Widersprüche sich nachweisen lassen, auch die Sprache große Verschiedenheiten bietet und für den vielbekannten Philo jeglicher geschichtlicher Anhaltspunkt fehlt; übrigens vgl. Grimm, a. a. O., S. 22 fg.

Josephus (Contra Apion., I, 23) erwähnt den Demetrius Phalereus, einen ältern Philo und den Eupolemus als heidnische Schriftsteller, die über jüd. Dinge geschrieben. Da sich nun einmal die philonische Abfassung unsers Buchs festgesetzt hatte, glaubten viele, wie Drusius (De Henocho, Kap. 11), die in Betreff des bekannten Philo Bedenken hatten, auf diesen Philo als Verfasser greifen zu müssen. War er Verfasser, so war er natürlich Jude; daß ihn Josephus einen Heiden nennt, bedeutete nichts, da ohne Zweifel auch der daneben genannte Eupolemus Jude war; aber wir wissen eben sonst nichts von ihm, nicht einmal sicher, ob er der Philo war, der ein Gedicht über Jerusalem geschrieben.

Lutterbeck („Die neutestamentlichen Lehrbegriffe" [Mainz 1852], I, 407 fg.) wollte nach Vermuthung die Abfassung unsers Buchs dem Peripatetiker Aristobulus (s. d.) in der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. zuschreiben. Allerdings wird Aristobulus der Lehre nach auf einem verwandten Standpunkte mit unserm Verfasser gestanden haben, aber positivere Anhaltspunkte sind für jene Vermuthung nicht gegeben, dagegen aber ist entscheidend der herbe, heidenfeindliche und schweren Druck der Juden verrathende Ton unserer Schrift, der nicht zur Stimmung eines Aristobulus paßt, welcher unter einer sehr judenfreundlichen Regierung lebte und selbst dem König Ptolemäus VI. Philometor nahe stand.

Nach Eichhorn's Vorgang schlossen einige Gelehrte, wie Dähne („Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie" [Halle 1834—35], II, 170), aus Kap. 3, 13 fg.; 4, 8 fg.; 8, 21; 16, 28 auf einen Therapeuten als Verfasser, allein da sonst im Buche von einer überspannten Askese keine Spur ist, so wird auch die einzige Stelle (Kap. 16, 28), die hier in Betracht kommen könnte, nur besagen: am frühesten Morgen sei zu beten (vgl. Ps. 57, 9; 108, 3; 88, 14).

Endlich wollte man das Buch sogar zu einem christl. Product stempeln. Um von dem Phantasiestück Noack's (a. a. O., I, 222 fg.) zu schweigen, der den Alexandriner Apollos um das J. 40 n. Chr. zum Verfasser machte, so glaubte aber auch Weiße („Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium" [Leipzig 1856], S. 256 fg.) im Gebrauch des Vaternamens für Gott, in der reinen Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre, in Kap. 1, 13 fg.; 2, 23 fg. und in der schon besprochenen Stelle Kap. 14, 7 christl. Elemente zu finden. Da der sonstige Inhalt und die ganze Haltung des Buchs deutlichst den Juden als Verfasser erkennen läßt, so hätte Weiße über die genommenen Anstöße leicht hinwegkommen können, wenn er bedacht hätte, daß der

Verfaſſer ein gebildeter Alexandriner war. Vater wird Gott nur Kap. 2, 16; 14, 1 genannt, und zwar wie im A. T., als Schöpfer; der jüd. Particularismus iſt deutlich Kap. 9, 1; 11, 1 gegeben. Bei der Unſterblichkeit aber hätte als chriſtliche die Auferſtehung nicht fehlen dürfen.

Da unſer Buch in die LXX aufgenommen worden war, wurde es von den Vätern als kanoniſches und inſpirirtes benutzt, und wenn auch ein Origenes (De principiis, IV, 34) und Auguſtinus (De praedestinatione sanctorum, I, 11) wußten, daß ſeine Kanonicität von manchen beanſtandet werde, ſo bediente man ſich ſeiner doch wie eines kanoniſchen. Als das Concil zu Trident mit andern auch dieſes Apokryphum für kanoniſch erklärt hatte, ſuchten die Proteſtanten eifrig ſeinen apokryphen Charakter nachzuweiſen; indeſſen bot das Buch ſo viel Anziehungspunkte, daß es auch viele Proteſtanten, wie ſchon Luther, der es trotzdem, daß es ſtark jüdele, wohl zu ſchätzen wußte, hoch hielten, fleißig laſen und praktiſch im kirchl. Gebrauch verwendeten. Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt es, das Buch nach ſeinem Weſen und aus ſeiner Zeit zu begreifen, und es iſt kein Zweifel, daß es als ſchriftſtelleriſches Product alle Anerkennung verdient, daß neben Mangelhaftem es auch viel Treffliches enthält, daß es für die Erforſchung des jüd. Alexandrinismus von unſchätzbarer Bedeutung iſt und uns erkennen läßt, wie auch von dieſer Seite ein Fortſchritt zum Chriſtenthum angebahnt wurde. Fritzſche.

Weiſſagung, ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen, Propheten und Zukunft.

Weizen, ſ. Getreide.

Welt, Weltſchöpfung, Weltregierung, Weltgericht. Von Schleiermacher datirt bekanntlich die Darſtellung der Ideen Gottes und der Welt als zweier ſich gegenſeitig fordernder Correlatbegriffe. In der That gehört es zur Vollendung und Reinigung des religiöſen Bewußtſeins, daß daſſelbe alles Endliche mit aufnehme in das Gefühl der Abhängigkeit, und dadurch die Gottesidee von jedweder unreinen Beimiſchung befreie. Am Ende des Proceſſes erſcheint ſomit alles Endliche in gleicher Weiſe dem Unendlichen gegenübergeſtellt, in die gleiche Abhängigkeit von dieſem aufgenommen, und auf dieſe Weiſe kommt es zur Unterſcheidung des Weltbegriffes von der Gottesidee: „Als die Welt bezeichnen wir die Geſammtheit alles endlichen, in Wechſelwirkung ſeiner Theile in Raum und Zeit verlaufenden Seins, ein Begriff, der nur wiſſenſchaftlich vollendet werden kann“ (vgl. Schweizer, „Die chriſtliche Glaubenslehre“ [Leipzig 1867], I, 100). Indem wir daher hier von dem philoſophiſchen Begriff der Welt und ſeinem, mannichfache Stadien umfaſſenden, innern Werdegang abſehen, beſchäftigt uns blos das Intereſſe der Frömmigkeit, welches ſowol bei dürftigerer als bei vollkommenerer Geſtaltung des Weltbegriffs immer nur daſſelbe ausſagt: die vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott, der aber in ihr ſeine Selbſtdarſtellung, ſein Organ und Symbol hat. In der unvergleichlichen Energie, womit die Schriftlehre dieſe Seite des Verhältniſſes hervorhebt, beruht ihre Stärke, ihr ewiger Wahrheitsgehalt. Andererſeits aber wird auch die religiöſe Vorſtellung von der Welt in ihrer allmählichen Ausprägung und Durchbildung beſtimmt durch das Maß und die Klarheit der naturwiſſenſchaftlichen Erkenntniß. Die Frömmigkeit kann nur gewinnen, wenn ſteigende Erkenntniß ihr jeweils edlern Stoff bietet, darauf ſie ſich anzuwenden und zu beziehen hat. Naturwiſſenſchaftliche Errungenſchaften dürfen daher niemals verleugnet werden aus religiöſem Intereſſe (vgl. Schweizer, a. a. O., I, 201, 250), und ein religiöſes Intereſſe ſollte nie aufgerufen werden gegen die Anerkennung der auf der Hand liegenden Beſchränktheit und Kindlichkeit aller in das naturwiſſenſchaftliche Gebiet einſchlagenden Ausſagen der Schrift über Entſtehungsgeſchichte und dermalige Beſchaffenheit der Welt. „Die Welt iſt Gottes, ob die Erde ſich bewege oder nicht bewege“ (Schweizer, a. a. O., I. 202).

Merkwürdig, daß für einen, allem religiöſen Bewußtſein unentrathſamen Begriff das A. T., und zum Theil auch noch das N. T. (vgl. z. B. Mark. 13, 31) zunächſt keinen ſelbſtändigen Ausdruck haben. Gleich der erſte Vers der Bibel bietet vielmehr nur die Zuſammenfaſſung „Himmel und Erde“. Genau beſehen iſt damit ſogar erſt die gewordene und geordnete Welt, das Ergebniß des ſchöpferiſchen Handelns Gottes bezeichnet (1 Moſ. 2, 1. 4); anfänglich aber iſt nur die Erde vorhanden (1 Moſ. 1, 2), aus welcher erſt durch Erſchaffung des Firmaments (1 Moſ. 1, 6. 7) „Himmel und Erde“ werden (Schultz, „Altteſtamentliche Theologie“ [Frankfurt a. M. 1869—70], I, 315). Das dieſem ganzen Bericht zu Grunde liegende Phantaſiebild des Weltgebäudes iſt ſchon

an frühern Stellen des „Bibel-Lexikons“ (II, 139 fg.; III, 82 fg.) mit erschöpfender Genauigkeit gezeichnet worden. Es steht an sich auf einer und derselben Linie mit den Weltbildern anderer Völker, auch des griechischen, dessen höchst kindliche Vorstellungen von Erdscheibe und Ocean erst sehr allmählich durch den aus der Pythagoreischen Schule stammenden philosophischen Begriff des Kosmos und die dem Ptolemäischen Weltsystem zustrebenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse überholt wurden.

Erst die späteste apokryphische Literatur ist es, welche den eben genannten griech. Ausdruck für das Weltganze (ὁ κόσμος = τὰ πάντα) in den religiösen Sprachgebrauch einführt. So namentlich das wol schon in die neutest. Zeiten hineinreichende Buch der Weisheit (doch s. d.), welches den Begriff der Welt näher zu demjenigen des alles Lebendige, speciell alle Menschen umfassenden Bereiches der Schöpfung bestimmt (ὁ κόσμος = ἡ οἰκουμένη). In diesem Sinne heißt Adam „der erstgeschaffene Vater der Welt“ (Weish. 10, 1), und beruht auf dem Samen Noah's „die Hoffnung der Welt“ (Weish. 14, 6). So reift nur sehr allmählich und unter entscheidender Vermittelung des Imports griech. Philosopheme über Alexandria der biblische Weltbegriff zu der Vorstellung der Naturwelt, als einer, vor allem auch den Menschen umfassenden Einheit und Totalität heran, während der specifische Sinn, welchen die Griechen mit jenem Worte verbanden („das schön geordnete Weltgebäude“), in der Bibel überhaupt nicht auftritt (vgl. Immer, „Hermeneutik des neuen Testamentes“ [Wittenberg 1873], S. 105). Im biblischen Sprachgebrauch weist das Wort, indem es den ursprünglichen Gegensatz von Himmel und Erde in sich aufnimmt und aufhebt, auf eine räumliche Vorstellung zurück. Allerdings ist der Begriff der Welt im spätern Judenthum auch vermittels der Kategorie der Zeit gedacht worden, indem der alttest. Name für Ewigkeit (ʿolam) vielleicht schon Koh. 3, 11, jedenfalls im chaldäischen und rabbinischen Sprachgebrauch im Sinne von „Welt“ und „Universum“ vorkommt. Dem entspricht aber im Griechischen das Wort Aeon (ὁ αἰών), welches schon bei Sirach (Kap. 38, 34 resp. 39) und im Buche der Weisheit (Kap. 13, 9) neben der Bedeutung „Zeitlauf“, „Dauer“, „Ewigkeit“ auch die der Welt, insonderheit der Menschenwelt (Weish. 14, 6; 18, 4) erkennen läßt.

Damit haben wir bereits die wesentlichen Vorbedingungen zum Verständniß der neutest. Ausdrücke Kosmos und Aeon, welche Luther beide mit „Welt“ übersetzt, geliefert. Für Paulus sind es in der That noch ganz gleichwerthige Begriffe, reine Synonymen, wie aus 1 Kor. 1, 20; 2, 6; 3, 18. 19 erhellt. Ein neues Moment tritt aber bei ihm in den biblischen Sprachgebrauch dadurch ein, daß er den von der jüd. Theologie ausgebildeten Gegensatz von „dieser“ und der „kommenden Welt“ aufnimmt (s. „Bibel-Lexikon“, IV, 410). Nach jüdischer und paulinischer, überhaupt urchristlicher Vorstellung (Matth. 12, 32; Mark. 10, 30; Luk. 18, 30; 20, 34. 35) stehen sich nämlich die beiden „Welten“ nicht wie zwei räumlich unterschiedene Dinge, oder gar wie Zeit und Ewigkeit, sondern wie Gegenwart und Zukunft (Röm. 8, 38; 1 Kor. 3, 22) gegenüber; die Stätte aber für beide Weltalter bleibt dieselbe, diese Welt. Genauer wird daher, was z. B. 1 Kor. 1, 20; 1 Tim. 6, 17; Tit. 2, 12 „diese Welt“ heißt, Röm. 8, 18 „diese Zeit“ oder „dieser Zeitlauf“ genannt. Die Grenze beider Weltalter bildet nach jüd. Auffassung die Erscheinung des Messias, während nach urchristlicher der Anfang der „zukünftigen Welt“ (Hebr. 2, 5; 6, 5) mit dem Auftreten Jesu in Niedrigkeit nur ideell zusammenfallen konnte, dagegen erst die Wiederkunft in Herrlichkeit die sinnenfällige Erscheinung und Offenbarung bringen wird. Da nun aber, unter diesem abstract gegensätzlichen Gesichtspunkt betrachtet, „dieser Weltlauf“ zugleich als der erlösungsbedürftige, in Sünden verderbte erscheint (Röm. 12, 2; 1 Kor. 2, 6; Luk. 16, 8; 2 Tim. 4, 10), sofern ja Christus dazu gekommen ist, „daß er uns errette von dieser gegenwärtigen argen Welt“ (Gal. 1, 4), so empfängt auf diesem Wege der neutest. Begriff „Welt“ eine sittliche Bestimmtheit.

Zwar wird auch jetzt noch der Ausdruck „Welt“ indifferent von der Stätte gebraucht, da das Gottesreich errichtet wird (Matth. 13, 38; 26, 13), also insonderheit von der Menschenwelt (Joh. 1, 9; 6, 14; 9, 39; 10, 36; 11, 27; 18, 36. 37), oder überhaupt von der Summe des Geschaffenen (Joh. 17, 5. 24; Apg. 17, 24; Röm. 1, 20; 5, 12; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20), und bezeichnen demgemäß auch „die Aeonen“ einfach das Universum (Hebr. 11, 3) und die aufeinanderfolgenden Weltalter (Hebr. 1, 2; 1 Tim. 1, 17). In der Regel erscheint die „Welt“ mindestens schon als Inbegriff des Schwachen und Nichtigen, sozusagen der „schlechten Endlichkeit“, in einem gewissen Gegensatze zum Gött-

lichen (1 Kor. 7, 31; 2 Petr. 1, 4), welcher ſich ſofort noch ſteigert durch Reflexion auf ihre Unfähigkeit, das wahre Leben zu erzeugen, alſo auf ihre Erlöſungsbedürftigkeit (Joh. 3, 16. 17. 19; 6, 33. 51; 12, 47; 1 Joh. 2, 2); die Chriſten ſollen daher Lichter dieſer Welt ſein (Matth. 5, 14; Phil. 2, 15), wie Chriſtus Licht der Welt (Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 46), „der Weltheiland" (Joh. 4, 42; 1 Joh. 4, 14) iſt. Naturgemäß ſtrebt daher das Sinnen und Trachten des Chriſten aus dieſer Welt heraus, iſt alſo „Sorge dieſer Welt" das Gegentheil von göttlicher Geſinnung (Matth. 13, 22). Daſſelbe gilt auch von der „Traurigkeit der Welt" (2 Kor. 7, 10). So ſorgen und ſo klagen eben „die Heiden der Welt" (Luk. 12, 30), während die Chriſten der Welt gekreuzigt ſind und ihnen die Welt (Gal. 6, 14). Noch weiter geht dieſe ungünſtige Färbung des Begriffs, wenn die Welt geradezu als Heimat und Bereich des ungöttlichen Weſens, der Kräfte des Böſen und der verſuchlichen, verlockenden Mächte der Sinnlichkeit erſcheint. „Wehe der Welt der Aergerniß halber" (Matth. 18, 7). In dieſem Sinne ſagt der Jakobusbrief, daß der „reine Gottesdienſt" darin beſtehe, daß man „ſich von dieſer Welt unbefleckt erhält" (Jak. 1, 27), da ja ihre Freundſchaft gleichbedeutend iſt mit Gottes Feindſchaft (Jak. 4, 4). Im Epheſerbrief, welcher gleichfalls „dieſe" und „die zukünftige Welt" unterſcheidet (Eph. 1, 21; vgl. 2, 7), heißt die erſtere als ſolche auch „dieſe Finſterniß" (Eph. 6, 12; vgl. Kol. 1, 13), und iſt von einem „Zeitlauf dieſer Welt" (Eph. 2, 2) ganz ebenſo die Rede, wie Paulus von dem Teufel als dem „Gott dieſer Welt" (2 Kor. 4, 4; vgl. Joh. 12, 31; 16, 11) ſpricht.

Ihren Abſchluß findet dieſe Betrachtung im vierten Evangelium, welches den Ausdruck „dieſe Welt" adoptirt (Joh. 8, 23; 12, 25; 18, 36), und es ſelbſtverſtändlich findet, daß die Jünger Jeſu, welche noch in der Welt ſind (Joh. 17, 11. 15), von dieſer gehaßt werden (Joh. 15, 18. 19; vgl. auch 7, 7; 17, 14. 16). Ebenſo ſteht es im erſten Johannesbrief, wenn die Welt nicht blos als das an ſich Vergängliche erſcheint (1 Joh. 2, 17), ſondern auch die Liebe der Welt und die Liebe des Vaters ſich gegenübergeſtellt werden (1 Joh. 2, 15), und Fleiſchesluſt, Augenluſt und Hoffart als Inhalt der Welt erſcheinen (1 Joh. 2, 16), weshalb auch „die ganze Welt im argen liegt" (1 Joh. 5, 19), d. h. der Macht des Satans anheimfällt (vgl. Joh. 12, 31; 16, 8—11), während der Gläubige die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4. 5; vgl. Joh. 16, 33).

Wo der Begriff der Welt eine ſo weite Entwickelung durchlaufen hat, in deren Folge ſich das Merkmal des unbedingt von Gott Abhängigen allmählich geradezu in dasjenige einer relativen, aber widergöttlichen Selbſtändigkeit umſetzt, wird natürlich auch das Verhältniß der Welt zu Gott nicht vorgeſtellt werden können, ohne daß ſich eine Mannichfaltigkeit von Geſichtspunkten aufdrängt, unter welchen jene Bezogenheit gedacht werden kann. Dem Moment der ſchlechthinigen Abhängigkeit entſpricht der Schöpfungsbegriff, der Reflexion auf das in der Welt repräſentirte Moment einer relativen Selbſtändigkeit, ja der Möglichkeit widergöttlicher Selbſtbeſtimmung der Begriff der Weltregierung, beziehungsweiſe der Vorſehung, der letzten Forderung des ſich vollziehenden Gottesgedankens endlich, wonach Gott doch ſchließlich Herr und Meiſter bleiben muß, derjenige des Weltgerichtes, welcher inſofern ein Drittes zur Schöpfung und Lenkung der Welt bilden kann (vgl. auch Schweizer, a. a. O., I. 235).

Nicht dem frommen Bewußtſein an ſich, welches lediglich die ſchlechthinige Abhängigkeit der Welt ausſagt, wohl aber der populären Unterſcheidung von Anfang und Fortgang derſelben, kommt der Begriff der Schöpfung entgegen in ſeinem Unterſchied von dem, was man Erhaltung, Regierung, Vorſehung u. ſ. w. nennt. Schon an einem andern Orte („Bibel-Lexikon", II, 75 fg.) wurde gezeigt, wie ſämmtliche Eigenſchaften Gottes der Reflexion auf dieſe beiden „Werke" deſſelben ihren Urſprung verdanken. Der Schöpfung inſonderheit entſpricht die Allmacht. Da dieſe niemals müßig oder gegenſtandslos, ſondern nur als immerwährende Begründung des Weltdaſeins gedacht werden kann, läuft die Vorſtellung von einem zeitlichen Beginn der Schöpfung allerdings Gefahr, der Gottesidee ſelbſt zu nahe zu treten. Wenn es eben die Raum- und Zeitform iſt, wodurch ſich die Welt von Gott unterſcheidet, ſo ſchließt die Welt als ſolche die Zeit ein, kann alſo nicht erſt innerhalb derſelben geſchaffen ſein. In unſerm bibliſchen Schöpfungsbericht wird dieſe Frage einfach gar nicht berührt, da der „Anfang" (1 Moſ. 1, 1) entweder nur das Gegentheil zum Ende, den Anfang der Weltgeſchichte ohne Rückſicht auf den Gegenſatz von Zeit und Ewigkeit, oder ſpeciell den Punkt be-

zeichnet, womit das Schöpfungswerk begann (Schultz, a. a. O., I, 317). Wenn daher Stellen, wie Pſ. 90, 2; Joh. 17, 5. 24; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20, die Annahme einer ewigen Schöpfung direct auszuſchließen ſcheinen, ſo darf allerdings in Anſchlag gebracht werden, daß jener Begriff in populärer und poetiſcher Sprache, d. h. in derjenigen der Schrift, gar nicht ausdrückbar iſt (Rothe, „Dogmatik" [Heidelberg 1869—70], I, 133). Wie dieſe, ſo liegt aber auch noch eine andere, damit zuſammenhängende Frage, welche die Metaphyſik hervorgerufen hat, dem einfachen, volksthümlichen, einen vorgeſchichtlichen Zuſammenhang ſemitiſcher und ariſcher Schöpfungsſagen documentirenden Standpunkte der altteſt. Erzählung fern. Es betrifft dies die ſogenannte Schöpfung aus nichts, deren religiöſes Intereſſe auf die Sicherſtellung des Begriffs eines göttlichen Schaffens gegenüber menſchlichem Machen, d. h. darauf hinausläuft, daß kein unabhängig von Gott entſtandener oder vorgefundener Stoff zur Weltbildung zugegeben werden darf (vgl. Schwarz, „Das Weſen der Religion" [Halle 1847], I, 185 fg., 192 fg.). Auch dieſe Controverſe iſt ohne bibliſchen Anhaltspunkt, da Hiob 26, 7 nur ſteht, daß Gott die Erde „über dem Nichts", d. h. der unermeßlichen Leere, gegründet habe, da ferner 2 Makk. 7, 28 (ἐξ οὐκ ὄντων, was die Vulgata mit ex nihilo wiedergibt) ähnlich wie im „Hirten" des Hermas (II, 1: ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα) vielmehr gelehrt wird, daß die Welt aus dem Nichtſein ins Daſein gerufen wurde, und Röm. 4, 17 (τοῦ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), daß Gott über nicht Exiſtirendes verfügt, wie über Exiſtirendes, da endlich Hebr. 11, 3 (κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι) nur in vorſichtig negativem Ausdruck behauptet wird, daß die ſichtbare Welt bei ihrer Schöpfung nicht aus ſolchem, was gleichfalls in die Erſcheinung fällt, hervorgegangen iſt, mithin eine intelligible Urſache hat. Die Lehre vom nihil negativum könnte letztgenannter Stelle höchſtens als unausgeſprochene Vorausſetzung zu Grunde liegen, während das nihil privativum, d. h. die platoniſche Lehre von der Materie als dem nicht Seienden, dem Möglichkeitsgrunde der Welt, ihren Anhalt nur in der apokryphiſchen Stelle Weish. 11, 18 (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) hat. Hebräiſch aber könnte dieſe Vorſtellung von der geſtaltloſen Maſſe als einem von Gott bearbeiteten Weltſtoff höchſtens nach der orthodoxen Auslegung von 1 Moſ. 1, 1 genannt werden, welche auf einer von uns bereits als falſch erkannten Auffaſſung der Worte „Himmel und Erde" beruht. Was erſt Ergebniß des ſchöpferiſchen Wirkens Gottes iſt, kann unmöglich den Ausgangspunkt, den Stoff deſſelbigen bilden. Jede Rückſicht auf einen ſolchen fällt vollends bei der ſyntaktiſch richtigern Ueberſetzung von Ewald, Bunſen, Schrader, Schultz u. a. hinweg: „Am Anfang, da Gott Himmel und Erde ſchuf — und wüſte war die Erde und öde, und Finſterniß über der Urflut, und Gottes Geiſt ſchwebete über dem Waſſer — da ſprach Gott: Es werde Licht!" Somit wird nur der Zuſtand berichtet, welcher vorlag, als Gottes erſte That zum Behuf der Beſchaffung der jetzigen Welt ſtatthatte. Ohne Zweifel beſteht jedoch die Vorausſetzung, daß auch das Himmel und Erde noch ungeſchieden in ſich befaſſende Chaos, das Tohuwabohu 1 Moſ. 1, 2 (eine Vorſtellung, welche bei allen Culturvölkern in irgendwelcher Form wiederkehrt), von Gott hervorgerufen wurde, da ſeinem Werderuf ſofort ein williges Werden entſpricht, nirgends aber, wie das in den Conſequenzen der platoniſchen Lehre vom vorgefundenen Weltſtoff lag, irgendein aufhaltendes und hemmendes, außergöttliches Princip angedeutet wird, dem das 1 Moſ. 1, 31 ausgeſprochene Reſultat („Alles war ſehr gut") erſt abzuringen geweſen wäre (vgl. Schultz, a. a. O., I, 316, 318). Die Exegeſe vollends, welche im Anblick der foſſilen Reſte einer untergegangenen Urwelt, zwiſchen den Zeilen des erſten und des zweiten Verſes der Geneſis, einen Fall der jene Urwelt bewohnenden Engel einſchiebt, und demgemäß im Tohuwabohu den durch dieſen Fall ruinirten und in Trümmer geſchlagenen Erdball, im Sechstagewerk aber die Wiederherſtellung deſſelben findet, gehört zwar recht eigentlich der heutigen Modetheologie an, hat aber keinerlei exegetiſche Begründung für ſich.

Abgeſehen von der nachtwandelnden Phantaſie, welche dem bibliſchen Schöpfungsbegriff Dinge entnimmt, welche in demſelben gar nicht enthalten oder auch nur vorausgeſetzt ſind, hat man aber auch ſeinen wirklichen Gehalt nur allzu wenig auf die religiöſe Wahrheit, die er vertritt, anzuſchauen vermocht. Selten hat ein Schriftſtück größere Bedeutung erlangt als dieſe erſten Blätter des A. T.; ſelten aber iſt auch mit einer religionsgeſchichtlichen Urkunde ſchlimmer gewirthſchaftet worden. Bis zum heutigen Tage

zanken ſich die lutheriſchen Theologen darüber, ob dieſe Urkunde auf die noch ungetrübte Weltanſchauung Adam's, oder ob ſie auf rückwärtsſchauende Prophetie des Moſe oder auf directe Offenbarung, auf reine, unvermittelte Inſpiration zurückzuführen ſei; bis zum heutigen Tage iſt die Klage Herder's am Platze, daß man eine ſinnvolle und liebliche Kindheitsgeſchichte und Altväterſage zu einem Kapitel der menſchlichen Metaphyſik und der göttlichen Naturlehre herabgewürdigt habe. Der Gegenſatz, in welchen man damit die angeblichen Intereſſen der Religion zu den Forderungen der Wiſſenſchaft geſtellt hatte, liegt zu Tage und läßt ſich durch nichts ausgleichen. „Unſere Wiſſenſchaft beginnt nicht mehr mit der Wüſte und Leere, über welcher der Geiſt Gottes ſchwebt, ſondern vielleicht mit der erhitzten Dampfkugel, die neben unzähligen andern ſich im Weltraum dreht; ſie bezeichnet die Zeitabſchnitte der irdiſchen Geſtaltung nicht mehr nach Tagewerken des göttlichen Schaffens, ſondern nach der Abnahme der ausſtrahlenden Wärme, der Bildung des Tropfbarflüſſigen, der Feſtigung der Kieſelrinde und ihren mannichfaltigen Verſtungen; ſie leitet die Entſtehung der lebendigen Geſchöpfe nicht mehr von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes ab, ſondern ſchreibt ſie der allmählichen Weiterentwickelung der Erzeugniſſe zu, welche die natürlichen Kräfte der Urſtoffe zuerſt einfach, dann in immer reicherer Verwickelung der Geſtalten hervorgebracht haben“ (Lotze, „Mikrokosmus“ [2. Aufl., Leipzig 1869—72], III, 4). Iſt das richtig, ſo hat der bibliſche Schöpfungsbegriff aufgehört, irgendwelche Beiträge zu unſerm wiſſenſchaftlichen Denken über dieſe Dinge zu liefern. Die ganze Geſchichte der Rolle, welche er in der chriſtlichen Theologie geſpielt hat, erzählt Dieſtel („Geſchichte des Alten Teſtamentes in der chriſtlichen Kirche“ [Jena 1869], S. 122, 171, 191, 194, 199, 201 fg., 212, 223, 265, 476, 483 fg., 541, 640, 724 fg., 727), und Schrader (in Schenkel's „Allgemeiner kirchlichen Zeitſchrift“, Jahrg. 1866, S. 626 fg.) lieferte eine treffende Kritik der umfangreichen und doch völlig überflüſſigen und unfruchtbaren Literatur, welche ſich über dem anachroniſtiſchen Beſtreben, in der naiven Erzählung philoſophiſche und naturwiſſenſchaftliche Aufſchlüſſe zu ſuchen und die Reſultate der modernen Paläontologie mit der Kosmologie der Geneſis auszugleichen, erzeugt hat. Dieſes Bemühen erſcheint nun freilich um ſo gegenſtandsloſer, als das A. T. ſelbſt keinerlei einheitliche Vorſtellung vom Hergange bei der Schöpfung bietet. Denn fürs erſte enthalten bekanntlich ſchon die beiden erſten Kapitel der Geneſis eine doppelte, in ſich völlig differente Darſtellung, ſofern im Gegenſatz zur ungleich großartigern Elohimurkunde die Jahveurkunde von keiner aufſteigenden Reihe von Tagewerken, auch von keiner paarweiſen Erſchaffung erſt der Thiere, dann des Menſchen weiß, ſondern vielmehr zuerſt den Adam, dann die Thiere, zuletzt die Eva geſchaffen ſein läßt. Indem wir bezüglich dieſer Doppelgeſtalt des Schöpfungsberichtes auf frühere Ausführungen des „Bibel-Lexikons“ (I, 47; II, 205; IV, 446—448) verweiſen (vgl. auch Schultz, a. a. O., I, 313, 318 fg.), erinnern wir hier zweitens an anderweitige, auf die Weltſchöpfung Bezug nehmende Stellen des A. T., welche zwar eine Reihenfolge und Stufenordnung der Creatur vorausſetzen, dieſelbe aber wieder anders als die Elohimurkunde conſtruiren. So Pſ. 104, 5—9; Hiob 38, 7; vielleicht auch Sir. 16, 25—30. Erſt in der Zeit der phariſäiſchen Schriftgelehrſamkeit hatte man den Sinn für den dichteriſchen Charakter jener Darſtellung ſo ſehr verloren, daß man ihr zumuthete, die correcte Theorie von der Naturgeſchichte der Erde liefern zu ſollen. Dieſe Erbſchaft hat dann die chriſtl. Dogmatik übernommen, und ſogar, wie ſoeben gezeigt wurde, um mehrere phantaſiereiche Kapitel vermehrt. Erſt ſeit Herder, welcher die ganze Erzählung in das Reich der Poeſie entrückte und im Sonnenaufgang, wie er ſich auf einem erhabenen Punkte darſtellt, den Vorwurf nachweiſen zu können glaubte, welchen die hebr. Phantaſie bei Geſtaltung ihrer Schöpfungsſage benutzte, iſt man theologiſcherſeits geneigter geworden, die Unvereinbarkeit der zum Dogma geſtempelten Sage mit dem Kopernicaniſchen Weltſyſtem zuzugeſtehen. Die wiſſenſchaftliche Theologie erkennt heute an, daß die Bibel kein „naturwiſſenſchaftliches Leſebuch“ ſei (Schweizer, a. a. O., I. 240 fg.), ihr Schöpfungsbericht aber „nur die religiöſen Grundgedanken über das Verhältniß Gottes zu der werdenden Welt und ihren Ordnungen“ enthalte (Schultz, a. a. O., I, 313), ja daß ohne das zufällige Datum der moſaiſchen Kosmogonie weder ein ſpeculatives noch ein religiöſes Intereſſe gerade auf ein Sechstagewerk führen, vielmehr der Begriff einer mit Einem Schlage vollführten Weltſchöpfung beiden ſogar beſſer entſprechen würde (vgl. die „Proteſtantiſche Kirchen-

zeitung", Jahrg. 1873, S. 844). Aber gerade so gut wie wir Heutigen unsere jetzt cursirenden physikalischen Vorstellungen mit verwenden in allem, was wir auch über Religion zu denken und zu sagen haben, mußten auch die zur Zeit der Entstehung des Schöpfungsberichtes in Israel herrschenden Vorstellungen von Geologie, Geographie und Astronomie den Ausdruck bedingen, welcher der religiösen Ahnung gegeben wurde. Wie sehr national bedingt dieser Ausdruck ist, erhellt aber schon daraus, daß das der israelitischen Woche entsprechende Sechstagewerk in der Einsetzung der Sabbatfeier gipfelt, wie denn derartige Zurückführung heiliger Institutionen auf unmittelbar göttlichen Ursprung im Alterthum etwas Gewöhnliches ist. „Ist im Christenthum das jüd. Sabbatsstatut abgestreift, weil das ganze Leben, somit alle Tage sabbatlich zur Ehre Gottes gelebt werden sollen, wovon jenes Statut nur ein Schattenbild war: so kann auch die es begründen sollende Erzählung uns hierin nicht mehr Autorität sein, eine Begründung, welche augenscheinlich das Sabbatstatut, und zwar als Feier gerade des siebenten Wochentags durchaus für immer allen frommen Menschen zumuthen müßte" (Schweizer, a. a. O., I, 242). Fällt aber mit der sabbatlichen Spitze auch das Sechstagewerk dahin, so bedürfen wir auch nicht mehr der schon von der alexandrinischen Religionsphilosophie eingeführten Illusion, als seien die Tage nicht wirkliche Tage mit Abend und Morgen (gegen den ausdrücklichen Wortlaut), sondern größere Schöpfungsperioden, und noch weniger brauchen wir uns mit der Vertheilung und Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke abzuquälen, wie doch Licht habe schon am ersten Tage, Sonne, Mond und Sterne erst am vierten Tage werden, gleichwol aber von Abend und Morgen schon vorher die Rede sein können u. s. w. Uebrigens wird im N. T. die mosaische Schöpfungsgeschichte nur Apg. 17, 26 hinsichtlich der Einheit des menschlichen Geschlechts, Matth. 19, 4—6 hinsichtlich des Verhältnisses der Geschlechter, Hebr. 4, 4 hinsichtlich der, übrigens Joh. 5, 17 geleugneten Sabbatsruhe, endlich Apg. 17, 24 zusammenfassend hinsichtlich der schlechthinigen Causalität, welche das Universum in Gott hat, berührt.

Gehen wir nun auf diesen religiösen Gehalt des biblischen Schöpfungsberichtes näher ein, so erhellt zunächst die vorausgesetzte Verschiedenheit Gottes von der Welt aus der doppelten Vermittelung, welche zwischen göttlichem und außergöttlichem Sein nöthig fällt. Als erste Vermittelung tritt der „Geist Gottes" 1 Mos. 1, 2 auf. „Das Gott eigenthümliche, in ihm selbst ruhende Leben, welches sinnlich als sein Odem dargestellt wird, geht von ihm aus und wird anhauchend der Quell geschaffenen Lebens. Ueber der lebens- und ordnungslosen Masse des Weltstoffs schwebt dieser Geist wie der Vogel über seinem Neste, und trägt damit die Keime des Lebens in sie über" (Schultz, a. a. O., I, 314). Ebenso erscheint der Odem Gottes Ps. 104, 30; Hiob 34, 14. 15 auch als Princip der beständigen Erneuerung der Natur, überhaupt in den poetischen Schriften des A. T. als Quelle des mannichfachsten seelischen und geistigen Lebens. Von 1 Mos. 1, 3 an tritt als zweite Vermittelung das Sprechen ein, der nächstliegende Ausdruck für die Selbstoffenbarung Gottes, wenngleich noch verhältnißmäßig unselbständiger gedacht als der Geist. Sofern im spätern Verlaufe der religionsgeschichtlichen Entwickelung, wie dieselbe bereits im A. T. anhebt, nicht blos der Geist, sondern auch das schöpferische Wort Gottes hypostasirt und mit dem Begriffe des Sohnes Gottes combinirt wurde, liegen allerdings in den drei ersten Versen der Bibel die Keime oder, richtiger ausgedrückt, Gelegenheitsursachen der Dreieinigkeitslehre beschlossen (s. „Bibel-Lexikon" II, 18), weshalb die Orthodoxie die Schöpfung als gemeinsames Werk aller drei göttlichen Personen faßt. Zu Geist und Wort, welche beide freilich selbst wieder verfeinerte Producte der anthropomorphischen Vorstellung von der Schöpfung sind (vgl. Lotze, a. a. O., III, 5), kommt dann aber im spätern Hebraismus und im hellenistischen Judenthum noch die „Weisheit" Gottes, vermöge welcher Gott die Maße und Ordnungen des eigenen Lebens als Naturordnungen und sittliche Ordnungen in die Welt überträgt. Vermittels der Vorstellung der göttlichen Weisheit werden sich die Verfasser der Psalmen und Sprüchwörter, des Buches Hiob und die Propheten der von ihnen aus echt religiösen Motiven mit Vorliebe gepflegten Idee von der schöpferischen Allmacht Gottes bewußt (vgl. Schultz, a. a. O., II, 114 fg.). Der Grundgedanke der hebr. Schöpfungslehre aber, wie er schon in der Erzählung der Genesis angeschlagen wird, geht jedenfalls in gleichem Gegensatze zu der pantheistischen Auffassung der Inder, wie zu dem bloßen

Weltbildner (Demiurgen) der griech. Philosophen und den Emanationen der Gnostiker, immer aus der Tonart: „Er spricht, und es geschieht; er gebietet, und es steht da“ (Ps. 33, 9). Dazu kommt noch als Gegensatz zu allem Dualismus, daß Gott das Geschaffene durchweg gut befindet (1 Mos. 1, 4. 12. 18. 25. 31), weshalb er an seiner Welt sich freut und seine Geschöpfe segnet (1 Mos. 1, 22. 28). Es ist dies die Grundform alles sogenannten Optimismus, wie dieser überhaupt einer religiösen Auffassung des Daseins irgendwie unentrathsam ist. Diesem Urtheil auf Gutsein entspricht es, wenn dann in den Psalmen der Zweck der Welt gern in die Verherrlichung des Namens Gottes gesetzt wird (Ps. 8, 2; 19, 2), und die Welt solchergestalt als abbildliche Offenbarung seines Wesens erscheint (vgl. Schenkel, „Christliche Dogmatik“ [Wiesbaden 1858—59. II, 55, 64 fg., 71 fg.).

An diesem Punkte stellt sich nun freilich schon im alexandrinischen Judenthum ein speculatives Interesse ein, welches sich sofort auch in das Christenthum überträgt und zu einem dogmenbildenden Factor ersten Ranges anwächst. Zwar darin blieb die christl. Schöpfungslehre durchaus auf mosaischem Boden, daß sie dem Heidenthum gegenüber, welches mit dem Chaos anhebt und nur Umbildung, Ausgestaltung und Durchbrechung neuer Erscheinungen aus dem Ringen der Elemente kennt, den Begriff der Schöpfung in aller Schärfe betont und namentlich die materielle Welt als directes Product des Gottes, welcher Geist, also ihr Gegentheil ist, faßt: ein Gedanke, welcher für die ganze griech. Philosophie, sofern diese in der Materie das düstere Widerspiel Gottes erblickt, im Grunde unvollziehbar gewesen war und daher auch allenthalben bei seinem ersten Auftreten dem heidnischen Bewußtsein nicht wenig imponirte. „Wir haben nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und wir zu ihm“ (1 Kor. 8, 6). Warum setzt aber der Apostel sofort hinzu: „und Einen Herrn, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn?“ Sofern vom ewig Guten nur Gutes kommen kann, sah schon Philo im Weltall den eigentlichen Sohn Gottes (s. „Bibel-Lexikon“, I, 94). Andererseits stand auch er unter dem Bann jener dualistischen Entgegensetzung Gottes und der Materie und bedurfte deshalb eines besondern Trägers für die schöpferische und offenbarende Thätigkeit Gottes, überhaupt einer Vermittelung für alle Berührungen Gottes mit der Sinnenwelt. Diese Rolle übernimmt bekanntlich in seinem System der Logos, das Mittelglied Gottes und der Welt, das Abbild des göttlichen Wesens und das Urbild des Universums. Als die Gott einwohnende Idealwelt heißt er der ältere Sohn Gottes im Gegensatz zu der außergöttlichen Sinnenwelt, dem jüngern Sohne Gottes (s. „Bibel-Lexikon“, I, 95 fg.). Nun gipfelt aber die christologische Bewegung, soweit sie sich innerhalb des N. T. vollzieht, in der Combination der philonischen Logosidee mit dem historischen Christus (Joh. 1, 1 fg.). Damit war die Auffassung des letztern als Mittelursache der Welt gegeben, welche Joh. 1, 3. 10 in allg. Form ausgesprochen ist, aber auch schon, ehe die Logosidee selbst in das Christenthum hereinragt, von einem andern Ausgangspunkt aus bei Paulus und in der nachpaulinischen Briefliteratur (vgl. Kol. 1, 16), vor allem auch, und hier schon ganz alexandrinisch, Hebr. 1, 2 auftritt. Auf diese Weise modificirt sich die altteſt. Schöpfungslehre schon bald nach den Tagen Jesu, und tritt endlich dem mosaischen Schöpfungsbericht im johanneischen Prolog eine „Genesis im höhern Chor“ gegenüber, welche, den Anfangsworten des A. T. nachgebildet, „im Anfang“ den Logos sein läßt und ihn als den ewig in Gott immanente, bei der Schöpfung aus ihm hervorgehende, endlich in Christo Fleisch gewordene Offenbarungsprincip feiert. So wird der speculative Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hergestellt, und erscheint die Versöhnung „der Welt“ in Christus (2 Kor. 5, 19) zugleich als ihre Neuschaffung und Vollendung (Rothe, a. a. O. I, 134). Wir haben es hier nur mit den Beziehungen der Welt zu Gott, abgesehen von der Erlösung, zu thun, bemerken daher hier blos noch, daß die bei der Schöpfung wahrgenommene Vermittelung durch den Sohn ausdrücklich auch auf die Erhaltung (Kol. 1, 17; Hebr. 1, 3) und Regierung (Phil. 2, 9—11; Hebr. 1, 8. 9. 13; 2, 8—Offb. 5, 10) der Welt ausgedehnt wird (Rothe, a. a. O., I, 174, 176 fg.).

Wenn nun aber eine streng wissenschaftliche Betrachtung sich auf die Unterscheidung einer entstehenden und einer gewordenen Welt überhaupt nicht einlassen kann, da sie nur eine stets werdende kennt (vgl. Schwarz, a. a. O., I, 195), so ist von vornherein zu erwarten, daß auch das religiöse Bewußtsein sich damit erst zum geringsten Theile be-

friedigt zeigen wird, daß es Gott als die Causalität der Welt in ihrem Entstandensein bezeichnet hat. Von größerm Interesse als der abstract theistische Schöpfungsbegriff der Genesis ist jedenfalls die Forderung, daß Gott schlechthin die Causalität der Welt sei auch für deren stetigen Lebensverlauf, daß in den gesetzmäßigen Bewegungen der Naturwelt seine Weltregierung, in den Ordnungen der sittlichen Welt seine Vorsehung erkannt werde (Schweizer, a. a. O., I, 221 fg.). Auch der biblische Schöpfungsbericht thut dieser volksthümlichen Unterscheidung Genüge, indem er die göttliche Arbeitswoche durch einen Ruhetag abschließt, an welchem Gott, wie dies augenscheinlich in kindlicher Weise vorgestellt ist, von der, für ihn zwar anstrengungslosen, Thätigkeit völlig geruht und sein Schöpfungswerk mit Genugthuung betrachtet habe. Während aber schon Joh. 5, 17 diese Vorstellung als eine mit einem durchgebildeten Gottesbegriff unvereinbare corrigirt wird, hat sich die Dogmatik damit begnügt, jenes Ruhen als Uebergang von der schöpferischen in die erhaltende Thätigkeit umzudeuten, um so willkürlicher, als derselben Dogmatik zufolge die rein schöpferische Thätigkeit eigentlich schon viel früher aufgehört hat, und, nachdem einmal der erste Stoff geschaffen war (creatio prima), schon die sechstägige Succession nur ein entwickelndes Leiten unter Benutzung der schon erreichten Bildungen (z. B. 1 Mos. 2, 4) bedeuten soll (creatio secunda).

Der Gedanke selbst, daß Gott bei der weiter fortschreitenden Differentirung und Organisation der Materie die bereits vorhandene Errrungenschaft immer mit in Anspruch nimmt und zur Selbstthätigkeit sollicitirt, bildet zwar keineswegs die Stärke der hebr. Vorstellung von der Schöpfung, in welcher das kosmogonische Moment, die Idee der Natur (φύσις), überhaupt zu kurz kommt gegenüber dem einseitig ausgebildeten Begriffe der Creatur (κτίσις). Mit der höchsten Einförmigkeit wiederholt besonders der erste Schöpfungsbericht von jedem Geschöpf, daß Gott es gemacht habe (Lotze, a. a. O., III, 351). Spuren einer Annahme von Entwickelungsgrundlagen und Entwickelungsgesetzen begegnen höchstens in den Befehlsworten an Wasser (1 Mos. 1, 20) und Erde (1 Mos. 1, 24). Die Erde „läßt hervorgehen", und zwar, wie Mark. 4, 28 verdeutlicht und ergänzt wird, „von selbst". Hier kann man allerdings mit Lotze (a. a. O., III, 17) fragen: „Wird dies den Kräften der Erde übertragene Aufgehenlassen der Gewächse anders ausgesehen haben, als so, wie es sich die naturwissenschaftliche Ansicht denken muß, sodaß die einzelnen Elemente der Erdrinde sich zuerst zu Keimen, diese erst durch ihr Aufgehen zu Pflanzen gestalteten?" Noch deutlicher vollends treten die Mittelursachen im zweiten Schöpfungsberichte hervor, wo ein Nebel der Pflanzenwelt das Dasein gibt und der Mensch aus einem Erdenkloß, das Weib aus einer Rippe des Mannes bereitet wird. Insofern besteht allerdings „zwischen Naturordnung und lebendigem Gotteswillen kein Widerspruch" (Schultz, a. a. O., I, 318) und findet eine „fortwährende göttliche Lebensmittheilung, auf welcher allein eine Fortentwickelung und ein dauernder Lebensbestand des Geschaffenen ruhen kann" (Schultz, a. a. O., I, 319) — ein wesentlich auch moderner Gedanke — im A. und N. T. seine Anknüpfung. Gott ist der Herr des Lebens, der Geister in allem Fleisch (4 Mos. 16, 22; 27, 16); wenn er seinen Lebenshauch zurückzieht, so sinkt das Einzelgeschöpf in sein Nichts zurück, löst sich in Staub auf (Ps. 104, 29). Hier ist nun auch die Stelle für den Lehrpunkt von der göttlichen Erhaltung der Welt, welche die Dogmatik, indem sie dieselbe richtig als fortgesetzte Schöpfung (continua creatio) faßt, neben und mit der göttlichen Weltregierung unter den Gesammtbegriff der Vorsehung befaßt hat. Sowol die andern Geschöpfe, und zwar leblose wie lebendige (Ps. 104, 27. 28; 136, 25; 147, 8. 9; Hiob 36, 31; Matth. 6, 26. 28. 30), als auch insonderheit die Menschen (Ps. 145, 15. 16; Apg. 14, 17; 1 Tim. 6, 17) empfangen mittels der Natur aus Gottes Hand selbst fortwährend alle Bedingungen ihrer Erhaltung, und ganz besonders fällt die erhaltende göttliche Causalität in dem Fortbestehen alles psychischen Lebens in die Augen (Hiob 10, 12; 12, 10; 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14. 15; Dan. 5, 23; Sach. 12, 1; Apg. 17, 27. 28). Von Gott geht endlich auch die Erhaltung des Geschlechts, der Kindersegen aus, zum deutlichen Beweise, „daß alles sich fortentwickelnde Leben der Geschöpfe aus seinem Willen wie aus dem Schose der Natur stammt, daß alle Entfaltung der Geschöpfe der Welt in seinem Erhalterwillen ruht" (Schultz, a. a. O., I, 320).

Ueber diesen, auch einer philosophisch und naturwissenschaftlich fortgeschrittenen

Weltanſchauung aſſimilirbaren, Elementen des altteſt. Gedankenkreiſes darf aber der große Unterſchied nicht überſehen werden, daß der Hebräer ſo wenig wie der Semit überhaupt eine Vorſtellung von Welt- und Naturgeſetzen beſitzen kann. Nur Ahnungen davon tauchen auf, wenn von Tag und Nacht „beherrſchenden" Geſtirnen als von „Zeichen für Zeiten" (1 Moſ. 1, 14—17; Pſ. 104, 19), von regelmäßiger Folge der Jahreszeiten (1 Moſ. 8, 22; vgl. Jer. 5, 24), von feſtem Beſtand von Himmel und Erde (Pſ. 119, 91), von „Satzungen des Himmels" (Hiob 38, 33; Jer. 31, 35. 36; 33, 25) und von unüberſchreitbaren Ordnungen der Himmelskörper (Pſ. 148, 6) die Rede iſt. Aber gerade dem Menſchen bleiben dieſe „Ordnungen" unbekannt; ſie ſind kein Gegenſtand für ſein Forſchen und Wiſſen. Eine „Weltweisheit" gibt es alſo hier nur in der Form der Ethik, nicht aber der Phyſik und Metaphyſik. Wo in ſolcher Weiſe eine Naturkunde von vornherein ausgeſchloſſen erſcheint, iſt es ſelbſtverſtändlich, daß alle Naturereigniſſe in ſchon anderwärts beſprochener Weiſe („Bibel-Lexikon", IV, 297) direct auf Gott als die letzte Urſache zurückgeführt werden, welcher daher alle Dinge und Weſen unmittelbar in ſeiner Hand hält, deſſen momentan, unſtetig und frei gewollte Handlungen ſelbſt die entſetzlichſten Naturereigniſſe, deſſen genau vorbedachte und kunſtvoll ausgeführte Wunder alle Erſcheinungen am Himmel, alle Vorgänge auf Erden, alle geologiſchen, aſtronomiſchen, atmoſphäriſchen Veränderungen in der Welt ſind. Hier bietet daher die Wahrnehmung des Mannichfaltigen in der Welt, der ſcheinbar zuſammenhangsloſen, voneinander unabhängigen, ja ſich gegenſeitig bekämpfenden Kräfte derſelben, keineswegs, wie in den polytheiſtiſchen Religionen des Alterthums der Fall iſt, Veranlaſſung zur Ausbildung einer reichen Mythologie. Es entſtehen keine Sonnen-, Mond-, Waſſer-, Erd-, Luft-, Feuer-, Waldgötter u. ſ. w. Vielmehr iſt es immer ein und derſelbe Gott, welcher unmittelbar handelt, die ganze Welt dagegen iſt an ſich todt, „alles Fleiſch iſt wie Heu" (Jeſ. 40, 6), reiner Stoff für ſeine Hände. Wie ſich unter dieſen Vorausſetzungen für die religiöſe Vorſtellung ſein dauerndes Verhältniß zur Welt geſtaltet, dafür liefert z. B. die meteorologiſche Rede Elihu's, Hiob 36, 27—37, 13 ein claſſiſches Muſter. Ueber den Wolken thront in nebliger Hülle ein einziges Weſen, welches aus der Erde die trübe Feuchtigkeit an ſich zieht und ſie in reines Regenwaſſer verwandelt (Hiob 36, 27); aber auch Schnee und Hagel bereitet dieſes Weſen und ſpeichert ſie in Vorrathskammern über den Wolken auf, um ſie zur rechten Zeit wieder auf die Erde fallen zu laſſen (Hiob 37, 6; 38, 22. 23); ebenſo ſammelt er die Winde in der Wüſte (Hiob 37, 9) und läßt, indem er die Gewäſſer kalt anhaucht, Eis entſtehen (Hiob 37, 10). Seine mit Waſſer belaſteten Wolken aber ſchlägt er plötzlich wie ein Zelt auseinander, und die vorher eng zuſammengedrängten Wolken verbreiten ſich über den ganzen Himmel (Hiob 36, 28. 29; 37, 11); als ein Lichtweſen, das aber im Dunkeln wohnt, findet Gott ſeine eigenthümlichſte Wirkung und Selbſtdarſtellung im Gewitter, darin helle Blitze die Wolkennacht theilen (Hiob 36, 30), und daraus zugleich ſtrafende wie ſegnende Folgen hervorgehen (Hiob 36, 31; 37, 12). Den Blitz ſchleudert er, nachdem er ſeine Hände in Licht getaucht (Hiob 36, 32; 37, 3), und mit der hinter dem Blitze herſchallenden Stimme ſeines Donners (Hiob 37, 4) kündigt ſich ſeine Nähe ſogar im dumpfen Bewußtſein der Thierwelt an (Hiob 36, 33).

Man kann geradezu ſagen, daß wir hier am Scheidewege des ſemitiſchen Supernaturalismus und des philoſophiſchen Geiſtes des Abendlandes ſtehen. Der Semitismus ſchritt nämlich, ſofern er ſich unbeirrt von griech. Speculation entwickelte, dazu weiter, das Poetiſche, was in ſolchen Schilderungen liegt, immer gründlicher abzuſtreifen, die dichteriſchen Ausdrücke wörtlich zu nehmen und aus der buchſtäblichſten Auffaſſung z. B. der obengenannten Vorrathskammern ein Weltgebäude zu conſtruiren, wie es, meiſt im Anſchluſſe an die Geneſis und an Hiob, die Apokalypſe des Henoch verſucht mit jenem eigenthümlich rabbiniſchen Verein einer philiſterhaft pedantiſchen Verſtändigkeit und abſolut irrationaler, gänzlich bizarrer Phantaſie. Wenn ſchon der moſaiſche Schöpfungsbericht ſich innerhalb der menſchlichen Vorſtellung bewegt, welche den Werkmeiſter dem zu bearbeitenden Stoffe gegenüberſtellt, ſo wurde aus der hiermit gegebenen Wendung der Gottesidee ins Endliche allmählich geradezu eine Wendung ins Kleinliche. Gott wurde mit einem großen Haushalt umgeben, der ſo eingerichtet war, daß alles Nothwendige durch die Schöpfung ein für allemal vorhanden erſchien, und nur darauf kam es jetzt noch an, daß er jeweils die richtigen Schubfächer aufzog, die entſprechenden

Inſtrumente fand und in rechtzeitige Action ſetzte. Wenn alſo Hiob 37, 1—5 der Donner noch als reines Wunder auftritt, ſo legt ſich dies der apokalyptiſche Commentator dahin zurecht, daß die Donner als große Gegenſtände erſcheinen, welche über eine ſchiefe, in Stufen ſich abdachende Ebene hinabrollen und dadurch ein ungeheueres Getöſe verurſachen; es iſt alſo nicht blos von Magazinen, ſondern auch von Fallorten und Stationen des Donners die Rede (Hen. 60). Die Stärke des Donners hängt ab von der Maſſe des losgelaſſenen Materials, die Dauer von der Zahl der Stufen, darüber es hinabrollt. Das ſchwierige Geſchäft, dieſen himmliſchen Lärm hervorzubringen, liegt einem Engel ob, welcher völlig die Rolle eines Theatermaſchiniſten ſpielt. Denn er muß die Donnermaſchinen je nach Bedürfniß in größerer oder geringerer Stärke losmachen, dann aber auch wieder ſtellen, was mit Hülfe von großen Stricken geſchieht, an denen er die einzelnen Schläge hält. Auch dafür, daß dieſe ſtets in angemeſſener Uebereinſtimmung mit den Blitzen erfolgen, hat er zu ſorgen, wie denn auch alles Uebrige, was Henoch auf ſeiner Reiſe durch die Himmel geſehen hat, durchaus an jene wenig poetiſchen Räume erinnert, wo die Couliſſen, Garderoben und Theaterapparate liegen. Reif, Schnee, Licht, alles hat ſeine eigenen „Behälter"; rechts liegt Levjathan, links Behemoth, bereit zum Auftreten auf der Bühne der Welt. Unmittelbar darauf lieſt man weiter: „Und ich ſah in ſelbigen Tagen, wie Engeln lange Schnüre gegeben wurden, und ſie nahmen ſich Flügel und flogen nach Norden" — die wahrhaftige Opernmaſchinerie, nur leider ohne jeglichen muſikaliſchen und poetiſchen Genuß.

Wenn nicht blos dieſer letzte Auswuchs der hebr. Vorſtellung von der Welt und ihrem Verhältniß zu Gott für uns ſchon um der Abgeſchmacktheit der Vorſtellung willen keiner Kritik mehr bedürftig erſcheint, ſondern auch die noch echt poetiſchen Anſätze dazu, wie ſie die dichteriſchen und lehrhaften Schriften des A. T. liefern, zum Theil ſelbſt unſerer Phantaſie eine unvollziehbare Arbeit auferlegen, ſo iſt daran vor allem jener ſcharfgezogene Gegenſatz von Gott und Welt ſchuld, welcher das Judenthum als die ſpecifiſch ſupernaturale Religion charakteriſirt (vgl. Schwarz, a. a. O., I, 102, 165 fg.). Dem fortgebildeten Begriff eines die Welt durchdringenden, wahrhaft abſoluten Gottes dagegen entſpricht unſere heutige, durchaus veränderte Vorſtellung von der Welt, deren Urſprünge viel eher auf die griech. Idee des Kosmos zurücklangen. Die einzelnen Erſcheinungen und Vorgänge der Welt können nicht mehr als Wirkungen vereinzelter Willensacte, als voneinander unabhängige Ausflüſſe der Entſchließungen eines die Naturmächte nach ſeinem ſouveränen Willen bald ſo, bald anders wendenden und verwendenden Individuums gelten, ſobald der Gedanke einer dem Weltgange ſchlechthin immanenten Ordnung erreicht iſt, welche der Menſchengeiſt freilich nur annähernd und ſchrittweiſe begreifen kann. Daher denn auch erſt auf letzterm Standpunkte die Frage nach dem Wunder (ſ. d.) möglich iſt, während ſie, wo der Begriff einer feſten geſetzlichen Naturordnung mangelt, gar nicht zu ſtellen iſt (Schultz, a. a. O., I, 320 fg.; II, 118 fg.). Dies aber iſt im ganzen Alterthum mehr oder weniger der Fall geweſen, da auch den heidniſchen Göttern gegenüber die Naturordnung der Selbſtändigkeit ermangelte (vgl. Lotze, a. a. O., III, 364).

Ein zweiter Differenzpunkt ſtellt ſich erſt im ſpätern Verlaufe des jüd. Weltbegriffs ein, als derſelbe von alexandriniſchen Einflüſſen berührt wird. Während nämlich im helleniſtiſchen Zeitalter ein Fortſchritt im Begriffe der Weltregierung in der Beziehung erreicht wird, daß derſelbe ſeiner frühern faſt ausſchließlichen Bezogenheit auf das Volk Iſrael entkleidet und z. B. bei Philo mehr oder weniger univerſaliſirt auftritt, fand auf einer andern Seite ein Rückſchritt ſtatt. Zwar kann im Buche der Weisheit (ſ. d.) von einer ſelbſtändigen Ordnung der Welt die Rede noch nicht ſein; wohl aber erſcheint der „Kosmos" als Bundesgenoſſe Gottes im Kampfe wider die feindſeligen Mächte (Weish. 5, 21; 16, 17). Mit dieſer philoſophiſchen Fortbildung, wonach die Welt an ſich Abbild und Organ Gottes iſt, ſtreitet nun aber die Wahrnehmung des Uebels und des Böſen darin. So kommt es ſchon hier zu der Ausſage, daß die Welt an ſich zwar als von Gott geſchaffen gut, aber in ſie „hereingekommen" ſeien Tod (Weish. 2, 24) und Götzendienſt (Weish. 14, 14). Und wie der Apoſtel Paulus auch ſonſt ſo vielfach und ſo auffällig ſich gerade mit dieſem Apokryphum berührt (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 410), ſo ſagt er auch Röm. 5, 12, ohne einen Ausgleich mit der auf ganz andern Vorausſetzungen ruhenden Lehre 1 Kor. 15, 45—49 zu ſuchen, daß „durch Einen Menſchen

die Sünde gekommen iſt in die Welt und der Tod durch die Sünde", ja daß ſogar die ganze „Creatur unterworfen iſt der Eitelkeit, ohne ihren Willen" (Röm. 8, 20).

Ohne Frage iſt hier der Bruch mit der Wirklichkeit ſtärker als in den Zeiten des noch unreflectirten und realiſtiſchen Glaubens im alten Hebraismus, wo Gott die Menſchen ſterben läßt und ſpricht „Kehret wieder, Menſchenkinder" (Pſ. 90, 3), ihre Tage in ſein Buch eingeſchrieben hat und die Lebensgrenze beſtimmt (Pſ. 69, 29; 139, 16), den Tod droht und die Drohung wieder zurücknimmt, endlich aber doch den Lebensfaden abſchneidet (Jeſ. 38, 1 fg. 12; Hiob 27, 8). Sonach gehört der Tod (ſ. d.) zur Naturordnung, und iſt ſchlechthin Abhängigſein von der Naturordnung und ſchlechthin Abhängigſein von Gott ein und daſſelbe. Der Tod iſt gegeben mit dem Zu- und Abnehmen, dem Wachſen und Altern der Geſchöpfe, welche in der thatſächlich gegebenen Welt als unſterblich gar nicht gedacht werden könnten. So noch die echt hebräiſch fühlende Weisheit des Jeſus Sirach (Kap. 17, 1. 2). Selbſt die Sündenfallsſage der Geneſis ſetzt nichts anderes voraus, ſofern ja die eröffnete Möglichkeit, ewig zu leben, von dem Genuſſe des Baumes des Lebens abhängig, alſo nicht ſchon in der natürlichen Entwickelung des Menſchen gelegen gedacht iſt (1 Moſ. 3, 22), während gerade der Tod in den Worten „Staub biſt du, und zum Staub ſollſt du zurückkehren" (1 Moſ. 3, 19) als etwas Natürliches und Selbſtverſtändliches erſcheint. Somit liegt Röm. 5, 12 eine dem urſprünglichen Sinn der Sage nicht entſprechende Dogmatiſirung, und vollends Röm. 8, 20 ein „ſympathetiſch poetiſirender Ausdruck" vor (Schweizer, a. a. O., I, 248).

So wenig Gott die Naturwelt lenkt außerhalb der Naturordnung, ſo wenig regiert er die ſittliche Welt außerhalb der ſittlichen Weltordnung. Weder in dieſer noch in jener Beziehung darf er als ein Weſen vorgeſtellt werden, welches in eine, ohne ihn aus ſich ſelbſt verlaufende Welt uncalculirbare Eingriffe unternähme, da vielmehr Naturordnung und ſittliche Weltordnung nur ſeine eigene Bethätigung ausdrücken (vgl. Schweizer, a. a. O., I, 304 fg.). Die Beziehung auf dieſe göttliche Führung der ſittlichen Welt pflegen neuere Dogmatiker zuweilen durch den Begriff der Vorſehung auszudrücken und letztere auf dieſe Weiſe von der Weltregierung zu unterſcheiden. Wir haben darüber früher gehandelt (ſ. Vorſehung), und bemerken hier nur, daß die Abhängigkeit des Menſchen von der ſittlichen Weltordnung zwar gerade ſo unbedingt gedacht werden muß wie diejenige von der Naturordnung, daß aber der Menſch ſich ſeiner Abhängigkeit von jener in qualitativ verſchiedener Weiſe bewußt wird, je nachdem er in Uebereinſtimmung damit handelt oder im Gegenſatze dazu (Schweizer, a. a. O., I, 271, 298 fg., 306 fg.). Gott wirkt auf dem ſittlichen Gebiete als heiliger Geſetzgeber, und ſein Geſetz ſegnet den, der es hält, und verflucht den, der es übertritt. Dies führt auf die Lehre von der göttlichen Vergeltung und vom göttlichen Gericht. Der weltlenkende Gotteswille ſchafft ſich auf dem ſittlichen Gebiete dadurch Geltung, daß jede freie Zuſtimmung zu ihm Förderung und Lohn, jeder Verſuch, ſich der ſittlichen Weltordnung zu entziehen, Hemmniß und Strafe bedeutet (ſ. Gerechtigkeit Gottes). Dieſe in der ſittlichen Weltordnung nothwendig enthaltene Verknüpfung des Uebels mit der Sünde, die ſtetig ſich vollziehende Zurückweiſung des Böſen aus dem Bereiche des wahren, in ſich befriedigten Seins, bildet den eigentlichen Inhalt des Begriffs des Weltgerichtes, wie denn ſchon im A. T. mit den Ideen Gottes und der Welt die Vorſtellung, daß jener dieſe richtet, unzertrennlich verbunden iſt (1 Moſ. 18, 25; Joel 4, 12; Pſ. 58, 12; 59, 14; 94, 2; 105, 7; 1 Sam. 2, 10). Ebenſo bildet der Satz, daß Gott die Welt richtet, eine ſelbſtverſtändliche und unverrückbare Grundlage für den ganzen theologiſchen Gedankengang des Römerbriefes (Kap. 3, 6; vgl. auch 1 Kor. 6, 2; 11, 32; Hebr. 11, 7). Wie aber der volksthümlichen Betrachtung die Gerechtigkeit Gottes ſich in keiner Zeit völlig zu erweiſen ſcheint, wie die menſchliche Kurzſichtigkeit zu einer derartigen Vorſtellung ſogar mit einer gewiſſen Nothwendigkeit führt, ſo begegnet auch im A. und N. T. allerdings die Vorſtellung, als ob Gott ſeine Gerechtigkeit in irgendeiner Zeit nicht bethätige, um ſie ſpäter zu bethätigen, oder als ſei es ganz auf das Weltende verſchoben, und als gebe es demnach vorher unbeſtrafte Frevler und ungeſegnete Fromme, ja ſogar geſegnete Frevler und beſtrafte Fromme. Die Wahrheit dieſer Vorſtellung ruht lediglich darin, daß trotz der beſchriebenen Folgen der menſchlichen Kurzſichtigkeit doch der Glaube an die ſittliche Weltordnung ſich aufrecht erhalten muß, was er nur kann, wenn er ſich ein einſtiges Nachholen ihrer Verſäumniſſe vorſtellt. In dieſem Sinne

haben die Propheten den „Tag des Herrn“ als einen Tag, da endlich Rache genommen wird an den heidnischen Unterdrückern des Volks, mit der Zeit auch als einen Tag der Sichtung und des Gerichts für Israel selbst geweissagt, und kennt das Judenthum die daraus sich entwickelnde Idee des auf der Voraussetzung der Auferstehung ruhenden Endgerichtes (s. „Bibel-Lexikon“, I, 300). Das N. T. bietet Matth. 25, 31—46 sogar die vollständigste Ausmalung der ganzen Vorstellung, während andererseits das vierte Evangelium das Phantasiebild wieder fast ganz auf seinen begrifflichen Inhalt zurückführt. Da aber von diesen Elementen der biblischen Theologie an andern Orten des „Bibel-Lexikons“ gehandelt wurde und wird (s. Auferstehung der Todten, Gericht und Zukunft), so begnügen wir uns hier mit der Bemerkung, daß schließlich im jüngsten Gericht, wie die Bibel es verkündet, doch nur das volle Sichkundgeben der richtenden Gerechtigkeit für das Bewußtsein aller Welt, der Abschluß des sich ununterbrochen entwickelnden Strafprocesses zur vollen Anschauung gelangt, mithin damit am wenigsten die Vorstellung der Correctur eines vorhergegangenen Mangels an gerechter Weltregierung gesetzt sein kann (Schweizer, a. a. O., I, 309 fg.). Es bleibt also bei dem echt religiösen und nicht minder gut biblischen Worte: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Holtzmann.

Weltende, s. Erde, Himmel, Welt, Weltgericht, Zukunft.

Werke (gute), die Thatäußerungen der frommen Gesinnung im sittlichen Leben werden schon im A. T. von den Mitgliedern der Bundesgemeinde gefordert (2 Mos. 18, 20), als dem göttlichen Gesetze (s. d.) angemessene Werke der Gerechtigkeit (s. d.), deren Lohn auch der Gerechte ernten wird (Jos. 3, 10). Da nun aber im N. T. eine neue Gerechtigkeit (vgl. Matth. 5, 20; Röm. 1, 17) gelehrt wird, so erscheint auch der Begriff der guten Werke in demselben auf einer höhern Stufe sittlicher Entwickelung als im A. T. Jesus Christus fordert einen Wandel, welcher wahrer und lebendiger Ausdruck der innern sittlichen Gesinnung ist (Matth. 5, 21 fg.; 7, 16 fg.; Luk. 6, 43 fg.). Hiernach ist es freilich unmöglich, dem sittlichen Ideal (Matth. 5, 48) jemals völlig zu genügen, das Gesetz Gottes vollkommen zu halten, und die göttliche sündenvergebende Gnade muß daher das sittliche Deficit in dem bußfertig (s. Buße) und gläubig (s. Glaube) nach sittlicher Vollendung Strebenden und Ringenden decken. Diesen Gedanken hat insbesondere der Apostel Paulus in seinen Sendschreiben entwickelt (s. auch Versöhnung). Es wäre ein großer Irrthum anzunehmen, er habe deshalb die sittlichen Forderungen herabgesetzt. Im Gegentheil (vgl. Röm. 3, 31); er nimmt es damit so streng als möglich, wofür auch die eindringlichen sittlichen Ermahnungen, die seinen Sendschreiben eingeflochten sind, Zeugniß ablegen (Röm. 12 und 13; Gal. 5; Phil. 2, 1 fg.; Kol. 3, 1 fg.; Eph. 4, 1 fg.). Durch das Misverständniß seiner Lehre vom rechtfertigenden Glauben (s. Glaube und Rechtfertigung) mochten jedoch manche Christen sich zur Geringschätzung der guten Werke bewegen lassen, und insofern ist die streng sittliche Haltung des Jakobusbriefs (s. d.) gerechtfertigt, wonach derselbe entschieden auf gute Werke dringt (Jak. 1, 22 fg.) und einen Glauben ohne Werke für todt erklärt (Gal. 2, 20). Uebrigens hat Paulus Gal. 5, 6 ausdrücklich nur den Glauben als den echten bezeichnet, der sich durch Liebe als wirksam erweist, und auch nach 1 Kor. 13, 1 fg. ist ein Werk nur insofern für ein gutes zu halten, als die Liebe der hervorbringende Factor desselben ist. Die ethische, d. h. gute Werke hervorbringende Kraft und Bedeutung der Liebe (s. d.), ist besonders in den Johanneischen Schriften hervorgehoben. Sie wird damit begründet, daß Gottes Wesen Liebe ist, wonach die Christen ihre Gottesgemeinschaft dadurch zu bewähren haben, daß sie ihre Nächsten lieben (1 Joh. 4, 7 fg.). Gott lieben heißt nichts anderes, als seine Gebote halten, d. h. gute Werke, Werke der Liebe üben (1 Joh. 5, 3). Das wahre Christenthum erprobt sich also durch die Ausübung von wahrhaft guten Werken, d. h. Werken der Liebe. Schenkel.

Wermuth, laiana, ἄψινθος, nach Linné, Beifuß, artemisia absinthium, zur neunzehnten Klasse seines Systems, der Familie der Compositen gehörig, hat eine ästige Wurzel, einen halbstrauchigen, aufrechten, dünngraufilzigen, oben rispig-ästigen Stengel, seidenhaariggraue Blätter, deren untere gestielt, zwei- bis dreifach fiedertheilig, die obern sitzend, einfach fiedertheilig, die Zipfel lanzettlich, ganzrandig, die Rispenäste traubig, reichköpfig, fast kugelig, überhängend sind. Die äußern Schuppen der Hülle sind krautig, graufilzig, der Fruchtboden ist rauchhaarig. Die ganze Pflanze ist weißgrau, wird

2—5 Fuß hoch, reichköpfig mit kleinen schwefelgelben Blüten, wächst gern an Rainen, Hecken, auf steinigen Hügeln, an wüsten Plätzen, ist in Asien und Europa heimisch. Sie hat einen eigenthümlich aromatischen Geruch und einen äußerst bittern, brennend gewürzhaften Geschmack, woher sie in der Volkssprache Wermuth (Werm=uth, warm, bernen, brennen) heißt und zur Bezeichnung des Bittern dient. Die Blätter, als herba absynthii, sind officinell, der enthaltene Bitterstoff und das ätherische Oel gelten für heilkräftig. Im röm. Alterthum war der Wermuth durch die Feierlichkeiten berühmt, welche zu Jahresanfang auf dem albanischen Berge zum Andenken an die Vereinigung der Römer mit den Latinern gefeiert wurden, wobei dem Sieger im vierspännigen Wettrennen auf dem Capitol Wermuth zu trinken gereicht ward, weil, wie Plinius glaubt, die Vorfahren für ehrenhaft hielten, die Gesundheit als Belohnung zu geben. Derselbe rühmt auch die Heilkraft des Wermuths, schildert die Bereitung der Mittel gegen eine Reihe von innern Krankheiten und äußern Schäden, und versichert, daß Wermuth in die Schreibtinte gerührt die Schrift gegen Mäuse schütze. Die Heilkraft dieser, auch in Palästina wachsenden Pflanze scheint den Hebräern nicht bekannt gewesen zu sein, weil die Bibel nur ihre Bitterkeit hervorhebt (Spr. 5, 4), sie sogar häufig mit Gift in Verbindung bringt (5 Mos. 29, 18; Jer. 9, 14; 23, 15; Kl. 3, 19; Am. 6, 12) und tropisch für schwere Leiden und Verderben gebraucht (5 Mos. 29, 18; Kl. 3, 15; Am. 5, 7).

Roskoff.

Westwind, s. Winde.

Wetter, s. Witterung.

Widder (hebräisch: ajil). Im Viehstand der Hebräer waren die Schafe (s. d.) der Zahl nach am stärksten vertreten und sowol der Wolle wie des Fleisches wegen sehr geschätzt. Daß diese Werthschätzung ganz besonders auch dem Widder galt, ist selbstverständlich, und ebenso, daß der Widder unter den Opferthieren eine große Rolle spielte. Verwendet wurde er sowol als Brandopfer (3 Mos. 8, 18. 21; 9, 2; 16, 3; 4 Mos. 7, 15; Jes. 1, 11; Ps. 66, 15) wie als Dankopfer (3 Mos. 9, 4. 18; 4 Mos. 6, 14. 17; 7, 17), und für gewisse Opfer war er ausdrücklich vorgeschrieben, so namentlich für die meisten Schuldopfer (s. d.), für das Reinigungsopfer des Nasiräers (4 Mos. 6, 14) und für das Einweihungsopfer der Priester (2 Mos. 29, 15 fg. 22 fg.). Auch unter den Festopfern fehlte der Widder nicht, indem dieselben gewöhnlich aus zwei Farren, einem Widder und sieben Lämmern bestanden (4 Mos. 28, 11. 19. 27; 29, 2. 8. 13 fg. 17 fg.). Daß ein Widderopfer höher gewerthet wurde als das eines Schafes oder Lammes, zeigen die eben angeführten Stellen nebst 4 Mos. 15, 5. 6. Ueber die Altarstücke beim Dank- und Schuldopfer eines Widders vgl. 2 Mos. 29, 22; 3 Mos. 8, 25; 9, 19.

Steiner.

Widerchrist, s. Antichrist.

Wiedehopf (hebräisch: dukiphát), 3 Mos. 11, 19; 5 Mos. 14, 18 unter den unreinen Vögeln erwähnt, der bekannte an Größe der Drossel gleiche Vogel, ausgezeichnet durch einen sonderbaren hochaufstehenden Federbusch auf dem Kopf, ziemlich langen, leicht gekrümmten Schnabel, licht rothbraune Grundfarbe des Gefieders, deren Einförmigkeit die weißen und schwarzen Streifen der Schwingen und des Schwanzes unterbrechen. Sein Ruf ist dem des Kukuk ähnlich, nur klagender. In Palästina trifft man ihn zur Sommerzeit zahlreich in waldigen Gegenden und an felsigen Wasserläufen, während er bei Beginn des Winters nach südlichern Himmelsstrichen sich wendet. Sein Nest, das er durch den unausstehlichen Gestank einer Secretion aus seinen Schwanzdrüsen schützt, baut er am liebsten in Felsritzen. Da er den Insekten auf Dunghaufen fleißig nachgeht, gilt er als schmuziger Vogel. Zugleich aber versteht er durch seinen seltsamen Kopfschmuck und die eigenthümlichen Bewegungen von Kopf und Federbusch den Arabern, die ihn Doctorvogel heißen, abergläubische Furcht einzuflößen. Vgl. Wood, The Bible animals (London 1869), S. 392 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 208 fg.

Furrer.

Wiedergeburt, ein bildlicher Ausdruck, von der leiblichen Geburt auf den Proceß religiös=sittlicher Erneuerung durch den christlichen (Heiligen) Geist übertragen, dessen Beginn mit der Geburt insofern verglichen werden kann, als ein neuer Lebenszustand dadurch gesetzt wird. Jesus selbst hat, nach den ursprünglichen Quellen, sich des Bildes niemals bedient, das von ihm geforderte neue religiös=sittliche Leben ist durch Sinnes=

änderung (Buße) und Glauben bedingt. Nach dem vierten Evangeliſten (Joh. 3, 5) hätte Jeſus den Ausſpruch gethan, daß keiner, der nicht aus Waſſer und Geiſt gezeugt (geboren) werde, ins Gottesreich eingehen könne. Folgerichtig kann ein ſolcher aus dem Geiſte Gottes Geborener nicht mehr ſündigen (1 Joh. 3, 9; 5, 4. 18), womit nicht ganz im Einklang ſteht, daß, wer an Jeſus als den Meſſias glaube, für einen aus Gott Geborenen gelten müſſe (1 Joh. 5, 1). Die Vorſtellung gehört unverkennbar dem ſpeculativ-myſtiſchen Ideenkreiſe des vierten Evangeliſten an. Bei dem Apoſtel Paulus findet ſie ſich in der Regel nicht vor; dagegen die dem altteſt. Sprachgebrauch angemeſſenere einer „neuen Schöpfung“ (aus Gott), die keineswegs mit derjenigen der Neugeburt identiſch iſt (vgl. 2 Kor. 5, 17; Röm. 14, 20; Eph. 2, 10). Damit ſteht auch die pauliniſche Vorſtellung von einem „alten“ (noch durch die Sünde beſtimmten) und einem „neuen“ (durch den Heiligen Geiſt geleiteten) „Menſchen“ im Zuſammenhang (Röm. 6, 6; Eph. 3, 22 fg.; Kol. 3, 9 fg.). Näher ſteht dem Vorſtellungskreiſe des vierten Evangeliums der Gedanke des Paulus 1 Kor. 4, 15, an welcher Stelle der Apoſtel erklärt, daß er die Korinther in Chriſto Jeſu durch das Evangelium gezeugt (geboren) habe. Aus dieſer Quelle iſt der Gedanke des Jakobusbriefs entſprungen, daß Gott die Chriſten durch das Wort der Wahrheit gezeugt (geboren) habe, damit ſie Erſtlinge ſeiner Geſchöpfe wären (Jak. 1, 18), und noch entſchiedener abhängig von der erwähnten pauliniſchen Stelle iſt 1 Petr. 1, 23, wo der Ausdruck „wiedergezeugt“ (wiedergeboren) durch das lebendige Wort Gottes ſich findet. Gerade dieſe Ausſprüche beweiſen, daß als das Mittel der religiös-ſittlichen Neugeburt die Verkündigung der Heilsbotſchaft (Paulus), das Wort der Wahrheit (Jakobusbrief), das Wort Gottes (erſter Petrusbrief) betrachtet wurde. Nur vom vierten Evangeliſten wurde das Waſſer (der Taufe) in Verbindungmit dem Geiſte Gottes als Bedingung der Wiedergeburt angeſehen, eine Vorſtellung, die ſich in den Paſtoralbriefen (ſ. d.) bis zu dem Grade ausgebildet hat, daß die Taufe als „ein Bad der Wiedergeburt“ und Geiſteserneuerung beſchrieben wird (Tit. 3, 5). Ueber das Nähere ſ. Taufe. Da die Vorſtellung von der Wiedergeburt demzufolge theils eine bildlich unbeſtimmte, theils eine myſtiſch unklare iſt, ſo iſt es ſehr ſchwer, ſie auf einen beſtimmten und klaren Begriff zu bringen. Sie iſt der Natur der Sache nach von der Bekehrung (ſ. d.) nicht verſchieden, und bedeutet den Anfangspunkt derſelben, vermöge deſſen durch die Einwirkung des göttlichen Wortes wie Geiſtes ein centraler und totaler religiös-ſittlicher Umſchwung in dem Leben des ſündigen Menſchen hervorgebracht und den Beſtimmungsgründen des chriſtl. Geiſtes ein dauerndes Uebergewicht verſchafft wird.

Schenkel.

Wiederkunft Chriſti, ſ. Zukunft.

Wieſel (hebräiſch: hólĕd), nach 3 Moſ. 11, 29 ein unreines Thier, iſt in Paläſtina in zwei Arten verbreitet: mustela vulgaris und mustela putorius. Vielleicht rechneten die Iſraeliten auch noch das kurzbeinige Ichneumon, das in einigen Punkten dem Wieſel gleicht und im ganzen Lande häufig ſich findet, zum Wieſelgeſchlecht. Das blutgierige, Vögeln und Mäuſen, ja ſelbſt Hühnern gefährliche, nur 6—7 Zoll lange, äußerſt lebhafte Thierchen iſt auch in unſern Gegenden wohlbekannt. Vgl. Lewyſohn, „Die Zoologie des Talmuds“ (Frankfurt 1858), S. 91 fg.; Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 167; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 68.

Furrer.

Wild, ſ. Thiere.

Wille, im Hebräiſchen durch Worte, deren Grundbedeutung ſich Hinneigen zu etwas oder Gebundenſein (im Innern) durch etwas iſt, im Griechiſchen durch ein Wort mit der urſprünglichen Bedeutung Erfaſſen (im Geiſte) ausgedrückt, bezeichnet theils die ſpontane, von innen nach außen wirkende Thätigkeit überhaupt, dieſe als inneres Vermögen betrachtet, theils die ſelbſtbewußte zweckſetzende Function des Geiſtes, theils die ethiſche Thätigkeit insbeſondere. In der erſtern Beziehung wird auch der Natur ein Wille zugeſchrieben (Joh. 3, 8; vgl. Koh. 11, 5), der aber dem Willen Gottes unterworfen iſt (Pſ. 104, 4; 135, 7), in den beiden andern Beziehungen aber wird Wille nur Gott und den Menſchen beigelegt. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß der ſittliche Wille mehr im N. als im A. T. zur Sprache kommt.

Der göttliche Wille kommt zunächſt rückſichtlich ſeiner Unbeſchränktheit und Uebermacht über den menſchlichen Willen in Betracht. Jahve thut alles, was er will, und

der Menſch iſt daher ganz von ihm abhängig und ſoll ſich hüten vor vermeſſener Sicherheit (Pſ. 115, 3; 135, 6; Hiob 23, 13; Jak. 4, 14—16, vgl. 1 Kor. 4, 19; Apg. 18, 21). Auf dieſe Autonomie des göttlichen Willens geht dann Paulus zurück, um die Widerſprüche in der göttlichen Erwählung zu erklären (Röm. 9, 14 fg.), wobei er freilich dem ethiſchen Weſen Gottes nicht gerecht wird, ſondern den altteſt. Standpunkt einnimmt (vgl. 2 Moſ. 33, 19). Dem letztern gegenüber tritt ſonſt im N. T. hauptſächlich der ſittliche, von der Idee der Vollkommenheit, Gerechtigkeit und Liebe beherrſchte Wille Gottes hervor (Röm. 12, 2; Matth. 18, 14, vgl. Joh. 6, 39), der ſich offenbart hat in Chriſto (1 Theſſ. 5, 17, vgl. 4, 2; Eph. 1, 9), der auf die Heiligung der Berufenen bedacht iſt (1 Theſſ. 4, 3), ſein Weſen auch im Leiden den Chriſten kundgibt (1 Petr. 4, 19, vgl. 12 fg.), und ſich da, wo eine univerſelle Anſchauung von der Wirkſamkeit Chriſti platzgreift, principiell auf alle Menſchen erſtreckt (1 Tim. 2, 4, vgl. 4, 10; Tit. 2, 11; 2 Petr. 3, 9).

Obwol dem göttlichen Willen untergeordnet tritt doch der menſchliche Wille für die empiriſche Betrachtung in Gegenſatz zu demſelben, indem er ihm widerſtreitet oder doch das Niedere iſt im Unterſchiede vom Höhern. So tritt der Erzeugung aus dem Fleiſches- oder Manneswillen die höhere Erzeugung aus Gott gegenüber (Joh. 1, 13), ſo gibt es einen heidniſchen, der niedern Leidenſchaft ergebenen Willen (1 Petr. 4, 3) und einen Willen des Fleiſches und der (ſündigen) Gedanken (Eph. 2, 3), welcher den ſittlichen Willen, der auf einer gewiſſen Stufe der Entwickelung im Menſchen erwacht, ohnmächtig macht (Matth. 26, 41; Röm. 7, 15 fg.). Selbſt im Bewußtſein Jeſu ſind der göttliche und menſchliche Wille nicht eins, ſondern werden dies erſt durch Selbſtüberwindung (Mark. 14, 36).

Das Ziel der Menſchheit iſt die Einheit des menſchlichen und göttlichen Willens. Wie ſchon die Propheten dies Ziel erkennen (vgl. beſonders Jer. 31, 32), und die altteſt. Geſetzgebung darauf gerichtet iſt, den göttlichen Willen zur Herrſchaft in Iſrael zu bringen, ſo iſt es auch der Angelpunkt des Chriſtenthums. Jeſus vollzieht dieſe Einheit vorbildlich in ſich (Mark. 14, 36; Joh. 5, 30; 6, 38), und die Chriſten ſollen ihm darin nachfolgen (Matth. 7, 21; Mark. 3, 35; 1 Joh. 2, 17). Gleichwol waltet in dieſer Beziehung zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum ein großer Unterſchied ob. Nicht nur iſt der göttliche Wille dort aus dem Geſichtspunkte der Heiligkeit gefaßt, welcher die cultiſche Reinheit in gleicher Weiſe wie die ethiſche fordert, ſondern es wird auch da, wo das A. T. von der Idee eines Vertragsverhältniſſes zwiſchen Iſrael und Jahve beherrſcht wird — und dies iſt vorwiegend der Fall — die Einigung auf dem Wege ſpontaner Thätigkeit des Menſchen angeſtrebt, während ſie nach chriſtl. Anſchauung dadurch zu erreichen iſt, daß der Menſch auf Grund ſeiner religiös-ſittlichen Anlage den göttlichen Willen in ſein Selbſtbewußtſein aufnimmt und ſeinem Weſen durch Aufgabe der ſelbſtiſchen Perſönlichkeit aneignet. Dieſer Proceß, den die Chriſten in Jeſu vollendet anſchauen (vgl. Hebr. 5, 7; 10, 7; Joh. 4, 34; 8, 29), der bald als (Neu-) Schöpfung durch das Wort der Wahrheit (Jak. 1, 18), bald als Zeugung aus Gott (1 Joh. 3, 9), bald als Heiligung (Hebr. 10, 10), bald als Wiedergeburt durch das Wort Gottes (1 Petr. 1, 23) bezeichnet wird, und der das Sittengeſetz zum Geſetz der Freiheit macht (Jak. 1, 25, vgl. 18), iſt zwar der Wurzel nach ein einmaliger Act, zuſammenfallend mit dem Uebertritte zum Chriſtenthum, aber er ſetzt ſich fort in der Entwickelung des chriſtl. Lebens, beſtehend in der Prüfung deſſen, was Gottes Wille ſei (Röm. 12, 2), in der Unterwerfung der widerſtrebenden Antriebe unter denſelben (Jak. 3, 7), in dem Beharren im Geſetze der Freiheit und in thätiger Vollbringung des göttlichen Willens (Jak. 1, 22—25), deren Anſtreben erſt vollends die Erkenntniß des göttlichen Urſprungs der Grundſätze Jeſu bringt (Joh. 7, 17), und iſt auch inſofern eine receptive und ſpontane Thätigkeit zugleich, als es ja im Grunde der im Glauben an Chriſtum aufgenommene göttliche Geiſt iſt, der dabei im Menſchen fortwirkt (Hebr. 13, 21), daher ſich der Chriſt bewußt iſt, daß es Gott iſt, der in ihm das Wollen und Vollbringen ſchafft (Phil. 2, 13).

Wittichen.

Winde haben die Iſraeliten nur nach den vier Haupthimmelsgegenden unterſchieden (Jer. 49, 36; Dan. 7, 2; 8, 8; Sach. 2, 6. 10; Jeſ. 43, 5 fg.; Ez. 37, 9; Offb. 7, 1; Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 5, 3). Während mehr als 200 Tagen des Jahres iſt die Atmoſphäre von den über das Mittelmeer herziehenden Luftſtrömungen bewegt, und

zwar durchſchnittlich 100 Tage aus Nordweſten, 60 Tage aus Weſten und 40 Tage aus Südweſten. Sehr angenehm wird die Hitze der meiſten Sommertage dadurch gemildert, daß ſich am Morgen um 8 oder 9 Uhr ein nordweſtlicher Luftzug erhebt, bis abends 10 Uhr andauert und am meiſten beiträgt zur erquickenden Abendkühle (1 Moſ. 3, 8; HL. 2, 17). Wenn es im Hohenliede heißt: „Hebe dich auf, o Nordwind, und komme Südwind, und durchwehe meinen Garten", ſo haben wir dabei, da directer Nord- und Südwind ſelten vorkommt, an Süd- und Nordweſtwinde zu denken. Auch die neuern Beobachtungen zeigen in Uebereinſtimmung mit 1 Kön. 18, 44; Luk. 12, 54, daß der Regen insgemein von Weſt- oder Südweſtwinden herbeigeführt wird, während die Winde aus dem nördlichen Horizont den Himmel aufheitern und im Winter auch manchmal empfindliche Kälte mitbringen (Sir. 43, 20). Während nach andern Richtungen noch dunkles Gewölk den Himmel verhängt, ſtrahlt der nördliche Horizont in neuem Goldglanz auf (Hiob 37, 22), nachdem „der Nordwind den Regenguß durchſpalten" (Spr. 25, 23).

Die Oſt- und Südoſtwinde kommen aus waſſerloſen, heißen Regionen und üben meiſt auf die Vegetation einen verderblichen Einfluß aus. Sie entziehen derſelben die Feuchtigkeit, und weil es ihnen an Ozon mangelt, haben ſie auch auf den Menſchen eine erſchlaffende, abſpannende Wirkung, wie im prophetiſchen Gedicht ſchon Jona klagt (Jon. 4, 8). Der Oſtwind ſtellt ſich zu allen Jahreszeiten ein, beſonders häufig aber in der zweiten Hälfte Mai und Ende October, ſowie Anfang November vor Beginn des Frühregens. Als glühender Luftſtrom, zeitweilig ſanft, zeitweilig zu Sturmesgewalt ſich ſteigernd, weht er dann oft mehrere Tage nacheinander über die Berge Paläſtinas, das Thermometer auch im Schatten bis zu 32° und 33° R. hinauftreibend. Bei rechtem Oſtwind (Sirocco-)ſturm hüllt ſich der Himmel in ein gelblich düſteres Gewand von Sandwolken, durch welche die Sonne, ſtrahlenlos, wie eine rauchende Feuerkugel anzuſehen iſt. Locale Wirbelwinde, welche den Sirocco begleiten, wirbeln Säulen von Sand und Staub in die Höhe, die wie Rauchſäulen aus der Ferne erſcheinen. An die Phänomene eines ſolchen Sturmes lehnt ſich das prophetiſche Bild Joel's (Joel 3, 2 fg.; vgl. Apg. 2, 19 fg.). Wie der glühende Oſtwind die Quellen austrocknet, die Blumen dörrt und die zunderdürren Blätter und Stengel zerſtäubt, daß ſie ſpurlos verſchwinden, wie er gleich einem Feuerſtrom mit einem mal die Blüte der Natur zerſtört, wie er die Hoffnung der Ernte vernichtet, wenn er in die Saaten fällt vor der Zeit der Reife, wie er das Rebenlaub verſengt und die ſchwellende Frucht am Weinſtocke ausdörrt, und wie nach Aufhören deſſelben bisweilen Thau und Nebel das lechzende Erdreich wieder erquicken, das alles berichten uns Iſraels Dichter und Propheten mit der Kraft eigener Anſchauung (1 Moſ. 41, 6. 23; Pſ. 103, 16; Hiob 27, 21; Jeſ. 40, 7; 27, 8; Jer. 17, 18; Ez. 17, 10; 19, 12; Hoſ. 13, 15; Sir. 43, 21 fg.; vgl. Joſephus, „Alterthümer", XIV, 2, 2). Aber im furchtbaren Sturmwind der Wüſte verehrte Iſrael voll frommen Schauers ein Zeichen von der Allmacht ſeines Gottes, ſodaß es den Oſtwind mit Vorliebe „Hauch des Herrn" (Jahve's) nennt (Jeſ. 40, 7; Hoſ. 13, 15). Weil dieſer Hauch raſch und ſpurlos Gras und Blumen wie Stoppeln fortſtürmt (Jeſ. 40, 7; Pſ. 103, 16; Hiob 21, 18; Jer. 13, 24), ſo pflegte man ſprichwörtlich von einem Menſchen, der plötzlich aus ſeiner gewohnten Umgebung verſchwand, zu ſagen: ihn hat der Hauch des Herrn weggeführt (1 Kön. 18, 12; Apg. 8, 39). Indem aber der Iſraelit im Oſtwind die unwiderſtehliche Kraft des Windes am lebhafteſten erfaßte, nannte er ſodann überhaupt jeden ſtarken ſtürmiſchen Wind Oſtwind, unbekümmert um die Himmelsrichtung. Der Oſtwind zerbricht die Tharſisſchiffe (Pſ. 48, 8; Ez. 27, 26). Auf dem Ailagolf, den einſt phöniz. Tharſisſchiffe belebten, kommen die wüthenden Stürme von Norden, während allerdings auf dem Mittelmeer der Siroccoſturm (der Euroklydon) auch dem Schiff, mit dem Paulus nach Italien fahren ſollte, verderblich war (Apg. 27, 14). Der Wind, welcher am Suezgolf die Ebbe begünſtigt, iſt wiederum Nord-, nicht Oſtwind (2 Moſ. 14, 21; ſ. Meer, Rothes); hingegen iſt es eigentlicher Oſtwind, der etwa Heuſchreckenſchwärme nach Aegypten treibt (vgl. Triſtram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 316; 2 Moſ. 10, 13), wenngleich noch häufiger dieſelben aus Südweſten herkommen (vgl. Knobel zu 2 Moſ. 10, 13). Der Oſtwind war den Iſraeliten das Sinnbild leidenſchaftlicher Heftigkeit (Hiob 15, 2), und wenn ſie von raſend ſchnell vorübergehendem Sturme reden, den keine menſchliche

Schnelligkeit einholen kann (Hoſ. 12, 2), der den Staubwirbel vor ſich hertreibt (Jeſ. 17, 13), über die Wüſte brauſt (Jeſ. 21, 1; Hiob 1, 19), als Wirbelwind gelegentlich Hütten an den vier Ecken faßt und zuſammenwirft (Hiob 1, 19) und als Glutwind göttliches Strafgericht übt (Pſ. 11, 6), ſo haben ſie dabei die Phänomene des Oſtwindes im Sinne.

Mit den Wirkungen des Oſtwindſturmes in Paläſtina iſt der ägypt. Chamſinſturm verwandt. Bei dem Auftreten des letztern wird der Horizont von ſtaubigem Grau umzogen, welche Färbung ſich allmählich den obern Luftſchichten mittheilt. Die Sonne verliert ihren Glanz und ſie vermag dem Firmament nur noch einen fahlen, röthlichen, oft auch bläulichen Widerſchein zu geben. Mehr und mehr hüllt ſich der Luftkreis in Sand und Staub ein, und der Wind, anfänglich ſchwach, bläſt ſchließlich mit der Heftigkeit eines feuerſprühenden Blasbalges. So dicht werden die Staubwolken, daß die Dunkelheit die unſerer dichteſten Nebel weit übertrifft und um ihrer Urſache willen nicht mit Unrecht von der Bibel eine greifbare Finſterniß genannt wird (2 Moſ. 10, 21 fg.). Menſchen und Thiere verbergen ſich vor dem Sandſturm, aber derſelbe jagt den Staub durch die feinſten Ritzen hinein, und die Hitze ſteigt auch in den Häuſern auf 35° R. Gewöhnlich hält er drei Tage an und ſchließt nicht ſelten mit einem heftigen Regenſchauer und gewaltigen elektriſchen Entladungen ab (vgl. Knobel zu 2 Moſ. 10, 21—23).

Directer Südwind iſt in Paläſtina ſelten, indem ſich aus längerer Beobachtung nur 11 Tage Südwind im Durchſchnitt für ein Jahr ergeben haben. Der Wind, welcher einſt Wachtelſchwärme ins ſinaitiſche Lager der Iſraeliten brachte (4 Moſ. 11, 31; Pſ. 78, 26), war ein Südoſt- oder Südweſtwind. Ebenſo haben wir die Sturmwinde des Mittags Sach. 9, 14 als Siroccoſturm von Südoſt aufzufaſſen. Folgende Tabelle gibt die Durchſchnittsberechnung von Beobachtungen auf der meteorologiſchen Station in Jeruſalem vom 1. Nov. 1863 bis 28. Febr. 1867:

Winde:

Monate	N.	NO.	O.	SO.	S.	SW.	W.	NW.
Januar .	1	6	6	1	2	8	4	3
Februar .	1	3	5	1	2	4	6	6
März . .	2	4	7	2	2	3	4	7
April . .	3	1	3	4	2	6	4	7
Mai . .	3	3	3	4	1	3	6	8
Juni . .	3	1	2	2	—	4	8	10
Juli . .	1	1	—	1	—	2	8	18
Auguſt .	1	—	1	—	1	1	4	23
September	8	1	—	1	—	1	6	13
October .	5	3	7	3	—	3	1	9
November.	1	6	10	2	—	3	4	4
December.	1	4	5	2	1	8	4	6
Summa	30	33	49	23	11	46	59	114

Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 126 fg.; Jahrg. 1870, S. 260 fg.; Jahrg. 1871, S. 119; Jahrg. 1872, S. 19 fg., 73 fg., 92 fg.; Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes“ (Leipzig 1865), S. 301 fg.; Thomſon, The Land and the Book (London 1868), S. 536 fg.

Begreiflich, daß die Windrichtung durch die Terrainconfiguration mancherlei Modificationen erhält. So iſt z. B. in Nazareth der Oſtwind in den Wintermonaten weit häufiger als in Jeruſalem, während er in Gaza nicht einmal ſo häufig auftritt wie der Südwind, und wiederum befolgt das Jordanthal, deſſen Längenachſe im Meridian liegt, ſein eigenes Windgeſetz. Doch fehlen hier noch zuſammenhängende wiſſenſchaftliche Beobachtungen. Furrer.

Windeln. Bei den Hebräern, wie bei andern Culturvölkern, war die Geburt eines Kindes ein hochwichtiges Ereigniß, das die regſte Theilnahme des Hauſes und die liebevolle Sorgfalt der Aeltern auf ſich zog. Nachdem das Kind geboren, ihm die

Nabelſchnur beſchnitten und unterbunden war, badete man es zur Reinigung in Waſſer, wie bei den Griechen, die zur Stärkung bisweilen auch Oel, die Spartaner ſelbſt Wein anwandten. Die Hebräer gebrauchten zu dieſem Zweck Salz, mit dem ſie das Neugeborene abrieben, wobei, im Hinblick auf die erhaltende, vor Fäulniß bewahrende Kraft des Salzes, wol auch ſymboliſch die Hoffnung und der Wunſch für die Lebenskräftigkeit des Kindes ſich ausdrückte (ſ. Salz, Salzbund). Die Mutter oder Amme wickelte hierauf, zum Schutz des zarten Körpers, das Kind in kleine weiche Tücher, in Windeln (Luk. 2, 7. 12; Ez. 16, 4; Hiob. 38, 9). Dieſe ſtehen in beiden letztern Bibelſtellen im uneigentlichen Sinne für liebevolle Fürſorge, aber unter verſchiedener Beziehung.

Roskoff.

Windſpiel, ſo wurde „Bibel-Lexikon", III, 149 das hebr. Zarzîr (Spr. 30, 31) gedeutet; doch macht es Hitzig („Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 328) wahrſcheinlicher, daß Zarzîr motnajim lendengegürtet zu überſetzen und auf das Schlachtroß zu beziehen iſt (vgl. das Bild eines gegürteten aſſyr. Pferdes bei Rawlinſon, The history of the five great monarchies of the ancient eastern world [London 1862 fg.], S. 232).

Furrer.

Winter, ſ. Zeit (Jahreszeit).

Wirken und Weben haben die Hervorbringung eines Zeuges zum Zweck, bei letzterm durch regelmäßige Verſchlingung rechtwinkelig ſich kreuzender Fäden, während dieſe bei erſterm durch Maſchen verbunden werden. Auf manchen Gebieten der Manufactur greifen die verſchiedenen Arten der Fadenverbindung ineinander, und der gewöhnliche Sprachgebrauch hält beide Manipulationsbenennungen nicht ſtreng voneinander. In Luther's Bibelüberſetzung ſteht „wirken" nicht nur für ḥašab (2 Moſ. 39, 3) und 'arag (2 Kön. 23, 7), wo doch eine Verſchiedenheit des Verfahrens zu vermuthen iſt, ſondern auch für ṭavā (2 Moſ. 35, 25. 26), ſpinnen, und taphaš (Spr. 30, 28), greifen, faſſen. Daß die Hebräer die Weberei verſtanden und ausübten, iſt ſchon anderwärts erwähnt (ſ. Handwerke, Nadel), dieſe Kunſt iſt aber nicht nur ſehr alt, ſondern im Alterthum ſchon ſehr ausgebildet und weit verbreitet. Die alten Mexicaner hatten ſchon ihren Webſtuhl und fertigten koſtbare Baumwollgewebe, die an Feinheit unſerer feinſten Leinwand gleichkommen. Sie verſtanden in die Zeuge Blumen und Thiergeſtalten von allerlei Farben einzuweben, die Baumwolle mit Federn zu durchweben. Manche Gegenden des Orients ſind von alters her bis auf den heutigen Tag ihrer Manufacturen wegen berühmt, z. B. die Baumwollſtoffe von Moſul. Am berühmteſten ſind die Shawlfabrikate von Kaſchmir, die im heutigen Perſien, wo ſie zu Gewändern beider Geſchlechter, zu Turban und Leibgurt, zum Bedecken der Teppiche in den Prunkgemächern des Harems u. dgl. m. dienen, ſo hochgeſchätzt ſind, daß ſie in Geſchäftstransactionen faſt wie Geld circuliren, und in jedem guten Hauſe ein Theil des beweglichen Vermögens in Shawls angelegt iſt, die oft mehrere Generationen vererben. Der Ruhm altägypt. Woll- und Leinenmanufactur wird durch griechiſche und römiſche Schriftſteller verkündet und durch die neuen Unterſuchungen aufgefundener antiker Ueberbleibſel beſtätigt. Man verfertigte Leinwand, deren Feinheit an den Mumienbinden heutzutage bewundert wird, Wollſtoffe, die nach ihrer verſchiedenen Verwendung im Gewebe und in Farben verſchieden waren. Man verſtand Fäden verſchiedener Stoffe zuſammen- und mannichfache Muſter einzuweben, mit der Nadel zu ſticken, Treſſen aus edelm Metalldraht zu bereiten. Es müßte befremden, wenn die Hebräer vom Nachbarlande, in dem ſie einſt lange gelebt, mit dem ſie in ſteter Verbindung geſtanden, im Manufacturfache nichts gelernt hätten. Die Annahme, daß ſie verſchiedene Arten deſſelben verſtanden und ausübten, wird unterſtützt durch die verſchiedenen, darauf bezüglichen Ausdrücke der Bibel, die doch kaum einerlei Weiſe der Arbeit andeuten, obſchon uns jene nicht belehrt, und der bibliſche Sprachgebrauch das Unterſcheidende nicht immer feſtzuhalten ſcheint. Wenn 'arag, weben, überhaupt (auch von Spinnfäden, Jeſ. 59, 5), daher 'oreg, Weber (2 Moſ. 28, 32; 35, 35; Jeſ. 19, 9; weiblich: 2 Kön. 23, 7; menod 'orgim, Webebaum, 1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19; 1 Chron. 20, 5) bedeutet; raḳam für Sticken, Einnähen bunter Figuren (2 Moſ. 35, 35; 38, 23; die Arbeit, 2 Moſ. 26, 36; 38, 18; daher bunte Gewänder riḳmot, Richt. 5, 30; Ez. 16, 26) genommen werden kann, wogegen kaum Erhebliches einzuwenden iſt; ḥošeb den Buntweber bezeichnet, der verſchiedenfarbige Stoffe auch mit Figuren zu weben verſteht, wie ſie bei der Stiftshütte erforderlich waren

(2 Moſ. 26, 1. 31; 28, 6), ſo iſt noch der Ausdruck šabaṣ (2 Moſ. 28, 39) übrig, worunter das Wirken, unterſchieden vom gewöhnlichen Weben in dem oben angegebenen oder ähnlichem Sinne, unter mišbeṣet Wirkerei (Pſ. 45, 14) und taśbeṣ (2 Moſ. 28, 4) das „gewirkte" Prieſterkleid zu verſtehen ſein dürfte. Zwar wird das Unterkleid des Prieſters „Werk des Webers" (2 Moſ. 39, 27) genannt, hiermit aber angedeutet, daß es nicht aus mehrern Theilen, ſondern, wie Joſephus und die Rabbinen beſtätigen, aus Einem beſtehen ſoll, was eben durch Wirken erzielt wird. Ein aus Einem gewirktes Kleid wird auch Joh. 19, 23 erwähnt. Roskoff.

Witterung. 1) Temperatur. Das Heimatland Iſraels gliedert ſich nach fünf klimatiſchen Zonen. Im Tiefthal des Jordan vom Todten Meer bis zum See Genezareth hinauf gedeiht die Flora ſubtropiſcher Gegenden (ſ. Pflanzen). Nie fällt eine Schneeflocke in dieſes tiefe Thal und die Milde des Frühlings waltet hier, wenn über Jeruſalems Höhen rauhe Schneewinde ſtürmen, weshalb Herodes gern in Jericho den Winter verlebte (ſ. Jericho). Die Gerſtenernte wird hier ſchon Mitte April beendet, während im Gebirge erſt einige Wochen ſpäter, ſodaß für das Paſſahfeſt eine Erſtlingsgarbe (vgl. Knobel zu 3 Moſ. 23, 10) nur aus dem Jordanthal beſchafft werden konnte. Aber im Sommer ſteigt auch die Hitze namentlich im Felskeſſel des Todten Meers dermaßen, daß ſie z. B. bei Engedi ſelbſt nach Sonnenuntergang im Juli noch auf 35° R. ſteht.

Die zweite Zone umfaßt die Ebenen an der Meeresküſte von Gaza bis nach Sidon. Hier entwickeln ſich unter dem milden Einfluß der Meerluft Orangen und Citronen zu erſtaunlicher Größe und reich lohnt ſich die Ausſaat von Melonen auf den bewäſſerten Strichen Sarons. Hinter den langgezogenen Dünenhügeln ragen die zierlichen Häupter vieler Palmen empor, im Frühling mit prächtigen Blütenbüſcheln geſchmückt, doch nie mit reifer Frucht im Herbſte, da die jährliche Durchſchnittstemperatur nur 17° R. beträgt.

Zur dritten Zone, die für uns beſonderes Intereſſe bietet, gehört das Bergland, der eigentliche Boden Iſraels, aufſteigend von 500 bis zu 3000 Fuß über dem Meer. Hier gedeihen Oliven- und Feigenbäume ſowie die Reben in voller Kraft. Die jährliche Durchſchnittstemperatur beträgt für Jeruſalem 14° R. Im Januar, dem kälteſten Monat, aber auch im Februar findet daſelbſt das Thermometer zuweilen 2 — 3° R. unter Null, ſodaß die dann zumal waſſergefüllten Teiche am Morgen mit einer dünnen Eiskruſte glänzen (vgl. Hiob 38, 29 fg.). Die Durchſchnittswärme im Januar iſt $6^2/_3$° R., im Februar $^1/_2$° höher und ſteigt von da im März um 5°, während die Differenz zwiſchen März und April kaum $^1/_2$° beträgt ($10^1/_2$° März, faſt 11° April). Bisweilen ſinkt nachts im März die Temperatur bis auf 2° R. und kann ſich den Nachmittag darauf auf 24° ſtellen; aus dem April ſind Schwankungen von 4° — 25° notirt, hat doch z. B. den 8. April 1870 Jeruſalem einen mehr als zolltiefen Schneefall gehabt. Dieſelbe Urſache, welche am Tage die Sonnenſtrahlen in ihrer ganzen Kraft wirken läßt, nämlich die wunderbare Reinheit der Atmoſphäre, befördert in der Nacht die Wärmeausſtrahlung. Es gehört daher zur treuen Localfarbe der Paſſionsgeſchichte, wenn Petrus in der Nacht am Feuer vor dem Froſt ſich ſchützen will, und tags darauf Jeſus unſagliche Qual des Durſtes leidet. Auf dem felſigen Terrain von Golgatha, wo zudem die Sonnenſtrahlen von der nahen Stadtmauer zurückprallten, mochte die Hitze Nachmittags an der Sonne leicht auf 30° ſteigen (Mark. 14, 67; 15, 36; Joh. 19, 28).

Auch im Mai kommen noch große Temperaturſchwankungen vor; denn, vom Sirocco begünſtigt, kann ſich die Hitze bis auf 33° nachmittags im Schatten ſteigern; aber es gibt auch Nächte, wo das Thermometer bis auf 4° herabſinkt. Sogar im ſüdlicher gelegenen Edom iſt es ſchon vorgekommen, daß gegen Ende dieſes Monats einige Tage kalten regneriſchen Wetters ſich einſtellten. Die Durchſchnittswärme im Mai beträgt 16°, im Juni 18° und ſteigt von da ab faſt unmerklich, bis ſie mit $19^1/_2$° R. im Auguſt das Maximum erreicht hat. Dieſe Temperatur mindert ſich in den zwei folgenden Monaten nur um ein Geringes (September 18°, October $17^1/_2$°), theils weil der Boden ſtark durchhitzt iſt und daher nachts das Thermometer wenig ſinkt, theils weil im October häufig Winde aus dem Südoſten wehen, welche daſſelbe bis zu 30° R. hinauftreiben. Vom October bis zum November ſinkt die Wärme in einzelnen Fällen plötzlich um 8 — 11° R., die Durchſchnittstemperatur (November 13°) um $4^1/_2$°, da inzwiſchen der Frühregen eingetroffen, der Boden dadurch abgekühlt und die Ausſtrahlung ſtärker geworden

ist, andererseits Dauer und Kraft der Besonnung sich vermindert haben. Die gleichen Ursachen bewirken im December ein weiteres Sinken um etwas mehr als 5 Grad (December 8° R.).

Ein Steppenklima mit extremen Temperaturschwankungen zwischen Tag und Nacht, Sommer und Winter haben die Plateaux von Moab, Beerseba und Ostsyrien. Da geschieht es im März, daß am Morgen Reif an den Gräsern hängt, das Thermometer 3—4° unter Null steht und bis mittags auf 22° sich erhebt. Diese welligen Ebenen gewähren im Frühling einen reizenden Anblick. Duftiges üppiges Gras, mit Blumen untermischt, bedeckt den Boden und, soweit das Auge reicht, sieht man weidende Heerden von Kamelen, Rindern, Schafen und Ziegen, während auf edeln Rossen, schnellfüßigen Dromedaren oder muntern Eseln da und dort einzelne Söhne der Wüste vorüberjagen. Aber umsonst suchen wir nach einem Baum, mitleidlos brennt die Sonne auf den armen Hirten, der des Zeltes entbehrt, und Jakob durfte in Erinnerung an ein solches Hirtenleben mit Recht klagen: „Des Tages verzehrte mich die Hitze und des Nachts der Frost" (1 Mos. 31, 40). Uebrigens vermindern sich auch in diesen Ebenen gegen den Sommer hin die Temperaturschwankungen. Zugleich aber, wenn des Tages Hitze alle Feuchtigkeit aufgesogen und die Nächte thaulos geworden, verschwinden vor dem Todeshauch der Wüste die Bilder blühenden Lebens.

Ein alpines Klima treffen wir auf den obersten Regionen des Hermon und Libanon. Wachholder- und Astragalussträucher treiben zwischen dem Gestein hervor. Bis weit in den Sommer hinein bleiben die höchsten Kuppen mit Schnee bedeckt, und in Schwunden geschützt erhält er sich in jener Höhe durch das ganze Jahr. Gletscherschliffe und Moränen, neulich am Libanon entdeckt, mögen aus derselben Zeit herdatiren wie die Moränen in der Sinaihalbinsel. In der Alpenregion hört die Thaubildung nie auf, weshalb der Hermonsthau sprichwörtlich berühmt war (Ps. 133, 3).

2) Regen, Wolken, Gewitter. Das Jahr scheidet sich in Palästina in eine trockene und eine regnerische Hälfte. Nach den meteorologischen Tabellen sind wenigstens fünf Monate im Jahr, nämlich Mai bis September, regenlos; nicht selten aber beginnt die regenlose Zeit schon Mitte April und endet erst Anfang November. Um so mehr begreift sich bei dem warmen Klima, wie sehr alles Gedeihen des physischen Lebens von den atmosphärischen Niederschlägen der andern Jahreshälfte bedingt ist, da Kanaan keine Flußbewässerung kennt wie Aegypten (5 Mos. 11, 10), und das Ausschöpfen von Grundwasser durch ägypt. Schöpfeinrichtungen nur in der Küstenebene möglich ist (5 Mos. 11, 14; Jer. 5, 24; Hos. 6, 3; Joel 2, 23; Spr. 16, 15; Jer. 3, 3; Sach. 10, 1; Jak. 5, 7). Die Regenzeit zählt noch viele schöne Tage, indem z. B. zu Jerusalem auf den October nur 3, auf den November 6, auf den December 11, auf den Januar 10, auf den Februar 8, März, 6, April 4 Regentage im Durchschnitt fallen. Im ganzen hat Jerusalem etwa 50 Regentage und eine Regenmenge von 20 Zoll aufs Jahr. Gaza ist viel ärmer an Regen und Regentagen, noch ärmer das Jordanthal bei Jericho. Oft wenn es auf den Bergen in Strömen regnet, kann sich über dieser heißen Tiefe die Luft nicht bis zum Thaupunkt erniedrigen. Dagegen hat das vom Meer und hohen Berge umschlossene Beirut einen reichlichern Regenfall als Jerusalem. Zur Vergleichung bemerken wir noch, daß London eine jährliche Regenmenge von 25 Zoll hat, die Höhe des Gotthard eine solche von 73 Zoll. Auf der nördlichen Abdachung der Alpen haben wir 120 Regentage bei 33—35 Zoll jährlicher Regenmenge.

Oft beginnt die Regenzeit, der „Frühregen" (hebräisch: jorĕh), mit leichten von Stratus- und Cirruswolken angekündigten Regenschauern, welche, aufgesogen von der heißen durstigen Erde, keine Bäche (Winterströme, Ps. 126, 4) anlaufen lassen; denn die Erde wird „des Wassers nicht satt" (Spr. 30, 16). Oft aber wird diese Jahreszeit durch ein majestätisches Gewitter eingeleitet, dessen einzelne Phänomene Jer. 10, 13; 1 Kön. 18, 44 fg.; Ps. 18, 8 fg.; Ps. 29, 3 fg. so lebendig geschildert werden. Im allgemeinen sind die Regengüsse heftiger, massiger als bei uns, besonders nachts, kommen doch in Jerusalem 20 Zoll Regen auf 50 Tage, während bei uns 35 Zoll auf 120. Oft fallen binnen 24 Stunden mehr als fünf Zoll Regen; daher können im Laufe des Winters die Waldbäche plötzlich binnen wenigen Stunden gewaltig anschwellen, in engen Gründen dem Wanderer gefährlich werden (Ps. 18, 5; 35, 15; 88, 18) und Steine wie Erdreich sammt den darauf wurzelnden Bäumen mit fortreißen (vgl. Hiob 14, 19), freilich auch wieder

ebenſo raſch verſchwinden (Hiob 6, 15 fg.; vgl. meine Schrift: „Wanderungen durch Paläſtina“ [Zürich 1865], S. 202). Daß die Winterbäche verheerend über ihre Ufer treten, wilde Sturzwellen zuweilen die Dörfer am Bergabhang überfallen und die Häuſer unterſpülen, die nicht auf Fels gebaut ſind, deutet auch Jeſus an (Matth. 7, 27). Vom heftigen Regen erweicht beginnt das nur aus feſtgewalzter Erde beſtehende Dach zu traufen, und mit gutem Humor hat Iſraels Volksweisheit das Zanken der Frau, dem nicht zu entrinnen iſt, dem Traufen des Daches verglichen (Spr. 19, 13; 27, 15). Waſſerdampf durchdringt das Innere aller Häuſer und der Roſt überzieht das eiſerne Hausgeräth (Matth. 6, 19, 20). Ja, es kommt ſelbſt vor, daß bei beſonders regenreichen Wintern Wände und Dach ſolcher Hütten, die, wie in der philiſtäiſchen Ebene, nur aus Erdſchlamm beſtehen, ganz durchweicht zuſammenſtürzen (vgl. Ez. 13, 11 fg.). Auch der hartgetretene Boden der ungepflaſterten Stadtgaſſen ſowie der Landwege löſt ſich in Koth auf, weshalb vom „Koth der Gaſſen“ ſo häufig die Rede iſt wie von ihrem Staub (Pſ. 113, 7; Sach. 10, 5; 1 Sam. 2, 8; 2 Sam. 22, 43; Pſ. 18, 43 u. a.). Das Reiſen im Winter bei durchdringend kaltem Regen, angeſchwollenen Bergſtrömen, tiefkothigen Pfaden iſt höchſt beſchwerlich; daher Jeſus ſagt: „Bittet, daß euere Flucht nicht des Winters geſchehe“ (Matth. 24, 20). In ſtrömendem bitterkaltem Regen hielten einſt unter Eſra die Juden eine Volksgemeinde auf freiem Platze (Eſra 10, 9 fg.). Regentage, an denen nach kurzen Pauſen immer neue Wolken ſich ausſchütten, galten als Bild des freudloſen Alters (Koh. 12, 2).

Ehe der erſte Frühregen gefallen, kann der Landmann das Feld nicht beſtellen. Da aber in günſtigen Fällen die Regenzeit ſchon vor Mitte October beginnt, ſo erreicht dann zumal „der Traubenkelterer den Säemann“ (Am. 9, 13; 3 Moſ. 26, 5). Anhaltender Regen, wie er die Bäche im Mittagland (namentlich den Wady el-Ariſch oder Bach Aegyptens) wiederbringt (Pſ. 126, 14), macht auch den Brunnen Rogel bei Jeruſalem überfließen, ein Ereigniß, das Jeruſalems Bewohner nach Pſ. 65, 10 ſchon im Alterthum freudig begrüßten. Gewitter, denen oft raſender Windſturm vorangeht und die mit vielen Blitzen, heftigen Donnerſchlägen und gewaltigem Regenguß aber ſelten mit Hagel ſich entladen, gibt es durchſchnittlich in der Regenzeit etwa vier. Daß es auch auf Paläſtinas Bergen ſchneit, obſchon nicht jedes Jahr, und daß ſelbſt im April noch Schneefälle vorkommen, zeigt die Erfahrung alter und neuer Zeit (ſ. Schnee).

Kann das ſpäte Eintreffen des Frühregens die Leiden des Durſtes für Menſchen und Thiere mächtig ſteigern (Pſ. 42, 2) und den Landmann an der Feldarbeit aufhalten, ſo iſt doch für den Jahresertrag der „Spätregen“ (hebräiſch: malḳóš), welcher im März und April fällt, noch wichtiger. In dieſen Monaten muß das Getreide, deſſen Entwickelung während Januar und Februar faſt ſtillgeſtanden, blühen und reifen. Bleibt nun der Spätregen aus, ſo verkümmert der Blütenſtand oder wenigſtens die befruchtete Aehre, weshalb Iſrael beſonders ängſtlich auf den Spätregen harrte (Hiob 29, 23; Spr. 16, 15; Jer. 3, 3; Sach. 10, 1). Begreiflich, daß es dann auch nicht möglich iſt, Sommerfrucht, Linſen, Gurken, Melonen, anzupflanzen.

In den meiſten Jahren ſchließt ſich mit Ende April die Regenzeit gänzlich ab. Regen in der Ernte (Ende Mai) war für das Gemeingefühl Iſraels ſo außerordentlich wie Schnee im Sommer (Spr. 26, 1). Daher kann man auch die Garbenhaufen monatelang im Freien liegen laſſen, bis ſie vom Vieh klein zertreten, und die Aehren ausgedroſchen ſind, und leicht erfüllt ſich in guten Jahren die Verheißung 3 Moſ. 26, 5, daß die Dreſchzeit reicht bis zur Weinernte. Wenn ſich auch im Sommer Nebel und Wolken bilden („lichte Wolken“, Hiob 38, 37), ſie können wegen der Hitze nicht zu Regen ſich verdichten (Spr. 25, 14), und man genießt höchſtens ihres Schattens; bisweilen umhüllen zarte Nebelwolken nach Sonnenaufgang die Bergkuppen, um bald zu verſchwinden (Hoſ. 6, 4) und mit um ſo größerer Kraft die Reinheit der Atmoſphäre hervortreten zu laſſen (Hiob 7, 9; Jeſ. 44, 22). Dieſes Phänomen hat ein ſinniger Geiſt im Bild der Verklärung Jeſu verwerthet (Mark. 9, 7). Doch iſt die Möglichkeit des Regnens für keinen Monat ausgeſchloſſen. Im Mai 1866 z. B. hat es vier Tage geregnet und Irby und Mangles waren Ende Mai 1818 Zeugen eines furchtbaren Gewitters im Edomlande (Irby und Mangles, Travels in Egypt, Syria and the Holy Land [London 1845], S. 119 fg.) Wir begreifen daher, daß in Samuel's Tagen einſt die Kinder Iſrael ein Gewitter zur Zeit der Weizenernte erſchreckte; aber in der Sache an ſich liegt nichts Uebernatürliches (1 Sam. 12, 17).

Der Barometerstand ist in Palästina ein außerordentlich stabiler, namentlich in der trockenen Jahreszeit; eine bedeutende Schwankung gilt daher immer als Vorzeichen eines Gewittersturmes.

Seit Jahrtausenden ist auch in meteorologischer Beziehung Palästina sich gleich geblieben; denn das Land hat gegenwärtig nicht weniger atmosphärische Niederschläge als vordem. Die zahllosen in den Fels gehauenen Cisternen aus dem Alterthum, die vielen Spuren von Wasserleitungen und Dämmen beweisen, daß eben schon damals die Heimat Israels ein wasserarmes Land gewesen. Bezeichnend ist das Sprichwort: „Gestohlene Wasser sind süß" (Spr. 9, 17), und der Ausdruck Wasser überhaupt als Sinnbild des Lebens (Joh. 4, 14; Jes. 8, 6; Offb. 21, 6). Nur wurde für Aufbewahrung der Regenwasser durch Cisternen, Aufdämmung der Thalsohle, große Teiche einst weitaus mehr geleistet als heutzutage. Im Süden Judäas, dem jetzt unbestrittenen Gebiete der Beduinen, treffen wir zahlreiche Spuren von sorgfältigstem Feldbau, aber auch zugleich eine Menge Vorrichtungen, um den Segen der Winterregen möglichst auszunutzen. Der Menschen Fleiß und Kunst hatte in solcher Weise zur Zeit der Römerherrschaft reiche Producte der Hirtensteppe abgerungen. Obscure Hirtenstationen wie Nibsan, Elusa, Zephat, wurden blühende Städte mit soliden Häusern und schönen Kirchen. Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 126 fg., 260 fg.; Jahrg. 1872, S. 19 fg.; 73 fg., 92 fg.; Jahrg. 1873, S. 39; Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 286 fg. Furrer.

Witwe, s. Waisen.

Woche, s. Sabbat.

Wohlgefallen, derjenige Seelenzustand, in welchem das Subject sich im Einklange mit dem Objecte befindet und sich daher befriedigt fühlt. Als Subject aber erscheinen dabei entweder Gott oder Menschen, als Object bald das Subject selbst (reflexiv), bald Menschen, bald Thätigkeiten oder Dinge. Von Gott ausgesagt, ist das Wohlgefallen insofern zugleich das Motiv seiner Thätigkeit, als die letztere seinem Selbstbewußtsein als Zweck vorschwebt: „Es war Gott wohlgefällig, den Unmündigen die Unterthänigkeit der Dämonen zu offenbaren" (Luk. 10, 21); Gott hat die Christen nach dem Wohlgefallen seines Willens zur Kindschaft vorherbestimmt (Eph. 1, 5); es gefiel ihm wohl, daß in Christo die ganze Fülle wohne (Kol. 1, 19); er macht alle seine Werke, wie es ihm wohlgefällt (Sir. 33, 13); es ist des Vaters Wohlgefallen, den Jüngern Jesu das Reich (die Herrschaft) zu verleihen (Luk. 12, 32); er schafft in den Christen, was vor ihm wohlgefällig ist (Hebr. 13, 21). Daher sollen die Christen prüfen, was das Gott Wohlgefällige sei (Röm. 12, 2), ermahnt die göttliche Weisheit: „Laß deinen Augen meine Wege wohlgefallen" (Spr. 23, 26), und wird gebeten: „Laß dir wohlgefallen das Werk seiner (des Stammes Levi) Hände" (5 Mos. 33, 11). Dagegen geschieht es aus Selbstsucht, wenn der Mensch sich selbst wohlgefällt; wie vielmehr Christus nicht sich selbst zu Gefallen gelebt hat, so sollen es auch die Christen nicht, sondern thun, was andern frommt (Röm. 15, 1—3). Als äußere Objecte des Wohlgefallens erscheinen für Gott seine Werke in der Natur (Ps. 104, 31, vgl. 1 Mos. 1, 31), die ihn Fürchtenden (Ps. 147, 11), die unsträflich Wandelnden (Spr. 11, 20), Jesus (Mark. 1, 11) und die ihm Dienenden (Röm. 14, 18), ein (in Reue) zerbrochenes und zerschlagenes Herz (Ps. 51, 19), die Barmherzigkeit (Matth. 9, 13), der kindliche Gehorsam (Kol. 3, 20), das Opfer des Wohlthuns (Hebr. 13, 16) und die Heiligung des Leibes (Röm. 12, 1), wogegen ihm die physische Kraftleistung und die ceremoniellen Opfer gleichgültig (Ps. 51, 18; 147, 10), die Fleischlichen und Glaubenslosen misfällig sind (Röm. 8, 8; Hebr. 11, 6) und des Frevlers Weg ihm ein Greuel ist (Spr. 15, 9). Was ihm wohlgefällig ist, das fördert Gott (Koh. 9, 7; 2, 26); aber während für den Standpunkt des Mosaismus nur das Glück ein Zeichen göttlichen Wohlgefallens ist (Ps. 41, 11 fg.), kann eine höhere Weltanschauung auch im Leiden ein Zeichen göttlichen Wohlgefallens sehen (Sir. 2, 5; Weish. 3, 5 fg.; 1 Petr. 1, 6 fg.); andererseits hat er aber kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern will, daß er sich bekehre und lebe (Ez. 18, 23). In besonderm Maße wird durch die Erscheinung Christi Friede (Heil) denen zutheil, welche Gott (durch ihren Glauben an ihn) wohlgefallen (Luk. 2, 14, wo nach besserer Lesart zu übersetzen ist: und auf Erden Heil unter Menschen des Wohlgefallens). Das Wohl-

gefallen des Menſchen aber kann ſich ſowol auf das Böſe als auf das Gute richten: „Der Gottloſe hat Gefallen an ſeinen Greueln“ (Jeſ. 66, 3), und Saul fand Wohlgefallen an dem Tode des Stephanus (Apg. 2, 20); dazu gelangt der Menſch dann, wenn er danach ſtrebt, den Menſchen ſtatt Gott zu gefallen (Eph. 6, 6; 1 Theſſ. 2, 4; Gal. 1, 10). Wittichen.

Wohlgerüche. Nach den großen Fortſchritten der Chemie iſt heutzutage eine viel größere Anzahl wohlriechender Stoffe bekannt als vor alters, und die Parfumerie rühmt ſich gegenwärtig viel höher zu ſtehen als bei den Culturvölkern des Alterthums; aber dieſe legten einen viel größern Werth auf den Genuß der Wohlgerüche, und das Bedürfniß derſelben war allgemeiner. Nur der Menſch des „verſteinerten Alterthums“, der Orientale, theilt noch heute die leidenſchaftliche Vorliebe ſeiner Ahnen. In manchen Städten Arabiens werden in vornehmern Häuſern täglich des Morgens die Gemächer mit Parfums durchräuchert. Wohlgerüche gehören zum weſentlichen Schmuck beider Geſchlechter, ſie parfumiren die Gewänder, ſalben mit duftenden Subſtanzen das Haar, die Männer beſprengen oder durchräuchern den Bart, beide tragen wohlriechende Miſchungen in Säckchen bei ſich, die Frauen auch Riechbüchschen. Wohlgerüche ſpielen in morgenländiſchen Dichtungen eine ſo große Rolle, wie im Hohenliede; ihre Bereitung und der Handel damit beſchäftigt eine Menge von Leuten. Im Alterthum war der Verbrauch wohlriechender Subſtanzen ſowol beim Gottesdienſt als auch im gewöhnlichen Leben allgemein verbreitet. Auf aſſyriſchen, ägyptiſchen, griech. Bildwerken wird die Bereitung von Wohlgerüchen, die Beſprengung mit aromatiſchen Flüſſigkeiten öfter dargeſtellt. In Aegypten wurde bekanntlich bei der Einbalſamirung der Leichen eine große Maſſe wohlriechender Stoffe verbraucht. Bei den Griechen waren die Verſchönerungskünſte mit dem Gebrauch von mancherlei Wohlgerüchen verbunden. Sie ſalbten Haar und Nacken mit duftenden Salben vor dem Mahle, nach dem Bade; verſchwenderiſche Perſonen, vornehmlich Frauen, thaten es mehreremal des Tags. Man parfumirte das Waſchwaſſer, Betten, Gewänder, räucherte bei Mahlzeiten mit Wohlgerüchen, ſalbte die Leichen mit wohlriechenden Oelen, goß dieſe über Gräber aus, legte damit gefüllte Fläſchchen hinein, beſprengte ſelbſt das Grabmal mit wohlriechenden Flüſſigkeiten. Eine Vorſtellung von dem vor alters mit Wohlgerüchen getriebenen Luxus geben die Gemahlinnen perſ. Monarchen, die oft die Einkünfte großer, reicher Städte zum Ankauf ihres Salbenbedürfniſſes verbrauchten. Nicht minder war der Aufwand von Wohlgerüchen bei den Römern, von deren Frauen Lucian ſagt: „Sie verſchwenden das ganze Vermögen ihrer Männer und laſſen einem das ganze Glückliche Arabien aus ihren Haaren entgegendampfen.“ Von Nero heißt es, er habe beim Begräbniß ſeiner Poppäa mehr Räucherwerk verbrannt, als das einjährige Erträgniß Arabiens damals betrug. Die Verſchwendung an koſtbaren Spezereien war ſchon vorher in Rom ſo hoch geſtiegen, daß die Cenſoren P. Licinius Craſſus und L. Julius Cäſar im J. 189 v. Chr. den Verkauf ausländiſcher Salben verboten, aber vergebens, denn „beim Hercules!“ bemerkt Plinius, „jetzt miſchen ſie manche ſogar in die Getränke“. Daß auch die Hebräer große Vorliebe für Wohlgerüche hatten, die „das Herz erfreuen“ (Spr. 27, 2), iſt ſchon anderwärts erwähnt (ſ. Geruch). Man verwendete ausländiſche, theuere, wohlriechende Stoffe zu Salben (1 Kön. 10, 10; Jeſ. 57, 2; Ez. 27, 27; Hiob 41, 22; HL. 4, 11; 5, 5. 13; Spr. 7, 17; Pſ. 45, 9; Eſth. 2, 19; Mark. 14, 3), die daher mit Koſtbarkeiten zuſammengeſtellt werden (Spr. 21, 20), und König Hiskia zeigt ſeinen Vorrath davon in der Schatzkammer ſeinen Gäſten (2 Kön. 20, 13; Jeſ. 39, 2; ſ. Salbe). Auch im Lager des Darius fand ſich, nach deſſen Beſiegung durch Alexander den Großen unter den Koſtbarkeiten ein unermeßlicher Reichthum an köſtlichen Salben und Spezereien. Außer an duftenden Salben erfreute der Hebräer ſich und andere, denen er Wohlwollen oder Ehre erweiſen wollte, durch Räuchern mit wohlriechenden Stoffen, das, gleich dem Salben, allgemein verbreitet war (ſ. Räuchern). Man parfumirte Kleider (Pſ. 45, 9), Bett (Spr. 7, 17), ſalbte insbeſondere Haupt und Bart (Pſ. 133, 2; Am. 6, 6; Koh. 9, 8) bei auszeichnender Verehrung ſelbſt die Füße (Luk. 7, 28. 46; Joh. 12, 3), trug Fürſten und Feldherren Räucherwerk voran u. ſ. w.; Wohlgerüche gehörten zum Schmuck, namentlich der Frauen (Ruth 3, 3; Judith 10, 3; Eſth. 2, 12); ſie trugen wohlriechende Stoffe im Buſen (HL. 1, 13), oder Riechbüchschen am Gürtel oder um den Hals (Jeſ. 3, 20; ſ. Schmuck). Bei der Ausſtattung der Leichen wurden wohlriechende Spe-

zereien verwendet (Joh. 12, 7; 19, 39) und beim Begräbniß in großer Menge verbrannt (2 Chr. 16, 14; 21, 12; Jer. 34, 5). Die gesetzlich vorgeschriebene Mischung der wohlriechenden Bestandtheile des heiligen Salböls (2 Mos. 30, 23. 24), womit das Heiligthum Jahve's, und was dazu gehörte, gesalbt wurde (2 Mos. 30, 26 fg.), sowie die des heiligen Räucherwerks (2 Mos. 30, 34), war als hochheilig zum profanen Gebrauch strengstens verboten (2 Mos. 30, 32. 37. 38); aber einzeln oder in anderer Verbindung finden wir dieselben Substanzen, nebst mehrern andern im gemeinen Leben gebräuchlich. Außer dem Olivenöl erwähnt die Bibel: Aloë, Balsam, Bdellion, Cyperblume, Galban, Kalmus, Ladanum, Mastix, Myrrhe, Narde, Safran, Stacte, Weihrauch, Zimmt, worüber Näheres in den betreffenden Artikeln. Roskoff.

Wohnungen, s. Häuser, Zelte.

Wolf (hebräisch: zeéb), den Israeliten als reißendes blutdürstiges Thier bekannt, der gefürchtete Feind der Schafheerden (Sir. 13, 21; Luk. 10, 3; Matth. 10, 16; Joh. 10, 12; Apg. 20, 29), gewöhnlich abends in der Dämmerung auf Raub ausgehend; daher man von „Wölfen des Abends" nach gleichem Sprachgebrauch redete wie von „Vögeln des Himmels" (Zeph. 3, 3; Hab. 1, 8). Doch in der messianischen Zeit wird das Lamm neben dem Wolfe weiden (Jes. 11, 6; 65, 25), der in Wirklichkeit stets als Sinnbild erbarmungsloser Macht galt. So heißt im Segen Jakob's (1 Mos. 49, 27) Benjamin ein reißender Wolf und wurde zu Gideon's Zeit ein midjanitischer Fürst „Wolf" genannt (Richt. 7, 25). Ezechiel und Zephanja vergleichen Fürsten und Richter mit gierigen Wölfen (Ez. 22, 27; Zeph. 3, 3) und an grimme Wölfe erinnern den Habakuk (Hab. 1, 8) die zu wildem Kampfesmuth entbrannten Chaldäerrosse. Wölfe gibt es auch jetzt noch, wennschon nicht zahlreich, in allen Gegenden Palästinas. Sie schweifen nicht in Heerden, sondern gehen höchstens zu zwei oder drei auf Raub aus, meistens je nur einer allein; daher hat auch der einzelne Wolf im Geiste Israels eine fester umschriebene Individualität als die heerdenweise lebenden Schakale und wird öfters in der Einzahl genannt, während jene nie außer in zwei Eigennamen; vgl. Jer. 5, 6; 1 Mos. 49, 27; Joh. 10, 12. Im Unterschied zu den europ. Wölfen zeichnen sich die syrischen durch lichtbraune Färbung aus. Weil sie ihr Lager nicht in der Nähe menschlicher Wohnungen, wol aber einsamer Weideplätze haben, redet Jeremias (Kap. 5, 6) von „Wölfen der Heiden." Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 152 fg., und The land of Israel a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 267, 268, 367; Wood, Bible animals (London 1869), S. 50 fg. Furrer.

Wolken, s. Witterung.

Wolken- und **Feuersäule**, s. Feuer.

Wollust, s. Lust, Unzuchtsvergehen.

Wort (Logos), s. Alexandrinische Religionsphilosophie und Wort Gottes.

Wort Gottes. Es gehört zu den anthropopathischen Vorstellungen der Bibel, daß Gott (s. d.) in Gemäßheit derselben auch spricht (1 Mos. 1, 3; Ps. 33, 6; 2 Mos. 20, 1). Worte Gottes oder Wort Gottes heißen vorzugsweise die Offenbarungsmittheilungen Gottes an die erwählten Träger des göttlichen heilsökonomischen Willens, zumal im A. T. an Mose und die Propheten (2 Mos. 20, 22 fg.; 24, 1 fg.; 31, 1 fg.; 35, 1 fg.; 5 Mos. 6, 6; 18, 18 fg.; Jes. 2, 3; 66, 1 fg.; Jer. 1, 4. 11. 13; 2, 1. 4; Ps. 147, 19). Zum Begriffe des Wortes Gottes gehörte keineswegs, daß es in Schrift gefaßt wurde, noch weniger kennt das A. und das N. T. eine Urkunde, welche die Geltung eines göttlichen Wortes beanspruchte. Da aber Gott nicht in sinnlich-mündlicher Weise seine Offenbarungen mittheilte, so ist anzunehmen, daß die mündlichen Aussprüche religiös begeisterter Männer (s. „Bibel-Lexikon", IV, 349) von diesen selbst dem Wesen nach als göttliche Eingebungen betrachtet und daher als „Worte" oder „Wort Gottes" verkündigt wurden (Jes. 55, 11; Ps. 119, 11). In spätern Zeiten wurde der Ausdruck auf die schriftliche Ueberlieferung der göttlichen Offenbarungsmittheilung, insbesondere den Dekalog und das theokratische Gesetz, übertragen (Ps. 119, 33. 57. 71 u. s. w.), wie denn auch im N. T. altteſt. Verheißungen oder Gebote Gottes als „Gotteworte" gelten (λόγια τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 2; Hebr. 5, 12; 1 Petr. 4, 11), und ebenso das mündlich verkündigte Evangelium von Christus als „Gotteswort" (ῥῆμα τοῦ θεοῦ, Röm. 10, 17; Eph. 6, 17; λόγος τοῦ θεοῦ, Apg. 4, 31; 6, 7; 12, 24; Hebr. 13, 7; 1 Thess. 2, 13) betrachtet wurde. In den letztern neuteſt.

Stellen iſt der Begriff bereits in einem erweiterten Sinne gefaßt, was ſchon daraus hervorgeht, daß das Evangelium von Chriſtus auch „Gotteskraft“ (δύναμις θεοῦ, Röm. 1, 16) genannt wird. Es wird ſeinem weſentlichen Inhalte nach von Gott hergeleitet und beſitzt inſofern göttliche Autorität für die Menſchen, ohne daß damit die Meinung verbunden worden wäre, die apoſtoliſchen Sendſchreiben, in welchen das Evangelium ſchriftlich verfaßt iſt, ſeien als „Gottes Wort“, als unmittelbare Erzeugniſſe des göttlichen Geiſtes zu betrachten, wie denn z. B. der Apoſtel Paulus zwiſchen denjenigen ſeiner Mittheilungen, die auf Chriſti Autorität beruhen, und denjenigen, die nur ſeine eigene für ſich haben, ganz genau unterſcheidet (1 Theſſ. 4, 15; 1 Kor. 11, 23 fg.; 7, 10. 25). Gleichwol läßt ſich nicht beſtreiten, daß die Bezeichnung „Wort Gottes“ im A. wie im N. T. mit einer gewiſſen Unklarheit behaftet und deshalb nicht wohl geeignet iſt, dogmatiſch verwerthet zu werden (ſ. Eingebung der H. Schrift, Offenbarung, und vgl. Rothe, „Zur Dogmatik“ [2. Aufl., Gotha 1869], S. 166 fg.).

In einem ganz eigenthümlichen Sprachgebrauch erſcheint der Ausdruck „Wort“ (λόγος) an ſolchen Stellen der Bibel, wo es eine göttliche oder gottähnliche Perſon zu bedeuten ſcheint, wie namentlich im Prolog des vierten Evangeliums (Joh. 1, 1 fg.). Erwieſenermaßen iſt dieſer Sprachgebrauch aus der griech. Philoſophie auf die Bibel übertragen worden, wobei es im A. T. inſofern nicht an Anknüpfungspunkten fehlte, als das Wort Gottes bald als ſchöpferiſches Weltprincip vorgeſtellt wurde (Pſ. 33, 6; in den LXX: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν), bald mit Prädicaten ausgeſtattet erſcheint, die ſonſt nur perſönlich vorgeſtellten Weſen zugeſchrieben werden (vgl. die LXX: Pſ. 107, 20; Jer. 23, 28 fg.; Hoſ. 6, 5; Jeſ. 55, 11). Im Buch der Weisheit (Kap. 9, 1; 16, 12; 18, 15 fg.) tritt die Neigung, das Wort Gottes zu perſonificiren, bereits ſtärker hervor, und im zweiten Buch der Makkabäer (Kap. 3, 38) wird Gott ſelbſt von ſeiner im Tempel zu Jeruſalem waltenden Kraft in einer Weiſe unterſchieden, welche uns an dem durch die griech. Philoſophie hervorgerufenen Triebe, göttliche Kräfte oder Thätigkeiten perſönlich vorzuſtellen, nicht mehr zweifeln läßt. Der ſchon von Lipſius („Bibel-Lexikon“, I, 96 fg.) bemerkte Zuſammenhang der philoniſchen Logoslehre mit der Stoa iſt eingehend von Heinze („Die Lehre vom Logos in der griechiſchen Philoſophie“ [Leipzig 1872], S. 81 fg.) nachgewieſen worden; auch Heinze (a. a. O., S. 291 fg.), läßt die Frage, ob Philo ſeinem Logos Perſönlichkeit zugeſchrieben habe, im ganzen unentſchieden, obwol er ſie an einer Stelle (De somniis, I, 649) bejaht. Jedenfalls ward es den neuteſt. Schriftſtellern in dem Zeitpunkt, in welchem die geſchichtliche Erinnerung an die Perſon Jeſu immer mehr ſchwand, und das Chriſtusbild mit den Prädicaten des jüd. Meſſias geſchmückt ward, ſehr nahe gelegt, auch die Logosidee in Chriſtus verwirklicht zu finden. Eine erſte deutliche Spur findet ſich bei dem Apokalyptiker, von welchem dem himmliſchen Chriſtus der Name „das Wort Gottes“ (Offb. 19, 13: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) beigelegt wird. Im vierten Evangelium wird die Logosidee von ihrer ſeitherigen Unbeſtimmtheit, als Idee eines zwiſchen Sein und Nichtſein ſchwebenden Mittelweſens zwiſchen Gott und der Welt (Heinze, a. a. O., S. 297), befreit, in der Geburt Chriſti iſt der Logos eine geſchichtliche Perſönlichkeit geworden. Die apologetiſchen Motiven entſprungene Behauptung, daß der vierte Evangeliſt dieſe Idee lediglich aus dem A. T. geſchöpft habe (Weiß, „Lehrbuch der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments“ [2. Aufl., Berlin 1873], S. 618 fg.), wird ſchon durch den entſchieden antijüd. Charakter des vierten Evangeliums widerlegt (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jeſu“ [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 24 fg.), der auch durch Luthardt's neueſte Schrift („Der johanneiſche Urſprung des vierten Evangeliums“ [Leipzig 1874], S. 134 fg., vgl. mein „Charakterbild Jeſu“, S. 373 fg.) keineswegs entkräftet iſt. Es galt aber zur Zeit der Entſtehung dieſes Evangeliums, den Anhängern der alexandriniſchen Religionsphiloſophie unter den Juden und der falſchen Gnoſis unter den Chriſten ſelbſt mit dem Nachweiſe der Erfüllung der Logosidee in der Perſon Chriſti die ſtärkſte Waffe zu entwinden.

Schenkel.

Wucher. Wo die Höhe der Zinsnahme für Darlehen geſetzlich beſtimmt iſt, erſcheint der Wucher als Ueberſchreitung der geſetzlich fixirten Zinſen, als Geſetzwidrigkeit; er entzieht ſich aber der juriſtiſchen Faſſung und der Jurisdiction, wo die Zinſenhöhe dem freien Uebereinkommen überlaſſen iſt. Trotzdem wird auch da, wo, wie in unſern

Tagen, Darlehen und Zinsnahme von den Ethikern für berechtigt und vom volkswirthschaftlichen Gesichtspunkte als nothwendige Bedingung geschäftlichen Verkehrs gilt, über verdammlichen Wucher geklagt, wogegen die Volkswirthschaftslehre in der Regel nur da Wucher anerkennt, wo absichtlich oder betrügerisch Nothpreise herbeigeführt oder gesteigert werden. Dem sittlichen Gefühl widerstrebt der Wucher als Ausbeutung der Nothlage des andern, und der Wucherer, weil er seinen Erwerb nicht durch eigene Arbeit gewinnt, sondern aus der Bedrängniß seines Nebenmenschen einen Vortheil zieht, der ihm unter gewöhnlichen Umständen nicht geworden wäre. In ähnlichem Sinn faßt auch die Bibel den Wucher. Sie empfiehlt dem Verarmten aus Nächstenliebe darzuleihen (Ps. 37, 26; 112, 5; Ez. 18, 17); auch das Gesetz ermahnt eindringlich dazu (5 Mos. 15, 7 fg.; vgl. Matth. 5, 42), es verbietet aber strengstens als Wucher, eine Vergütung für Dargeliehenes von einem Stammesgenossen anzunehmen (2 Mos. 22, 24 [25]; 3 Mos. 25, 35 fg.; 5 Mos. 23, 20; Ps. 15, 5; Spr. 28, 8; Ez. 18, 8. 13; 22, 12), erlaubt hingegen das Zinsennehmen vom Fremden (Nichtisraeliten) 5 Mos. 23, 20 (21). Die Motivirung dieses Gesetzes erklärt man gewöhnlich aus den wirthschaftlichen Verhältnissen des damaligen Volkslebens, das, auf Ackerbau gestellt, durch die Unveräußerlichkeit des Bodens vor eintretendem Pauperismus geschützt war, indem die etwa entstandene Kluft zwischen Armuth und Reichthum im Jobeljahr ausgefüllt wurde. Ohne Zweifel ist die Agrarverfassung eins der wichtigsten Grundelemente eines Volks- und Staatswesens. Die hebräische zielt vornehmlich auf Erhaltung und Erstarkung des Familienthums, des Stammes, und mittelbar auf Concentrirung und Steigerung des Volksbewußtseins, auf ein Zusammenfassen nach innen, wovon ein Sichabschließen nach außen unzertrennlich ist. Dies liegt auch der Unterscheidung zwischen Stammesgenossen und Fremden im angeführten Gesetze zu Grunde. Der Israelit steht dem Israeliten näher als der Fremde, sein Volksgenosse ist sein Nächster, „sein Bruder", von dem er weder Zinsen noch Aufschlag für ein Darlehen nehmen darf, wenn dieser nothgedrungen seinen Grundbesitz verkaufen (auf eine gewisse Reihe von Jahren) und „als Fremdling und Beisasse" durch Lohnarbeit sich erhalten mußte (3 Mos. 25, 35—37). Diese Ausschließlichkeit, die übrigens das ganze Alterthum theilt und im Hebräerthum in der Unterscheidung zwischen Stammesgenossen und Fremden auch sonst klar vorliegt (3 Mos. 25, 45), ist bei der Motivirung des Gesetzes (5 Mos. 23, 20 [21]) nebst den damaligen Umständen, die keine Zinsnahme bedurften, nicht außer Acht zu lassen. Der hebr. Ausdruck nešek (2 Mos. 22, 24; 3 Mos. 25, 37; 5 Mos. 23, 20; Ez. 18, 17; Spr. 28, 8), gewöhnlich für Zins eines Gelddarlehns genommen, entspricht dem berüchtigt gewordenen Worte „Wucher", mit der Nebenbedeutung des Drückenden, Schädigenden, laut seiner Ableitung von našak, das vom Beißen der Schlange (1 Mos. 49, 17; Koh. 10, 11), vom Leidzufügen (Mich. 3, 5) wie auch vom Wucher gebraucht wird (5 Mos. 23, 20). Marbit (3 Mos. 25, 37) und Tarbit (3 Mos. 25, 36; Spr. 28, 8; Ez. 18, 8) für Aufschlag auf dargeliehene Naturalien, der auch verboten war, erklärt, entspricht der ursprünglichen Bedeutung von Wucher, Mehrung, Zuwachs. Der biblische Sprachgebrauch bezeichnet aber auch mit letztern Ausdrücken den verpönten Wucher, und versteht darunter eine erhöhte Naturalwiedererstattung. Ungeachtet des Verbots ist Neh. 5, 7. 10 fg. von einprocentigem Zins die Rede, wobei nicht ersichtlich, ob ein monatlicher oder ein Jahreszins gemeint sei. Im N. T. wird zwar unverzinsliches Darlehen aus Menschenliebe empfohlen (Luk. 6, 34. 35), die Zinsnahme jedoch nicht verboten, vielmehr als allgemein üblich vorausgesetzt (Matth, 25, 27; Luk. 19, 23). Wie im ganzen Alterthum, war der Wucher auch bei den Israeliten verachtet (Spr. 28, 8; Ez. 18, 8. 13. 17; 22, 12; Jer. 15, 10; Ps. 15, 5; 109, 11; s. Wechsler). Die Talmudisten stellen den Wucherer dem Leugner Gottes und seiner Wunderwerke an Israel gleich. „Wer sich dem Verbote der Zinsnahme unterwirft, hat das Joch des Himmelreichs auf sich genommen, wer es aber verleugnet, hat sich vom Joch des Himmelreichs losgerissen." Der Wucherer wird dem Mörder verglichen, indem keiner sein Verbrechen mehr gut machen kann u. dgl. Die israelitische Gesetzgebung dictirt aber keine bürgerliche Strafe auf Wucher. Roskoff.

Wunder. Die Bibel, als das Buch der Religion und der Offenbarungsgeschichte, geht nirgends auf die naturgeschichtliche Betrachtung ein, ihr Standpunkt ist ein übernatürlicher, ohne daß ihm eine supranaturalistische Theorie zu Grunde läge. Das Wirken und Walten Gottes erscheint überhaupt an bestimmte, von der Vernunft erkenn-

bare Geſetze darin nicht gebunden, und ebenſo wenig die Wirkſamkeit der erwählten Träger ſeiner Offenbarungsmittheilungen, des Bundesmittlers Moſe, der theokratiſchen Helden, wie z. B. eines Joſua, der Richter (ſ. d.), der Propheten: die Offenbarungsgeſchichte hat einen wunderbaren Charakter. Dabei iſt aber das bibliſche Wunder, d. h. die Erzählung eines übernatürlichen, auf Gott ſelbſt oder ſeine Urſächlichkeit (ſein Wort, ſeinen Geiſt u. ſ. w.) zurückzuführenden Vorganges in der Bibel, nicht als ſchlechthin unbegreiflich vorzuſtellen, ſondern lediglich als etwas Ungewöhnliches, Außerordentliches, Erſtaunliches (niphla'ot, Pſ. 26, 7; 'ot, Jeſ. 8, 18; mophet, 2 Moſ. 4, 21). Außerordentliche Naturerſcheinungen (Pſ. 139, 14; Hiob 37, 5), wie weltgeſchichtliche Gottesgerichte und Führungen (2 Moſ. 34, 10; Mich. 7, 15), werden als Wunder aufgefaßt, insbeſondere die heilsgeſchichtliche Leitung Iſraels durch Jahve iſt eine wunderbare (Pſ. 119, 27; Sir. 33, 6). Jedoch gibt es auch heidniſche, durch die Macht der Götter gewirkte Wunder, z. B. der ägypt. Hierogrammaten, die Stäbe in Schlangen verwandeln können (2 Moſ. 7, 11; vgl. Euſebius, Praep. evang., V, 10, wonach die ägypt. Zauberer ſogar im Rufe ſtanden, die Geſtirne zu beeinfluſſen). Daher der auch in den neuteſt. Schriften vorkommende Glaube an dämoniſche wunderbare Einwirkungen (ſ. Beſeſſene und vgl. 2 Theſſ. 2, 9; Eph. 2, 2; Mark. 3, 22; Matth. 12, 24; Luk. 11, 15).

Dieſe religiös-ſupranaturaliſtiſche Weltbetrachtung der Bibel hat ihre principielle Berechtigung in den Grenzen der menſchlichen Erkenntniß. Die Forſchung gelangt nothwendig auf ihrem Wege zuletzt an einem Punkte an, wo das Myſterium, und darum das Wunder, für ſie beginnt. Das Wunder läßt ſich darum nicht, wie manche meinen, aus der Religion ſchaffen. Dagegen hat auch die Kritik ein unbegrenztes Recht, jeden bibliſchen Wunderbericht in Beziehung auf ſeine Glaubwürdigkeit der ſtrengſten Prüfung zu unterwerfen, und dies um ſo mehr, als die bibliſchen Erzähler in der Regel wundergläubig ſind, ihre Quellen ungeprüft und ungenau benutzt haben und nicht ſelten ganz Unglaubliches erzählen. Die Geſchichte der Glaubenshelden des Alten Bundes, eines Abraham, Moſe, Joſua, der hervorragenden Richter, eines Elia und Eliſa u. ſ. w. (ſ. die betreffenden Artikel), iſt mit einem Kranze von Wundern umgeben, die theils nachweislich mythiſchen Urſprungs ſind, d. h. der dichtenden Volksphantaſie ihre Entſtehung verdanken, theils aber auch dem Gebiet der hiſtoriſchen Sage angehören, wobei es ſehr ſchwer hält, aus der wunderverzierten Schale den urſprünglichen geſchichtlichen Kern herauszuſchälen. Beſonders ſind auch die apokryphiſchen Bücher reich an Wundererzählungen. Auch ſolche bibliſche Schriften, deren Verfaſſer nicht wunderſüchtig ſind, wie Jeſus Sirach, betrachten jedoch die Wunder für die religiöſe Betrachtung als etwas Selbſtverſtändliches, die ganze Welt iſt mit Wundern (τὰ θαυμάσια) ſo angefüllt, daß es unmöglich iſt, ſie alle aufzuzählen (Sir. 42, 17). Weil ſämmtliche Naturerſcheinungen als Wunder erſcheinen (vgl. Sir. 43, 1—30; Weish. 16, 15 fg.), ſo hat die Einbildungskraft unbeſchränkten Spielraum, die Region des Wunderbaren auszudehnen, ja die wunderbaren Vorgänge ins Unendliche zu vervielfältigen. Auf dem bibliſchen Standpunkte iſt überhaupt eine Grenze zwiſchen dem Natürlichen und dem Wunderbaren nirgends zu ziehen. In die trockenſten Geſchichtserzählungen ſind bisweilen die unglaublichſten Wunderberichte eingeflochten. Im zweiten Buch der Makkabäer (Kap. 11, 8 fg.; 15, 31) entſcheiden Engel die Schlachten zu Gunſten der Juden; die religiöſe Phantaſie iſt hier die Schöpferin des Wunders. Ganz unhaltbar iſt die aus dogmatiſchem Vorurtheil entſprungene Anſicht, daß die in den apokryphiſchen Schriften enthaltenen Wunder auf Mythenbildung oder tendenziöſer Erfindung beruhen, die Wunder der kanoniſchen Bücher dagegen geſchichtlich authentiſch ſeien.

Jeſus ſelbſt hat mit größter Entſchiedenheit jede Berufung auf Wunder und Zeichen abgelehnt (Mark. 8, 12; vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jeſu“ [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 141 fg., und ſ. Jeſus Chriſtus, „Bibel-Lexikon“, III, 216 fg.). Wie man aber auch über die evangeliſchen Wunderberichte denken mag, ſo hat das Chriſtenthum ſeinen Sieg über das Judenthum und Heidenthum nicht „Wundern“, ſondern der Macht des Wortes und Geiſtes, die ſich in Jeſus kundgaben, insbeſondere der Hingabe und Aufopferung, die ſich in ſeinen Bekennern manifeſtirte, zu verdanken. Die Apoſtelgeſchichte berichtet zwar von den Apoſteln, insbeſondere von Petrus, mehrfache Wunderthaten; allein dieſe Berichte erweiſen ſich vor dem Richterſtuhl einer gewiſſenhaften Kritik nicht als beglaubigt (ſ. „Bibel-Lexikon“, I, 213 fg.). Der Apoſtel

Paulus bezeichnet das Evangelium als „eine Kraft Gottes, selig zu machen", und zwar nicht vermittels der Wundergabe der Evangelisten, sondern vermöge des Glaubens. Unter den Geistesgaben nennt er allerdings auch die Wundergaben (χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων, 1 Kor. 12, 9 fg.), aber ohne ein besonderes Gewicht darauf zu legen und sie für übernatürlicher zu halten als die Gabe des Glaubens, der Predigt, des Zungenredens (s. d.), der Auslegung. Wenn 2 Kor. 12, 12 von Merkmalen des Apostolats, die sich in „Zeichen, Wundern und Kräften" (σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν) kundgaben, die Rede ist, so ist diesen „Wundern" die Geduld (ὑπομονή) als ebenbürtig nicht nur zur Seite, sondern vorangestellt. Auch der Verfasser des Hebräerbriefes, der die Wunderbeglaubigung überhaupt nur beiläufig erwähnt, scheint die Wunder auf Wirkungen des Heiligen Geistes zu beschränken (Hebr. 2, 4). Der Jakobusbrief (Kap. 5, 15) kennt eine Wunderwirkung des gläubigen Gebets. Nach diesen Zeugnissen waren die neutest. Schriftsteller zwar überzeugt, mit Hülfe göttlicher Kräfte, insbesondere des Heiligen Geistes, übernatürliche Wirkungen (namentlich Krankenheilungen) hervorbringen zu können, allein diese der Naturseite zugewandten Wirkungen des Evangeliums treten in ihren Augen wesentlich zurück vor den der Geistesseite zugewandten Wirkungen, vor der Bekehrung und Wiedergeburt, der religiös-sittlichen Erneuerung, die den alten Menschen in einen neuen, den Menschen der Sünde in einen Menschen Gottes, den der Verdammniß verfallenen in einen Erben des Himmelreichs verwandelt. Wir werden daher nicht irren, wenn wir dem Wunder in der biblischen Begriffswelt, soweit es in der Form einer übernatürlichen Einwirkung auf die Natur auftritt, eine nur untergeordnete Stelle einräumen. Schenkel.

Wunderbaum, s. Kürbis.

Würmer, unter dem allgemeinen Namen šérēṣ mitbegriffen, der alle wirbellosen Thiere umfaßt (1 Mos. 1, 20; 3 Mos. 5, 2; 22, 5). Maden und madenähnliche Würmer, wie sie sich in faulendem organischen Stoff entwickeln, nannte man zimmáh oder toláʿ, toleʿáh, toláʿat. Maden verdarben das Manna (2 Mos. 16, 20), zeigten sich in den Geschwüren des Aussätzigen (Hiob 7, 5), legten den Todeskeim in Weintrauben (5 Mos. 28, 39) und Kürbisstauden (Jon. 4, 7), überdeckten den verwesenden Leichnam im Grabe von oben und unten (Jes. 14, 11; Hiob 24, 20; Jes. 66, 24). Auf irgendwelche genauere zoologische Unterscheidung der niedern parasitischen Thierformen hat der Israelit keinen Bezug genommen, und selbst die durch ihren Farbstoff so ausgezeichnete Kermeslaus nur mit dem allgemeinen Namen toláʿat bezeichnet (s. Karmesin). In schwermüthiger Stimmung nannte sich der Unglückliche, um den äußersten Grad seines elenden verächtlichen Zustandes zu bezeichnen, „Made" oder „Wurm" (Ps. 22, 7; Jes. 41, 14). Maden und Würmern sind nach dem Dichter Hiob's (Hiob 17, 14; 25, 6) überhaupt die Menschen gleich.

Betreffend die Wurmkrankheiten, auf welche 2 Makk. 9, 5 fg. und Apg. 12, 23 hingedeutet wird, s. Krankheiten. Furrer.

Würze. Bei allen Völkern herrscht der Brauch, gewöhnliche Nahrungsmittel durch die Zuthat eines nervenreizenden Stoffs wohlschmeckender oder verdaulicher zu machen, d. h. zu würzen. Das Salz, neuerer Zeit als Nahrungsmittel erkannt, indem es, im menschlichen Organismus vorhanden, demselben auch zugeführt werden muß, ist ursprünglich als Würze gebraucht, als solche unter allen Culturvölkern am weitesten verbreitet und von jeher für unentbehrlich erachtet (Sir. 39, 26 [31]; Hiob 6, 6). Esra 4, 14 ist „Salz essen" in der Bedeutung: im Brote, Dienste, Solde stehen, ernährt werden, gebraucht, und erinnert das Salz an das römische „Salarium", worunter zunächst das Salzdeputat der Soldaten, dann die Entschädigung dafür in Geld, endlich die Besoldung überhaupt, auch die der kaiserlichen Statthalter verstanden wurde. Das Salz ist somit als zur Existenz nöthig anerkannt, ja für diese selbst genommen.

Auch bei den Hebräern finden wir den Essig als Würze des Brotes (Ruth 2, 14). Ob sie ihn, wie wir, auch in der Küche gebrauchten, sagt die Bibel nicht, sie erwähnt ihn aber als Getränk (4 Mos. 6, 3; Matth. 27, 34. 48; Joh. 19, 29 fg.), und zwar im Sinne eines unzulänglichen Ersatzes für Wein (Ps. 69, 22). Der Honig, auch bei uns einst als Würze allgemein gebräuchlich, seit dem 15. Jahrh. aber durch den Zucker verdrängt, war bei den Hebräern eine beliebte Zuthat zu Backwerk (2 Mos. 16, 31; s. Kuchen), und sie aßen nicht nur Bienenhonig, sondern auch eingekochten Weinmost oder Trauben-

honig (2 Moſ. 43, 11; Ez. 27, 17 fg.; ſ. Honig). Die Bibel erwähnt außerdem Namen von Gewächſen, die im Alterthum als Würze dienten: Minze (Matth. 23, 23; Luk. 11, 42), vor alters als Gartengewächs gehegt, gehörte wol auch bei den Hebräern zu den Küchenkräutern, die als Würze üblich waren; Kümmel, Schwarzkümmel (Jeſ. 28, 25. 27); Dill, wird Matth. 23, 23 mit beiden vorhergenannten als unbedeutendes Product aufgeführt, worauf die Phariſäer die Zehntvorſchriften (3 Moſ. 27, 30; 4 Moſ. 18, 21; 5 Moſ. 12, 6 fg.; 14, 22—27) ausdehnten, alſo unter die Gartengewächſe zählten; Koriander (2 Moſ. 16, 31; 4 Moſ. 11, 7), von deſſen heilſamen Wirkungen Plinius ſpricht, wurde nach Prosper Alpinus in Aegypten bei Bereitung der Speiſen ſtark benutzt; Raute (Luk. 11, 22) gehörte auch bei den Römern zu den Gartengewächſen, die zu Speiſen dienten; Senf (Matth. 13, 31; 17, 20; Mark. 4, 31; Luk. 13, 19; 17, 6; nach einigen auch sirphad, Jeſ. 55, 13), nach den Talmudiſten im Garten gezogen, bei den Römern eine beliebte Würze (ſ. die betreffenden Artikel). Die Hebräer kannten auch den Würzwein, Miſchwein (Jeſ. 5, 12; Pſ. 75, 9; Spr. 9, 2. 5; 23, 30; HL. 7, 3; 8, 2; Myrrhenwein, Mark. 15, 23), der von den Griechen und Römern gern getrunken wurde. Man miſchte vornehmlich Myrrhe, aber auch Thymian, Kalmus und andere Gewürze in den Wein, um ihn wohlſchmeckender und auch ſtärker zu machen. Denn daß es unter den Hebräern tüchtige Zecher gab, erhellt aus 1 Sam. 25, 36; Jeſ. 19, 14. 28; Jer. 23, 9; Hoſ. 7, 5; Spr. 20, 1. Roskoff.

Wüſte. Wie mannichfaltig ſich der iſraelitiſche Geiſt mit dem Begriff der Wüſte beſchäftigt, erweiſt ſich ſchon daraus, daß er für denſelben funfzehn verſchiedene Ausdrücke geſchaffen. Iſrael lebte eben in einem Lande, wo üppige Fluren und dürre, pflanzenloſe Strecken, quellengeſegnete Thäler und waſſerloſe Hochebenen, wo überhaupt Leben und Tod der Natur in ſcharf abgegrenzten Contraſten einander gegenübertreten. Der geläufigſte Name für Wüſte midbár bezeichnet genauer eine Gegend, welche wol dem Kleinvieh noch Weide bietet, aber zum Anbau ſich nicht eignet (vgl. Jer. 9, 9; 23, 10; Pſ. 65, 13; 78, 52; Richt. 8, 7; Hiob 38, 26; Joel 2, 22). Weitaus der größte Theil wüſten Terrains, das in den Geſichtskreis Iſraels kam, gehört in dieſe Kategorie.

Ein Strich pflanzenarmen Berglandes zieht ſich ſüdwärts von Gilboa in ungleicher Breite bis über die Grenze Paläſtinas am Weſtſaum des Jordanthales hin, von vielen Schluchten zerriſſen und meiſt ſchroff gegen die Thalſohle abfallend. Die größte Ausdehnung hat dieſes dürftige Weideland im Stammgebiete Judas, indem es hier vom Weſtufer des Todten Meeres bis nahe zur Waſſerſcheide des jüd. Gebirges reicht, mit einer durchſchnittlichen Breite von fünf Stunden, und von der Oaſe Jerichos im Norden bis zum Wadi Fikreh, der Grenze gegen Edom, im Süden 20 Stunden in die Länge mißt. Die Wüſte Juda wird denn auch im A. T. am meiſten erwähnt, ſei es, daß die Erzähler das Ganze ins Auge faſſen (Pſ. 63, 11) oder einzelne Theile, wie die Wüſte Thekoa (2 Chron. 20, 20; 1 Makk. 9, 33), Engedi (1 Sam. 24, 2), Siph (1 Sam. 23, 14 fg.; 26, 2), Maon (1 Sam. 23, 24; 25, 2; vgl. noch Richt. 1, 16; Joſ. 15, 61). Betrachten wir dieſes Wüſtenland von irgendeiner der dominirenden Höhen aus, wie Thekoa, Fereidis, Beni Naim, ſo ſehen wir ein Plateau vor uns, aus deſſen unregelmäßiger Fläche viele kleine kegelförmige Hügel und niedrige Felſenwälle aufſteigen, das hier in ungebrochener Linie, dort ſtufenweiſe gegen das Todte Meer ſich abſenkt, und daſelbſt als grandioſes Tafelland in einer Höhe von 1500—2000 Fuß über dem Waſſerſpiegel abſchließt. Der Boden des Plateau iſt von tiefen Schluchten zerriſſen, welche die Regenwaſſer, unterſtützt von plutoniſchen Bewegungen, geſchaffen haben. Kein Streifen Grün erquickt auf der weiten Fläche das Auge, kein Bach rauſcht, die Regenzeit ausgenommen, durch die Felsgründe. Von dem baumloſen Boden heben ſich nur die ſchwarzen Hirtenzelte ab, und aus der Tiefe glänzt das Todte Meer empor. Wenn abends über letzterm die ſcheidende Sonne die bunten Molaſſefelſen von Moab beleuchtet, vom fernen Hirtenlager ein leichter Rauch aufſteigt, um im reinen Aether zu verſchweben, am Rande eines Abgrundes die ſcheuen Thiere der Wildniß, ein Klippſchiefer oder ein Steinbock, ſich hervorwagen, kein Windesflüſtern, kein menſchlicher Laut die grenzenloſe Stille unterbricht, fühlt ſich der Wanderer vom ganzen Zauber ſüdländiſcher Einſamkeit umfangen. In dieſer Wüſte hütete David in jungen Jahren die Schafe ſeines Vaters (1 Sam. 16, 11; 17, 15. 34 fg.), und hier weckte die erhabene Einſamkeit in ſeinem zartbeſaiteten Gemüth das große Naturgefühl (vgl. beſonders Pſ. 8. 18. 19).

Dieſe Wüſte mit ihren Schluchten, Höhlen und Hügelkuppen bot ihm eine Zuflucht in den Jahren der Bedrängniß vor Saul (1 Sam. 22, 5; 23, 14 u. ſ. w.), wie Jahrhunderte ſpäter dem Makkabäer Jonathan vor dem ſyr. Feldherrn Bacchides (1 Makk. 9, 33). Durch den Paß von Engedi drangen zur Zeit des Königs Joſaphat die vereinigten Ammoniter, Moabiter und Edomiter in dieſe Wüſte hinauf, um ſich in der Nähe Thekoas ſelbſt aufzureiben (2 Chron. 20, 20). Uſia ließ in der Wüſte Wachtthürme und Ciſternen anlegen für ſeine zahlreichen Heerden (2 Chron. 26, 10). Angeſehene Grenzorte der Wüſte waren im Oſten Engedi und Thamar, im Süden Arad, Maon, Siph, im Weſten Thekoa und Bethlehem.

Was im N. T. Wüſte Juda heißt und durch die Erinnerung an Johannes den Täufer geweiht iſt (Matth. 3, 1; Mark. 1, 4), umfaßt die öde traurige Gegend des Jordanthales, die zwiſchen der Oaſe von Jericho und dem Nordufer des Todten Meeres liegt, im Weſten an kahle Berge grenzt, im Oſten an den ſchilf- und waldumſäumten Jordan. Hier konnte ſich Johannes von Heuſchrecken nähren, die ſich das ganze Jahr über im Jordangehölz finden, und von wildem Honig (Matth. 3, 4), den zahlreiche Bienenſchwärme auch jetzt noch in den nahen Felsklüften bereiten. Vgl. Robinſon, „Phyſiſche Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 46 fg., 89 fg.; Bibliotheca sacra (Neuyork und London 1845), S. 61 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 462 fg.; Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 143 fg.

Als Wüſte aber im eminenten Sinn, daher oft auch geradezu einfach „die Wüſte" genannt (2 Moſ. 3, 18; 14, 11; 16, 32; 4 Moſ. 32, 13; 5 Moſ. 1, 31; 8, 4; Am. 2, 10 u. ſ. w.), galt den Iſraeliten der große Landſtrich, der im Süden vom granitiſchen Sinai, im Weſten von der Landenge Suez, im Oſten von den Gebirgszügen Dſchebal und eſch-Schera, ſowie dem Ailagolf, im Norden vom Stammgebiet Judas und Simeons begrenzt wird, und den einſt die Väter, von Moſe geführt, unter vielen Entbehrungen und Nöthen zu durchziehen hatten (vgl. 5 Moſ. 8, 15; Jer. 2, 6). Einzelne Abtheilungen dieſer großen Wüſte erſcheinen unter dem Namen Schur, Pharan, Zin, über deren genauere Beſtimmung die betreffenden Artikel zu vergleichen ſind.

Wenige Stunden nördlich vom Centralſtock des Sinaigebirges beginnt die Sandſteinregion (ſ. Sinai). Zu ihr gehören weite Ebenen, die erſt am Tafelgebirge et-Tih ſich abgrenzen und enge, meiſt nur von mäßig hohen, aber vielgeſtalteten Bergen eingerahmte Thäler. Die Thalwände beſtehen oft bis über die Mitte hinauf aus kryſtalliniſchem Fels (Granit, Syenit, Porphyr) und nur die obere Schicht aus Sandſtein, welche an einzelnen Stellen ſogar gänzlich fehlt, während andererſeits da und dort, gleichſam als Vorboten des Tihgebirges, Kalkſtein ſich eingedrängt hat. Wie das Urgebirge im Herzen der Halbinſel, ſtehen auch die Sandſteinformationen in geologiſcher Nacktheit da, indem nur ſporadiſch friſchgrüne Kapperſträuche aus den Ritzen der ſteilen Felswände herunterhängen. Die Vegetation iſt auf den Thalboden beſchränkt. Dort wuchern Coloquinten, in feuchtem Sande gedeihen Dattel- und Dompalmen. Der Ginſterſtrauch wächſt an einzelnen Stellen zu baumartiger Höhe und Akazien wie Mannatamariſken ſtehen in einſamen Gruppen. Ueppiges Schilf umſäumt das Baſſin der wenigen Quellen. Der nackte Sandſtein erfreut das Auge durch ſeine bunten Farben, ſodaß namentlich zur Abendzeit bei der herrlichen Reinheit der Atmoſphäre dieſe tiefſtillen Landſchaften einen wunderſamen Reiz empfangen. Steinböcke ſchweifen auch in dieſer Region. Geier kreiſen in den Lüften, müde Wachtelſchwärme ruhen aus vom weiten Meeresflug, und wilde Enten ſchaukeln ſich im Quellteich von Ain el-Hudhra oder Ain el-Alya. Sehr zahlreich bergen ſich Hornſchlangen (Ceraſtes) im Sande, und auch die Brillenſchlange ſowie die große ſchönfarbige Daboja kommen vereinzelt vor.

Unter den Ebenen der Sandſteinregion heben wir hervor: Debbet er-Ramle vom Centralgebirge aus nordweſtlich liegend, hart am Fuß des Tihrandgebirges, ſüdöſtlich derſelben, durch niedriges Hügelland von ihr getrennt die Ebene von Ain el-Achdar, deren höchſtes Niveau „Zeranik" heißt. Während Debbet er-Ramle von Sand bedeckt iſt, beſteht der Boden der andern Ebene meiſt aus hartem Geröll. An letztere oſtwärts grenzt eine wiederum ſandige Ebene, ausgezeichnet dadurch, daß ſich mitten in ihr inſelartig ein Bergkegel erhebt, Hudheibat el-Haggag. Das Land im Nordoſt dieſer Ebene von Ain Hudhra an bis zur Spitze des Ailagolfes beſteht aus einem Gewirr von Bergen und

engen Thälern. Einzelne Bergſtöcke darin, wie der Dſchebel Aradeh, erheben ſich zu majeſtätiſcher Höhe, und andere, an ſich nicht erhaben, erſcheinen impoſant wegen der gewaltigen Klüfte, von denen ſie durchſpalten ſind. Am Meere hat ſich vor den Steilabfall eine kleine, nur auf kurze Strecken unterbrochene Strandebene von ungleicher Breite gelagert.

Wie ein rieſengroßer ſtumpfer Keil ragt das Randgebirge et-Tih über der Sandregion auf. Seine untern Schichten beſtehen noch aus Sandſtein, während die höhern dem ſecundären und tertiären Kalk angehören. Stehen wir oben auf der Paßhöhe, ſei es des Nakb Rakineh oder Mareikeh, ſo thut ſich uns nach Süden das Panorama der Sinaihalbinſel in ſeiner ganzen Großartigkeit auf. Jenſeit der breiten Ebenen und vielgewundenen Thäler des Sandſteingebietes das majeſtätiſch aufragende Urgebirge mit ſeinen zahlloſen Zacken und Gipfeln, zerriſſenen Felsrücken gleichſam ein im wilden Sturm plötzlich zu Stein erſtarrtes Meer. Nach Norden ſchweift der Blick über ein unabſehbares Plateau, das langſam ſich gegen das Meer abdacht, ſowie auch nach Oſten zum Steilrande des Wadi Arabah, während es mit ſeiner höchſten Terraſſe, Dſchebel 'Odſchme genannt, im Südoſten bis 4500 Fuß aufſteigt. Die Terraingeſtaltung iſt ſo einförmig, daß die Hügel Ichrim, Helal, Jelek, obgleich nur einige hundert Fuß über dem Plateau aufragend, doch aus großer Ferne ſichtbar ſind, und auch die flachen Rinnſale weithin mit dem Auge ſich verfolgen laſſen. Letztere, ſoweit ſie ihre Waſſer dem Mittelmeer zuſenden, vereinigen ſich alle im Wadi el-Ariſch, dem „Bache Aegyptens". Nur in den Rinnſalen findet ſich ſtellenweiſe etwas Vegetation, ärmliches Futter für die Kamele. Wir begegnen hier der ſandgelben Jerichoroſe und einzelnen Ginſterſträuchern. Froh iſt der Wanderer, wenn er beim Graben in Sand und Geröll der Rinnſale etwas, ob noch ſo trübes und geſchmackloſes, Waſſer findet. Die Hochfläche zeigt harten, von Feuerſteinen reich beſäeten Boden, pflanzen- und waſſerlos, eine überaus düſtere, troſtloſe Wüſte. Um ſo mehr überraſcht das Vorhandenſein von thieriſchem Leben. Schnecken, in dichte Gehäuſe eingehüllt, warten unter glutheißer Sonne, an Steine angeleimt, auf den ſpärlichen Regen, der nicht alle Jahre eintrifft. Hornſchlangen lauern zwiſchen den Feuerſteinen auf die behenden Springmäuſe, und Skorpionen gefährden oft die Lagerplätze. Die Wüſte Tih ſchwebte dem Deuteronomiker wie dem Propheten vor, wenn ſie beide von den Schrecken der Wüſte reden (5 Moſ. 8, 15; Jer. 2, 6). Einſt ſah auch dieſes öde Land beſſere Zeiten, wofür eine Menge ſteingebauter Hütten am Saum der Winterbäche zeugt. Dieſe Hütten, keine Eremitenwohnungen, ſtammen ohne Zweifel aus vorhiſtoriſcher Zeit, als die klimatiſchen Verhältniſſe noch andere waren und jene Gegenden ſich eines viel reichern Regenniederſchlags erfreuten (vgl. Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1872], S. 316 fg.). Im Wadi el-Ariſch findet ſich ſtellenweiſe viel foſſiles Holz.

Nördlich vom 30. Grad und öſtlich vom 34. Grad ändert ſich der Charakter der Wüſte. Wir treten in ein Gebiet ein von weiten, mannichfach gewundenen Thälern und ſchärfer gegliederten Bergrücken, von wo aus der Boden nach dem Gebirge Juda hin wieder in breiten Plateauterraſſen ſich erhebt. Im ſüdlichſten dieſer Thäler, dem Wadi Garaijeh, der tiefſten Depreſſion des Tihgebietes im Oſten, liegt ein iſolirter Hügel, der die Ruinen einer kleinen, aus ungebrannten Ziegeln und Baumſtämmen gebauten Feſtung trägt. Die Verwendung von Bauholz läßt auf einen nun gänzlich verſchwundenen Holzreichthum ſchließen. Nördlich über dem Anfang dieſes Wadi erheben ſich die Gipfel des Dſchebel Araif, etwa 2000 Fuß über dem Meer, in weitem Umkreis alles Land beherrſchend, das wie eine Landkarte zu den Füßen des Berges liegt. Nördlich ſtreicht am Araif der Wadi Maijin vorbei, ausgezeichnet durch einige Quellen guten Waſſers nahe ſeinem Anfang und durch reichliche Spuren ſorgſamer Terraſſencultur. Nördlich und nordöſtlich dem Araif gegenüber zieht ſich der Dſchebel Magrah hin, der ſüdliche Steilabfall des Edomplateau, das in der Breite von Kades zu einer zweiten Stufe aufſteigt, und im allgemeinen längere Thaleinſchnitte — wir erinnern an die Wadi el-Dſcherafeh, Raman, Gateifeh, Abu Taraimeh, Ibn Mar, Guleib, Umm Tarfa, Handſchurat — und ſanftere Abdachung gegen den Wadi Arabah als nach Weſten aufweiſt. Im Norden iſt dieſes doppelterraſſige Plateau durch den mehrere hundert Fuß tiefen Wadi Mareh, der als Wadi Maderah und el-Fikreh nach dem Wadi Arabah ſich fortſetzt, vom Mittagsland Judäas getrennt. Am Nordſaum bilden der ruinengekrönte Hügel von Eboda und der iſolirte Kegel Maderah ſtattliche Eckpfeiler des ſonſt einförmigen armſeligen Hochlandes.

Am Weſtabfall (nicht ſo nahe der Waſſerſcheide des Plateau wie die öſtlichen Schluchten) nehmen viele einſt wohlbebaute und auch jetzt noch mit einiger Vegetation geſegnete Thäler ihren Urſprung, deren berühmteſtes, der Wadi Kadis (Kades, ſ. d.), drei Quellen an ſeinem Anfang beſitzt, von denen während einiger Monate des Jahres ein Bach durch das Thal hinabſtrömt. Nördlich von dieſem Thal folgt das von Ain, dem ebenfalls eine anſehnliche Quelle eignet. Bis nach Kades dehnte Iſrael in der Folge die Grenzen ſeiner Heimat aus (Joſ. 15, 3). Von dort hatte es zu Moſe's Zeit verſucht ins Land einzudringen (4 Moſ. 13, 27 vgl. mit 14, 40 fg.), war aber bei Zephat oder Horma, dem heutigen in breitem Thale gelegenen Sebaita, zurückgeſchlagen worden, ſodaß es ſich entſchloß, von Kades nach dem Wadi Arabah aufzubrechen.

Wadi Arabah (gewöhnlich einfach die Arabah genannt) heißt das durchſchnittlich zwei Stunden breite Thal, das als Fortſetzung des Jordanthales vom Todten Meere zum Ailagolf ſich erſtreckt, im Weſten von Kalkbergen, im Oſten von Porphyr-, Granit- und Sandſteinbergen eingeſchloſſen. Erreichen die weſtlichen Thalwände eine ungefähre Höhe von 1000—1400 Fuß, ſo ſteigen dagegen die öſtlichen bis über 4000 Fuß empor. Der Thalboden ſelbſt iſt von der Waſſerſcheide an nordwärts von vielen diagonal- oder parallellaufenden Rinnſalen, gleichſam Thälchen im Thale, durchſchnitten. Eine Kreidebarrière faſt 23 Stunden ſüdlich vom Todten Meere und 2073 Fuß über demſelben, 781 Fuß über dem Ailagolf bildet die Waſſerſcheide. Während die Thäler des öſtlichen Hochlandes zum Theil einer wahrhaft üppigen Vegetation ſich erfreuen und in grandioſe Felsrahmen manche idylliſche Scenerie einſchließen, deckt dagegen meiſt öder Sand oder Kies den Boden der Arabah. Auf Kiesgrund trifft man vereinzelte Akazien, auf ſandigem Mannatamarisken. Auffallend iſt an dieſen Bäumen die nach Süden gewandte Richtung ihrer Aeſte, eine Folge des vorherrſchenden ſtarken Nordwindes (vgl. Visconti, Diario di un viaggio in Arabia Petrea [Turin 1872], S. 323). Es fehlte der Arabah auch nicht an Stellen mit reichlicherm Grün, wir erinnern an den Sumpfboden bei der Quelle Ghadjan, an die mit Schilf, Tamarisken und Zwergpalmen beſtandene Umgebung der brakiſchen Quelle Dabah, an die einige Stunden weiter nördlich liegende, kräuterreiche Oaſe el-Da'a und an die Aue der brakiſchen Quelle Ain el-Weibeh öſtlich vom Paß Sufa. Wie ein zweifarbiges Band erſcheint auf weiten Strecken die Thalſohle, indem die weſtlichen Kalkberge hellgelben, die öſtlichen Berge, die in ihrer ſüdlichen Hälfte faſt ausſchließlich aus Urgeſtein beſtehen, in ihrer nördlichen vorherrſchend aus Sandſteinſchichten, graubraunen Sand ihr zuführen. An den Ausgängen der zahlreichen in die Arabah ausmündenden Bergſchluchten breiten ſich von Oſten her ſchirmförmige Schutthügel aus. Da und dort begleiten lange Striche von Sanddünen die Ränder der Thalſohle.

Anderthalb Stunden ſüdlich vom Saum des Todten Meeres fällt die letztere in ſteiler Terraſſe ab, um eine von vielen Bächen durchzogene Strandebene zu bilden, die auf der weſtlichen Hälfte ein wüſter Salzſumpf (Sabcha) iſt, auf der öſtlichen in Gebüſch und Schilf eine tropiſche Vegetation beſitzt. Wol mit Recht hat man jene Steilterraſſe auf die Steige Akrabbim bezogen, die eine natürliche Grenzlinie für Iſraels Heimat bildete (Jeſ. 15, 3; 4 Moſ. 34, 4).

Welchen Weg die Iſraeliten vom Sinai aus genommen, kann nicht mehr mit der wünſchbaren Sicherheit entſchieden werden, da das Itinerar 4 Moſ. 33 keinen zuverläſſigen Anhalt bietet und mit andern bibliſchen Stellen im Widerſpruch ſich befindet (vgl. 4 Moſ. 10, 12; 11, 34 fg.; 13, 1. 27; 14, 25; 20, 1. 22; 21, 1—20; 33, 3—49; 5 Moſ. 1, 1. 2. 19. 46; 2, 8 fg.; 10, 6—8). Immerhin geht aus den im Itinerar erwähnten und heute noch nachzuweiſenden Orten hervor, daß ſich die Iſraeliten längere Zeit im nordöſtlichen Theil der Sinaihalbinſel, welcher zu der oben geſchilderten Sandſteinregion gehört, umhergetrieben. Von dort zogen ſie an das Nordende des Ailagolfes und ſchlugen dann ungefähr denſelben Weg ein, der nach der Peutinger'ſchen Tafel zur Römerzeit eine Heerſtraße bildete. Das Itinerar 4 Moſ. 33 ſcheint aus Erinnerung geſchrieben, der zwar die Ortsnamen der Lagerſtätten noch deutlich waren, nicht aber ihre ſachliche Reihenfolge. Da uns daher unmöglich iſt, letztere im einzelnen feſtzuſtellen, ſo begnügen wir uns die Lage der angegebenen Lagerplätze mit mehr oder weniger Wahrſcheinlichkeit nachzuweiſen. Kibroth Hatta'avah oder Tabeera identificirt Palmer (a. a. O., S. 257, 312) mit Erweis Ebeirig, wo er auf einer weiten Fläche reichliche Spuren eines uralten Lagers getroffen. Dem Wadi Sa'al folgend, erreicht man dieſen Ort vom Sinai aus in drei mäßigen Tagereiſen.

Hazeroth iſt das heutige Ain el-Hudhra, ein ſtarker Quell in maleriſcher Felsſchlucht gelegen, noch in byzantiniſcher Zeit mit einem Wachtpoſten verſehen. Rithma mag mit dem einige Stunden ſüdweſtlich von Hazeroth gelegenen, Erweis Ebeirig ſüdöſtlich benachbarten Dſchebel er-Rauthy identiſch ſein, wo noch Anzeichen eines uralten Bergwerkes vorhanden ſind (Ritter, a. a. O., I, 790). Rimmon Parez, „Granatapfel des Riſſes", ſo mochten die Iſraeliten den kegelförmigen Berg Hudheibat el-Haggag nennen, weil er ſich in ihrer Erinnerung als Hintergrund der Felskluft von Ain Hudhra darſtellte, von der er etwa zwei Stunden entfernt iſt. Libna erinnert wegen der gleichen Wortbedeutung an den Wadi el-Abyad (Weißthal), mehrere Stunden nordöſtlich von Ain el-Alya gelegen (Ritter, a. a. O., I, 903). Riſſa hat man mit Raſa auf der Peutinger'ſchen Tafel verglichen, einer bereits auf dem Tihplateau gelegenen Station der röm. Straße von Elath nach Jeruſalem, zwiſchen Diana und Gypſaria. Kehelat, „Zuſammenkunft", unbeſtimmbar; Har Sepher der Bergrücken, an dem Wadi Safran weſtlich von Wadi Salaka ſich hinzieht (Ritter, a. a. O., I, 275). Harada iſt identiſch mit dem Dſchebel Aradeh, nordöſtlich den Wadi el-Ain begrenzend, das vor dem maleriſchen Berge zur ſtattlichen Ebene ſich ausbreitet (vgl. Ritter, a. a. O., I, 903; Palmer, a. a. O., S. 314 fg.). Makheloth, „Verſammlungsort", vielleicht bei Ain el-Alya zu ſuchen, einer der wenigen größern Quellen im nordöſtlichen Theil der Sinaitiſchen Halbinſel, etwa vier Stunden nördlich von Hazeroth. Tahat ſtimmt mit Wadi el-Tahi überein, einem Thal, das in den Wadi Ain el-Hudhra von Nordoſt her einmündet. Tarah unbeſtimmbar, wenn man es nicht mit dem gleich Raſa an der Römerſtraße liegenden Wadi Erta identificiren will. Mitka, „Süßbrunnen", vielleicht identiſch mit Di-Sahab 5 Moſ. 1, 1, dem heutigen Dahab, weil dort das ſüßeſte Waſſer an der ganzen Oſtküſte der Sinaihalbinſel ſich findet (Ritter, a. a. O., I, 227). Bei Hasmonah haben viele an den Gebirgsſtrich von Hismeh im Oſten von Akaba gedacht. Maſeroth iſt Masry, ein Wadi und Vorgebirge nahe dem innerſten Winkel des Ailagolfes. Beeroth („Brunnen") bene Jozakan erinnert an das mit vielen Brunnen geſegnete Thal Bijar, weſtlich von Wadi el-Ain. Har gidgad bezeichnet den Wadi Giddadeh, der in den Wadi Masry ausmündet. Jothbatha vielleicht identiſch mit dem Dabahquell in der Arabah oder, was noch näher liegt, mit dem tief eingeſchnittenen Wadi Taba ſüdlich von Wadi Masry. Abrona iſt das heutige Amrân, unweit nordöſtlich von Akaba. Betreffend Eziongeber hat Palmer bemerkt, daß Ezion in arab. Form Ghadjan lautet und daher nicht am heutigen Meeresſtrand, ſondern beim Ain Ghadjan geſucht werden muß, dem röm. Diana, indem einſt das Meer weſtlich von Akaba weiter nach Norden hinaufreichte (ſ. Kiepert's Karte). Kades iſt das heutige Ain Kadis, zu dem die Iſraeliten über das Tihplateau, den Wadi Garaijeh, Maijin, Luſſan hinaufgezogen ſind, um dann am Fuße der obern Terraſſe des Magrahplateau entlang nach dem Wadi Teraimeh (Atharim, 4 Moſ. 21, 1) ſich zu wenden. Nachdem ſie dort einen Ueberfall vom Fürſten Arads beſtanden, wanderten ſie in die Arabah hinunter und von dort querüber zum Berge Hor. Von dieſer Grabſtätte Aaron's (4 Moſ. 20, 22 fg.) nahmen ſie den Weg der Arabah entlang (vgl. 5 Moſ. 2, 8 mit 4 Moſ. 33, 41 fg.) nach Salmona, dem heutigen Wadi Salaman, von Schlangen geplagt (4 Moſ. 21, 6), die auch jetzt noch, namentlich die Ceraſten, dort häufig vorkommen; dann nach Phunon, dem heutigen Phenân. Da die Pilgerroute jetzt noch von der Arabah nach der arab. Hochebene durch den Wadi Dhallal geht, ſo ſuchen wir auch Phenân an demſelben. Von dieſem Ort aus, vielleicht den Wadi Gharandel umgehend, kamen ſie nach Tafileh (5 Moſ. 1, 1). Oboth mag wol am obern Wadi Karahy gelegen haben, während mit Ijje Abarim (4 Moſ. 33, 44) deutlich jene in einer Curve an der Oſtgrenze Moabs ſich hinziehenden Hügelreihen Urukaraijeh, Tarfuijeh und Ghuweiteh bezeichnet ſind. Die letztern zwei ſind durch den Bach Sazideh (den Bach Sered, 4 Moſ. 21, 13) voneinander getrennt. Hier befanden ſich die Iſraeliten in der Wüſte der Moabiter (5 Moſ. 2, 8). Dann gelangten ſie auf amoritiſches Gebiet, indem ſie in Dibon, dem heutigen Dhibân, eine Lagerſtätte fanden. Der Name der folgenden Station Almon Diblataim iſt verſtümmelt in Belateh erhalten, dem Namen eines Orts an der Haggſtraße öſtlich von Hesbon. Weſtlich von letzterer Amoriterſtadt liegt das Gebirge Abarim, zu dem auch der Nebo gehört, der heutige Dſchebel Nibbeh. Vom Abarimgebirge zogen die Iſraeliten hinunter in die Arboth Moab, einer zur Hälfte fruchtbaren Ebene, durchſtrömt von den Bächen Hesbon, Dſcherifeh, Suweimeh, begrenzt im Weſten vom Jordan,

im Süden vom Todten Meer, im Oſten vom Gebirge Abarim und im Norden etwa vom Wadi Nimrin.

Zu den in Ritter's großem Werk geſammelten Forſchungen über die von Moſe mit Iſrael durchwanderten Gegenden geben Palmer und Visconti ſehr beachtungswerthe Nachträge. Vaihinger's fleißige Abhandlung „Ueber das Verzeichniß der Reiſezüge Iſraels durch die Wüſte" (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 445 fg.) erſcheint uns in ihren Hauptreſultaten als durchaus verfehlt. Furrer.

X.

Xanthicus, der ſechste Monat des macedon. (Mond-) Kalenders, welcher ſeit dem 1. Jahrh. der chriſtl. Zeitrechnung, zum Theil auch ſchon früher, in Kleinaſien und Syrien in Aufnahme kam. Der ſechste Monat der Seleuciden wird aber von Joſephus („Alterthümer", I, 3, 3; III, 10, 5; „Jüdiſcher Krieg", V, 3, 1) ſowie im Kalender der Syrer dem Niſan, d. i. dem erſten Monat der Juden, gleichgeſtellt und daher in 2 Makk. 11, 30. 33. 38 vom ſyr. Ueberſetzer durch Niſan, von Luther nicht unpaſſend durch April wiedergegeben (ſ. Kalender und vgl. Ideler, „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie" [Berlin 1825—26], I, 392 fg., 401 fg., 430). Kneucker.

Xerxes, ſ. Ahasverus, Eſther und Perſer.

Y.

Yſop, Hyssopus officinalis, ein ſtrauchartiges Kraut, aus deſſen langer, holziger Wurzel ein Büſchel von Stengeln bis zu 1½ Fuß Höhe aufwächſt. Jeder Stengel iſt von unten auf mit ſchwarzgrünen, länglichen, ſchmalen und ſteifen Blättern beſetzt und läuft in eine wirtelartige Blütenähre aus, die meiſt blaue, doch auch etwa roſenrothe und weiße Blumen trägt. Aus den Blüten entwickeln ſich kleine Schoten mit ſchwarzen Samenkörnern. Der officinelle Yſop riecht und ſchmeckt kampherartig, enthält viel ätheriſches Oel und wird als gelind erregendes Mittel gebraucht (vgl. Strumpf, „Syſtematiſches Handbuch der Arzneimittellehre" [Berlin 1845—53], I, 602 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" [Stuttgart 1833—41], II, 1057). Ob nun mit dieſem Yſop das hebr. 'ezób identiſch ſei, möchten wir bezweifeln, da ſachkundige Reiſende ſein Vorkommen in Paläſtina nicht nachgewieſen haben. Belon (Les observations de plusieurs singularitez trouvées en Grèce, Asie, Judée etc. [Paris 1588], S. 313) fand zwar auf den Bergen Judäas eine Art wilden Yſops; aber er nennt ihn verſchieden von dem unſern. Maimonides (vgl. Strumpf, a. a. O., I, 602) erklärt das hebr. 'ezób mit dem arab. sa;atar, womit in Syrien und Paläſtina Satureja thymus bezeichnet wird (vgl. Rauwolf, „Aigentliche beſchreibung der Raiß, ſo er vor diſer Zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer . . volbracht" [Laugingen 1583], S. 59, 286). Dieſes vieläſtige, ſtrauchartige Kraut, mit einer Menge kleiner, ſchmaler, wirtelſtändiger Blätter beſetzt und ährenartigen, purpurrothen Blüten geſchmückt, wächſt in rauhem, magerm Erdreich in ganz Paläſtina. In Geruch, Geſchmack und mediciniſcher Wirkung ſteht Satureja thymus dem officinellen Yſop ſehr nahe (vgl. Rauwolf, a. a. O.; Triſtram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 455 fg.; Belon, a. a. O.; Kotſchy, „Umriſſe von Südpaläſtina im Kleid der Frühlingsflora" [Wien 1861], S. 15; Zwinger, Theatrum botanicum [Baſel 1696], S. 685). Es unterſcheidet ſich dieſe Pflanze andererſeits ſehr wenig vom Thymian (Thymus serpyllum) und zeigt auch mit der Satureja thymbra große Aehnlichkeit. Alle dieſe drei Pflanzenarten, Labiaten, aber zuſammen ſtehen zu unſerm Yſop nach Ausſehen und Geruch in naher Verwandtſchaft, und es iſt kaum wahrſchein-

lich, daß ſie von den Iſraeliten unterſchieden worden ſind, zumal ſie auch das nämliche Erdreich lieben. Auf manchen Ruinenſtätten und Schutthalden ſah ich den Boden vorherrſchend von dieſen Pflanzen eingenommen, ſodaß die Luft auf weite Strecken von Thymiangeruch durchzogen war. Wenn Salomo redete von den „Cedern Libanons bis zum Yſop, der an der Wand wächſt“ (1 Kön. 5, 13), ſo umfaßte er damit den ganzen Bereich volksthümlicher Pflanzenkunde, an deren unterſter Grenze die Thymiaceen ſtehen, weil niedrigen Wuchſes, weit verbreitet und auf dürftigſtem Boden noch gedeihend.

Die blätterreichen, ſtark duftenden Büſchel dieſer Pflanzen eigneten ſich ſehr gut zu Weihwedeln bei reinigenden Sprengungen. Mit einem ſolchen Büſchel mußten die Iſraeliten am erſten Paſſahmahl Blut an die Oberſchwellen und Pfoſten ihrer Hausthüren ſprengen (2 Moſ. 12, 22). Ein von rothem Faden umwundener Büſchel von Cedernholz und Yſop (wodurch gleichſam die Peripherie des pflanzlichen Lebens umſchrieben und ſymboliſirt werden ſollte) diente beim Reinigungsritual der vom Ausſatz geheilten Menſchen und Häuſer (3 Moſ. 14, 4 fg.), und ein ebenſolcher Büſchel wurde mit der rothen Kuh, deren Aſche für Luſtrationszwecke aufgehoben wurde, verbrannt (4 Moſ. 19, 6). Mit einfachem Yſopbüſchel ſprengte man Weihwaſſer auf den, der einen Todten berührt hatte (4 Moſ. 19, 18), und daſſelbe ſoll Gott an dem reuigen Knechte thun, der durch die Sünde unrein geworden (Pſ. 51, 9).

Wenn der vierte Evangeliſt (Joh. 19, 29) im Gegenſatz zu den Synoptikern, welche von einem Rohr reden, den mit Eſſig gefüllten Schwamm für Jeſus an einen Yſopbüſchel ſtecken läßt, ſo hängt dies ohne Zweifel mit ſeiner ganzen Tendenz zuſammen, einzelne Züge des erſten Paſſahmahles hier beim Opfer des „Lammes Gottes“ zu reproduciren.

Einzelne Forſcher (Stanley, Triſtram) haben 'ezób als Kapperſtrauch gedeutet, weil derſelbe in Aegypten, im Sinaigebirge, in Paläſtina und Syrien ſehr häufig aus Fels- und Mauerritzen herauswächſt und auch an der Haramsmauer geſehen werden kann; doch beſitzt die Kapper im Hebräiſchen bereits einen andern Namen (ſ. Kapper), und der ſchöne Kapperſtrauch mit langen Aeſten, glänzend grünen Blättern würde als unterſte Grenzmarke des Pflanzenreichs (ſ. oben) nicht gut paſſen. Vgl. Rauwolf, a. a. O., S. 74, 113; Triſtram, a. a. O., S. 456. Man hat auch (Thenius zu 1 Kön. 5, 13) bei 'ezób auf das Goldmoos gerathen, ohne zu bedenken, daß die Mooſsflora auf dem ſonnenverbrannten, dürren Kreidekalk Weſtpaläſtinas keinen Boden hat. Furrer.

Z.

Zaanan, eine Stadt Paläſtinas (Mich. 1, 11), ohne Zweifel einerlei mit Zenan in der Niederung Judas (Joſ. 15, 37), wahrſcheinlich die heutige Ruinenſtelle Khirbet es-Senat, eine kleine Strecke nördlich von Beit-Dſchibrîn (Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina“ [Gotha 1859], S. 124). Kneucker.

Zaanannim, ein Ort oder eine Gegend, welche als Nordgrenze des Stammgebietes Naphtali bezeichnet wird (Joſ. 19, 33). „Die Eiche“, d. i. der Eichwald, „in Zaanannim“ (Luther überſetzt fälſchlich: „Elon, durch Zaenannim“) lag gemäß Richt. 4, 11, wo „Zaanaim“ nur verderbte Lesart iſt, in der Gegend von Kedeſch (ſ. d.), nordweſtlich vom Meromſee (ſ. d.). Die dortige Landſchaft iſt heute noch reich an Eichen, und z. B. ſüdlich von Bint Dſchebeil, wo die Waſſerſcheide zwiſchen dem See Hûle und dem Mittelmeer liegt, werden auf einem mit Eichen bewaldeten Bergrücken ſehr reichliche Stacheleichen angetroffen (vgl. Robinſon, „Neuere bibliſche Forſchungen“ [Berlin 1857], S. 479; „Paläſtina“ [Halle 1841—42], III, 642 fg.). Kneucker.

Zabdiel (d. i. Geſchenk Gottes, vgl. Neh. 11, 14) hieß nach 1 Makk. 11, 17 ein Araber, der im J. 167 der ſeleucidiſchen Aera (im J. 145 v. Chr.), vgl. 1 Makk. 11, 19, den vor König Ptolemäus VI. Philometor von Aegypten nach Arabien geflohenen ſyr. König Alexander Balas köpfen ließ und den Kopf dem Ptolemäus ſandte. Joſephus

(„Alterthümer", XIII, 4, 8) nennt ihn Ζάβηλος (aber es wird mit Grotius Ζάβδηλος zu ſchreiben ſein) und einen Dynaſten. Nach Diodor (Fragmenta historicorum graecorum, ed. Müller [Paris 1841—51], II, XVI) hieß der Araber Diocles und war Dynaſt von Abae, aber nicht er, ſondern die Offiziere Heliades und Kaſios, die bei Alexander waren, tödteten den Alexander verrätheriſch. Fritzſche.

Zabedäer werden 1 Makk. 12, 31 erwähnt als ein arab. Volksſtamm in der Nähe von Damaskus, den Jonathan ſchlug und beraubte. Der Name hat ſich erhalten in Zebedani, Stadt und Diſtrict nordöſtlich von Damaskus auf dem Wege nach Baalbek gelegen. Vgl. Jacut („Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 913), der neben Zebedani auch noch die erweichte Form Zubdan angibt. Steiner.

Zacharias, ſ. Sacharja.

Zachäus, röm. Oberzollbeamter an der Zollſtätte von Jericho (Luk. 19, 1 fg.), der bei dem Einzug Jeſu in dieſe Stadt auf dem letzten Fluchtwege aus Galiläa durch Samarien und Peräa nach Judäa, um ihn genau betrachten zu können, einen an der Heerſtraße ſtehenden Maulbeerfeigenbaum beſtiegen hatte. Jeſus, der ſeinen Eifer wohlgefällig bemerkt hatte, beſuchte ihn nachher in ſeinem Hauſe und fand dort gaſtliche Aufnahme. Gewöhnlich wird Zachäus für einen Juden gehalten (vgl. auch Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 47), nach Eſra 2, 9; Neh. 7, 14 (bne Zakai), wie denn auch bei Joſephus („Leben", Kap. 46) ein jüd. Zachäus (Σακχαῖος) vorkommt. Er wurde auch zu einem Rabbi gemacht, weil der Vater des Rabbi Jochanan dieſen Namen getragen haben ſoll (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 870 fg.). Andere vermuthen in ihm einen jüdiſchen, röm. Ritter (publicanus, mit Beziehung auf Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", II, 14, 9). Allein die Beſchwerde der Juden, daß Jeſus bei einem „Sünder" (ἁμαρτωλῷ ἀνδρί, V. 7) eingekehrt ſei, in Verbindung mit ſeiner Erklärung, daß „auch er (Zachäus) ein Sohn Abraham's ſei" (V. 9), hat ſchon eine Anzahl der älteſten kirchl. Schriftſteller mit Recht auf die Annahme geführt, daß Zachäus ein Heide geweſen ſei; nur unter dieſer Vorausſetzung erhält ſeine Bezeichnung als „auch ein Sohn Abraham's" die geiſtreiche Spitze. In ähnlicher Weiſe hat auch der Apoſtel Paulus die gläubigen Heiden für „Söhne Abraham's" erklärt (Röm. 4, 11: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν [Ἀβραάμ] πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας). Der Umſtand, daß Zachäus den von ihm Uebervortheilten den vierfachen Ertrag zu erſtatten verſpricht (Luk. 19, 8), beweiſt nichts für ſeine jüd. Abſtammung, zumal das altteſt. Geſetz nicht vierfache, ſondern doppelte oder fünffache Erſtattung in ähnlichen Fällen vorſchreibt (2 Moſ. 22, 4; 4 Moſ. 5, 7). Der jüd. Name Zachäus ſcheint von dem Betreffenden erſt nach ſeiner Bekehrung angenommen worden zu ſein, was auch die eigenthümliche Ausdrucksweiſe bei Lukas: ein Mann mit Namen, benannt „Zachäus" (ὀνόματι καλούμενος Σακχαῖος), andeutet. Daß aus dem Heidenthum oder Judenthum Bekehrte öfters ihre Namen änderten, iſt bekannt (Simon = Petrus, Saul = Paulus u. ſ. w.). Zachäus heißt bedeutungsvoll der „Reine", von früherer Schuld Gereinigte. Die Sage verſetzt ihn ſpäter nach Cäſarea, wo er Biſchof geweſen ſein ſoll („Clementiniſche Homilien", II, 1; „Recognitionen", III, 65; Const. Apost., VII, 46). Mönche und Pilger verehren noch heute ein in der Nähe des ehemaligen Jericho errichtetes Caſtell als „das Haus des Zachäus" (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 543). Schenkel.

Zadok, Oberprieſter zur Zeit des Königs David in Jeruſalem, von der ältern Linie des Hauſes Aaron's, derjenigen Eleazar's (ſ. d.), abſtammend (2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 5, 29 fg.; 6, 35 fg.), ein Sohn Ahitub's aus dem Geſchlecht der Kahathiter (ſ. Kahath). Bei der Flucht David's vor Abſalom hielt er ſich treu zum König, dem er mit der Bundeslade folgen wollte (2 Sam. 15, 24 fg.), was der König, aus politiſchen Rückſichten, nicht zuließ, da er es für vortheilhafter hielt, wenn die Oberprieſter mit dem Heiligthum die Reſidenz bewachten und ihn von wichtigen Vorfällen benachrichtigten (2 Sam. 15, 35). Durch Zadok und Abjathar (ſ. d.) ward David von den verkehrten Entſchließungen, zu denen ſich Abſalom durch Huſai verleiten ließ, in Kenntniß geſetzt (2 Sam. 17, 15), ſie wählte er auch als Unterhändler bei ſeiner Rückkehr, um ſeine widerſtrebenden Stammesgenoſſen zu gewinnen (2 Sam. 19, 11). Noch kurz vor David's

Tode leiſtete Zadok ſeiner Dynaſtie bei der Verſchwörung des Adonia einen weſentlichen Dienſt durch die Salbung Salomo's (ſ. d.) zum Könige (1 Kön. 1, 32 fg. 38 fg.), wofür ihm Salomo das Oberprieſterthum (Hoheprieſterthum) ausſchließlich übertrug (1 Kön. 2, 35), welches von da an bei ſeinem Hauſe verblieb (Joſephus, „Alterthümer", X, 8, 6). Die hohenprieſterliche Würde ging damit wieder auf die ältere Linie des aaronitiſchen Hauſes, diejenige Eleazar's, über, während ſeit dem Oberprieſterthum Eli's (ſ. d.) die jüngere Linie Ithamar's dieſe Würde mit der ältern getheilt hatte. Schenkel.

Zahlen bei den Hebräern. **Zahlenſymbolik** in der H. Schrift. I. Daß die alten Hebräer den Begriff und Namen für Zahl und Zahlen hatten, iſt gewiß (vgl. die hebr. Wörter: mispâr, sephôr von saphâr, sipper, „zählen"; miksah von Kasâs, „zählen, ſchätzen, [ein]theilen"; das aramäiſche minjân von manâh, „zählen, rechnen"; rôš, „Summe", und die Zahlwörter). Mit der Zahl und den Zahlen, welche das Zählen (Numeriren) vorausſetzen, iſt aber zugleich das Rechnen gegeben (vgl. ḥiššâb = „rechnen, berechnen", in Zahlen denken, mit Zahlen denkend operiren = συναίρειν [λόγον]; davon ḥešbôn, aramäiſch: ḥušbân, „Rechnung"). So ſehen wir denn auch aus dem A. T., daß den Hebräern die für das alltägliche, bürgerliche und kirchl. Leben nothwendigen, einfachen Rechnungsarten geläufig waren. So das Addiren (Summiren = nasâ 'et-rôš oder nasa et-mispâr; vgl. beſonders auch 4 Moſ. 1 und 26, wo die großen Summen beweiſend ſind); das Multipliciren (3 Moſ. 25, 8; 4 Moſ. 3, 46; Dan. 7, 10; 3 Moſ. 27, 16 fg., iſt nach der Formel $50 \times (49 - x)$ zu rechnen); das Subtrahiren (garʿa, 3 Moſ. 27, 18; vgl. auch ʿodeph, „der Reſt", 3 Moſ. 25, 27; 4 Moſ. 3, 39. 46 fg.); das Dividiren (3 Moſ. 25, 27. 50), und auch zuſammengeſetztere Zahlenoperationen kommen vor, z. B. 3 Moſ. 27, 19, wo eine Rechnung nach der Formel $\frac{50 \times (49 - x)}{5}$ vorausgeſetzt wird. Daraus geht zugleich hervor, daß die Hebräer auch in der Handhabung der Brüche nicht ganz unerfahren waren, wie denn die Brüche $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{5}$, $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{10}$, zum Theil öfters, vorkommen und die drei erſten durch beſondere Formwörter bezeichnet werden (z. B. 2 Kön. 11, 5 fg.; 4 Moſ. 15, 4 fg.; Sach. 13, 8; 1 Moſ. 47, 24; 3 Moſ. 5, 16. 25 [6, 3]; Ez. 4, 11; 45, 13; Neh. 11, 1; größere Brüche ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 131). Eine gewiſſe angewandte Mathematik mußte ſich bei vielen Hantierungen, Künſten und Handwerken ganz von ſelbſt geltend machen, z. B. bei der Feldmeſſung mit der Meßſchnur, beim Hütten- und Häuſerbau, bei der Anfertigung von Geräthen und Maßen, bei der Zeiteintheilung u. ſ. w. Weiter jedoch ſcheint die Rechenkunſt bei den Hebräern, welche dieſelbe im Handelsverkehr mit den Phöniziern (den angeblichen Erfindern derſelben, Strabo, XVII, 787), wenn nicht überhaupt erſt gelernt, ſo doch beſſer geübt haben mögen, ſich nicht entwickelt zu haben. Wie weit dieſelben — im Vergleich zu andern orientaliſchen Völkern, wie den Aegyptern, Babyloniern, Indern — in allen mathematiſchen Wiſſenſchaften zurückgeblieben ſind, geht ſchon aus ihrer fehlerhaften Jahresrechnung hervor (ſ. Jahr, Chronologie, Kalender).

Daß die Hebräer, wie alle Culturvölker des Morgen- und Abendlandes, das dekadiſche Zahlenſyſtem (Decimalſyſtem) beſaßen, folgt ſchon daraus, daß ſie außer den neun Einern nur für 10, 100, 1000, 10000 beſondere Namen hatten, wie denn auch, abgeſehen von den Namen für die Einheit und Zweiheit, nur für die Zehnzahl und deren Potenzen eine ſichere Etymologie möglich iſt (1 = 'aḥad von jaḥâd, „vereinſamen"; 2 = šenajim von šanâh, „zurückkehren, ſich wiederholen"; 10 = ʿasâr, vom arab. ʿašara, „verbunden ſein"; 100 = meâh, vom arab. maaja, „erweitern"; 1000 = ēleph = arabiſch: 'ilph, „Verbindung"; 10000 = reḇabâh, „die Vielheit", vgl. μύριοι). Das Decimalſyſtem liegt ohne Zweifel ſchon den „zehn Worten" der ſinaitiſchen Geſetzgebung (dem Dekalog) und dann wieder den urſprünglich fünf Bitten des Herrngebetes (ſ. „Bibel-Lexikon", II, 347) zu Grunde, damit man dieſelben an den fünf Fingern der beiden Hände abzählen könne, ähnlich wie Abraham (1 Moſ. 18, 28 fg.) von 5 zu 5 und von 10 zu 10 zurückzählt, und wie Proteus bei Homer (Odyssee, IV, 412) die Seekälber, die er trieb, nach fünfen, an ſeinen Fingern aufzählt (vgl. das griech. πεμπάζειν, Aeſchylus, Eumeniden, V. 718; Apollonius Rhodius, Argonautica, II, 975; Plutarch, De defectu oraculorum, Kap. 36; Goguet, „Unterſuchungen von dem Urſprung der Geſetze, Künſte und Wiſſenſchaften", deutſch von Hamberger [Lemgo 1760], I, 220 fg., 224). Dem entſprechend nimmt auch der Buchſtabe Jod, welcher „Hand" bedeutet, im hebr. Alphabet den zehnten Platz ein

und bezeichnet die Zehnzahl, und so ist auch das lateinische Zeichen für Zehn (X) aus dem Rechnen und Zählen mittels der zehn Finger hervorgegangen.

Außer den zehn Fingern mag man ursprünglich zu einfachen Rechnungsoperationen sich auch kleiner Steine, Sand- und Getreidekörner bedient haben (vgl. ψῆφος und Herodot, II, 36). Bald jedoch mußten besondere Zahlzeichen Bedürfniß werden. Als Zahlzeichen wurden — dies ist durch die Inschriften der sogenannten samaritanischen Münzen bewiesen (vgl. Eckhel, Doctrina numorum veterum [Wien 1792—98], I, III, 468) — wenigstens in der nachexilischen Zeit, aber ohne Zweifel auch schon früher bei den Hebräern wie bei den Griechen, die ja ihr Alphabet von den Phöniziern und mittelbar von den Hebräern erhalten hatten (s. „Bibel-Lexikon", II, 433), die Buchstaben des Alphabets gebraucht; und zwar א—ט für 1—9, י—צ für 10—90, ק—ת für 100—400. Zur Bezeichnung von 500—900 ward ת = 400 mit andern Hunderten zusammengesetzt, oder es wurden, seitdem mit der Quadratschrift besondere Finalbuchstaben aufgekommen waren (s. Schreibkunst), diese dazu verwendet. Für die Tausende werden wieder die Zeichen für die Einer gesetzt und nur zuweilen mit zwei Punkten oberhalb oder einem Strichchen unterhalb ausgezeichnet. Vgl. die folgende Tabelle:

Einer:	Zehner:	Hunderter:	Tausender:
1 = א	10 = י	100 = ק	1000 = אָ oder א
2 = ב	20 = כ	200 = ר	2000 = בָ oder ב
3 = ג	30 = ל	300 = ש	3000 = גָ oder ג
4 = ד	40 = מ	400 = ת	4000 = דָ oder ד
5 = ה	50 = נ	500 = ת"ק oder ך	5000 = הָ oder ה
6 = ו	60 = ס	600 = ת"ר oder ם	6000 = וָ oder ו
7 = ז	70 = ע	700 = ת"ש oder ן	7000 = זָ oder ז
8 = ח	80 = פ	800 = ת"ת oder ף	8000 = חָ oder ח
9 = ט	90 = צ	900 = ת"תק oder ץ	9000 = טָ oder ט

Bei zusammengesetzten Zahlen gehen die größern Zahlen den kleinern voran, wie in der indisch-arab. Schrift, und dieselben erhalten in punktirten Texten immer das doppelte Häkchen als Abkürzungszeichen, z. B. י"א = 11, י"ב = 12, י"ד = 14, ק"בא = 121, א"תתער oder אתער = 1874. Nur 15 wird aus abergläubischer Scheu nicht durch י"ה (weil dies die Anfangsbuchstaben des heiligen Gottesnamens „Jahve" sind), sondern durch ט"ו = 9 + 6 ausgedrückt. In gleicher Weise verwenden auch die Syrer und Araber die Buchstaben als Zahlzeichen. Daß der Gebrauch der Buchstaben als Zahlzeichen bei den Hebräern lange vor dem babylonischen Exil gäng und gebe war, wird einerseits schon durch die Verwerthung der Gematria in Sach. 12, 10 (s. unten), andererseits durch die vielfachen Irrthümer in den Zahlenangaben des hebr. Textes bewiesen: Fehler, die zum Theil aus Verwechselung ähnlicher Zahlbuchstaben, zum Theil aus der Sitte entstanden sind, statt der Zahlnamen nur ihre Anfangsbuchstaben zu schreiben (Beispiele vgl. bei Gesenius, „Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift" [Leipzig 1815], S. 174, und besonders Movers, „Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik" [Bonn 1834], S. 53 fg., 60 fg.). Doch sind die häufig vorkommenden außerordentlich hohen Zahlenangaben (z. B. 2 Mos. 12, 37; 30, 12; 2 Sam. 24, 9; 2 Chron. 17, 14 fg.) weniger auf solche Irrthümer als vielmehr in den meisten Fällen auf fromme, oft systematische Uebertreibungen in der historischen Ueberlieferung zurückzuführen (Movers, a. a. O., S. 268 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 78), wie denn solche überhaupt bei den orientalischen Völkern bis auf die Gegenwart an der Tagesordnung sind, aber auch z. B. in der ältesten röm. Geschichte nachgewiesen wurden (vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 898; Niebuhr, „Römische Geschichte" [2. Aufl., Berlin 1827—42], II, 78 fg.). Wenn übrigens Movers (a. a. O., S. 61 fg.) den alten Hebräern neben den Zahlbuchstaben auch noch ein eigentliches Ziffernsystem zuschreiben möchte, wie es die phöniz. Münzen und die palmyrenischen Inschriften haben (vgl. Gesenius, Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta [Leipzig 1837], S. 85 fg.; Merx, Grammatica syriaca [Halle 1867—70], I, 16 fg.), so ist von einem solchen bis heute noch keine sichere Spur nachgewiesen worden (vgl.

Geſenius, „Grammatiſch-kritiſches Lehrgebäude der hebräiſchen Sprache“ [Leipzig 1817], I, 24). Wenn endlich Saalſchütz („Archäologie der Hebräer“ [Königsberg 1855—56], II, 90) in unſern dekadiſchen Zahlzeichen (die Null ausgenommen) unter Vergleichung orientaliſcher Curſivſchriften die neun erſten Buchſtaben des hebr. Alphabets zu erkennen glaubt, ſo iſt es dagegen eine feſtſtehende Thatſache, daß unſere Ziffern, die ſich jedoch in Europa erſt in Urkunden des 11. und 12. Jahrh. n. Chr. finden, uns von den Arabern zugekommen, welche ſie von den Indern erhalten hatten (vgl. v. Bohlen, „Das alte Indien“ [Königsberg 1830], II, 221 fg.), wie denn auch Ziffernſyſteme in Indien, auf den achämenidiſchen und babyloniſchen Inſchriften nachgewieſen ſind.

II. Inſofern in dem Zahlwort für 10000 (rebabâh) von vornherein nur der Begriff einer unbeſtimmt großen Menge liegt, ſo iſt hier eine urſprünglich unbeſtimmte, runde Zahl zu einer beſtimmten Zahl geworden. Umgekehrt werden nun aber auch im Hebräiſchen, wie in allen andern Sprachen, manche beſtimmte Zahlen als unbeſtimmte, runde Zahlen gebraucht. Im allgemeinen gehört hierher ſchon der Sprachgebrauch, wonach eine Zahl durch Hinzufügung der nächſtfolgenden weiter geführt, d. h. verallgemeinert wird, ſei es um ein Minimum oder um ein Maximum irgendeines Verhältniſſes zu bezeichnen; z. B. 1 und 2: 2 Moſ. 21, 21; 5 Moſ. 32, 30; 2 und 3: 5 Moſ. 19, 15; Matth. 18, 16; Jeſ. 17, 6; Am. 4, 8; Hiob 33, 29; Matth. 18, 20; 1 Kor. 14, 27; 2 Kön. 9, 32; 1 Makk. 6, 37 (vgl. auch Spr. 30, 15; Sir. 22, 21 [16]); 3 und 4: 2 Moſ. 20, 5; Am. 1, 3 fg.; Jer. 36, 23; Spr. 30, 15 fg.; Sir. 26, 5. 28 [25]; 4 und 5: Jeſ. 17, 6; 5 und 6: 2 Kön. 13, 19; 6 und 7: Hiob 5, 19; vgl. Spr. 6, 16; 7 und 8: Mich. 5, 4; Koh. 11, 2; 9 und 10: Sir. 25, 7 [9]; vgl. auch Luk. 17, 12 fg.; 15, 4; Matth. 18, 12.

1) Daß ferner 10, 100, 1000, 10000 vielfach als runde Zahlen zum Ausdruck einer allgemeinen Vielheit und Vollſtändigkeit, eines Minimum oder Maximum, entſprechend dem lateiniſchen sexaginta und sexcenti (doch vgl. auch Hitzig zu HL. 6, 8) gebraucht werden, liegt in der Natur des Dekadenſyſtems begründet (vgl. z. B. 1 Moſ. 18, 32; 31, 7; 3 Moſ. 26, 8. 26; 4 Moſ. 11, 19. 32; 14, 22; 5 Moſ. 23, 3; 1 Sam. 1, 8; 2 Sam. 18, 11; Hiob 19, 3; Am. 6, 9; Dan. 1, 20; Koh. 7, 19; — Spr. 17, 10; Koh. 8, 12; 1 Moſ. 26, 12; vgl. Matth. 13, 8; — Hiob 9, 3; 33, 23; Pſ. 50, 10 (vgl. auch Matth. 26, 53); Pſ. 90, 4; 2 Petr. 3, 8; 1 Chron. 16, 15; 2 Moſ. 20, 6 und öfter; Offb. 20, 2 fg.; — 1 Moſ. 24, 60; HL. 5, 10; 1 Sam. 18, 8; Pſ. 3, 7; 91, 7; 3 Moſ. 26, 8; 2 Sam. 18, 3; Jeſ. 30, 17; 5 Moſ. 32, 30; 33, 2. 17; Dan. 7, 10; Pſ. 68, 18; 4 Moſ. 10, 36; Matth. 18, 24; 1 Kor. 14, 19; Hebr. 12, 22; Jud. 14; Offb. 5, 11; 9, 16.

Im übrigen tritt die Zehnzahl in der Bibel höchſtens noch als religiös bedeutſam und ſomit als heilige Zahl hervor in einem zweiten Dekalog 2 Moſ. 34 (vgl. Hitzig, „Oſtern und Pfingſten im zweiten Dekalog“ [Heidelberg 1838]; „Geſchichte des Volkes Iſrael“, S. 242), im Zehnten (ſ. d.), bei den Maßen der Stiftshütte, des Tempels und der heiligen Geräthe (ſ. d.) ſowie in den Feſtordnungen, ſofern am zehnten Tage des erſten Monats die Vorbereitung zum Paſſahfeſt (ſ. d.) beginnen (2 Moſ. 12, 3; vgl. auch Joſ. 4, 19), an demſelben Tage des ſiebenten Monats das Verſöhnungsfeſt (ſ. d.) gehalten (3 Moſ. 16, 29; 23, 27; 4 Moſ. 29, 7) und das Jobeljahr (ſ. d.) angefangen werden ſollte (3 Moſ. 25, 9). Aehnliches findet ſich bei den alten Arabern, indem z. B. am zehnten des Monats das Opfer der Mekkapilger geſchah. Die alten Aegypter ſollen zehntägige Wochen gehabt haben (vgl. Lepſius, „Die Chronologie der Aegypter“ [Berlin 1849], I, 132 fg.), und die Griechen theilten den Monat in drei Dekaden ein (Knobel zu 2 Moſ. 12, 3; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Iſrael“ [1. Ausg., Göttingen 1848], S. 105, 364). Auch die ſpätern Juden fanden im A. T. die Zehnzahl bedeutſam und gaben ihr beſonders eine praktiſch-liturgiſche Wichtigkeit (vgl. Joſephus, „Jüdiſcher Krieg“, VI, 9, 3, und ſ. Synagoge), brachten aber dieſelbe auch mit allerlei kabbaliſtiſchem Aberwitz in Verbindung (vgl. Pirke Aboth, V, 1—6). Wenn neuere Symboliker in einzelnen Zahlen ähnlicherweiſe Signaturen beſonderer Verhältniſſe, z. B. in der Zehnzahl die Signatur der Vollſtändigkeit, das Symbol der Ganzheit, Vollendung und Vollkommenheit, finden wollten, ſo iſt eine derartige Bedeutung und Verwerthung der Zahlen auf das arithmetiſche (und geometriſche) Verhältniß derſelben zueinander einzuſchränken, und von metaphyſiſchen Zahlenſpeculationen kann, wenigſtens bei den alten Hebräern, keine Rede ſein.

Im engern Sinne als runde, beziehungsweiſe heilige Zahlen gelten den Hebräern

die Sieben-, die Fünf- und die Dreizahl, alſo unſere ſogenannten Primzahlen, die ſich nicht weiter ohne Reſt theilen laſſen, und zu dieſen geſellt ſich außer der Zehnzahl als gleichfalls ſymboliſch bedeutſam die Zwölfzahl nebſt ihren Potenzen und einzelnen Summen, deren Factoren ſie bilden.

Die Fünfzahl, bedeutſam ſchon durch die fünf Finger einer Hand, an denen man zählte (1 Moſ. 18, 28 fg.; vgl. 1 Sam. 17, 40; 21, 4), und als die Hälfte von 10 (Matth. 25; Luk. 19, 16. 18), und daher runde Zahl (3 Moſ. 26, 8; 4 Moſ. 11, 19; Jeſ. 17, 6; 30, 17; Luk. 14, 19; 1 Kor. 14, 19; Offb. 9, 5), tritt beſonders in den gerichtlichen Strafbeſtimmungen und bei religiöſen Sühnungen, alſo bei Opfern und Abgaben auf, wobei der in gewiſſen Fällen geforderte Fünfte als ein doppelter Zehnte zu betrachten iſt (1 Moſ. 41, 34; 47, 24; 2 Moſ. 21, 37 [22, 1]; 3 Moſ. 5, 16. 24; 22, 14; 27, 13. 15. 19. 27. 31; 4 Moſ. 5, 7; 7, 17 fg.; 18, 16). Auch bei den Maßen der heiligen Geräthe, der Stiftshütte und des Tempels (ſ. d.), macht ſie ſich geltend. Inſofern dieſelbe beſonders den Aegyptern geläufig geweſen zu ſein ſcheint (vgl. 1 Moſ. 41, 34; 43, 34; 45, 22; 47, 2. 24), hängt ſie vielleicht auch mit den fünf Planeten(-Göttern) zuſammen, welche die Aegypter (ähnlich auch die Perſer) annahmen, von welchen alles Bewegen und Leben abgeleitet wurde (vgl. 1 Moſ. 1, 14 fg.; Pauſanias, III, 20, 9) und denen die fünf Schalttage als Feſttage geweiht waren, wie denn nach Horapollo (Hieroglyphica, I, 13) die Aegypter die Fünfzahl durch das Zeichen eines Sternes ausgedrückt haben ſollen (vgl. Knobel zu 1 Moſ. 43, 34). Auch bei den Indiern und Chineſen erſcheint 5 als eine ſymboliſche Zahl (vgl. Bähr, „Symbolik des moſaiſchen Cultus" [1. Bd., 2. Aufl., Heidelberg 1874], S. 232).

2) Inſofern im N. T. die Fünf- und Zweizahl, welch letztere übrigens kaum bedeutſam erſcheint (doch vgl. Sir. 42, 24. 25; Mark. 10, 8), als Summanden und Theile der Siebenzahl auftreten (Mark. 6, 38 [vgl. 8, 5]; Matth. 14, 17 und vgl. Luk. 12, 6), werden wir durch dieſe Stellen zur Siebenzahl weiter geführt, der im höchſten Grade heiligen Zahl, als welche ſie nicht nur bei den Hebräern und Arabern (Herodot, III, 8), ſondern auch bei den alten Indiern, Babyloniern, Perſern (vgl. Eſra 7, 14; Eſth. 1, 14; Herodot, III, 31; Xenophon, Anab., I, 6, 4), Aegyptern (Lepſius, a. a. O., I, 132), Griechen (vgl. Homer, Odyssee, XII, 127 fg.), den alten Deutſchen und andern Völkern galt (v. Bohlen, a. a. O., II, 247; Grimm, „Deutſche Rechtsalterthümer" [1. Ausg., Göttingen 1828], S. 213 fg.; Bähr, a. a. O., S. 244 fg.).

Die hebr. Woche von ſieben Tagen mit Feier des letzten (ſ. Sabbat) wird ſchon im Dekalog, 2 Moſ. 20, 8—11, vorausgeſetzt und auf das Dogma von der Weltſchöpfung (ſ. d.) in 6 Tagen (1 Moſ. 1—2, 3) gegründet, welches ſeinerſeits, echt moſaiſchen Urſprungs, unmittelbar auf den ägypt. Wochencyklus (Dio Caſſius, XXXVII, 18, und vgl. Ideler, „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie" [Berlin 1825—26], I, 178; Schlegel, „Indiſche Bibliothek" [Bonn 1820—30], II, 177; Hitzig, a. a. O., I, 85), letztlich freilich nach Babylonien zurückweiſt (Lepſius, a. a. O., I, 131 fg.; v. Bohlen, a. a. O., II, 247; Schrader, „Ueber den babyloniſchen Urſprung der ſiebentägigen Woche" in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1874, S. 343 fg., und in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XXVII, 405). Und zwar ſteht dieſe Siebenzahl der Wochentage ohne allen Zweifel mit den ſieben, im Alterthum bekannten Planeten in urſächlichem Zuſammenhang (vgl. Bähr, a. a. O., S. 247), während die Beobachtung der ſiebentägigen Mondphaſen, mit welcher die ſiebentägige Woche gewöhnlich in Verbindung gebracht wird (vgl. 1 Moſ. 1, 14 fg.; Pſ. 104, 19; Sir. 43, 6—8; Ideler, a. a. O., I, 60, 87 fg.), jüngern Datums ſein dürfte (ſ. Woche).

Wie der ſiebente Tag der Woche heilig und dem Jahve geweiht war, ſo erſcheint die Idee des Sabbats, beziehungsweiſe die Heiligkeit der Siebenzahl, bei den Hebräern weiter angewendet und ausgedehnt auf den ſiebenten Monat als den Sabbatmonat (3 Moſ. 23, 24), in welchen das älteſte große Feſt der Iſraeliten, überhaupt die wichtigſten Tage, fallen (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 472 fg.; IV, 321 fg. und ſ. Verſöhnungsfeſt); auf das ſiebente Jahr als das Sabbatjahr (ſ. d.; vgl. auch die [Jahr-] Wochen, zu je ſieben Jahren eine, bei Dan. 9, 24—27), und auf das funfzigſte Jahr als das Jobeljahr (ſ. d.), inſofern dieſes als das Product von 7×7 Jahren aufgefaßt wurde (doch

vgl. auch Schrader in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", XXVII, 405; und ſ. Feſte).

Sieben Tage war die geſetzliche Dauer für viele levitiſche Verunreinigungen (ſ. Reinigkeit); ſieben Tage lang währte die Prieſterweihe (ſ. Prieſter), die Todtenklage (ſ. Trauer) und gewöhnlich auch die Hochzeiten (ſ. d.). Siebenmal wurde bei wichtigen Sühnopfern (ſ. d.) das Blut geſprengt (3 Moſ. 4, 6. 17). Eine beſondere Rolle ſpielt die Siebenzahl bei Bündniſſen (ſ. Bund; 1 Moſ. 21, 28 fg.; 4 Moſ. 23, 1); bei ſieben Dingen wird geſchworen (ſ. Eid und vgl. auch Herodot, III, 8; Ilias, IX, 120 fg.), wie denn „ſchwören" im Hebräiſchen mit dem Zahlwort „Sieben" etymologiſch zuſammenhängt (šĕbaʿ = 7; šabâ = ſchwören, eigentlich: ſiebenen). Die jüngern Bücher des A. T. kennen ſieben Erzengel (ſ. d.) entſprechend den ſieben Amſchaspands der zoroaſtriſchen Religion (vgl. beſonders auch Offb. 8—11), welche ihrerſeits wieder auf die ſieben Planeten zurückweiſen, wie denn die ſpätern Juden auch in dem, auf der Südſeite des Heiligen in der Stiftshütte ſtehenden, ſiebenarmigen Leuchter (ſ. d.) ein Symbol der im Süden ſich bewegenden ſieben Planeten erkannten.

Als runde Zahl tritt Sieben geradezu ſprichwörtlich auf (z. B. 1 Moſ. 4, 24; 3 Moſ. 26, 21. 24. 28; 1 Sam. 2, 5; Jer. 15, 9; Ruth 4, 15; Jeſ. 4, 1; Pſ. 12, 7; Spr. 26, 16. 25; Sir. 37, 14 [18]; Dan. 7, 13; Matth. 18, 21. 22), und kommt als zugleich religiös bedeutſam überaus häufig vor in der Sage und Geſchichte des Alten und des Neuen Bundes (z. B. 1 Moſ. 7, 2. 3; 8, 10. 12; 29, 18 fg.; 33, 3; 41, 2 fg.; 2 Moſ. 7, 25; Joſ. 6, 4 fg.; Richt. 16, 8 fg.; 1 Sam. 10, 8; 11, 3; 13, 8; 1 Kön. 8, 65; 18, 43; 2 Kön. 5, 10. 14; 1 Chron. 9, 25; Matth. 15, 34—37; Mark. 8, 5. 8; Apg. 6, 3; 21, 8), ſowie in der prophetiſchen Symbolik (z. B. Ez. 39, 9 fg.; 40, 22. 26; 43, 25. 26; 44, 26; 45, 21 fg.; Dan. 4, 13. 21 fg.; Sach. 3, 9; 4, 2; vgl. Offb. 4, 5; 5, 6; 1, 4. [vgl. Tob. 12, 15] 12. 13; 2; 5—8; 8—11; 12, 3; 13, 1; 15, 1. 6 fg.; 16, 1; 17, 1 fg.; 21, 9; über dieſe Heptaden ſ. insbeſondere Apokalypſe. Auch durch das ganze vierte Buch Eſra zieht ſich die Siebenzahl hindurch). Wie bedeutſam und geheimnißvoll den ſpätern philoſophirenden Juden überhaupt ſchon um die Zeit Jeſu die Siebenzahl geworden war, erhellt aus den Schriften Philo's (vgl. auch Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VII, 5, 5) und aus den kabbaliſtiſchen Sephiroth (vgl. Eichhorn's „Allgemeine Bibliothek der bibliſchen Literatur" [Leipzig 1787—1800], III, 191 fg.; auch noch Pirke Aboth, V, 9 fg.; Epiphanius, De numerorum myster., Kap. 5). Daraus jedoch nun auf die alten Hebräer zurückzuſchließen, als ob auch dieſe bereits in der Siebenzahl, als welche aus 3 (der angeblichen Signatur des Göttlichen) und 4 (der vermeintlichen Signatur des Kosmiſchen) zuſammengeſetzt ſei, eine Signatur der Verbindung Gottes und der Welt — wie Bähr (a. a. O., S. 235 fg., 541) und Kurtz (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1844, S. 346 fg.) meinten — oder eine Signatur des Heiligen Geiſtes, „des im Geiſte ſich geſchichtlich und gerichtlich offenbarenden Dreieinigen Gottes", geſchaut hätten — wie Zöckler (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIV, 365 fg.) gethan —: beruht auf lauter Illuſion (vgl. dagegen Baur in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1832, S. 125 fg.; Hengſtenberg, „Die Geſchichte Bileam's und ſeine Weiſſagungen" [Berlin 1842], S. 71 fg.). Im A. T. läßt ſich keine Zahl nachweiſen, die ihre Heiligkeit einer ſpeculativen Betrachtungsweiſe verdankte.

Indem wir diejenigen andern Zahlen, denen 7 als runde oder heilige Zahl zu Grunde liegt — wie $14 = 2 \times 7$ (3 Moſ. 12, 5; 4 Moſ. 29, 13 fg.; Matth. 1, 17); $28 = 4 \times 7$ (2 Moſ. 26, 2) — übergehen, laſſen wir uns durch die Summe 7000 (Offb. 11, 13) und durch die 140 Segensjahre ($= 2 \times 70$; Hiob 42, 16) zu der Zahl 70 leiten, welche als Steigerung der runden Zahl 7 in gleicher Eigenſchaft zuweilen an deren Stelle oder in Gegenſatz zu derſelben tritt (1 Moſ. 4, 24; Matth. 18, 22), und überhaupt in beſonderm Grade ſymboliſch bedeutſam erſcheint. Nach chaldäiſcher Anſicht gab es im ganzen 70 Völker und Sprachen mit ebenſo vielen Schutzgeiſtern (vgl. v. Bohlen, „Die Geneſis hiſtoriſch-kritiſch erläutert" [Königsberg 1835], S. LXXVII). Bekannt ſind die 70 Aelteſten (ſ. d.) der hebr. Volksgemeinde (2 Moſ. 24, 1. 9; 4 Moſ. 11, 16. 25) und die 70 Männer im Synedrium (ſ. d.), mit denen wieder die 70 Dolmetſcher der griech. Ueberſetzung des A. T. (die LXX) und der weitere Kreis von 70 Jüngern Jeſu (Luk. 10, 1) zuſammenhängen. Erwähnung verdienen auch die 70 Farren, die an den ſieben Tagen des Laubhüttenfeſtes geopfert werden ſollten (4 Moſ. 29, 13 fg.). Ob die

70 Perſonen der Familie Jakob's, die nach Aegypten ziehen (1 Moſ. 46, 27; 2 Moſ. 1, 5; 5 Moſ. 10, 22), ſowie die 12 Quellen und 70 Palmbäume bei Elim (ſ. d.) wörtlich genommen werden wollen, mag dahingeſtellt bleiben. Sicher aber ſollen die geweiſſagten 70 Jahre des babyloniſchen Exils (Jer. 29, 10; 25, 11. 12; vgl. Jeſ. 23, 15. 17; Pſ. 90, 10), welche bei Daniel (Kap. 9, 24 fg.) auf 70 (Jahr-) Wochen (d. i. 7×70 Jahre) ausgedeutet werden, nur allgemein eine lange Zeit bedeuten (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 576 fg.), wie denn auch die Hälfte der letzten Jahrwoche, die $3\frac{1}{2}$ Zeiten (Jahre) bei Daniel (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 565, 566), nachgerade ein Symbol für Unglückszeiten geworden ſind (vgl. Luk. 4, 25; Jak. 5, 17; beſonders aber Offb. 11, 2. 3. 9 fg.; 12, 14 und Mark. 13, 20; Matth. 24, 22).

Wie hier $3\frac{1}{2}$ als die beiden Hälften, ſo kommen außerdem 3 und 4 als Theile der Siebenzahl, jedoch ohne alle ſpeculative Bedeutung, vor. So z. B. erſcheinen Spr. 6, 16—19 die 7 Greuel in 3 und 4 abgetheilt (vgl. ferner Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 94, und „Ueber Johannes Marcus und ſeine Schriften, oder welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt?" [Zürich 1843], S. 126 fg.); und wie in den Maßverhältniſſen der Stiftshütte (Bähr, a. a. O., S. 192 fg.), ſo treten auch ſonſt beide Zahlen, beſonders die Dreizahl, ſelbſtändig als bedeutſam auf. Abgeſehen von dem Gebrauch der Dreizahl als einer runden (z. B. 1 Moſ. 40, 10 fg. 16 fg.; Sir. 25, 1. 3. u. a.), macht ſich dieſe geltend im Cultus und in der Liturgie: in den drei hohen Jahresfeſten (2 Moſ. 23, 14; 5 Moſ. 16, 16), in dem dreifach gegliederten prieſterlichen Segen (4 Moſ. 6, 24—26), im Trisagion (Jeſ. 6, 3; Offb. 4, 8), womit vielleicht auch die Umſchreibung des Gottesnamens Jahve: „Der da war, der da iſt, der da ſein wird" (Offb. 4, 8; 1, 4. 8 und öfter) zuſammenhängt, jedoch keinerlei Andeutung einer göttlichen Dreieinigkeit (ſ. d.) gegeben iſt. (Für die Dreizahl bei öffentlich feierlicher Verkündigung vgl. noch Ez. 21, 32; Jer. 7, 4; 22, 29; Offb. 8, 13). Ob ſich übrigens daraus die drei Gebetsſtunden des ſpätern Judenthums (ſ. Gebet) entwickelt haben, muß unentſchieden bleiben. Wenn aber die Dreizahl in den Religionen des Alterthums auch zur Bezeichnung des Göttlichen diente, ſo darf gleichwol daraus ebenſo wenig, als aus der Heiligkeit der Vierzahl bei den Pythagoräern oder aus den vier Buchſtaben des Gottesnamens bei den Hebräern — IHVH [יהוה] — oder aus dem Viereck des iſraelitiſchen Heiligthums und den vier Winden oder Himmelsgegenden — mit Bähr (a. a. O., S. 205 fg., 213 fg.) u. a. auf ſymboliſche Speculationen mit der Drei- und Vierzahl bei den alten Hebräern zurückgeſchloſſen werden (vgl. Hengſtenberg, a. a. O., S. 71).

Auch die Zahl 6, die nur im Sechstagewerk der Schöpfung (1 Moſ. 1—2, 3), und die Zahl 8, die in den Vorſchriften über die Beſchneidung (1 Moſ. 17, 12; 3 Moſ. 12, 3), über die Erſtlinge (2 Moſ. 22, 30; 3 Moſ. 22, 27. 10 fg.), über die Prieſterweihe (3 Moſ. 9, 1; Ez. 43, 27), ſowie in andern Reinigkeitsgeſetzen (3 Moſ. 14, 10 fg.; 15, 13. 29) vorkommt, haben eine gewiſſe Bedeutſamkeit erſt durch die Siebenzahl erhalten. Und wie dieſe beiden Zahlen mit der Woche, ſo ſcheinen in ähnlicher Weiſe die 30 Tage Trauerzeit mit dem Monat zuſammenzuhängen (4 Moſ. 20, 29; 5 Moſ. 34, 8; vgl. 21, 13; Eſth. 4, 11; Dan. 6, 7), und die 30 Silberlinge (Sekel) als Preis für einen Sklaven oder für ein Weib (2 Moſ. 21, 32; 3 Moſ. 27, 4; Hoſ. 3, 2) haben erſt durch Sach. 11, 12 und Matth. 26, 15; 27, 3 fg. eine ſymboliſche Bedeutung gewonnen. Auch den 30 Lebensjahren der Leviten (ſ. d.; 4 Moſ. 4, 3. 47) iſt keinerlei Bedeutſamkeit zuzumeſſen.

Dagegen kommt, nächſt 7, die Zahl 40 am häufigſten vor in der iſraelitiſchen Geſchichte, und zwar nicht nur als beſtimmt und hiſtoriſch — wie z. B. Richt. 13, 1 (vgl. Kap. 15, 20; 16, 31; 1 Sam. 7, 2); 1 Sam. 4, 18; 2 Sam. 2, 10; 5, 4; 1 Kön. 2, 11 (2 Sam. 15, 7 iſt „vier Jahre" zu leſen) — ſondern viel öfter als runde Summe — z. B. 1 Moſ. 7, 4. 12. 17; 8, 6; 25, 20 (vgl. V. 26); 26, 34; 32, 15; 50, 3; 4 Moſ. 13, 26; 14, 33. 34; Joſ. 14, 7; Richt. 3, 11; 5, 31; 8, 28; 1 Sam. 17, 16; 1 Kön. 11, 42; 2 Chron. 9, 30; Apg. 13, 21; beſonders aber gehören hierher die vierzig Jahre des Wüſtenzugs der Iſraeliten (vgl. v. Bohlen, „Die Geneſis", S. LXIV fg.; Hitzig, „Urgeſchichte und Mythologie der Philiſtäer" [Leipzig 1845], S. 170 fg.; „Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 67, 77 fg., ſ. „Bibel-Lexikon", II, 412), welche, wie auch die vierzig Tage und Nächte des Aufenthalts von Moſe auf dem Berge Horeb (2 Moſ. 24, 18; 5 Moſ. 9, 9), nachgerade ſymboliſche Bedeutung erlangt haben: vgl. Ez. 4, 6; 29, 11 fg.;

Jon. 3, 4 und 1 Kön. 19, 8; Matth. 4, 2; Apg. 1, 3. Ueber die vierzig Streiche (5 Moſ. 25, 2) ſ. Strafen.

3) Was ſchließlich die Zwölfzahl anbetrifft, ſo erhielt dieſe ihre Bedeutung in der Bibel nicht aus der Zuſammenſetzung von 3 und 4, wie Bähr und Kurtz meinen, ſondern zunächſt von den zwölf Stämmen Iſraels, welche ſelbſt wieder auf die zwölf Söhne des Patriarchen Jakob zurückgeführt werden (1 Moſ. 35, 23 fg.; vgl. Joſ. 4; 2 Moſ. 28, 21; 24, 4; 1 Kön. 18, 31; Offb. 21, 12; Bähr, a. a. O., S. 247; ſ. Stämme, Jakob, Iſrael). Dieſe Zwölfzahl von Stämmen kehrt jedoch ebenſo wieder bei Nahor's Geſchlecht (1 Moſ. 22, 20 fg.), bei den beduiniſchen Arabern (1 Moſ. 17, 20; 25, 12 fg.; ſ. Araber, Ismael), in den (elf, mit dem Könige) zwölf Stammhäuptern der Edomiter (1 Moſ. 36; ſ. „Bibel-Lexikon", II, 52, 412), ſowie bei vielen nichtſemitiſchen Völkern. Jedem der arab. Stämme war bekanntlich ein Zeichen des Thierkreiſes heilig. Dieſe zwölf Zeichen waren aber auch den Hebräern nicht fremd (2 Kön. 23, 5; Hiob 38, 32), und eben auf dieſe werden wir, zur Erklärung der bedeutungsvollen Zwölfzahl auch bei den Hebräern, durch 1 Moſ. 37, 9. 10 unmittelbar hingewieſen (vgl. näher Bähr, a. a. O., S. 251 fg.; Hengſtenberg, a. a. O., S. 72 fg.; v. Bohlen, „Die Geneſis", S. LXXVI, 257; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 49).

Seitdem nun aber einmal die Zwölfzahl der Stämme Iſraels feſtſtand, wurde dieſe Zahl bald die Signatur des Bundesvolkes Gottes im A. und im N. T. So tritt ſie, ſowol einfach als verdoppelt (24) oder vervielfacht (48, 60, 96), als bedeutſam auf bei Opfern und Weihgeſchenken (z. B. 4 Moſ. 7, 87. 88; Eſra 6, 17; 8, 35), in den Maßen der Stiftshütte und des Tempels (ſ. d.); beſonders auch am Tempel Ezechiel's mit zwölf Thoren (Ez. 48, 30—35), der uns ſogleich erinnert an das heilige Jeruſalem der Apokalypſe (Offb. 21) mit ſeinen zwölf Thoren und zwölf Engeln, gegründet auf zwölf Edelſteinen mit den Namen der zwölf Apoſtel (ſ. d.), und ein Viereck darſtellend von 1200 Stadien in die Länge und Breite, mit Mauern von 144 (= 12 × 12) Ellen. Die zwölf Edelſteine mit den Namen der zwölf Stämme Iſraels kommen aber ſchon auf dem hohenprieſterlichen Bruſtſchild vor (2 Moſ. 28, 16—21), und andererſeits wird das heilige Iſrael (Offb. 12, 1) wieder dargeſtellt als ein Weib mit einem Diadem von zwölf Sternen. In den zwölf Schaubroten (ſ. d.) erkannten die ſpätern Juden die zwölf Zeichen des Zodiakus oder auch die zwölf Monate wieder. Auch die zwölf Rinder des ehernen Meeres (ſ. d.) und die zwölf Thronlöwen Salomo's (1 Kön. 7, 25; 10, 20) ſcheinen nicht zufällig zu ſein. Deutlicher tritt die Symbolik wieder in den 48 Leviten-ſtädten (4 Moſ. 35, 7; Joſ. 21, 41), in den 24000 Leviten und 288 (= 24 × 12) Sängerchören (1 Chron. 23, 4; 24, 4; 25, 7), ſowie beſonders in den 24 Prieſterklaſſen ſeit Joſia's — angeblich David's — Cultusreform (1 Chron. 24, 7 fg.; Ez. 8, 18) und in den 24 Volksoberſten (Ez. 11, 1; ſ. Aelteſten) zu Tage, wie denn die 24 Aelteſten auch wieder Offb. 4, 4 vor dem Throne Gottes erſcheinen. Die Zahl des geſammten Volkes der Verſiegelten und Erretteten iſt Offb. 7, 4—8 144000 (= $12^2 \times 1000$), aus jedem der zwölf Geſchlechter des Gottesvolkes je 12000, für welche die Lebensbäume an beiden Seiten des Kryſtallſtromes alle zwölf Monate zwölferlei Früchte bringen (Offb. 22, 2).

4) Eine gewiſſe Bedeutſamkeit, welche auch der Zahl 22 von den ſpätern Juden beigelegt wurde, ruht lediglich auf den 22 Buchſtaben des hebr. Alphabets, wie man denn ſeit Joſephus (Contra Apion., I, 8) auch in der chriſtl. Kirche es liebte, den Kanon des A. T. auf 22 Bücher zurückzuführen (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 486).

Mit den 22 Buchſtaben des hebr. Alphabets hängt inſonderheit noch jenes kabbaliſtiſche Zahlenſpiel zuſammen, welches Gematria (Geometrie) genannt wird und darin beſteht, den Zahlenwerth einzelner Wörter und Namen aus ihren einzelnen Conſonanten zu berechnen, oder auch umgekehrt durch eine gegebene Zahl einen beſtimmten, oft abſichtlich geheim gehaltenen, Namen anzudeuten u. dgl. Dieſe Zahlenkabbaliſtik läßt ſich bis ins A. T. zurückverfolgen. Das älteſte Beiſpiel derſelben hat Hitzig in Sach. 12, 10, in einem Schriftſtück aus der erſten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr. gefunden (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten", S. 378 fg., und ſ. „Bibel-Lexikon", III, 247). Da das hebr. Wort 'Arjeh („Löwe") gleichen Zahlenwerthes mit dem Namen Habakuk iſt:

אריה = 5 + 10 + 200 + 1 = 216
und חבקוק = 100 + 6 + 100 + 2 + 8 = 216

ſo glaubte die ſpätere jüd. Haggada (Midraſch) im „Löwen" Jeſ. 21, 8 den Propheten „Habakuk" zu entdecken und ließ dieſen darum auch (Bel zu Babel, V. 33 fg.) zu Daniel's Löwenzwinger kommen (vgl. Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 471). Aehnlich erkannte die ſpätere jüd. Ueberlieferung in den 318 Knechten Abraham's 1 Moſ. 14, 14 nur den Einen Knecht Elieſer (אליעזר = 200 + 7 + 70 + 10 + 30 + 1 = 318; Hitzig, „Geſchichte des Volkes Iſrael", S. 45), während hinwiederum der chriſtl. Barnabas (Barnabasbrief, Kap. 9) die 318 beſchnittenen Mannen nach dem griech. Alphabet auf den gekreuzigten Jeſus deutet (I = 10, H = 8, IH = Ἰησοῦς und T = 300 iſt zugleich das Kreuzeszeichen). Bekannt iſt die kabbaliſtiſche Zahl 666 (Offb. 13, 18), welche auf Buchſtaben zurückgeführt den Namen Kēsar Nerôn gibt (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 155). Bemerkenswerth ferner iſt der Umſtand, daß Matth. 1, 17 gerade 14 Geſchlechter gezählt werden von Abraham bis David, deſſen Zahlenwerth ſelbſt 4 + 6 + 4 = 14 beträgt. Ob die 153 Fiſche (Joh. 21, 11) gleichfalls auf Gematria beruhen, ſteht dahin (vgl. Keim, „Geſchichte Jeſu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 564). In dem Syſtem des Gnoſtikers Baſilides trägt die Geſammtheit der 365 Himmel oder Geiſterreiche den Geheimnamen Ἀβράξας, deſſen Buchſtaben im Griechiſchen den Zahlenwerth 1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 = 365 geben. Pſ. 22 galt von jeher, beſonders ſeit Juſtin dem Märtyrer, als meſſianiſch; um ihn als ſolchen zu retten, wurde V. 17 der Urtext wo nicht gefälſcht, ſo doch falſch erklärt (כארו = כארי, „ſie haben durchbohrt" meine Hände und Füße), indem man, echt rabbiniſch, noch im 17. Jahrh. das Jod für ein verkleinertes Vav erklärte, um in dem betreffenden Worte zugleich die geheimnißvolle Zahl 1230 (כ = 20, ך = 1000, ר = 200, י = 10) zu finden, als welche die Zeit zwiſchen der Abfaſſung des Pſalms (durch David!) und der Kreuzigung andeute (Dieſtel, „Geſchichte des alten Teſtaments in der chriſtlichen Kirche" [Jena 1869], S. 328; vgl. noch Reuß in Herzog's „Real-Encyklopädie", VII, 204 fg.). — Die Literatur über Zahlenſymbolik bei ſemitiſchen und nichtſemitiſchen Völkern iſt eine ſehr reichhaltige. Außer den bereits citirten Werken findet ſie ſich in der Hauptſache in Bähr's „Symbolik des moſaiſchen Cultus" und in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVIII, 360 fg. angegeben. Kneucker.

Zair, angeblich Name einer edomitiſchen Stadt (2 Kön. 8, 21). Die LXX haben dafür Sior; Movers („Kritiſche Unterſuchungen über die bibliſche Chronik" [Bonn 1834], S. 218) und Ewald („Geſchichte des Volkes Iſrael" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], III, 1, 235 fg.) denken an Zoar; aber dieſes lag auf moabitiſchem Gebiete (ſ. Zoar). Die Chronik bietet an Stelle des unbekannten Stadtnamens die leichten Worte: „mit ſeinen Oberſten" (ṣim sarav), und aus dieſer Lesart, zuſammen mit der in 2 Kön. 8, 21, combinirt Thenius („Die Bücher der Könige" [Leipzig 1849], S. 305), unter Berufung auf die Vulgata und den arab. Ueberſetzer, eine dritte: „nach Seir" (seʿîra), das Gebirge, welches Hauptſitz der Edomiter war. Wir möchten uns jedoch für die Conjectur 'el-ṣirôh entſcheiden, welche Hitzig („Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 329) dargeboten, durch Hinweis auf den Sprachgebrauch 1 Moſ. 36, 32 fg. — wo gleichfalls über edomitiſche Städte und Könige die Rede geht — gerechtfertigt und („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 200 fg.) erklärt hat, und alſo leſen: „Und Joram zog hinüber vor ſeine (des Edomiterkönigs) Stadt (Reſidenz), alle Wagen mit ſich führend, um gegen ihn zu ſtreiten; er aber (der Edomiterkönig) machte ſich auf nachts, ſchlug das (judäiſche) Lager, ſo ringsum ihn war, die Oberſten der Wagen tödtete er, und das (judäiſche Kriegs-) Volk floh zu ſeinen Zelten."

Kneucker.

Zalmon wird Richt. 9, 48 als ein Berg auf dem Gebirge Ephraim nahe bei Sichem erwähnt, auf welchen auch in der Stelle Pſ. 68, 15 angeſpielt wird. Es iſt nämlich an letzterm Orte mit Hitzig („Die Pſalmen" [Heidelberg 1835—36], II, 39, und „Die Pſalmen" [Leipzig 1863—65], II, 81) zu überſetzen und zu erklären: „Da ſah es (das Land) wie Schnee aus in (der Weiſe des) Zalmon", d. h. wie damals, bei dem Richt. 9, 48. 49 erzählten Vorgange, wo durch das Entäſten der Bäume Zalmons dieſer Berg ein weißes, d. i. kahles, Ausſehen hatte. Es iſt dies der heutige Dſchebel Sleiman, ein hoher Gipfel ſüdweſtlich von und verbunden mit dem Berge Garizim (ſ. d.). Von demſelben kommt der Nahr Arſuf herunter, welcher an Betar (Barîn) vorbei dem Meere zufließt, und einen von den Gipfeln hat die mohamme-

daniſche Legende mit einem Weli, genannt Sleiman el-Farſi, ausgeſtattet (vgl. van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 354).

Kneucker.

Zalmona, die nächſte Lagerſtation der Iſraeliten nach dem Berge Hor, zwiſchen dieſem und Phunon (ſ. d.) gelegen (4 Moſ. 33, 41. 42), und jedenfalls ſchon auf der Oſtſeite des Edomiterlandes, aber keinesfalls mit Raumer („Der Zug der Iſraeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 45) in dem heutigen Maân zu ſuchen, welches nach Seetzen auch Alâm Maân geheißen haben ſoll (ſ. Maon). Kneucker.

Zange. Die Hebräer, als geſchickte Schmiede bekannt (ſ. Handwerke), gebrauchten die Zange, deren Name melḳaḳajim (Jeſ. 6, 6), ſeiner Dualform nach, auf eine der unſerigen ähnliche Beſchaffenheit ſchließen läßt. Unter derſelben Bezeichnung werden Nebengeräthe des Leuchters im Heiligthum der Stiftshütte (2 Moſ. 25, 38; 37, 23; 4 Moſ. 4, 9) und des Salomoniſchen Tempels (1 Kön. 7, 49) erwähnt, welche zum Putzen der Lichter, als Lichtſcheren dienten. Roskoff.

Zank, d. h. Wortſtreit, hervorgehend aus leidenſchaftlichem Eifer, welcher leicht durch Trunk oder hartnäckige Meinungsverſchiedenheit erregt wird (Spr. 23, 29 fg.; Joh. 7, 43; Tit. 3, 9), aus Streitſucht, Habgier, Spötterei, Hochmuth, Uebermuth, Ehrgeiz oder Colliſion der ſelbſtſüchtigen Intereſſen (1 Moſ. 13, 6 fg.; Spr. 15, 18; 22, 10; 28, 15; Pſ. 80, 7; Sir. 27, 15; Luk. 22, 24; Phil. 2, 3; Jak. 3, 13 fg.), allgemein ausgedrückt, aus Mangel an Weisheit (im religiöſen Sinne), welche vielmehr friedfertig und gelinde iſt (Jak. 3, 17), daher der Thor zum Zank neigt (Spr. 18, 6; 20, 3), oder nach neuteſt. Ausdrucksweiſe aus der Herrſchaft des Fleiſches im Menſchen (Gal. 5, 20). Der Zank äußert ſich in biſſiger und giftiger Rede (Spr. 23, 32; Gal. 5, 15) und führt leicht zu Mishandlung und Blutvergießen (Spr. 13, 6; Sir. 27, 15). Bei dem leidenſchaftlichen Weſen des Iſraeliten konnte es ſogar dahin kommen, daß die Judenchriſten in Rom das Evangelium (im judenchriſtl. Geiſte) verkündigten, um Hader mit Paulus und ſeinen Anhängern zu erregen (Phil. 1, 15. 16). Dreht ſich der Zank um den Gegenſatz der Parteien, ſo wird er zum Parteihader (Gal. 4, 20). Der Neigung zum Zanke entgegen wird ermahnt, Langmuth zu haben (Spr. 15, 18), dem Zornigen aus dem Wege zu gehen (Sir. 8, 19), gelinde zu ſein und Sanftmuth zu beweiſen (Tit. 3, 2). Es iſt eine Ehre für den Mann, abzuſtehen vom Zanke (Spr. 20, 3); der Edelmüthige opfert das eigene Intereſſe, um den Zank zu meiden (1 Moſ. 13, 8 fg.), und der Chriſt ſucht die Leidenſchaft durch Gleichmuth und Edelſinn zu überwinden (Matth. 5, 39 fg.) und erhält den Frieden durch Demuth, Werthſchätzung des Nächſten und Uneigennützigkeit.

Wittichen.

Zaphon, d. h. „Warte". 1) Einerlei mit Mizpa in Gilead (vgl. Richt. 12, 1, wo Luther „zu Mitternachtwärts" überſetzt, mit Richt. 11, 34, und ſ. Mizpa).

2) Eine Stadt des Stammgebiets Gad in der Jordanaue, nördlich von Beth-Haram, Beth-Nimra und Succoth (ſ. d.; Joſ. 13, 27), aber nicht am ſüdlichen Ende des Sees Genezareth, und noch weniger an der Stelle des heutigen Saifin öſtlich von Gadara (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 917) gelegen. Dieſelbe iſt nach dem Zeugniß des Talmud (vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 308, 559) mit Tuch (Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis [Leipzig 1859], S. 8 fg.) an der Stelle des ſpätern Caſtells Amathus (Joſephus, „Alterthümer", XIII, 13, 5; XIV, 5, 4; „Jüdiſcher Krieg", I, 4, 2, 3; 8, 5) anzuſetzen, an deſſen Ruinen, jetzt Amatâ geheißen, Burckhardt („Reiſen in Syrien", deutſch von Geſenius [Weimar 1823—24], II, 596) ſechs Stunden ſüdwärts von der Jordanfurt bei Skythopolis (Beth-Schean) am Abhange eines Berges bei dem kleinen Wadi Râdſchib (Adſchlûn) vorüberkam, welcher hier, $1^1/_2$ Stunden nördlich vom Zerka (ſ. Zabok) in die Jordanebene hinabfließt.

Kneucker.

Zarea, Zareia, ſ. Zora.

Zareda, ſ. Zarthan.

Zarpath, ſ. Sarepta.

Zarthan, der ſüdliche Endpunkt von jenem „Dickicht des Landes", in welchem Salomo die Tempelgefäße gießen ließ (1 Kön. 7, 46; 2 Chron. 4, 17), lag dem oſtjordaniſchen Succoth (ſ. d.) weſtlich gegenüber, und darf wegen Joſ. 3, 16 nicht gar weit nördlich von Jericho geſucht werden. Dem entſprechend vermuthet Knobel nach dem

Vorgange van de Velde's („Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Leipzig 1855—56], II, 271), die alte Ortslage in dem heutigen Karn Sertabeh („Horn des Rhinoceros"), einem langen, hochragenden Felsrücken in der Nähe der Furt Damieh, von welchem ein niedriger Hügelrücken faſt bis an den Jordan reicht und ſich quer nach den öſtlichen Bergen durchzuſtrecken ſcheint. Auf demſelben ſoll es noch Ruinen geben. Robinſon („Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 499, 554; „Neuere bibliſche Forſchungen" [Berlin 1857], S. 384 fg.) will den Karn el-Sartabeh wirklich auch von Jericho aus erblickt haben in der Geſtalt eines ſcharfen kegelförmigen Berges, welcher einer Baſtei gleich aus den weſtlichen Gebirgen hervorſtand (vgl. auch Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 1, 453 fg.). Dieſer ausgezeichnete Berg gab, wie es ſcheint, der nordwärts nach Beth-Schean hin liegenden Landſchaft den Namen Zarthan, wofür auch Zeredatha vorkommt (2 Chron. 4, 17); und dieſe Landſchaft wird erwähnt als neben (der von) Beth-Schean liegend (1 Kön. 4, 12) und als Gegend, wohin die in der Ebene Jiſreel geſchlagenen Midianiter flohen (Richt. 7, 22, wo mit Bertheau Zeredatha ſtatt Zereratha zu leſen iſt), um die Furt von Succoth zu gewinnen. Wahrſcheinlich iſt auch Zereda, des Ephraimiten Jerobeam I. Heimat (1 Kön. 11, 26), einerlei mit Zarthan (einer Wortform, welche aus dem Arabiſchen abgeleitet werden und eine erhabene Ortslage auf einem Gebirge bedeuten dürfte). Im Widerſpruch gegen Knobel möchte freilich Thenius, kraft der Stelle 1 Kön. 4, 12, Zarthan „neben Beth-Schean" ſüdweſtlich von letzterer Stadt an den nordöſtlichen Abhang des Gilboa-Gebirges verlegen, und will davon die Heimat Jerobeam's, Zereda, oder vielmehr Zerira, wie er mit den LXX zu 1 Kön. 11, 26. 42 (vgl. auch die LXX zu 1 Kön. 12, 2. 3. 24) leſen zu müſſen glaubt, als einen Ort in einer gleichbenannten Landſchaft auf dem Gebirge Ephraim unterſchieden wiſſen. Und zwar ſoll dieſe Stadt auf dem Berge Garizim, wo bereits von früher her unter dem Namen Millo (ſ. d. und vgl. Bertheau zu Richt. 9, 6) ein Feſtungswerk vorhanden geweſen, durch Jerobeam (ſ. d.) auf Befehl Salomo's, um die wahrſcheinlich vorzugsweiſe zum Aufſtand geneigten Sichemiten im Zaume zu halten, zu einer gewaltigen Zwingburg — das bedeutet „Zerira" — ausgebaut worden ſein, deren Ruinen Robinſon („Paläſtina", III, 318 fg., 345 fg.) beſchreibt als Ueberreſte eines ungeheuern Bauwerks von gehauenen, an den Kanten geränderten Steinen mit Mauern von neun Fuß Dicke, el-Kulah (das Caſtell) genannt, in deſſen Nähe ſich auch ausgedehnte Grundmauern zeigen. Kneucker.

Zauberei. Wir haben unter Abgötterei auseinandergeſetzt, daß die abgöttiſchen Culte Reſte älterer religiöſen Vorſtellungen ſind und einem Aberglauben, d. h. Ueberglauben, entſpringen, der ſich in ihnen ſeinen praktiſchen Ausdruck ſucht. Das Gleiche gilt von der Zauberei, d. h. einer abergläubiſchen Praktik, die zur Abgötterei gehört und darum im moſaiſchen Geſetze verboten iſt. Abgötterei wie Zauberei ſind abergläubiſche Handlungen, die, auf den gleichen religiöſen Vorausſetzungen beruhend, ſich durch ihre Zwecke unterſcheiden, indem der Menſch durch abgöttiſchen Cultus ſich das Wohlgefallen der vermeintlichen Götter zu erwerben ſtrebt oder auf ſie einwirken will, während der Zauber Einwirkung auf die irdiſche Umgebung des Menſchen zu gewinnen ſucht. Der tiefſte Unterſchied zwiſchen Heidenthum und Moſaismus liegt nun in dem Verhältniß, das jede der beiden Vorſtellungsweiſen zwiſchen der Materie und dem Göttlichen ſtatuirt, ſofern der Moſaismus Gott über die Materie als deren Beherrſcher ſtellt, das Heidenthum aber naturaliſtiſch die Götter aus dem Proceß der Materie hervorgehen läßt und deren Sein und Weſen der materiellen Entwickelung conform denkt (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 323). So wird das Heidenthum zur Naturvergötterung, und die hebr. Abgötterei iſt die Aufrechthaltung dieſes Standpunktes gegenüber dem moſaiſchen, welche es mit ſich bringt, daß das Verhältniß des Göttlichen und der Materie dauernd falſch aufgefaßt wird. Verſucht man nun von dieſem Standpunkt aus eine Einwirkung auf die irdiſche Umgebung mit göttlicher Hülfe zu gewinnen, ſo iſt es natürlich, daß man als Vehikel der göttlichen Einwirkung etwas Materielles gebraucht, oder daß man, was einem Gegenſtand „angewünſcht" wird, an einem homogenen Gegenſtande ſymboliſch vollzieht. Dies iſt auf dem Standpunkt des Heidenthums bei der unvollkommenen Naturerkenntniß des Alterthums eine rationelle Praxis, die in vielen Fällen ſogar in die Heilkunde hinübergreift, auf dem Standpunkt des Moſaismus aber wird es zu einer Handlung, die verwerflich iſt, weil ſie aus Abgötterei hervorgeht.

Sonach begreift die Zauberei eine Summe von Handlungen, die aus heidnischen Religionen im Judenthum oder Christenthum bewahrt sind, und deren Wesen darin besteht, daß man vermittels materieller Gegenstände (auch Sprüche), denen man im Heidenthum unter vorausgesetzter göttlicher Assistenz eine besondere Wirkungskraft zuschrieb oder zuzuertheilen versuchte, Einwirkung auf seine Umgebung zu gewinnen unternimmt, nachdem man selbst das Heidenthum theoretisch verlassen hat. Jene im Heidenthum den materiellen Gegenständen beigelegte Kraft wird nach Aufgabe des Heidenthums Zauberkraft (witchcraft), die Verleihung dieser Kraft zur Weiterwirkung an die Gegenstände ist Zauber, der ihn Ausübende Zauberer. Wenn J. Grimm („Deutsche Mythologie" [2. Ausg., Göttingen 1843—44, II, 983) sagt, zaubern hieße übernatürliche Kräfte schädlich oder unbefugt wirken zu lassen, so ist das Unbefugte richtig, das Schädliche aber der deutschen Vorstellung entlehnt, in der das Zauberwesen mit dem Teufel verknüpft ist, den die Hebräer nicht kannten. Sonst aber ist dort richtig aufgestellt, daß der Ursprung aller Zauberei aus den heiligen Geschäften des Heidenthums, Gottesdienst und Dichtkunst abgeleitet werden muß. „Opfern und Singen tritt über in die Vorstellung von Zaubern; Priester und Dichter, Vertraute der Götter und göttlichen Eingebung theilhaft, grenzen an Weissager und Zauberer."

Die Etymologie des Wortes Zauber ist undeutlich, weil aber die Synonyma anderer Sprachen vielfach den Sinn des Thuns, Opferthuns, Anthuns haben, so dünkt es Grimm nicht ganz unmöglich, daß Zauber mit dem gothischen táujan ahd. zouwan, d. i. thun, vollbringen, zusammenhänge. Analog wäre mittellateinisch: factura, facturare, affacturatrix, italienisch: fattura, fattuchiero, fattuchiera, spanisch: hecho, hechizo, hechizar, hechicero, hechicera mit der Bedeutung Zauber, zaubern, Zauberer. Vgl. griechisch: ῥέζειν, altnordisch: blôta, opfern und verwünschen.

Für das hebr. Bewußtsein insbesondere ergibt sich aus dem Bisherigen, daß nicht die Handlung als solche, oder weil sie schadet, verbotener Zauber war, sondern daß es darauf ankam, ob eine Handlung als mit Jahve's Hülfe vollzogen angesehen wurde; denn nur wenn dies nicht der Fall war, lag Heidenthum, wenn auch absterbend, zu Grunde und machte sie widergöttlich und strafbar. Den Beweis liefert Mose im Kampf mit den ägypt. „Zauberern", die dasselbe thun wie er, aber ohne Jahve; sie sind Zauberer, Mose nicht (2 Mos. 7, 9. 11. 20. 22), und Jahve's Kraft reicht in Mose und Aaron weiter als die jener Zauberer (2 Mos. 8, 18; 9, 11). Daher kommt es denn auch, daß den hebr. Schriftstellern Handlungen, welche für Hebräer Zauberei sein würden, bei heidnischen Völkern ganz selbstverständlich erscheinen, da diese nicht im Dienste Jahve's stehen, und so erwähnt Dan. 2, 2; Jes. 47, 9. 12; 2 Mos. 7, 11 babylonische und ägypt. Zauberer, ohne ihre Fähigkeit zu bezweifeln, die 2 Mos. 7, 11. 22 sogar bestätigt.

Ist nun die Formel richtig, in der wir das Wesen der Zauberei oben zu umfassen suchten, so ergibt sich unmittelbar, daß die Arten derselben höchst vielfältig sein müssen, da die Anwendung aller denkbaren Stoffe, an die man die außernatürliche, um nicht zu sagen übernatürliche, Wirkung anheftete, in voller Unbeschränktheit möglich war, sobald nur die Phantasie eine Brücke zwischen dem angewandten, mit Zauberkraft behafteten Stoffe und dem Zwecke zu schlagen vermochte. Leicht aber mochten sich Zauberriten auch von Volk zu Volk verbreiten und erhalten. Den Zauber am Wachsbild von Teig und Lehm, dem man das anthut, was den zu Bezaubernden treffen soll, kennen schon die Alten (Ovid, Amores, III, 7, 29; Horaz, Epodae, 17, 76; Virgil, Eclogae, VIII, 71; Theokrit, Idyll., II, 28), und wenn in letzterer Stelle nicht ein Bild erwähnt wird, sondern nur das Wachsschmelzen, so ist sie doch darum um so beachtenswerther, weil sie in ihrem Wortlaut zeigt, daß die Handlung unter göttlicher Beihülfe geschehe. Sie lautet: „Wie ich dieses Wachs mit Hülfe des Gottes (σὺν δαίμονι) schmelze, so möge wieder von Liebe geschmolzen werden der mindysche Delphis." Bei Virgil wird gleichzeitig das Wachs geschmolzen und der Lehm am gleichen Feuer gehärtet. Ein Wendehals (ἴυγξ) auf eine Scheibe gebunden und gedreht galt als Mittel, untreue Geliebte zurückzubringen, Theokrit, Idyll., II, 28, auch arab. Weiber drehten Kugeln oder Kreise zu diesem Zweck (Freytag, Lexicon Arabico-Latinum [Halle 1830—37], IV, 21, u. d. W. karâri). Der Zauber durch den bösen Blick (Virgil, Eclogae, III, 103) wird in Südeuropa und den mohammedanischen Ländern noch heute geglaubt, wie ehemals in Deutschland; Liebes-

tränke als Zaubermittel kennt Horaz. Das Vergraben der geweihten Gegenſtände unter der Schwelle (Grimm, a. a. O., II, 1043) kennt auch Virgil, Eclogae, VIII, 91:

> Has olim exuvias mihi perfidus ille relinquit
> Pignora cara sui, quae nunc ego limine in ipso
> Terra tibi mando.

Ganze Zauberſcenen ſchildert Ovid (Fasti, II, 570), Horaz (Epodae 5 und 17), und Beſprechungen (carmina, ἐπαοιδή) kennt Alterthum wie Gegenwart (Virgil, Eclogae, VIII, 67), der Spruch (mittelhochdeutſch: segen) iſt mit Kraft begabt (ſ. Fluch) und das Franzöſiſche charme kommt von carmen.

Wie nun hier einerſeits die Phantaſie ihre Vorſtellungen über Zauberkraft an alle möglichen Dinge anhängen kann, ſo iſt andererſeits die Allmacht Jahve's über das Univerſum unbeſchränkt, und er kann Handlungen geſchehen laſſen, die ſonſt als Zauber erſcheinen würden, wie wenn Eliſa die eiſerne Axt ſchwimmen läßt (2 Kön. 6, 7) oder Naeman's Ausſatz durch Jordanwaſſer beſeitigt und ihn dem Gehaſi mittheilt (2 Kön. 5, 14. 27). Wir werden daher im Folgenden ſtreng zu unterſcheiden haben, wo außergewöhnliche Dinge durch Jahve geſchehen, und wo ſie durch Zauber hervorgerufen werden.

Der allgemeine Ausdruck für Zauberei iſt kešaphim, im Verbum kiššeph, der beſprechen, incantare (althochdeutſch: bigalan), zu bedeuten ſcheint, nach dem ſyr. 'ethkaššaph, flehen, beten, Gottesdienſt halten, mit der entſprechenden arab. Wurzel kašapha, enthüllen, aber nur entfernt zuſammenhängt. Das zauberkräftige Wort, dem ein Gott ſeine Macht verleiht, iſt alſo Grundlage der Zauberei, wer ſolche (heidniſche) Worte ſpricht, muß getödtet werden, daher 2 Moſ. 22, 17: „Die Zauberinnen ſollſt du nicht leben laſſen", und 5 Moſ. 18, 9 die Erklärung, das Volk ſolle den Kanaanitern dieſe Greuel nicht ablernen. Bei den heidniſchen Arabern übten die Kahine (hebräiſch: kohen, Prieſter) die geheime Kunſt; eine beſondere Kunſt beſaßen die ḳa'iph genannten Leute, die Zeichendeuter, Chiromanten im engern Sinne und Wetterpropheten waren (Sharaſtani's Book of religious and philosoph. Sects, ed. Cureton [London 1842—46], II, 437). Der allgemeine Name iſt ʿarraph, Wiſſende (Silveſtre de Sacy, Chrestomathie arabe [2. Aufl., Paris 1826], II, 298) und sâḥir, der Zauberer. Von dem arab. kasapha, dunkel machen, von der Sonne ſich verfinſtern, das hebr. Wort abzuleiten, ſodaß die meḳaššepha (Zauberei) eine Sonnenbeſchwörerin wäre, iſt nicht wohl thunlich.

Eine andere Art der Zauberei heißt náḥaš, im Verbum niḥheš, ſie dient dazu, unbekannte Gegenſtände zu erfahren, wie Joſeph vorgibt, durch das niḥheš über den Verbleib ſeines Bechers unterrichtet zu ſein (1 Moſ. 44, 5. 15), und Laban auf dieſelbe Weiſe erkennt, daß er um Jakob's willen geſegnet ſei (1 Moſ. 30, 27; vgl. 1 Kön. 20, 33 hebräiſch). Das Wort bedeutet allgemein, ſich durch ein Wahrzeichen Kunde verſchaffen, ob dies immer durch ein Trinkgefäß geſchah, wie 1 Moſ. 44, 5, ſteht nicht zu ſagen, doch iſt es unwahrſcheinlich. Der ſyr. Sprachgebrauch legt dem Worte allgemein den Sinn Unbekanntes ergründen bei, es geſchah auf offener Straße (Barhebraeus, Chronicon syriacum, ed. Bruns et Kirsch [Leipzig 1789], I, 174, 12); im Arabiſchen iſt der Wortſinn zum Uebel gewandt, naḥs heißt Unglück, doch iſt im Verbum tanaḥḥasa, wenigſtens im Dialekt der Tayiten der Sinn ſich genau erkundigen vorhanden (Hamasae carmina, ed. Freytag [Bonn 1828—51], I, 104 l. 2). Durch Prüfen, Verſuchen, Vogelzeichen nehmen ('aṭiret, jeṭajjar Jonathan) drücken auch die Targumen das Wort allgemein aus, ohne ihm einen ſpeciellen Sinn zu geben, und noch ſpäter ſagt Kimchi, es bezeichne den Gebrauch von Vorzeichen, die ganz nach der Art unſeres volksthümlichen Aberglaubens von ihm beſchrieben werden, z. B. der Brocken iſt aus dem Munde, der Stock aus der Hand gefallen; der Sohn hat ihn von hinten angerufen; der Rabe ihn angekräht; die Ziege iſt ihm über den Weg gelaufen; die Schlange iſt ihm von rechts, der Fuchs von links angegangen u. a. m. Aberglauben derart hatten auch die Araber, z. B. iſt sânih ein Wild, das von links kommt und dem Jäger die rechte Seite zeigt; bârih kommt umgekehrt von rechts und zeigt die linke Seite. Letzteres bringt Unglück. So ſchildert den Angang das Scholion zu Hariri's „Makamen", herausgegeben von Silveſtre de Sacy (2. Aufl., Paris 1849), II, 486).

Eine dritte Art iſt das ʿonen, im Nomen meʿonen, das Luther durch Tage-

wähler überſetzt hat. Aus Jer. 27, 9 geht deutlich hervor, daß die meʿonenîm die Zukunft enthüllten, aus welchen Zeichen ſie ſchloſſen, iſt aber unbekannt. Die beliebte Deutung vom Fasciniren durch den böſen Blick, die auf Ableitung des Wortes von ʿain, Auge, beruht, da dieſe Art des Zaubers im Orient allgemein geglaubt wird, iſt mit dem Sinn des Vorherverkündigens, den Jer. 27, 9 beweiſt, nicht zu vereinigen, ebenſo wenig mit der entſprechenden aram. Wortform ʿannen, die nicht von ʿain abgeleitet werden kann. Die nächſtliegende Erklärung iſt von ʿanán, die Wolke, wonach ʿonen aus den Wolken Vorzeichen entnehmen hieße; allein Wolkenvorzeichen ſcheinen anderwärts nicht benutzt zu ſein, ſodaß ſie auch für Juden zweifelhaft werden, zumal die Wolken zu gewöhnlich für dieſen Zweck ſind. Daher bleibt zu erwägen, daß ʿanna arabiſch bedeutet: ſich dem Blicke darbieten (Hamasae carmina, I, 598 l. 1), wovon die Wolke als die ſich präſentirende genannt iſt, ſodaß meʿonenîm diejenigen bezeichnet, welche zufällige Ereigniſſe, denen man Bedeutung beilegte, interpretiren. So werden die meʿonenîm den augures gleich, welche die Beobachtungen am Himmel nach ihrer herkömmlichen Geheimlehre (disciplina) deuten und günſtige oder ungünſtige Tage erkennen. Die Beziehung auf das arab. ʿunnina ad venerem impotens redditus est fascino, wonach die meʿonenîm Neſtelknüpfer (Grimm, a. a. O., II, 1127) geweſen wären, wird man neben Jer. 27, 9 ſchwerlich aufrecht erhalten können. Das Wort wird zu ſpeciell eingeengt.

Ein allgemeiner Ausdruck für das Wahrſagen iſt ḳasam, deſſen Grundbedeutung theilen iſt. Es ſteht Ez. 12, 24 der Viſion parallel und wird gegenwärtig meiſt vom Loſen durch Pfeile oder Stäbe (Belomantie, Rhabdomantie) gedeutet, eine bei den Arabern oft erwähnte Orakelart, die auch die Germanen kannten (Tacitus, Germania, Kap. 10). Sie wird Ez. 21, 26 (21) erwähnt, und von Hieronymus ſo beſchrieben, daß die irgendwie markirten Pfeile gemiſcht in den Köcher geſteckt wurden, der gezogene aber die Entſcheidung gab. Sonſt kennt das Pfeil-Los Hoſ. 4, 12. Jahve's Orakel war ein anderes, die Urim und Thummim (ſ. d.). Ueber das Pfeil-Los vgl. Herodot, IV, 67; Pococke, Specimen historiae Arabum S. 327 (S. 99 der zweiten Ausgabe); Azraḳi, „Die Chroniken der Stadt Mekka", arabiſch und deutſch von Wüſtenfeld (Leipzig 1857—61), I, 73; Du Halde, „Beſchreibung des chineſiſchen Reiches, III, §. 100). — Dennoch halte ich die Deutung durch Pfeilorakel für unrichtig; ſie läßt ſich mit 1 Sam. 28, 8 nicht vereinigen, wo nicht Pfeile, ſondern ein 'ob (ſ. unten) das Mittel iſt, wodurch das ḳasam geſchieht, und genauer betrachtet paßt ſie auch Ez. 21, 26 nicht; dort iſt ḳasam der allgemeine Ausdruck, der das Pfeil-Los, das Befragen der Theraphim und das Beſchauen der Leber als Arten unter ſich begreift (vgl. Aben Eſra zu 5 Moſ. 18, 11). Mir ſcheint, daß wie in ḳâsama, arabiſch: ſchwören, 'aḳsama, ſchwören laſſen, der Ausdruck durch einen Ritus hervorgerufen iſt, der in einem Zerſtückeln beſtand (vgl. 1 Moſ. 15), oder von einem Opfer eingeleitet wurde. Denn auch die Opferthiere der heidniſchen Araber wurden vertheilt (Ibn Hiſchâm, „Das Leben Muhammed's", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1857—60], I, 134), wie andererſeits vor dem Pfeil-Loſen ein Opfer, g'azûr, dem Hobal gebracht wurde (Azraḳi, a. a. O.).

Die Ausdrücke naḥaš, kešaphim, ʿonen und ḳasám erſcheinen da vereinigt, wo alles abgöttiſche Weſen verboten wird (5 Moſ. 18, 10); ſie bezeichnen die verbreitetſten Arten der abergläubiſchen Praxis, neben denen noch andere ſpecielle vorkommen, da 3 Moſ. 19, 26. 31 zwei Gruppen geſondert werden.

1) Der ḥobèr ḥĕbĕr (Luther: Beſchwörer), wörtlich der Knotenbinder oder Verbindung ſtiftende, der Pſ. 58, 6 Schlangen zu bändigen verſteht, was auch Raſchi zu 5 Moſ. 18, 11 dem hobér zuſchreibt, während das Targum mussitantes ausdrückt und Aben Eſra an eine Verſammlung der Feldgeiſter (Sedim) denkt. Iſt der ḥober wirklich ein Knotenbinder, ſo würde man auf die Zauberknoten der Sſabier (Chwolſohn, „Die Sſabier und der Sſabismus" [Petersburg 1856], II, 138), der Griechen (Homer, Odyssee, VIII, 448), der Römer (Virgil, Eclogae, VIII, 77), der Deutſchen (Grimm, a. a. O., II, 113), ſowie auf die Araber verweiſen müſſen, bei denen die, welche auf die Knoten hauchen, Zauberweiber ſind (Koran, Sura, CVIII, 4 und Baidhawi zu der Stelle; Hariri, „Makamen" [1. Ausg.]; S. 199 [2. Ausg.], S. 230.

2) Der šo'èl 'ob, der den Ob, d. h. den Geiſt, der den Revenant, den aus der Unterwelt heraufbeſchworenen Schatten ſieht, befragt. Die Todtenbeſchwörung, Nekro-

mantie ist durch das ganze Alterthum verbreitet (Homer, Odyssee, XI, 24 fg.; Plinius, XXX, 5—9), gewisse Orte sollten besonders gute Todtenorakel besitzen, der See Aornos in Epirus, Heraklea an der Propontis, der Avernersee in Unteritalien. Das hebr. Gesetz verbot die Todtenbeschwörung (3 Mos. 20, 6); Jes. 8, 19 verspottet sie als widersinnig, Saul läßt sich aber den Schatten Samuel's citiren. Diese Schatten sollten eine leise dumpfe Stimme haben (Jes. 8, 19; 29, 4), was auch Griechen und Römer von den Manen annahmen. Näher ergibt sich aus 1 Sam. 28, 3, daß Obhalter und dann schlechtweg Ob diejenigen genannt werden, die einen Dämon in sich haben, welcher Unsichtbares sieht, spricht und hier die Unterredung zwischen Saul und Samuel vermittelt. Nicht Saul sieht den Samuel, nur das Weib, resp. der in ihr weilende Ob, sieht ihn, und Saul verneigt sich V. 14 vor dem Unsichtbaren. Das folgende Gespräch geht durch Vermittelung des angeblichen Ob vor sich, indem das Weib entweder selbst (als Bauchrednerin) spricht oder durch eine verborgene Person antworten läßt. Das Ganze erweist sich als eine Betrügerei gegen Saul, zeigt aber, daß im Volksglauben diese Beschwörung als möglich galt, während der Erzähler mit seiner Ansicht über die Sache zurückhält. Und wie sollte das Volk sich damals gegen eine Todtenbeschwörung ungläubig gestellt haben, da noch heute in Deutschland solche Dinge vorkommen? Ich selbst bin von einem Opfer solcher Mystification in Heilbronn auf das inständigste ersucht, ihm ein arab. Zauberbuch für seinen Gebrauch zu interpretiren; es ließ sich nicht ausreden, daß „die Herren" solche Künste verständen. Der Mann trieb die „weiße Magie" und davon zum Schlusse: die Todtenbeschwörung, heißt griechisch Nekromantie, das in Nigromantie verdreht wurde; dies wurde nach niger als schwarze Magie gedeutet, die natürlich teuflisch ist, und der sich wie von selbst eine „weiße Magie" entgegensetzt, in der göttliche Kräfte helfen.

Der Name Ob bedeutet auch Schlauch; so soll nach Gesenius der Beschwörer genannt sein, weil er wie ein Gefäß den Geist in sich barg, doch geht dies nicht an, da Ob der Name jenes Geistes selbst ist, den die Rabbinen durch Python wiedergeben und der Beschwörer als solcher Obbesitzer (baʿal 'Ob) genannt wird, wofür die LXX Bauchredner setzen. Uebrigens heißt Ob auch nicht der Zurückkehrende, Revenant, da er der schauende Geist ist und nicht der citirte, der wirklich zurückkehrt. Eine zuverlässige die Bedeutung erklärende Etymologie des Wortes vermag ich nicht zu geben.

3) Dem Ob im Wesen gleich ist der Jidʿoni, d. h. der Wisser, der kluge Mann, die weise Frau. Es bezeichnet sowol den wissenden Geist (3 Mos. 20, 27; 5 Mos. 18, 11) als den ihn besitzenden Menschen (1 Sam. 28, 3). Im spätern Sprachgebrauch sagt man für Beschwören sogar Ob und Jideoni machen (2 Chron. 33, 6; 2 Kön. 21, 6).

Ausländische Geheimkünstler sind die gâzerîm (Dan. 2, 27), d. h. die Bestimmer, welche die Bestimmung der Engel (d. h. die Planeten, Dan. 4, 14) erforschten, also die Astrologen, nicht aber die Eingeweidebeschauer, da das arab. gázara schlachten nicht zerlegen bedeutet, obwol die Vulgata haruspices schreibt. Sie gehören nach Babylon, ägyptisch sind dagegen die ḥartummim, obwol sie (Dan. 2, 27) ebendorthin versetzt werden. Das Wort wird von den heiligen Schreibern verstanden, nach dem hebr. ḥerĕt, Stift, obwol dies zu 1 Mos. 41, 8; 2 Mos. 8, 3. 14; 9, 11 nicht recht paßt, eine ägypt. Ableitung ist bisjetzt noch nicht geglückt. Sicher sind Leute dadurch bezeichnet, die Verborgenes wissen und Wunder thun. Ebenfalls unbekannt ist das Wesen der 'aššaphim (Dan. 1, 20), welche die LXX (Theodt) als Epaôden und Magier deuten. Ueber die Magier Jer. 39, 3 s. d.

So erübrigt uns nur noch die Traumdeutung (s. Träume), die, wie bei allen Völkern, so auch bei den Hebräern eine große Bedeutung hatte (Homer, Ilias, I, 63; Odyssee, IV, 839; Moschus, Carmina bucolica, II, 2, 5; Horaz, Satir., I, 10, 31; Herodot III, 124; V, 56 u. s. w.). Insbesondere galten die Morgenträume für beachtenswerth, was auch Talmud Babylon., Berachot, f. 55^b, 57^b, weiß, wonach diese eintreffen, und ein Bibelwort im Gedächtniß beim Erwachen als Prophezeiung gilt. Die Träume sind theils unmittelbar deutlich 1 Mos. 20, 3. 6; 31, 24; Matth. 1, 20; 2, 13, theils sind sie symbolisch (1 Mos. 37, 7; Richt. 7, 13; Josephus, „Alterthümer", XVII, 12, 3) und bedürfen eines Auslegers, potér (1 Mos. 41; Dan. 2; 5, 12), dessen Kunst bei den Hebräern als eine göttliche Auszeichnung erscheint. Besonders berühmt waren die chaldäischen Traumdeuter (Dan. 2, 2; 4, 3; 5, 12; Diodor, II, 29), aber die von Jahve erleuchteten Männer, wie Joseph und Daniel, übertreffen die heidnischen Weisen. Für die hebr. Propheten galten die Träume als Offenbarungen

(Jer. 23, 25; Sach. 10, 2; 5 Moſ. 13, 1. 3. 5; Joel 3, 1; 4 Moſ. 12, 6), in der apokalyptiſchen Literatur ſind ſie das gewöhnliche Mittel der göttlichen Mittheilung (Dan. 7, 8; 4 Eſr. 18), und die Eſſäer gaben ſich viel mit Traumdeutung ab (Joſephus, „Alterthümer", XVII, 12, 3), die übrigens viel Geld einbrachte (Juvenal, Satir., VI, 547). Auch das heidniſche Arabien übte ſie, und Abu Bekr, der Khalif, ſoll ſie gepflegt haben (Shahraſtani, a. a. O., II, 437). Andererſeits fehlt es aber auch nicht an ſolchen, welche die Träume verachten (Koh. 5, 6), und Sirach warnt (Kap. 34, 1) vor dem Glauben an Träume: „wo es nicht kommt durch Eingebung des Höchſten, ſo halte nichts davon", woran man aber den göttlichen Urſprung des Traumes erkennt, ſagt er nicht. Talmud Babylon., Berachot, f. 55^b, hilft hier nach, denn dort ſollen Morgenträume, Träume eines andern über uns ſelbſt und Träume, deren Deutung man mit träumt, oder die ſich wiederholen, ſicher eintreffen. Ablehnung der Traumoffenbarung zeigt ſich Herodot, VII, 16; Cicero, De divinatione, II, 58—72, dennoch hatten Feldherren ihre Traumdeuter bei ſich (Arrian, Anab., II, 18, 2; vgl. Curtius, IV, 2).

Vorſtehende kurze Darſtellung zeigt, daß das Zaubertreiben, Traumdeuten, Weiſſagen u. ſ. w. nicht an ſich, ſondern darum verwerflich iſt, weil es nicht im Namen Jahve's geſchieht und dem Heidenthum entſtammt, denn mit Ausnahme der Todtenbeſchwörung finden wir Gottesmänner und Propheten mit denſelben Dingen beſchäftigt. Statt des heidniſchen Orakelweſens hat Jahve Urim und Thummim, wie der heidniſche Kahin das verſteckte Weizenkorn nachweiſt (Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohamad" [2. Aufl., Berlin 1868—69], I, 257), ſo Samuel die Eſelinnen Saul's 1 Sam. 9, 6. Moſe und Aaron überwinden die ägypt. Zauberer; Daniel übertrifft die Chaldäer, und in ſpäterer Zeit ziehen jüd. Wahrſager durch die Welt (Juvenal, Satir., VI, 547), die verbotene Zauberei gilt als Erfindung der gefallenen Engel (Hen. 7, 3). Ueber die ſpätern Zuſtände ſ. Magier, Amulete, Aberglauben. Literariſche Nachweiſe liefert reichlich Winer.

Merx.

Zauberer, ſ. Zauberei.

Zebach, ein midianitiſcher Fürſt, der mit einem andern, Namens Zalmuna, nach einem Einfall in der Ebene Jiſreel über den Jordan zurückgedrängt, in Gideon's Gewalt kam (ſ. Gideon). Beide Fürſten wurden von Gideon wegen früherer an Gideon's Familie verübter Blutthaten mit eigener Hand getödtet (vgl. Richt. 8, 4—21).

Schenkel.

Zebaoth, ein hebr. Wort, welches von Luther in den Redensarten: „Herr Zebaoth" oder „Herr Gott Zebaoth" auf Grund des Urtextes in ſeiner Ueberſetzung des A. T. beibehalten iſt. Das Wort, genauer Ṣĕbâ'ôth zu transſcribiren, iſt ein Plural von dem Singular ṣâbâ, welches „Heer" bedeutet, alſo daß auch der Plural ṣĕbâ'ôth im allgemeinen nur den Sinn von „Heere" haben kann. Es fragt ſich nun aber, was für „Heere" gemeint ſind und als welcher Heere „Herr" Gott (von dem allein die Redensart vorkommt) bezeichnet wird? Daß nämlich dieſe „Heere" zu Gott irgendwie in einem Angehörigkeits- oder Abhängigkeitsverhältniſſe ſtehen, iſt aus der wiederholt (2 Sam. 5, 10; Pſ. 89, 9 u. ö.) vorkommenden Redensart: Jahve 'ĕlohē ṣĕbâ'ôth, „Jahve, der Gott der Heere", unmittelbar klar, auch wenn man, daß aus dieſer die andere, kürzere, aber häufigere: Jahve ṣĕbâ'ôth, „Jahve der Heere" (1 Sam. 1, 3. 11; 4, 4; 1 Kön. 18, 15; Pſ. 24, 10 u. ſ. w.) erſt abgekürzt ſei, mitnichten anzunehmen geneigt ſein dürfte, da vielmehr eine derartige nähere Beſtimmung auch eines Eigennamens (Jahve) durch ein Appellativ („Heere") im Hebräiſchen durchaus correct iſt. (Das Vorkommen des status absolutus 'ĕlohim in dieſer Redensart in etlichen Pſalmen [Pſ. 59, 6; 80, 5. 8. 15. 20; 84, 9] ſpricht nicht dagegen, da dieſe Incorrectheit mit der Redaction des Pſalters und der Umwandlung des Gottesnamens Jahve in den andern Elohim im zweiten und dritten Pſalmenbuch zuſammenhängt.) Um über die Bedeutung der Redensart und insbeſondere des ṣĕbâ'ôth ins Klare zu kommen, hat man ſich zuvörderſt deren Anwendung im A. T. etwas näher zu vergegenwärtigen. Der Name kommt nämlich in der ganzen Ur- und Vorgeſchichte Iſraels, wie ſie im Pentateuch niedergelegt iſt, noch nicht vor; ebenſo ſuchen wir die Redensart in den Büchern Joſua und Richter vergeblich. Dagegen erſcheint ſie auf das engſte verknüpft mit der glorreichen Königszeit Iſraels: ſie tritt uns ſofort in den Büchern Samuelis, dann in den Königsbüchern, nicht minder bei den Propheten der großen Glanzzeit Iſraels und Juda: Amos,

Hoſea (Kap. 12, 6), Jeſaja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Jeremia; auch bei Haggai, Sacharja und Maleachi entgegen; wird aber ſonſt, abgeſehen von den genannten jüngern Propheten, in der nachexiliſchen Zeit immer ſeltener gebraucht; erſcheint in der Chronik nur dreimal und in den prophetiſchen Büchern Ezechiel's und Daniel's, ſowie in den poetiſchen und didaktiſchen Schriften mit Ausnahme einiger Pſalmen gar nicht. Daraus leitet ſich von ſelbſt der Schluß ab, daß die Redensart ihrerſeits mit jener großen Glanzzeit Iſraels näher zuſammenhängt, dieſer ſelbſt ihren Urſprung verdankt. Nicht als der Gebieter der „himmliſchen" Heerſcharen, d. i. der Geſtirne, ſoll Gott durch dieſen Namen bezeichnet werden, dieſe Beziehung des ṣĕbâ'ôth, oder vielmehr — was wohl zu beachten — des Singulars ṣâbâ, begegnet uns lediglich in jüngern altteſt. Schriften (Jer. 19, 13; 33, 22; 5 Moſ. 4, 19; Jeſ. 34, 4; 40, 26; vgl. Pſ. 33, 6; Neh. 9, 6; auch Hiob 38, 7) und iſt den ältern Schriftſtellern fremd (1 Moſ. 2, 1 bezieht ſich „all ihr Heer" auf Himmel und Erde gleicherweiſe und bezeichnet alle geſchöpflichen Creaturen auf und über der Erde, mit Einſchluß auch der Geſtirne; Richt. 5, 20 aber iſt eine hochpoetiſche Stelle mit mythologiſchem Anflug); auch, wenigſtens zunächſt nicht, als der Gebieter der Engelſcharen: von dem Engelsheere iſt immer nur im Singular als von der ṣâbâ Gottes die Rede (1 Kön. 22, 19; vgl. Joſ. 5, 14; ebenſo auch Pſ. 103, 21; 148, 2, wo natürlich beidemal der Singular mit Suffix ṣĕbâ'ô, „ſein Heer", auszuſprechen iſt; ein Plural ṣĕbâ'îm hat nie exiſtirt und iſt hier lediglich von den Maſorethen des vorhergehenden, von ihnen nicht begriffenen Plurals des Verbs wegen poſtulirt); vielmehr iſt die Redensart zu verſtehen, nach den authentiſchen Erläuterungen der Schrift ſelbſt (2 Moſ. 7, 4; 12, 41. 51; vgl. 5 Moſ. 20, 9; Pſ. 68, 13), von dem zum Kampfe Jahve's ausziehenden, irdiſchen, insbeſondere iſraelitiſchen Heerſcharen. Der Name iſt der Reflex der mit Moſe beginnenden, zu David's und Salomo's Zeit ihren Gipfel erreichenden großen kriegeriſchen Glanzzeit Iſraels, vgl. die Bezeichnung Gottes als des „Gottes der Schlachtreihen Iſraels" (1 Sam. 17, 45), ſowie die Schilderung Jahve's als des Kriegsgottes in Pſ. 24 (beſonders V. 8), und dem jüngern Jeſaja (Kap. 13, 4), wohin noch Redeweiſen wie: „Du zieheſt nicht aus mit unſern Heerſchaaren" (Pſ. 44, 10; 60, 12; vgl. Schultz, „Altteſtamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], II, 96) zu rechnen ſind. Zu bemerken iſt noch, daß die LXX in einigen Büchern, insbeſondere im Buch Jeſaja und im erſten Samuelisbuch, das hebr. Wort auch im griech. Texte als Σαβαώθ beibehalten, während ſie es in andern Büchern durch παντοκράτωρ, d. i. „der Allmächtige", auch wol durch „Herr" und „allmächtiger Gott" wiedergeben. Der erſtern Uebung hat ſich auch Luther angeſchloſſen, indem er das hebr. Jahve ṣĕbâ'ôth durch „Herr Zebaoth" in ſeiner Ueberſetzung ausdrückt. Schrader.

Zebedäus, hebräiſch: Zabdai, ſ. v. a. „mein Geſchenk", hieß der Vater der Apoſtel Jakobus und Johannes (Mark. 1, 19; Matth. 4, 21). Er betrieb das Gewerbe eines Fiſchers in größerm Umfange (Mark. 1, 20, mit Lohnarbeitern), was auf einen gewiſſen Wohlſtand ſchließen läßt (gegen Chryſoſtomus, der zu Joh. 1, 37 fg. ſeine Armuth vorausſetzt). Kapernaum war aller Wahrſcheinlichkeit nach ſein Wohnort (Mark. 1, 21; Luk. 5, 9 fg.). Sonſt iſt nichts Zuverläſſiges von ihm bekannt. Ueber Salome, die gewöhnlich für ſeine Gattin gehalten wird, ſ. d. Schenkel.

Zeboim, eine von Benjaminiten bewohnte Stadt (Neh. 11, 34) in einem Thale (1 Sam. 13, 18). Dieſes „Thal Zeboim" vermuthet Thenius in dem Wadi, durch welchen der Kidron (ſ. d.) ins Todte Meer fließt, indem daſſelbe möglicherweiſe ſüdwärts in frühern Zeiten nach der daſelbſt untergegangenen Stadt Zeboim hinabführen mochte, wie denn noch jetzt am Ausgange deſſelben das Kloſter Saba liegt. Aber die ehemalige Königsſtadt Zeboim lag im Thale Siddim (1 Moſ. 14, 2. 8; 10, 19; 5 Moſ. 29, 23; Hoſ. 11, 8), und dieſe Ebene iſt viel zu weit ſüdwärts zu ſuchen, als daß das Kidronthal je einmal mit derſelben könnte in Verbindung geſtanden haben (ſ. Thal Siddim, Todtes Meer und vgl. Tuch, „Commentar über die Geneſis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 279 fg.). Beide Städte, die zudem auch nur ſcheinbar den gleichen Namen (Ṣĕboîm und Ṣĕbo'îm) tragen, ſind alſo nothwendig voneinander zu unterſcheiden. Kneucker.

Zebul, Stadtoberſter zu Sichem unter dem König Abimelech (ſ. d.), der dieſem gegen den aufrühreriſchen Gaal (ſ. d.), über die verächtlichen Reden des letztern gegen ihn empört, weſentliche Dienſte leiſtete (Richt. 9, 26 fg.). Er unterrichtete Abimelech vertraulich von der ihm drohenden Gefahr und trieb den von einem Hinterhalte aus durch Abimelech ge-

ſchlagenen Gaal, der in Sichem bei den ihm günſtig geſinnten Bürgern der Stadt eine Zufluchtsſtätte ſuchen wollte, von der Stadt hinweg. Schenkel.

Zedad, ein Ort an der idealen Nordgrenze des Gelobten Landes (4 Moſ. 34, 8; Ez. 47, 15), noch erhalten in dem großen Dorfe Zadad (Szudud), welches ſüdoſtwärts von Homs (d. i. Emeſa), eine Tagereiſe von Nebk, oſtwärts von der Straße zwiſchen Homs und Damaskus, vier Stunden ſüdoſtwärts von Haſya (Haſſia), am Weſteingang der Wüſte gelegen iſt und von lauter ſyr. Chriſten (Jakobiten) bewohnt wird, die noch ſyriſch ſprechen ſollen (vgl. Seetzen, „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" [Berlin 1854—59], I, 32, 279; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 747, 926, 928; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 1443 fg.). Kneucker.

Zedekia, hebräiſch: Ṣidḳijahu, der dritte Sohn des Königs Joſia (ſ. d.), hieß eigentlich Matthanja (2 Kön. 24, 17; vgl. auch 1 Chron. 3, 15), mußte aber ſeinen Namen auf Anordnung Nebukadnezar's, der ihn an Stelle ſeines Neffen Jojachin (Jechonja) auf den wankenden Thron des zum Untergang reifen Königreichs Juda ſetzte, in den Namen Zedekia umwandeln. Die Angabe 2 Chron. 36, 10, wonach Zedekia ein Bruder des Jojachin geweſen wäre, erklärt ſich aus einer Verwechſelung der Perſon, da nach 1 Chron. 3, 16 Jojachin angeblich einen Bruder Namens Zedekia hatte. Daß der Prophet Jeremia anfänglich die Einſetzung Zedekia's als eine glückliche Wendung für das bevorſtehende Schickſal Judas anſah, entnehmen wir dem Abſchnitt Jer. 23, 1—9 (vgl. namentlich V. 6: jahweh ṣidḳenu). Jeremia hatte ſich getäuſcht. Schon Zedekia's Jugend (er zählte bei ſeiner Thronbeſteigung nur 21 Jahre) hinderte ihn an einer kräftigen und umſichtigen Regierung in der ſchwierigſten Zeitlage. Anſtatt die reine Jahvereligion und ihre Organe zu unterſtützen, ließ er dem Götzendienſt und der Entweihung des Heiligthums ungehemmt ihren Lauf (Ez. 8—11; 2 Chron. 36, 14). Selbſt ſchwach und leichtſinnig, konnte er auch das Volk nicht zur Höhe des Ernſtes ſeiner Lage erheben; die prophetiſche Strafpredigt ward mit Widerwillen gehört (Ez. 33, 32). Andererſeits ward der junge König von ſolchen beſtürmt, denen das Vaſallenverhältniß zur chaldäiſchen Herrſchaft läſtig oder unwürdig erſchien. Die Fürſten der umliegenden kleinen Länder, der Edomiter, Moabiter, vorab der Ammoniter, auch diejenigen von Tyrus und Sidon, reizten durch Abgeſandte zum Abfall von den Chaldäern; ein Prophet Hananja (ſ. d.) weiſſagte glücklichen Erfolg von einem Unabhängigkeitskrieg, und nur die eindringliche Beredſamkeit des Jeremia und der von dieſem ausgeſagte ſchnelle Tod des Hananja hielten für einmal den König von einem verwegenen Kriegszug gegen die Chaldäer zurück (Jer. 27 und 28), den auch die Weggeführten, von falſchen Propheten aufgeſtachelt, im Exil erſehnten (Jer. 29, 21 fg.). Zedekia ließ ſich durch Jeremia beſtimmen, vermittels einer von Geſandten nach Babel überbrachten königlichen Zuſchrift die weggeführten Optimaten zu beſchwichtigen (Jer. 29, 3 fg.). In Begleitung des Propheten reiſte er im vierten Jahre ſeiner Regierung (im J. 593 v. Chr.) ſelbſt nach Babel (Jer. 51, 59), wie Hitzig („Geſchichte des Volkes Iſrael" [Leipzig 1869], S. 253) vermuthet, um Nebukadnezar wegen der Eroberung Ninives (ſ. d.) zu beglückwünſchen, nach Ewald's („Geſchichte des Volkes Iſrael" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 798) Annahme, um etwa gegen ihn ausgeſtreute Verdächtigungen zurückzuweiſen und aufs neue ſeine Huldigung darzubringen. Das Wahrſcheinlichſte iſt, um ſeine Lage und die ſeines Landes, namentlich auch die der Weggeführten, durch perſönlich bei dem Großkönig vorgetragene Wünſche und Bitten zu erleichtern. Durch den ungünſtigen Erfolg erbittert, von den nationalen Schmeichlern beſchwindelt und gedrängt, entſchloß er ſich endlich zu einem verhängnißvollen Bündniß mit Aegypten (Ez. 17, 15), „einem Volke, das nicht hilft" (KL. 4, 17). So groß war die Verblendung, daß die vermeintlich patriotiſche Partei meinte, Nebukadnezar werde ſich gar nicht gegen Juda hervorwagen (Jer. 37, 19). Zedekia ſchritt jetzt, uneingedenk ſeines Vaſalleneides (Ez. 17, 13), zur offenen Empörung (2 Kön. 24, 20; 2 Chron. 36, 13). Sogleich richtete Nebukadnezar ſeine ganze Macht gegen Jeruſalem (Jer. 34, 1 fg.; Ez. 24, 2 fg.), das nun die Schreckniſſe und Greuel einer langwierigen Belagerung auszuhalten hatte (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 228 fg.). Dem ſchwachen König ſank nun der Muth; er wünſchte von Jeremia Troſtſprüche (Jer. 21, 1 fg.) und Fürbitte bei Jahve (Jer. 37, 3), aber der Prophet verkündigte Gottes Strafgericht. Der König hatte, um Jahve gnädig zu ſtimmen und den Eifer der Belagerten anzuſpornen, eine allgemeine Freilaſſung der Leibeigenen

angeordnet (Jer. 34, 8 fg.); die Annäherung eines ägypt. Hülfsheeres unter dem König Hophra (griech. Apries) bewirkte auch die Aufhebung der Belagerung (Jer. 37, 5). Aber sowie Zedekia aufathmete, zeigte er sich in seiner ganzen sittlichen Haltlosigkeit. Er ließ zu, daß die Freigelassenen wieder eingefangen (Jer. 34, 11), und daß Jeremia, unter dem Vorwand des Verraths, mishandelt und eingekerkert wurde (Jer. 37, 13 fg.; s. „Bibel-Lexikon", III, 206). Nach der Niederlage des ägypt. Hülfsheeres suchte er bei Jeremia wieder Rath und ließ ihn in mildern Gewahrsam bringen (Jer. 37, 16 fg.), duldete aber gleichwol, daß seine Feinde ihn beinahe bis zu Tode marterten (Jer. 38). Erfolglos beschwor Jeremia in einer geheimen Zusammenkunft den König, noch rechtzeitig dem Großkönig sich zu unterwerfen und dadurch das Schlimmste abzuwenden (Jer. 38, 14 fg.); Zedekia schützte die Furcht vor Mishandlungen der Ueberläufer vor (Jer. 38, 19) und zeigte sich überhaupt unfähig, einen Entschluß zu fassen. Mittlerweile ward, nach hartnäckigem anderthalbjährigem Widerstande, Jerusalem (im J. 588) erobert, Zedekia bei einem Fluchtversuch gefangen genommen; in Ribla ward Standgericht über ihn gehalten. Eine schreckliche Sühne folgte seiner Verschuldung. Seine Söhne wurden vor seinen Augen abgeschlachtet, er selbst geblendet und gefesselt nach Babel geschleppt (Jer. 39, 5 fg.; 52, 10 fg.; Ez. 12, 13), wo er bis zu seinem Tode in schwerer Kerkerhaft blieb (Jer. 52, 11). Nach einer apokryphischen Nachricht (Mai, Scriptorum veterum nova collectio [Rom 1825—38], I, 2, 6) hätte er in einer Mühle arbeiten müssen. Vgl. Ewald, a. a. O., III, 794 fg.; Hitzig, a. a. O., S. 251 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 381 fg. Schenkel.

Zehn Städte, s. Dekapolis.

Zehnt. Da die vielseitige Beschäftigung den Priestern und Leviten nicht gestattete, durch Bebauung des Bodens oder andern Erwerb für ihren Unterhalt zu sorgen, so machte das ältere wie das neuere Gesetz den Israeliten zur heiligen Pflicht, ihnen ein hinreichendes Einkommen zu sichern. Als priesterliche Einkünfte werden außer Erstgeburt und Erstlingen (s. d.) namentlich noch bezeichnet die sogenannten Zehnten (decimae, δεκάτη, δέκατον). Nach uralter, auch bei den Phöniziern und Karthagern herrschender Sitte sollte jährlich von allen nützlichen Erzeugnissen des Bodens, als Getreide, Wein, Baumfrüchten, der zehnte Theil, sodann von allem neugeborenen Hausvieh das zehnte Stück dem Heiligthum zufallen. Mindestens seit Hiskia's Zeiten (vgl. 2 Chron. 31, 5. 6. 12) ist diese Praxis nachweisbar (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 219). Zuerst beansprucht 3 Mos. 27, 30—33 den Zehnten für Gott, d. h. die Geistlichkeit. Die niedern Leviten sollten ihn im ganzen Lande einsammeln, den Zehnten davon wieder den Oberpriestern abliefern und das Uebrige für sich behalten (4 Mos. 18, 21—24). Diese Bestimmung scheint aber nie in ihrem ganzen Umfange zur Ausführung gekommen oder bald wieder in Verfall gerathen zu sein; daher hält es das Deuteronomium für rathsam, von dem Viehzehnten ganz abzustehen und nur die Ablieferung des Fruchtzehnten als Dankopfer in Jerusalem (vgl. 5 Mos. 12, 11. 17. 18) einzuschärfen (5 Mos. 14, 22. 23); auch dafür gestattet es eine Umwandlung in Geld (5 Mos. 14, 24—26), wobei die Zuziehung des Leviten zu der vom Erlös veranstalteten Opfermahlzeit besonders empfohlen wird (5 Mos. 14, 27); es begnügt sich endlich mit der Ermahnung, daß doch wenigstens alle drei Jahre ein jeder wohlhabende Israelit an seinem Wohnsitz den zehnten Theil seiner Erträgnisse zum besten der Witwen, Waisen, Besitzlosen und namentlich der Leviten, die als ganz verarmt gelten, verwenden möge (5 Mos. 14, 28. 29; 26, 12). „Von vornherein sollte schwerlich diese Bestimmung neben der ersten gleichzeitig gelten, sondern wurde nachträglich getroffen zum Ersatze jener" (Hitzig, a. a. O., S. 239).

Nach der Restauration des Esra wurde wieder streng zwischen Priestern (s. d.) und Leviten (s. d.) geschieden. Nachdem aber das gesammte, mit Bezug auf sie erneuerte und vervollständigte Zehntrecht (vgl. Neh. 10, 38. 39; Mal. 3, 8. 10) an andern Orten des „Bibel-Lexikon" (IV, 31, 604) seine Darstellung gefunden, auch der Königszehnt bereits die nöthige Besprechung erfahren hat (s. Abgaben und Melchisedek), bleibt nur übrig zu bemerken, daß in demselben Maße, als im nachexilischen Judenthum das Levitenthum überhaupt zurücktrat (vgl. schon Esra 8, 15), auch die Priester selbst alles, was von Zehnten vorkam, eingezogen und nur denjenigen Leviten, welche wirklich am Tempel Dienste leisteten, das zu ihrer Subsistenz Erforderliche verabreicht zu haben scheinen (Hebr. 7, 5). Aber

auch gewaltthätige Hohepriester vergriffen sich zuweilen an den Priesterzehnten, sodaß der niedere Klerus öfters über Mangel zu klagen hatte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8. 8; 9. 2).

Es fällt außerhalb der hier gesteckten Aufgabe, zu berichten, wie die im Pentateuch vorliegenden Bestimmungen gleichsam unter die Hände jüd. Kanonisten geriethen, welche aus den beiden Hauptschichten der Gesetzgebung zwei verschiedene Arten von Zehnten machten. Beruht doch nach rabbinischer Anschauung eben darauf die Heiligkeit des Landes, daß jedes Ackerstück und jede Waldflur ihren Zehnten oder ihr Gabholz zum Tempel beitrug. Es genügt hier, zu bemerken, daß der Pharisäismus ein Hauptstück seiner Gerechtigkeit in der pünktlichen Zehntleistung suchte und die 3 Mos. 27, 30; 4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 12, 6; 14, 22. 23 nur für Korn, Oel, Most und Früchte gültige Forderung auch auf die kleinsten Gartenkräuter ausdehnte (Matth. 23, 23 = Luk. 11, 42; 18, 12). So stritt man denn auch später noch über einzelne Artikel, ob z. B. beim Anis nur die Blume oder auch Same und Kraut zu verzehnten sei. Der Talmud gibt meist der strengsten Praxis recht und stellt den Grundsatz auf: zu verzehnten sei alles, was eßbar ist und sein Wachsthum aus der Erde hat (also nicht Schmarotzerpflanzen). Holtzmann.

Zeichen, s. Wunder.

Zeichendeuterei, s. Zauberei.

Zeiger, s. Uhren.

Zeit, insbesondere **Jahreszeit.** Bereits in frühern Artikeln (Chronologie, Jahr, Kalender) hat die gewöhnliche Eintheilung der Zeit in Tage und Tagestheile, Wochen und Monate, Jahre und Aeren ihre Besprechung gefunden, und es erübrigt hier nur noch, das durch Natur, Klima und Witterungsverhältnisse bedingte Jahr Palästinas zur Darstellung zu bringen.

Die Witterung (s. d.) Palästinas ist natürlich nach den verschiedenen Bodenverhältnissen verschieden. Palästina hat eigentlich nur zwei verschiedene Jahreszeiten: den Sommer, d. i. der Frühling oder die Erntezeit, und den Winter, der den Herbst oder die Saatzeit mit einschließt (vgl. 1 Mos. 8, 22; Ps. 74, 17; Sach. 14, 8). Die kalte Jahreszeit (Herbst und Winter, hebräisch: ḥōrĕph und sĕtav) beginnt zu Anfang des jüd. Jahres im October mit dem Frühregen (moreh oder joreh), welchen feuchte Westwinde einleiten, und welcher spätestens am 17. November eintreten soll (1 Mos. 7, 11; Luk. 12, 54; Spr. 25, 23). Anfangs ist noch warmes, dann wird es kühles, unbeständiges Wetter. Auf den Frühregen folgt nach dem Laubfall im December bisweilen Schnee, häufiger Eis, dieses jedoch leicht schmelzend (1 Makk. 13, 22; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5; vgl. Matth. 24, 10). Nach dem Frühregen wird, von Anfang November an, die Wintersaat, Weizen und Gerste, bestellt (s. Saat). Die Kälte, welche auf den Gebirgen infolge rauher Nordwinde streng ist, hält nur kurze Zeit an, läßt mit Ende Februar nach, und es tritt nun der Spätregen (malḳoš, Esra 10, 13. 9; vgl. Jak. 5, 7) — in Nordpalästina jedoch einen Monat später (Am. 4, 7) — ein und dauert bis Mitte des April (Joel 2, 23). Jetzt schwellen die Bäche und Flüsse an, in den Ebenen wird es schon heiß und der Schnee schmilzt an den Bergen. Das ist die Regenzeit. Mit Ende April beginnt die warme Jahreszeit (der Sommer, ḳajiṣ), deren Anfang HL. 2, 11—13 äußerst lieblich beschrieben wird. Jetzt, nach dem Spätregen, ist Gersten- und Weizenernte, jene in der zweiten Hälfte des April bis Anfang Mai, diese von Mitte Mai bis Anfang Juni (s. Gerste, Weizen und vgl. Joh. 4, 36; 2 Sam. 21, 9). Die Sommerfrucht, Taback, Bohnen, Baumwollpflanzen, welche im Januar und Februar gesäet worden, wird im September und October geerntet. Die ersten reifen Trauben hat man im Juli, die eigentliche Weinlese aber dauert von September bis November (s. Wein und überhaupt Ernte). Schon zur Zeit der Gerstenernte kann die Hitze tödten (Judith 8, 2. 3), und sie steigt von Juli bis September; doch sind die Nächte kalt, selbst kälter als im mittlern Europa (Mark. 14, 54; Sach. 14, 6; Jer. 36, 30). Die seltenen Regengüsse des Sommers treten nur im Gefolge eines Gewitters ein, welches gewöhnlich vom Nordwind gebracht und bisweilen Hagel, auch Wolkenbrüche, Wasserhosen und Windsbraute mit sich führt (vgl. Ps. 29; Jer. 51, 16; 1 Sam. 12, 17; Ps. 83, 16); sie werden außerdem durch den starken Thau vollkommen ersetzt (HL. 5, 2; 1 Mos. 27, 28; 2, 5. 6; 5 Mos. 33, 13; Hos. 14, 6; Ps. 133, 3). Häufig geht im Sommer auch ein heißer Ostwind (ḳadîm), welcher bisweilen Bäume entwurzelt, Häuser umstürzt und das Grün der Pflanzen und Bäume versengt (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 343, 323 fg.). Vgl. noch

de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie“ (4. Aufl., Leipzig 1864), §. 80, 97, 100, und die Erklärer zu den betreffenden biblischen Stellen. Kneucker.

Zela, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 28), der Begräbnißort der Familie Saul's (2 Sam. 21, 14), s. Zelzach. Kneucker.

Zeloten, „Eiferer“ (ζηλωταί) haben nirgends gefehlt, wo nicht kalt berechnende und abwägende Politik (Talleyrand's surtout pas de zèle), sondern lebendige Mächte der religiösen und patriotischen Begeisterung auf dem weltgeschichtlichen Plane gestanden haben. Gott selbst ist darum ein Eiferer genannt (2 Mos. 20, 5). „Eifern ist gut, wenn's immerdar geschieht um das Gute“, sagt der Apostel (Gal. 4, 18), und er lobt es an den Korinthern, daß sie um Geistesgaben eiferten (1 Kor. 14, 12: ζηλωταὶ πνευμάτων). Gewöhnlich aber ist, wo das Wort im N. T. vorkommt, das Gesetz der Gegenstand des Eiferns. In diesem Sinne war besonders Paulus vor seiner Bekehrung ein Eiferer gewesen (Gal. 1, 14: περισσοτέρως ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων), und gibt er nachher auch seinen jüd. Gegnern zu, daß sie eifern, nur freilich nicht fein (Gal. 4, 17), nur nicht mit Verstand (Röm. 10, 2). Auch ins Christenthum ist dieser pharisäische Eifer eingedrungen, und wie einer von Jesu Jüngern, Simon (s. d.), nach Luk. 6, 15; Apg. 1, 13 (dahin deutet auch das richtig verstandene Καναν[ί]της Matth. 10, 4 = Mark. 3, 18) Stempel und Name des Zeloten trug, so bestand aus solchen Gesetzeseiferern bald auch die Mehrheit der Gemeinde in Jerusalem (Apg. 21, 20: πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου), ja Jesus selbst erscheint in dem Auftritt der Tempelreinigung im Lichte eines Eiferers (s. „Bibel-Lexikon“, IV, 292), und findet daher Joh. 2, 17 ein Zelotenspruch (Ps. 69, 10) auf ihn Anwendung.

Der engere Sprachgebrauch versteht unter Zeloten die seit den Zeiten des Galiläers Judas (s. d.) bestehende und an dessen Haus sich anschließende, fanatische und entschiedene Kriegspartei unter den Pharisäern im Gegensatz zu den friedlicher gesinnten Hilleliten und der dem Vernichtungskampf politisch ausweichenden Aristokratie. Zwar der Aufstand des Judas wurde schnell unterdrückt, aber die Idee, von der er ausgegangen war, daß die Anerkennung der röm. Herrschaft ein Majestätsverbrechen gegen Gott sei, wirkte nach in der seither existirenden extremen Partei der Pharisäer, welche man Galiläer oder Eiferer (Kanaim) nannte. Nach Josephus („Jüdischer Krieg“, IV, 3, 9) hätten sie sich selbst so genannt. Jedenfalls stellten sie als Vorbild für ihre Praxis, die Befleckung durch Fremdlinge mit Gewalt von Israel abzuwehren, jenen Pinehas auf, durch dessen Speer Simri und Kosbi gefallen waren (4 Mos. 25, 11); ihre Vorläufer hatten sie im Grunde schon in jenen Jünglingen, welche unter Herodes den röm. Adler herabgerissen hatten („Bibel-Lexikon“, III, 33, 36). Diese streng theokratische Partei gebot über Stich- und Schlagworte, die dem Volke sehr verständlich und faßlich waren, wie daß Gott allein Herr (Josephus, „Jüdischer Krieg“, VII, 10, 1), kein Mensch Herr zu nennen sei (Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 1, 6); sie vergrößerte sich daher mit der Zeit zusehens und bekam endlich im letzten Verzweiflungskampf das Heft in die Hand (s. „Bibel-Lexikon“, IV, 529).

Schon unter Cumanus (in den J. 49—52) hatte die Entsittlichung der hohenpriesterlichen Geschlechter und des Richterstandes häßliche Auswüchse erzeugt, während zugleich der zwischen Volk und Garnison bestehende Haß immer deutlicher einem gewaltsamen Ausbruche zutrieb. Unter den untern Volksklassen bildeten sich Freischaren, welche im Lande umherschwärmten und die Fremdherrschaft bekämpften. Schon jetzt nahm diese Opposition einen krankhaften Charakter schwärmerischer und fanatischer Erregtheit an und hatte mit einem heiligen Religionskrieg so viel Aehnlichkeit wie mit einem frivolen Freibeuter- und Raubzug. Waren die bedeutendsten Führer der Zeloten, wie Eleasar ben Dinai, zunächst noch beseelt von rachegliihendem Nationalgefühl, so schlossen sich ihnen doch auch andere Banden an, welche aus dem Blutvergießen ein förmliches Handwerk machten und von dem kurzen, gebogenen Dolch, den sie unter ihren Kleidern verborgen zu tragen pflegten, Sikarier genannt wurden. Diese Banditen schwärmten überall umher, selbst in den Straßen Jerusalems. Ihre eigentlichen Wohnsitze und Zufluchtsorte aber waren die zahlreichen Höhlen und Bergklüfte des Landes, von wo sie der röm. Cohorten spotteten. Ihrer bedienten sich nicht selten die Zeloten, um auf Streifzügen durch das ganze Land die Häuser der Römischgesinnten zu plündern und selbst auf den

Festen in Jerusalem die verhaßten Häupter der Gegenpartei niederzustoßen. Es war gleichsam ein überall wirksames und nirgends zu erhaschendes Femgericht, welches diese finstern und handfesten Mordgesellen ausübten.

Aber die blühenden Tage des Zelotenthums sollten erst anbrechen in den letzten Jahren des jüdisch-röm. Kriegs. War die Revolution in ihrem ersten Stadium durch den erzwungenen Beitritt der Vornehmen aristokratisch gewesen, so wurde sie in ihrem zweiten Stadium ultrademokratisch. Die leitenden Kräfte des ersten Actes waren die vornehmen Kriegssynedristen zu Jerusalem, die des zweiten Actes die nervigen Ungeheuer aus Galiläa und Peräa. Der Held des ersten Actes war Josephus mit seinem anständigen und gesetzeskundigen Gefolge und regulären Heer, die Helden des zweiten sind die Terroristen und Zeloten, als deren Haupt Johannes von Gischala nach dem Falle Jotapata's seinen Einzug in Jerusalem hielt. Jetzt oder nie sollte es sich erproben, ob das Gesetz eine Sache ist, um derentwillen zu eifern es sich überhaupt lohnt. Was war — so dachte man — die ganze Verheißung werth, wenn sie jetzt nicht ihre Erfüllung fand, was das ganze Schauspiel der bisherigen Geschichte, wenn ihm nicht hier, am heiligen Orte und in der Zeit der höchsten Noth, seine Lösung ward? Nur darum war Jotapata, war Gamala, war Gischala gefallen, damit in Jerusalem der Rückschlag um so entscheidender, der Sieg des Volkes Gottes um so vollständiger erfolge. Selbst nicht, wenn sie Flügel hätten, sagte Johannes von Gischala, vermöchten die Römer die Mauern Jerusalems zu ersteigen.

Man hat die Zeloten, welche dem Gedanken der Theokratie einen so drastischen Ausdruck verliehen, die Jakobiner der jüd. Revolution genannt. In der That wurden sie erst in diesen letzten Zeiten Jerusalems völlig identisch mit den Sikariern (vgl. Renan, L'Antechrist [Paris 1873], S. 282); ihr Eifer griff zu ganz ähnlichen Mitteln wie die Franzosen unter dem Convent für die Herrschaft der Freiheit und Vernunft. Eine ganze Reihe einflußreicher und angesehener Männer wurde sofort eingekerkert und bald darauf von einer bestellten Bande von Blutmenschen abgeschlachtet. Das Nächste war, daß man sich der heiligen Aemter selbst bemächtigte. Man erinnerte sich jetzt oder behauptete wenigstens, schon von alters her sei die Hoheprieſterwürde durch das Los verliehen worden. Der so Gewählte, ein Bauer aus dem Dorfe Aphta, mußte wie ein schlechter Schauspieler eingelernt werden. Ueberhaupt aber setzten die Zeloten echt demokratisch jede Rücksicht vor den Vorrechten des Priesterthums außer Augen und betraten mit blutbefleckten Füßen selbst das Heiligthum, das sie durch ihre Unthaten dem Untergange weihten. „Denn", sagt Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 6, 3), „es war eine althergebrachte Sage, daß alsdann die Stadt eingenommen und das Heiligthum im Sturm verbrannt werden solle, wenn ein Aufruhr ausbreche und einheimische Gewalt die Wohnung Gottes entheilige." Abermals schien der von Daniel (Kap. 9, 27; 12, 11) geweissagte „Greuel der Verwüstung" im Heiligthum zu stehen (vgl. Matth. 24, 15). Jetzt schauderten daher vor den Thaten der Zeloten selbst Freunde des Johannes zurück, und der ehemalige Hoheprieſter Ananus benutzte die günstige Gelegenheit, um das Volk in feuriger Rede gegen die Frevel der Zeloten aufzurufen. Aber Johannes von Gischala ließ die mit ihm verbündeten Idumäer, halbwilde Horden, in die Stadt ein. Bei Nacht drangen sie ein, und der anbrechende Tag beschien 8500 Todte, darunter auch die Hohenprieſter Jesus und Ananus, die umsichtigsten und beredtesten Häupter der Friedenspartei. Unbeerdigt lagen ihre Leichen auf den Straßen Jerusalems, wie es überhaupt als Gipfel der Grausamkeit der Zeloten galt, daß sie ihren gemordeten und getödteten Gegnern auch noch das Begräbniß verweigerten, ja Todesstrafe auf diesen Liebesdienst setzten (vgl. Offb. 11, 8. 9). Jetzt erst begann die Plünderung und der eigentliche Terrorismus; die Gefängnisse füllten sich, die Folter- und Henkersknechte waren Tag und Nacht in Arbeit. Auch jene fast komischen Parodien eines Gerichtsganges, wie sie zu den schauerlichsten Beigaben der Septembermorde und Revolutionstribunale in Frankreich gehörten, haben nicht gefehlt. Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 6, 4) erzählt von einem durch Patriotismus und sittliches Ansehen gleich hochstehenden Mann, Zacharias, Sohn des Baruch, welcher vor ein aus 70 Männern in der Eile zusammengesetztes Gericht gestellt und, da ein Beweis gegen ihn nicht zu liefern war, mitten im Tempelhof von zwei Zeloten zusammengehauen wurde (Matth. 23, 35). Ueberhaupt war nun die Zeit gekommen, da die Revolution ihre eigenen Kinder verschlang. Namentlich waren es die Häupter des ersten Actes der Empörung,

jene Reichen, Angeſehenen und Gelehrten, welche die Revolution vornehm gemacht hatten, gegen welche die zelotiſchen Blutgerichte ſich richteten.

Bis dahin laſſen ſich Spuren vom Treiben der Zeloten in unſerm N. T. verfolgen. Noch iſt Matth. 24, 16. 20 von der Flucht aus der belagerten Stadt die Rede. Haufenweiſe floh das Volk während der Schreckensherrſchaft. Nicht wenige liefen geradezu den Römern zu. Die Chriſtengemeinde dagegen, welche jetzt die Zeit gekommen ſah, die Jeſus in ſeinen Abſchiedsreden geweiſſagt hatte, wanderte aus in das Oſtjordanland und ließ ſich nieder in Pella. Das Orakel aber, welches ſie nach Euſebius („Kirchengeſchichte", III, 5, 3) zu dieſer Flucht beſtimmte, liegt ohne Zweifel ſeinem Kern nach noch vor in der eſchatologiſchen Rede Matth. 24 = Mark. 13. Holtzmann.

Zelotes, ſ. Simon.

Zelte waren die Wohnungen der Stammväter Iſraels (1 Moſ. 13, 3. 12; 18, 1; 26, 25; 31, 25), und für Hirten, wenn ſie abends nicht zum heimatlichen Dorf zurückkehren konnten, ſowie auf Kriegszügen blieben ſie bei den Iſraeliten ſtets im Gebrauch (Jeſ. 38, 12; 2 Sam. 11, 11; 20, 1; 1 Sam. 4, 10; 2 Kön. 7, 7). Während die große Mehrheit des Volks ſich dem Ackerbau widmete und daher auch feſte Häuſer baute, gab es einzelne Familien, wie die Rechabiten (Jer. 35, 6 fg.), welche, dem Nomadenleben getreu, jahrhundertelang ſtets unter Zelten wohnten (Jer. 35, 10), gleich den Kedarenern und andern benachbarten Hirtenſtämmen (HL. 1, 5; Pſ. 120, 5) jenſeit des Jordan (Richt. 8, 11; Hab. 3, 7; Jeſ. 13, 20). Dieſe Nomadenzelte haben eine oblonge Form, indem über parallel einander gegenüberſtehende Stäbe Decken von ſchwarzem Ziegenhaar (HL. 1, 5) gezogen ſind. Das Innere iſt durch einen Vorhang in zwei Räume getheilt, wovon der vordere für den Mann und ſeine Gäſte, der hintere für Frauen und Kinder, zugleich aber auch als Küche und Vorrathskammer dient (1 Moſ. 27, 15). Um die Mittagshitze raſtet der Hirt im Schatten des Zeltes (1 Moſ. 18, 1; Jeſ. 4, 6; Sir. 34, 16), das am Abend, von einer Lampe erleuchtet, etwa vom Jubelgeſang verſammelter Freunde erſchallt (Pſ. 118, 15) und dem als Gaſtfreund aufgenommenen Fremdling ſichern Schutz gewährt (Pſ. 27, 5; 31, 21). Daß Jael dem müden Siſera, der, auf das Gaſtrecht vertrauend, in ihrem Zelt ſchlief, einen Zeltpflock durch den Kopf ſchlug, war eine auch in den Augen Iſraels nur durch den Erfolg geweihte Frevelthat (Richt. 4, 21; 5, 26). Jetzt noch flüchtet ſich der Bedrängte, wie dort Siſera, in das Frauenzelt (Richt. 4, 17), wo der Herd ſich befindet, weil er dann am ſicherſten auf den Beiſtand des Zeltherrn rechnen kann. Das Zelt des Häuptlings iſt gewöhnlich ſo eingerichtet, daß es bis 50 Gäſte im Vorderraum zu faſſen vermag. Die Beduinen lieben es, das Zeltlager auf der Höhe aufzuſchlagen, und zwar gewöhnlich im Halbquarrée, die offene Seite nach dem ſteilſten Abhang gerichtet. Aus dem Alterthum hat ſich in der Wüſte Pharan, ſüdlich von Paläſtina, noch eine andere Zeltlagerform erhalten. Nämlich in weitem Kreis iſt eine drei Fuß hohe, wohlgeſchichtete Steinmauer gezogen, die, einſt mit Akaziendornen gekrönt, guten Schutz gegen Menſchen und wilde Thiere bot, und innerhalb deren die Zelte im Kreiſe herumſtanden (Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1871], S. 320 fg.). So ſahen ohne Zweifel die „Gehöfte Kedars" (haṣerim ḳedár) aus (Jeſ. 42, 11). Wo Zelte in der Höhe liegen, muß das Waſſer oft weit hergeholt werden, ſodaß der eben angekommene Gaſtfreund ſaure Milch anſtatt deſſelben erhält, wie Siſera bei Jael (Richt. 4, 19; 5, 25; vgl. Palmer, a. a. O., S. 488).

Die Bilder des Zeltlebens waren den Iſraeliten geläufig. Sie erzählen uns vom Einſchlagen der Zeltpflöcke (1 Moſ. 31, 20; Jer. 6, 3; 2 Moſ. 27, 19; Richt. 4, 21), vom Anheften der Zeltdecken (jeriʿáh) mit Stricken (Jer. 10, 20; 2 Moſ. 35, 18; 4 Moſ. 3, 37), vom Abbrechen und Wegführen des Zeltes (1 Moſ. 12, 8; 26, 22), einem Bilde des Sterbens (Jeſ. 38, 12; 2 Petr. 1, 14), von Ueberfall des Zeltlagers und Verheerung deſſelben durch Feuer (Hiob 15, 34; 18, 6).

Der gewöhnliche Ausdruck für Zelt iſt hebräiſch: ʾóhël, daneben kommen noch die Worte bájit, tiráh und sok oder sukkáh vor. Letzteres bezeichnet vorzugsweiſe eine Hütte aus Zweigen, wie man ſie im heißen Sommer auf freiem Felde oder auf dem Dach ſeines Hauſes jetzt noch in Paläſtina errichtet (1 Moſ. 33, 17; Jeſ. 1, 8; 3 Moſ. 23, 34). Vgl. noch Irby und Mangles, Travels in Egypt, Syria, the Holy Land (London 1845), S. 148 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 2, 532, 631. Furrer.

Zelzah, Zelzach, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, beim Grabe der Rahel (1 Sam. 10, 2). Man glaubte dieſelbe ſchon in dem eng gebauten, nur von Chriſten bewohnten Dorfe Beit-Dſchâla auf dem öſtlichen Abhang eines Berges, $1^3/_4$ Stunde ſüd-ſüdweſtlich von Jeruſalem, zwiſchen Mâr Eliâs und Bethlehem wiederfinden zu dürfen (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 574 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen" [Berlin 1853—54], II, 405 fg.; „Dritte Wanderung nach Paläſtina" [Gotha 1859], S. 96 fg.; van de Velde, „Reiſe durch Syrien und Paläſtina" [Leipzig 1855—56], II, 58; Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 355, u. a.). Aber abgeſehen davon, daß Tobler weder im Dorfe noch am Brunnen etwas Alterthümliches findet, und auch der heutige Name weder mit Zelzach noch mit Zela, welches van de Velde mit Zelzach identificiren will, etwas gemein hat, kann Beit-Dſchâla ſchon deshalb nicht für die Ortslage des alten Zelzach gehalten werden, weil daſſelbe ſüdlich von Jeruſalem, alſo nicht mehr im ehemaligen Stammgebiet der Benjaminiten, liegt, und zudem das hiſtoriſche Grab der Rahel nördlich von Jeruſalem, an der Nordgrenze Benjamins geſucht werden muß (ſ. Ephrat, Rahel). Kneucker.

Zemaraim, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Joſ. 18, 22), vermuthlich auf dem Berge gleichen Namens (2 Chron. 13, 4) gelegen, der zum Gebirge Ephraim gerechnet wird und nicht gar weit von Bethel entfernt geſucht werden muß. Man hat darum ſchon an die Ruinenſtelle Khirbet el-Sumrah nordoſtwärts vom Wadi el-Keziz, oſtwärts von Jeruſalem in der Richtung gegen Jericho hin, gedacht; eher jedoch dürfte die alte Ortslage in der Ruinenſtelle gleichen Namens auf einer runden Anhöhe oſtwärts von Bethel, im Jordanthale, zwei Stunden nördlich von Jericho, beim Wadi el Audſcheh, vermuthet werden. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 1, 465 fg.; Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 554. Kneucker.

Zemari, Name einer kanaanitiſchen (phöniz.) Völkerſchaft, die 1 Moſ. 10, 18 neben Arvaditern und Hamathitern (ſ. Arvaditer und Hamath) genannt wird, und die wir ohne Zweifel in der phöniz. Stadt (und Caſtell) Simyra in der Nähe des Fluſſes Eleutherus (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 563), am weſtlichen Fuße des Libanon zu ſuchen haben (Strabo, XVI, 321, 753; III, 361; Ptolemäus, V, 15, 4; Plinius, V, 17; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12, 3; Stephanus von Byzanz u. d. W. Σίμυρος), wo auch Ruinen unter dem Namen Sumra (Suemrin) gefunden worden ſind, 20 engl. Meilen ſüdöſtlich von Tortoſa (Antaradus; Shaw, „Reiſen oder Anmerkungen verſchiedene Theile der Barbarey und Levante betreffend", deutſche Ausgabe [Leipzig 1765], S. 234; Buckingham, „Reiſen durch Syrien und Paläſtina" [Weimar 1827], II, 415 fg., nennt den Ruinenort Yahmura). Der Name, vom arab. Worte ṣamara („herabfließen, herabſtürzen") gebildet, bezeichnet eine Völkerſchaft, die an Abhängen und an Waſſerfällen wohnt, ſtimmt alſo aufs beſte zu der wiederaufgefundenen alten Ortslage. Ob damit der von Niebuhr („Reiſebeſchreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], II, 439) erwähnte Ort Scimrin im Bereiche von Tripolis identiſch iſt, ſteht dahin. Jedenfalls aber iſt nicht, wie Hamaker wollte, an die Anwohner des Fluſſes Tamyras (Nahr Dâmûr, zwiſchen Sidon und Beirut) zu denken, und noch weniger kann, wie die alten jüd. Erklärer wollten, von der durch ihren Sonnentempel berühmten, aber verhältnißmäßig jungen Stadt Emeſa (jetzt Hems) in Cöleſyrien am Orontes die Rede ſein (vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 648 fg.). Kneucker.

Zenan, ſ. Zaanan.

Zenas, ſ. v. a. Zenodorus, wird Tit. 3, 13 als ein Geſetzesgelehrter (νομικός), d. h. wol Rechtsgelehrter (juris consultus), mit Apollos (ſ. d.) dem Timotheus angeblich von Paulus zur Unterſtützung mit den nöthigen Reiſemitteln von Kreta aus empfohlen. Die Perſönlichkeit iſt unbekannt, die Situation unklar und bei der Beſchaffenheit der Paſtoralbriefe (ſ. d.) an hiſtoriſch Thatſächliches nicht wol zu denken. Jedenfalls will der Briefſchreiber die Ausübung guter Werke, namentlich hülfreiche Unterſtützung von chriſtl. Lehrern und Glaubensgenoſſen, ſeinen Leſern einſchärfen. Die ſpätere Sage zählt Zenas zu den 70 Jüngern, macht ihn zum Biſchof von Diospolis und zum Verfaſſer einer apokryphiſchen Schrift (vgl. Fabricius, Codex apocryphus N. T. [Hamburg 1719], II, 831 fg.). Schenkel.

Zephanja, d. i. „Jahve birgt", war der Name eines israelitisch-judäischen Propheten, Urenkel eines gewissen Hiskia, schwerlich jedoch des Königs dieses Namens (dagegen spricht das Fehlen des Beisatzes „des Königs"), von dem uns noch ein unter der Zahl der sogenannten kleinen Propheten aufgenommenes prophetisches Buch überkommen ist. Wie sich aus dem Inhalt dieser Schrift ergibt (vgl. besonders Kap. 2, 13 fg.), wurde dasselbe zu einer Zeit verfaßt, als Ninive noch bestand, das assyr. Reich sich aber bereits in großer Gefahr befand. Dadurch werden wir jedenfalls in die Zeit des judäischen Königs Josia geführt, welcher in den J. 639—609 der gewöhnlichen Zeitrechnung regierte. Es fragt sich nun aber, läßt sich die Zeit der Abfassung des Buchs nicht vielleicht noch etwas genauer bestimmen? Nun ergibt sich aus einigen Stellen des Buchs (vgl. Kap. 1, 16; 2, 12), daß der Prophet das Verderben, welches er Israel und den Heiden ankündigt, durch den Einfall eines Kriegsheeres erwartet, und aus einer andern Stelle (Kap. 3, 15) ersehen wir, daß dieses Heer aus Israel selbst schon muß wieder abgezogen gewesen sein. So läßt sich nicht wohl an die Chaldäer denken, als welche zu Josia's Zeit gar nicht nach Palästina gekommen, auch nicht an die Aegypter, da gemäß Zeph. 2, 12 durch das feindliche Heer auch die Aethiopier umkommen sollen, die doch sonst um diese Zeit selbst im ägypt. Heere mit erscheinen. Sehen wir uns nun nach einem andern Volke um, welches um diese Zeit ganz Vorderasien in Aufregung brachte, so denken wir gewiß am richtigsten mit Bleek, Hitzig, Movers u. a. an die Scythen, die während des ersten Drittels der Regierung Josia's auf dem Schauplatze der Geschichte auftreten, und auf welche wahrscheinlich auch einige Orakel des Jeremia, insbesondere Kap. 4—6, zu beziehen sind. Von diesen Scythen nun berichtet uns Herodot (I, 105), daß sie die Belagerung Ninives durch den Meder Cyaxares unterbrachen, dann nach Westen sich gewandt und bis nach Aegypten vorgedrungen wären, wo sie durch Psammetich (starb im J. 617) zum Rückzug bewogen seien. Ist nun die (erste) Belagerung Ninives und der Aufbruch der Scythen nach Süden etwa in das J. 630 (jedenfalls vom J. 634 an diesseits) zu setzen, so fällt die Weissagung unsers Propheten jedenfalls nach dem J. 630 und vor das J. 617. Wir glauben aber den Zeitpunkt der Abfassung noch genauer bestimmen zu können. In die Mitte nämlich des angegebenen Zeitraumes fällt das große Ereigniß der Cultusreform des Josia, welche im achtzehnten Jahre des Königs, d. i. im J. 622, stattfand (2 Kön. 22, 3). Wäre nun das Orakel nach dieser Zeit abgefaßt, so erwartete man eine Rücksichtnahme irgendwelcher Art auf dieses Ereigniß. Derartige Bezüge hat man nun wol auch geglaubt in dem Buche aufzeigen zu können, so z. B. Kap. 1, 4, wo von einem Austilgen des „Restes des Baal" die Rede, ein Ausdruck, den man nur unter Annahme eines inzwischen stattgehabten Beginnes der Cultusreform glaubte verstehen zu können; allein wahrscheinlicher ist, daß man den Ausdruck „Rest und Namen" (mit Ewald) im Sinne von „ganz und gar" zu nehmen hat, sodaß aus dem Ausdruck noch nicht zu schließen, daß mit der Cultusreform inzwischen bereits begonnen war. Auch der andere Ausdruck (Kap. 3, 4): „Ihre (der Stadt) Priester entweihen das Heiligthum, übertreten das Gesetz", setzt nicht, wie man wol gemeint hat, die Cultusreform und die Auffindung des Gesetzbuches (2 Kön. 22, 23) voraus, da von „dem Gesetz" auch schon vorher bei den Propheten die Rede ist, und nichts zwingt, bei dem „Gesetzbuch" etwa an den Pentateuch in unserer jetzigen Gestalt zu denken. Bedenken wir nun aber andererseits, daß zur Zeit der Abfassung des Orakels (Kap. 1, 3 fg.) der Götzendienst noch in üppigster Blüte stand, daß der Prophet ferner in keinem Worte darauf hindeutet, daß etwa von seiten des Königs ein bedeutender, wenn auch vergeblicher Schritt zur Abschaffung des Götzendienstes und Reinigung des Jahvecultus geschehen sei, so werden wir gewiß mit weit mehr Wahrscheinlichkeit in die Zeit vor der großen Cultusreform des Josia geführt, in die Zeit also zwischen den J. 630—622. Und dieses ist endlich auch deshalb wahrscheinlich, weil offenbar das Gewitter, welches drohend gegen Juda und die umwohnenden Völker heraufgezogen war, erst eben glücklich vorübergezogen zu sein scheint: der Zug der Scythen ist selbst noch in frischester Erinnerung. Der Einwand, den man gegen diese Zeitbestimmung wol noch erhoben hat, daß nämlich (Kap. 1, 8) unter denen, die Jahve strafen werde, auch „die Söhne des Königs" namhaft gemacht werden, die doch ebendeswegen schon erwachsen gewesen sein müßten, was in der Zeit vor der Cultusreform nicht der Fall gewesen sein könne, erledigt sich dadurch, daß der Ausdruck „Söhne" hier (wie 2 Chron. 22, 11) in einem weitern Sinne zu nehmen und von königlichen Prinzen über-

haupt zu verſtehen. Demnach ſetzen wir das Orakel allerdings in die J. 630—622, jedoch dem erſtern Zeitpunkte näher als dem letztern.

Daſſelbe, aus drei Kapiteln beſtehend, zerlegt ſich naturgemäß in zwei Theile, von denen der erſte (Kap. 1, 2) nach der Ueberſchrift (Kap. 1, 1) der geſammten bewohnten Erde, insbeſondere aber Juda und ſeinen Götzen Vernichtung androht und das Kommen des Tages des Gerichts verkündigt (Kap. 1, 2—18; 2, 4—14), für das Volk eine dringliche Mahnung zur Buße und zur Bekehrung (Kap. 2, 1—3). Der zweite Theil (Kap. 3) beſchäftigt ſich vornehmlich mit Jeruſalem, der widerſpenſtigen, unbußfertigen Stadt, welche ihrer Züchtigung nicht entgeht. Erſt nachdem das göttliche Strafgericht gehalten, erfolgt der Heiden Bekehrung und Iſraels Wiederherſtellung. Dieſe Gedanken werden von dem Propheten in fließender, gewandter, aber wenig origineller Darſtellung vorgetragen. Sein Stil und ſeine Sprache iſt correct, der Ausdruck aber reich an Reminiſcenzen: in der Benutzung anderer, früherer prophetiſcher Schriften geht Zephanja weit über die ältern Propheten hinaus. Vgl. die Belege bei de Wette-Schrader, „Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments“ (8. Ausg., Berlin 1869), §. 300. Schrader.

Zephanja (Buch), ſ. Zephanja.

Zephath, ſ. Horma.

Zer, eine feſte Stadt Naphtalis (Joſ. 19, 35). Knobel möchte mit den LXX und dem ſyr. Ueberſetzer Zor, d. i. hebräiſch: maṣôr, „Feſte“, leſen und an das gleichbedeutende Kerak erinnern, eine Ruinenſtelle am ſüdlichen Ende des Sees von Tiberias, an der Ortslage des ſpätern Tarichäa, welches Joſephus („Jüdiſcher Krieg“, III, 10, 1) nennt, 30 Stadien ſüdlich von Tiberias unter einem Berge am See. Heutzutage liegt ein mohammedaniſches Dorf auf der Bodenerhöhung Kerak zwiſchen dem See und dem Jordan. Etwas Sicheres über das alte Zer iſt nicht bekannt. Vgl. Wilſon, Lands of the Bible visited and described (Edinburgh 1847), II, 124; Robinſon, „Paläſtina“ (Halle 1841—42), III, 512 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ (Berlin 1848—55), II, 1, 288. Kneucker.

Zereda, Zerera, Zereratha, ſ. Zarthan.

Zereth-Haſchſchachar, Zereth-Sahar, d. i. „Glanz der Morgenröthe“, eine Stadt der Rubeniten, ohne Zweifel in der Nachbarſchaft des Nebo oder Pisga (ſ. d.). Seetzen („Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien“ [Berlin 1854—59], II, 369; vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien“ [Berlin 1848—55], II, 1, 574) vermuthet Zereth-Sahar „auf dem Gebirge im Thal“ in den Ruinen von Sara, eine halbe Stunde vom Oſtufer des Todten Meeres, ſüdlich vom Wadi Zerka Maîn, bei einer kalten und einer heißen Quelle, welche er für Kallirrhoë („Schönbrunn“) bei Joſephus hält (ſ. Laſa). Kneucker.

Zerſtreuung (Diaſpora). Im Buch Judith (Kap. 5, 19) heißt ſo der Ort, das Land, in welchem die aus der Heimat weggeführten Iſraeliten zerſtreut ſind. Im zweiten Makkabäerbuch (Kap. 1, 27) werden die verbannten ſelbſt die „Zerſtreuung“ genannt. Was hier von der Verbannung gilt, iſt ſpäter auf das Wohnen von Juden außerhalb Paläſtina überhaupt angewendet, und zwar ebenfalls in dem doppelten Gebrauch, wonach „Zerſtreuung“ genannt wird theils der Inbegriff der Wohnorte derſelben, theils der Inbegriff der daſelbſt Wohnenden. So fragen im N. T. die Juden in Jeruſalem Joh. 7, 35 auf die Aeußerung Jeſu hin, daß er an einen Ort gehen werde, wohin ſie ihm nicht nachfolgen könnten, ob er etwa in die Zerſtreuung der Griechen gehen wolle, das heißt in die Wohnſitze der Juden unter den Griechen. Ebenſo iſt die Adreſſe des Jakobusbriefes (Kap. 1, 1) gerichtet an „die zwölf Stämme in der Zerſtreuung“, ſ. hierzu Jakobusbrief. Der Begriff iſt hier von den Juden auf Chriſten übertragen, und die Worte bezeichnen unmittelbar die ſämmtlichen Judenchriſten außerhalb Paläſtinas. Ferner finden wir das Wort in der Adreſſe des erſten Petrusbriefes (Kap. 1, 1), ſ. Petrusbriefe. Die Adreſſe lautet an die „auserwählten Beiſaſſen der Zerſtreuung von Pontus, Galatien, Kappadocien, Aſien und Bithynien“. Man kann dies nicht auf die Chriſten als die „auserwählten“ Mitglieder der jüd. Zerſtreuung beziehen, da die Leſer Heidenchriſten ſind, ſondern nach 1 Petr. 2, 11 ſind die Chriſten als fremde Bewohner der heidniſchen Welt gedacht, und die „Zerſtreuung“ ſelbſt iſt in dieſem übertragenen Sinne von der Chriſtenheit im Gegenſatze ihrer wahren Heimat zu verſtehen.

Einen geographiſchen Ueberblick über die jüd. „Zerſtreuung“ gibt die Apoſtelgeſchichte (Kap. 2, 9—11), in der Aufzählung der fremden Juden, welche am Pfingſtfeſt in Jeruſalem verſammelt ſind: „Parther und Meder und Elamiter und die Bewohner von Meſopotamien, Judäa und Kappadocien, Pontus und Aſien, Phrygien und Pamphylien, Aegypten und dem libyſchen Land bei Cyrene, und die hier angeſiedelten Römer, Juden und Proſelyten, Kreter und Araber.“ Die Apoſtelgeſchichte nennt ferner in der Geſchichte des Stephanus (Kap. 6, 9) Synagogen ſolcher Zerſtreuungsjuden in Jeruſalem, die Synagoge der ſogenannten Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und der von Cilicien und Aſien. Sie zeigt uns in der ältern Geſchichte des Paulus und der Ausbreitung des Chriſtenthums die Judenſchaft in Damaskus und in Antiochien, und in der Miſſionsgeſchichte des Paulus eine ſolche auf Cypern, im piſidiſchen Antiochien, Ikonium, Philippi, Theſſalonike, Beröa, Athen, Korinth, Epheſus, Rom.

Eine ähnliche Ueberſicht über die Verbreitung der Juden außerhalb Paläſtinas im 1. Jahrh. unſerer Zeitrechnung gibt der von Philo (De virt. et legat. ad Cajum, II, 586 fg.) mitgetheilte Brief des Agrippa I. an den Kaiſer Gajus (Caligula). Jeruſalem heißt hier die Mutterſtadt, nicht für das eine jüdiſche, ſondern eine Menge von Ländern, wegen der zu Zeiten von dort ausgegangenen Niederlaſſungen, in die Nachbarländer Aegypten, Phönizien, Syrien und Cöleſyrien, in die fernern: Pamphylien, Cilicien, den größten Theil von Aſien bis Bithynien und die Winkel von Pontus; ebenſo auch nach Europa: Theſſalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, die meiſten und beſten Gegenden des Peloponnes. Und nicht nur die Feſtländer ſeien voll von jüd. Niederlaſſungen, ſondern auch die namhafteſten Inſeln: Euböa, Cypern, Kreta. Zu geſchweigen der Länder jenſeit des Euphrat. Denn ſie alle, mit Ausnahme eines kleinen Striches, Babylon und der andern Satrapien, welche das umliegende gute Land befaſſen, haben jüd. Anſiedler. Philo ſelbſt ſagt (In Flaccum, II, 524), daß ſie ein Land bei ihrer großen Zahl nicht faſſen würde, daß ſie deshalb die meiſten und geſegnetſten Inſeln und Feſtländer von Europa und Aſien ausnutzen, immer auf Jeruſalem als Metropole blickend, wenn ſie auch den ererbten Wohnort als Heimat anerkennen. Joſephus aber führt als Zeugen für dieſe Verbreitung („Alterthümer“, XIV, 7, 2) den Geographen Strabo an, welcher von den Juden in Cyrene redend hinzufügt, es ſei nicht leicht, einen Ort in der Welt zu finden, der dieſes Geſchlecht nicht aufgenommen, oder deſſen ſich daſſelbe nicht bemeiſtert hätte.

Dieſe Verbreitung der Juden außerhalb ihres Landes hat ihre geſchichtliche Urſache im einzelnen, ſo in Aegypten (ſ. d.) von älteſter und ſpäteſter Zeit her, ebenſo in den Ländern des alten babyloniſchen Reichs vom Exil her, ſo in den Ländern des ſyr. Reichs, ſo endlich im Weſten durch die Kriege der Römer. Alle dieſe geſchichtlichen Anläſſe, Fortſchleppung von Kriegsgefangenen, wie Verpflanzung jüd. Colonien und Begünſtigung jüd. Anſiedler aus politiſchen Gründen und beſonderer Gunſt, erklären die Thatſache nicht vollſtändig. Die eigenthümliche Energie des Volkes hat ſeit der Epoche des griech. Weltreiches die eröffneten Bahnen benutzt, ſich als das Weltvolk weil Gottes Volk geltend zu machen, ſeine Religion und ſeit dem Exil ausgebildete Religionsverfaſſung gab ihm die Mittel, ſich überall als Volk unter den Völkern zu behaupten (ſ. Judenthum). Da dieſe Juden in der Fremde ſich den äußern Verhältniſſen anſchmiegen, wie ſie denn nirgends erobernd und herrſchend, ſondern überall abhängig oder doch als friedliche Invaſion ſich einfinden, ſich der Staatsgewalt unterordnen, Sprache und Lebensweiſe, ſoweit mit ihrer Religion verträglich, annehmen, ſich die fremde Cultur, wenn auch immer in beſtimmter Richtung, aneignen, ſo geben ſie dadurch in gewiſſer Art den Beweis für die Univerſalität des Monotheismus. Ihre Zerſtreuung iſt die erſte Unterlage für die Verbreitung des Chriſtenthums, und ihre Annahme und Verarbeitung höchſter griech. Wiſſenſchaft, die Vorbereitung der Entwickelung deſſelben als Weltreligion (ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie).

Wo dieſe Niederlaſſungen der Juden irgend anſehnlicher ſind, haben ſie ſich faſt überall Privilegien erworben oder dieſelben nothgedrungen erhalten, wodurch ſie ihren Zuſammenhalt, ihre Abſchließung nach außen, den Einfluß ihrer Religion auf die Sitte ſichern, und vielfach Rechte genoſſen, welche ſie wie eine Gemeinde in der Gemeinde, wie einen Staat im Staate erſcheinen laſſen. Auch in dieſer Beziehung iſt die Niederlaſſung in Aegypten die bedeutendſte. Die Verbindung mit dieſem Lande, welche in

frühern Jahrhunderten meiſt unheilvoll geweſen, wurde in der Zeit der griech. Herrſchaft eine Quelle von Macht und Glanz für das Judenthum (ſ. Aegypten und Ptolemäer), und bei wechſelnden Geſchicken behaupten ſie ihre Stellung daſelbſt unter der röm. Herrſchaft. Die Juden erhielten unter den Diadochen ein eigenes Quartier im Delta; ſie verbreiteten ſich aber über die ganze Stadt; zu Philo's Zeit waren von den fünf Theilen der Stadt zwei von Juden bewohnt; zerſtreut wohnten andere aber auch in den übrigen Theilen, und in der ganzen Stadt hatten ſie ihre Bethäuſer. Ihre Zahl ward auf eine Million geſchätzt. Sie ſtanden unter einem Ethnarchen, der vollſtändige Gerichtsbarkeit über ſie hatte. Auguſtus beſtätigte erſt dieſen, ſetzte aber dann ein Collegium, eine Geruſia, an deſſen Stelle. Ob damit auch eine andere Ordnung der Befugniſſe verbunden war, ſteht dahin. Der weiterhin vorkommende Titel eines Beamten, der Alabarch oder Arabarch heißt, ſcheint nichts mit dieſer Stellung der Judenſchaft zu thun zu haben. Tief erſchüttert wurde die Lage der Juden unter dem Kaiſer Gajus durch gewaltſamen Ausbruch des Haſſes von ſeiten der übrigen Bevölkerung unter Begünſtigung des Statthalters Flacius Avillius. Eine Fürbitte Agrippa's I. hatte nur augenblicklichen, eine Geſandtſchaft an den Kaiſer, an deren Spitze Philo ſtand, keinen Erfolg. Nach Gajus Tod erhoben ſich die Juden, um Rache zu nehmen. Claudius ſchlug die Unruhen nieder, indem er die alten Rechte der Juden beſtätigte. Unter Nero brach der Haß beider Theile noch einmal zu blutigem Zuſammenſtoß aus. Auch in Cyrene bildeten die Juden neben Bürgern, Bauern und Metöken einen beſondern Theil der Einwohnerſchaft, und ſind unter der röm. Herrſchaft wiederholt in Kämpfe und Aufruhr verwickelt (ſ. Cyrene).

Von Syrien ſagt Joſephus („Jüdiſcher Krieg", VII, 3, 3), daß die Juden dort verhältnißmäßig unter allen Ländern am zahlreichſten geweſen, ganz beſonders in der Hauptſtadt Antiochien (ſ. d.). Begünſtigt von Seleucus Nikator und ſeinen Nachfolgern, mit Ausnahme des Antiochus Epiphanes, haben ſie dann auch den röm. Schutz, und nach Störungen unter Nero und durch den jüd. Krieg, die Beſtätigung ihrer Rechte durch Titus empfangen. In Damaskus finden wir unter arab. Herrſchaft einen jüd. Ethnarchen (2 Kor. 11, 32). In Kleinaſien waren die Juden, wenn auch nicht in derſelben Stärke wie in Syrien, doch faſt überall, und namentlich in allen bedeutendern Städten zu Hauſe. In Phrygien und Lydien hatte ſie Antiochus der Große eingeführt (ſ. Antiochus u. d. W. Phrygien, Lydien), der Weg der Einwanderung im allgemeinen führte ſie von Syrien her. Gerade für Kleinaſien hat Joſephus („Alterthümer", XIV, 10; XVI, 6) eine größere Zahl von Decreten aus der erſten röm. Herrſchaft aufbewahrt, durch welche ihnen Rechte theils beſtätigt, theils begründet werden. In erſter Linie handelt es ſich hierbei um die Religionsübung ſelbſt, und insbeſondere um die Abſendung ihrer Tempelſteuer und Geſchenke nach Jeruſalem, welche der Bevölkerung vielfach ein Dorn im Auge war, ſodann um die Entbindung von ſtaatlichen Pflichten, welche mit ihrer Religion in Widerſpruch geriethen, alſo vom Militärdienſte wegen des Sabbats, und ebenſo von Gerichtspflichten wegen Sabbat und Feſtfeier. Aber es findet ſich auch dabei die Beſtätigung eigener Gerichtsbarkeit, und zwar nicht blos für ihre Religionsangelegenheiten, ſondern auch für bürgerliche Rechtsſtreitigkeiten, z. B. in Sardes (vgl. Joſephus, „Alterthümer" XIV, 10, 17).

Von den europ. Sitzen des Judenthums erweckt ihre Niederlaſſung in Rom das größte Intereſſe; über deren Urſprung, Ausdehnung und Schickſale ſ. Rom, Römerbrief, Claudius. Drei jüd. Begräbnißplätze ſind aufgefunden worden, der erſte von Boſio entdeckt, an der Via Portuenſis, ſeither wieder verloren, einer an der Appiſchen Straße und ein dritter in der Nähe des altchriſtlichen ad catacumbas. Die meiſten Gräber, deren Inſchriften griechiſch und zum Theil lateiniſch ſind, deuten auf dürftige Verhältniſſe. Auch die Namen jüd. Synagogen in Rom ſind auf dieſem Wege erhalten. Eine Verordnung von Auguſtus beſtimmte zu Gunſten der röm. Juden, daß für ſie die Vertheilung von Geld und Getreide, wenn dieſelbe auf einen Sabbat gefallen war, am folgenden Tage nachgeholt werden ſollte. Hier in Rom werden die verſchiedenen Wirkungen des Zuſammenſeins jüd. Bevölkerung, Sitte, Religion mit der übrigen Welt beſonders deutlich und ſpiegeln ſich reichlich in der Literatur. Für die Maſſe iſt dieſes Volk mit ſeinen ſonderbaren Bräuchen und ſeiner eigenthümlichen Abſonderung theils widrig, theils lächerlich. Aber dieſer fremdartige Glaube übt dennoch eine mächtige

Anziehungskraft, verſtärkt durch die zähe Ueberzeugung ſeiner Bekenner und den Gemeingeiſt unter denſelben. Aehnliches wiederholt ſich übrigens faſt in allen Provinzen. Außerhalb Roms war eine anſehnliche jüd. Niederlaſſung in Puteoli, ebenſo Juden in Neapel, in Capua und Venuſia haben ſich jüd. Grabdenkmäler gefunden. Sonſt iſt im Abendlande die Exiſtenz der Juden in Illyrien ſicher, die in Spanien in früherer Zeit zwar nicht nachweisbar, aber durch ſtarke Verbreitung daſelbſt zu Anfang des 4. Jahrh. wahrſcheinlich.

Außerhalb des röm. Reichs, in den Ländern zumal jenſeit des Euphrat, wo die Anfänge der „Zerſtreuung“ liegen, iſt zwar die Stärke der jüd. Bevölkerung in der ſpätern Zeit ſicher, aber über ihre Verhältniſſe ſind wir aus nahe liegenden Gründen am wenigſten unterrichtet.

In dem weiten Gebiete, in welchem die Juden ſich ſeit Alexander dem Großen ausbreiteten, haben ſie meiſt von Anfang an das Bürgerrecht der Städte ihrer Niederlaſſungen beſeſſen; auch in Rom ward ihnen daſſelbe zutheil. Die Rechtsverhältniſſe ihrer Gemeinden aber ſcheinen vielfach verſchieden geweſen zu ſein. Nur das eine ſtand feſt, daß ſie die volle Freiheit ihrer Religionsübung genoſſen, und im Zuſammenhange damit auch ihre Gerichtsbarkeit in Religionsſachen. Dagegen läßt ſich nicht nachweiſen, daß das Privilegium der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, welches ſie an einzelnen Orten haben, ein allgemeines war, oder daß ſie in derſelben Weiſe, wie in Alexandrien, unter einer förmlichen eigenen Regierung ſtanden. Hiermit hängt auch die Frage über ihre Beamten zuſammen. Bei Schriftſtellern wie in Grabſchriften findet ſich nicht ſelten der Titel eines Archon. Nach Analogie unſerer Evangelien iſt man zunächſt veranlaßt, dieſen als Synonym von Archiſynagogen, Synagogenvorſtehern zu nehmen. Aber in den Grabſchriften ſtehen mehreremal beide Titel nahe beieinander, und hat ſich daher die Annahme nahe gelegt, daß die Archonten die bürgerliche, die Archiſynagogen die kirchl. Gemeindebehörde bilden. Doch ſind die Beweiſe dafür nicht zwingend, und Archon iſt überhaupt einer von den allgemeinen Titeln, welche auf verſchiedene Beamten angewendet werden können. Erwägt man, daß die Verwaltung und Rechtſprechung der Gemeinde nach dem Geſetz erfolgte, daß die religiöſe Verſammlung die ganze Autorität gab, daß der doppelte Apparat vielfach höchſt ſchwerfällig und außer Verhältniß zur Sache ſein mußte, ſo bleibt die Einheit doch wahrſcheinlicher, und dies wird noch verſtärkt, wenn die Befugniſſe keineswegs überall ſo weit gingen. Es mag daher immerhin der Ethnarch, unter welchem die Judenſchaft in Alexandrien, in Antiochien, in Damaskus zeitweilig geſtellt war, auch Archon genannt werden; dagegen heißen in Berenice in Cyrenaika auch neun jüd. Vorſteher, die ein Collegium bilden, Archonten, obwol ſie gewiß eine andere Stellung haben; und die Archonten anderer, zumal kleiner Gemeinden, ſind ſchwerlich etwas anderes als Synagogenvorſteher, oder Mitglieder des Aelteſten-Collegiums einer Synagoge.

Solange der Tempel und die höchſte Religionsbehörde in Jeruſalem beſtand, übte die letztere auch über die Juden der Zerſtreuung ihre Autorität aus. Die Verkehrsverhältniſſe einerſeits, die Selbſtändigkeit und eigenthümliche Bildung der Zerſtreuungsgemeinden andererſeits ſetzen derſelben ihre natürlichen Schranken. Doch iſt die babyloniſche Schule erſt nach dem Untergang von Jeruſalem zu ihrer Bedeutung gelangt, und andererſeits haben auch die ägypt. Juden, deren Bildung die abweichendſte wurde und eine gewiſſe Trennung herbeiführen mußte, die Verbindung nicht abgebrochen. Bei Ehen von Prieſtern, z. B. führt Joſephus (Contra Apion., I, 7) an, wird die Genehmigung auf Grund der Stammbäume auch von Aegypten und Babylon aus in Jeruſalem nachgeſucht. Wie von Jeruſalem aus Urtheile verbreitet und Hülfsvollſtreckung auswärts bewirkt wurde, kennen wir aus der Verfolgungsmiſſion, welche Paulus vor ſeiner Bekehrung übernahm. Von einer allgemeinen Inſtruction gegen das Chriſtenthum, die von Jeruſalem in die Diaſpora ausgegangen ſei, berichtet in ähnlicher Weiſe Juſtinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 17). Thatſächlich für die Gläubigen unterhalten wurde die Verbindung mit Jeruſalem vorzüglich durch zwei Gewohnheiten. Die eine betrifft die Tempelabgaben, welche aus der ganzen Zerſtreuung und großentheils in ſehr reichem Maßſtabe geliefert werden. Die Ueberlieferung derſelben iſt ein ehrenvoller Auftrag, mit welchem die angeſehenſten Glieder einer Gemeinde ausgezeichnet werden. Die Freiheit dieſer Sendungen iſt eins der wichtigſten Rechte der Judengemeinden unter röm. Herr-

ſchaft, und nur vorübergehend geſtört. Gegen Räuberei wußten ſich die babyloniſchen Juden ſelbſt zu ſchützen, indem ſie die Tempelgelder in den feſten Städten Naarda und Niſibis ſammelten und dann durch große bewaffnete Karavanen, der Parther wegen, beförderten. Das andere ſind die Feſt- und Opferreiſen oder Wallfahrten nach Jeruſalem. Die Feſte verſammelten nach Joſephus' und Philo's Angaben eine Fremdenmaſſe in Jeruſalem, welche für ſich allein ſchon der Bevölkerung einer ſehr großen Stadt gleichkam, und welche uns im N. T. in der Pfingſterzählung der Apoſtelgeſchichte entgegentritt.

Das Proſelytenweſen hatte ſeinen vornehmſten Sitz in der Zerſtreuung (ſ. Proſelyten und vgl. die Schilderung Matth. 23, 15). Im 1. Jahrh. unſerer Zeitrechnung feierte das Judenthum den glänzenden, wenn auch vorübergehenden Erfolg der Bekehrung eines Fürſtenhauſes, des Königs Izates von Adiabene. Die Apoſtelgeſchichte des N. T. zeigt wiederholt die Proſelyten der Zerſtreuung als bereitwillige Hörer des Evangeliums, ſo im piſidiſchen Antiochien (Kap. 13, 43; doch auch ebenſo als Werkzeuge ſeiner Anfeindung, Kap. 13, 50), in Philippi (Kap. 16, 14), in Korinth (Kap. 18, 7.)

Was die äußere Stellung der Juden in der Zerſtreuung betrifft, ſo finden wir dieſelben in der Apoſtelgeſchichte bemüht, die evangeliſche Miſſion der Unruheſtiftung im Reiche anzuklagen, vgl. beſonders Apg. 16, 20 fg. Dies heißt aber offenbar auch bemüht, jeden derartigen Vorwurf von ſich ſelbſt abzulehnen. In jedem Falle iſt dadurch bezeugt, daß den Juden die Gefahr dieſer Beſchuldigung geläufig war, und ebenſo die Abwehr derſelben. Ebenſo aber ſind ſie zu gewaltthätigen Angriffen ſtets bereit. Bezeichnend für ihre Verhältniſſe iſt insbeſondere die Erzählung der Apoſtelgeſchichte über die Vorfälle in Korinth (Kap. 18, 12—17). Hier klagen die Juden den Paulus vor dem Proconſul Gallio der geſetzwidrigen Religion wegen an. Gallio läßt ſich darauf nicht ein, weil kein Verbrechen oder Vergehen angezeigt iſt, ein Religionsſtreit aber zu den innern Angelegenheiten der Judengemeinde gehört, welche ſie ſelbſt zu urtheilen haben. Sie werden vom Tribunal weggetrieben und der Römer läßt es mit Verachtung geſchehen, daß ſie dann in der Nähe deſſelben den Synagogenvorſteher Soſthenes ſchlagen. Hier iſt die röm. Praxis in Behandlung der Juden und jüd. Dinge gewiß treu gezeichnet. Auch aus dieſer Darſtellung beſtätigt ſich, daß der Regel nach die Gerichtsbarkeit der jüd. Gemeinden ſich auf ihre Religionsangelegenheiten erſtreckte, und weitere Privilegien nur beſonderes örtliches Herkommen waren.

Aus der Literatur über dieſen Gegenſtand iſt hervorzuheben aus älterer Zeit: Remond, „Verſuch einer Geſchichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des jüdiſchen Staats" (Leipzig 1789); die Abhandlungen von Rhenferd und Weſſeling in Ugolino's Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig 1744—1769), Bd. 24; die Commentare zu Joſephus' Sammlung der röm. Decrete von Gronovius (Leyden 1712), und von Krebs (Leipzig 1768), jetzt auch Ritſchl im „Rheiniſchen Muſeum für Philologie", Jahrg. 1873, S. 586; L. Mendelsſohn's zwei Programme über Senat. cons. Rom., die Juden betreffend bei Joſephus (Leipzig 1873 und 1874), und derſelbe in den Acta societatis philologae Lipsiensis (Bd. 3 [Leipzig 1874]); ferner aus neuerer Zeit: Winer, „Bibliſches Realwörterbuch" (3. Aufl., Leipzig 1847—48), II, 727—730; Herzog's „Real-Encyklopädie" u. d. W. Alexandria, Juden und Helleniſten; Joſt, „Geſchichte des Judenthums" (Leipzig 1857—59), Bd. 1; Herzfeld, „Geſchichte des Volkes Iſrael" (Nordhauſen 1854—56), Bd. 3; Frankel in der „Monatsſchrift für Geſchichte und Wiſſenſchaft des Judenthums", Jahrg. 1853 und 1854; Schneckenburger, „Vorleſungen über neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" (Frankfurt a. M. 1861); Hausrath, „Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte" (2. Aufl., Heidelberg 1873—74), Bd. 2 u. 3; Holtzmann, „Judenthum und Chriſtenthum im Zeitalter der apokryphiſchen und neuteſtamentlichen Literatur" (Leipzig 1867); Friedländer, „Darſtellung aus der Sittengeſchichte Roms in der Zeit von Auguſt bis zum Ausgang der Antonine" (2. Aufl., Leipzig 1865—71), Bd. 3, und beſonders Schürer, „Lehrbuch der neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte" (Leipzig 1874), S. 619 fg.

Weizſäcker.

Zeruja, eine Schweſter David's (1 Chron. 2, 16), berühmt durch ihre drei Heldenſöhne: Joab, Abiſai und Aſahel (vgl. 2 Sam. 2, 18; 3, 39; 8, 16; ſ. die drei Artikel).

Schenkel.

Zeugen. Die Bedeutung der Zeugen hat im Rechtsleben der Iſraeliten volle An-

erkennung gefunden. Auch in ſolchen Fällen, wo nach heutiger Anſchauung eine ſchriftliche Urkunde genügt, wurden im hebr. Alterthum oft noch Zeugen hinzugezogen, z. B. beim Abſchluß von Kaufverträgen, mochte derſelbe nun vor Gericht (1 Moſ. 23, 16; Ruth 4, 9 fg.) oder zwiſchen Privatperſonen (Jer. 32, 10 fg. 25; vgl. Jeſ. 8, 2) ſtattfinden. Noch weit wichtiger war das Inſtitut der Zeugen in der peinlichen Gerichtsbarkeit. Wenn es ſich um Ermittelung eines Verbrechens handelte, ſprach der Richter zunächſt eine feierliche Beſchwörung aus, in der er alle diejenigen, welche um die Sache wußten, zur Erſtattung ihres Zeugniſſes aufforderte und ſie, falls ſie dieſer Aufforderung nicht nachkämen, mit den göttlichen Strafen bedrohte (3 Moſ. 5, 1; Spr. 29, 24; vgl. Richt. 17, 2). Wer darauf, obwol er zur Aufhellung des Sachverhalts beitragen konnte, mit ſeiner Ausſage zurückhielt, machte ſich einer Sünde gegen Gott ſchuldig (3 Moſ. 5, 1), in deſſen Namen der Richter ſein Amt verwaltete (2 Moſ. 18, 15; 5 Moſ. 19, 17). Die Ausſage eines einzigen Zeugen reichte nicht hin, um ein Todesurtheil herbeizuführen (4 Moſ. 35, 30; 5 Moſ. 17, 6) und ſollte überhaupt in keinem Falle für genügend angeſehen werden (5 Moſ. 19, 15), vielmehr war, um eine Verurtheilung zu begründen, eine Mehrheit von Zeugen erforderlich (4 Moſ. 35, 30), was näher dahin erläutert wurde, daß eine Sache auf die Ausſage von zwei oder drei Zeugen hin als beſtätigt gelten ſollte (5 Moſ. 17, 6; 19, 15; vgl. Joh. 8, 17; Hebr. 10, 28). Selbſt ungerechte und parteiiſche Richter wagten nicht, ſich über dieſe Beſtimmung hinwegzuſetzen, wie die Verhandlungen gegen Naboth (1 Kön. 21, 10 fg.), Jeſus (Matth. 26, 60) und Stephanus (Apg. 6, 13) zeigen. Die Richter durften ſich nicht mit der bloßen Zeugenausſage begnügen, ſondern waren verpflichtet, eine genaue Unterſuchung anzuſtellen, und wenn ſich bei derſelben die Angaben eines Zeugen als unwahr erwieſen, ſo verfiel er ſelbſt in die Strafe, die außerdem den Angeklagten getroffen haben würde (5 Moſ. 19, 16 fg.). War ein Todesurtheil ausgeſprochen worden, ſo hatten bei der üblichen Vollſtreckung deſſelben durch Steinigung die Zeugen die erſten Steine auf den Verurtheilten zu werfen, eine Beſtimmung, welche von böswilligen und unbedachten Ausſagen in Fällen, wo es ſich um das Leben eines Menſchen handelte, abzuſchrecken geeignet war (5 Moſ. 17, 7; Apg. 7, 57 fg.; vgl. Joh. 8, 7). Joſephus berichtet („Alterthümer", IV, 8, 15) als Beſtimmungen des moſaiſchen Geſetzes noch: 1) daß nur ſolchen Zeugen Glaube geſchenkt werden ſollte, deren Vorleben ihre Ausſage glaubhaft erſcheinen laſſe, und 2) daß ſowol Frauen als Sklaven unfähig zur Ablegung von Zeugniſſen ſein ſollten, erſtere wegen des Leichtſinnes und der Dreiſtigkeit des weiblichen Geſchlechtes, letztere wegen der bei ihnen vorauszuſetzenden niedrigen Geſinnung, die ſie den Einflüſſen der Furcht und Gewinnſucht leicht zugänglich mache. Dieſe Beſtimmungen, welche das A. T. noch nicht erwähnt, treten jedenfalls erſt ſpäter in Kraft, wie wir denn aus Joſephus' eigener Geſchichte wiſſen, daß man zu ſeiner Zeit eine Prüfung des Vorlebens der Zeugen anzuſtellen pflegte (Joſephus, „Leben", Kap. 49).

Das N. T. bekennt ſich gleichfalls zu dem im A. T. ausgeſprochenen Grundſatze von der Nothwendigkeit zweier oder dreier Zeugen, um eine zweifelhafte Sache zur Gewißheit zu bringen. So verlangt Jeſus, daß, wenn ein Gemeindeglied von einem andern beleidigt worden, und der erſte Sühneverſuch unter vier Augen erfolglos geblieben ſei, der zweite Sühneverſuch in Gegenwart von einem oder zwei andern unternommen werde, deren Ausſage dann der Geſammtgemeinde bei ihrer Entſcheidung zum Anhaltpunkte dienen könne (Matth. 18, 16). Ebenſo erklärt Paulus der korinthiſchen Gemeinde, daß er bei ſeiner nächſten Anweſenheit jede Streitigkeit nach der Ausſage von zwei oder drei Zeugen entſcheiden werde (2 Kor. 13, 1), und der Verfaſſer des erſten Timotheusbriefs will einer Anklage gegen einen Gemeindeälteſten nur dann ſtattgegeben wiſſen, wenn ſie durch die gleiche Zahl von Zeugen bekräftigt iſt (1 Tim. 5, 19).

Die einfachen Beſtimmungen des moſaiſchen Geſetzes ſind im talmudiſchen Rechte weiter fortgebildet und mit zahlreichen Zuſätzen vermehrt worden, doch haben dieſe ſpätern Feſtſetzungen keine Bedeutung für das Verſtändniß der Bibel. Vgl. über dieſelben Otho, Lexicon rabbinico-philologicum, ed. Zachariae [Altona 1757], S. 753 fg., und Saalſchütz, „Das moſaiſche Recht" (2. Aufl., Berlin 1853), S. 604 fg.

Falſches Zeugniß abzulegen, war im Geſetze nachdrücklich verboten (2 Moſ. 20, 16; 23, 1; 5 Moſ. 5, 17). Trotzdem können die Fälle, in denen dieſes Verbot übertreten wurde, nicht ganz ſelten geweſen ſein, wie ſich aus den im A. T. öfter wiederkehrenden,

dieſen Punkt betreffenden Klagen, Mahnungen und Drohungen ſchließen läßt (Spr. 6, 19; 12, 17; 14, 5. 25; 19, 5. 9; 24, 28; Pſ. 27, 12; 35, 11; vgl. 1 Kön. 21, 10 fg.; Matth. 26, 60; Apg. 6, 13). Krenkel.

Zeugniß, ſ. Zeugen.

Zibei, ſ. Mephiboſeth.

Ziddim, eine feſte Stadt im ſüdlichen Naphtali, vielleicht erhalten in dem heutigen Khirbet-es-Saudeh weſtwärts vom ſüdlichen Ende des Sees Tiberias (vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 881). Kneucker.

Zidon, ſ. Sidon.

Ziegel. Schon in früheſter Zeit finden wir Ziegel aus Lehm oder Thon anſtatt der Steine (1 Moſ. 11, 3; 2 Moſ. 1, 14) als Baumaterial, wozu der Mangel an jenen zunächſt Anlaß geben mochte. In Aegypten wurden nicht nur Privatgebäude, ſondern auch andere Bauwerke aus Ziegeln errichtet. Herodot erzählt, Aſychis, König von Aegypten, habe ſeine Vorgänger überbieten wollen und zur Erinnerung an ihn eine Pyramide aus Ziegeln hinterlaſſen mit einer Inſchrift, die etwa Folgendes ausſagt: „Schätze mich nicht geringer neben den ſteinernen Pyramiden, denn ich übertreffe ſie ſo ſehr, wie Zeus die andern Götter. Denn man langte mit einer Stange in einen See hinein, und allen Schlamm, der an die Stange ſich anhing, nahm man, bildete Ziegel und hat auf dieſe Art mich aufgerichtet." In allen Theilen Aegyptens fand man Ziegel mit dem Stempel älteſter Pharaonen. Nach Zeugniſſen alter Schriftſteller waren die außerordentlich ſtarken und hohen Mauern der aſſyr. Städte aus an der Sonne getrockneten Ziegeln. Layard fand zu Nimrud ſolche Ziegel mit Ueberreſten von Vergoldung, die alſo wahrſcheinlich vom Innern der Gemächer herrühren. Auch der berühmte Belusthurm war nach Arrian (De exp. Alex.) aus Ziegeln erbaut. In Aſſyrien und Babylonien dienten ſie (oder Cylinder) als Archiv, indem man Lehmziegel mit Inſchriften verſah und hernach brannte. Ez. 4, 1 iſt ſelbſtverſtändlich auch von einem ungebrannten Ziegel die Rede. Die Bereitung der Ziegel, als harte Arbeit in der Bibel geſchildert, die den Iſraeliten in Aegypten das Leben verbitterte (2 Moſ. 1, 14), iſt auch auf ägypt. Wandgemälden dargeſtellt. Der Lehm wird durch Treten zugerichtet (Nah. 3, 14) und durch eingemengten Häckerling (2 Moſ. 5, 7), den die Aegypter mit den Händen einkneteten, haltbarer gemacht. Roſellini unterſuchte Ziegel aus dem ägypt. Alterthum und fand ſtets zerhacktes Stroh eingemengt. Auf einem ägypt. Wandgemälde ſieht man Arbeiter mit viereckigen Formen die Ziegel verfertigen, die geformten aus dem Modell ziehen und nebeneinander auf den Boden legen, um ſie von der Sonne trocknen zu laſſen. Von andern werden ſchon getrocknete Ziegel in Würfel aufgeſchichtet. Die Bibel kennt aber nicht nur an der Sonne getrocknete Ziegel, Luftziegel, ſondern auch im Ziegelofen (2 Sam. 12, 31; Nah. 3, 14 gebrannte, Backſteine (2 Moſ. 5, 7), wo Luther ſtatt Ziegel zu machen „Ziegel zu brennen" überſetzt, indem er bei dem daſelbſt erwähnten Stroh an Brennmaterial dachte, jenes hat die Beſtimmung, in den Lehm gemengt zu werden. Denn in Aegypten wurden die Ziegel nicht gebrannt, ſondern nur an der Sonne getrocknet. Aus ſolchen Luftziegeln erbaute Häuſer ſind noch gegenwärtig in Aegypten, in vielen Gegenden des Orients und in Ungarn ſehr häufig zu ſehen. Auch im griechiſchen und röm. Alterthum waren die Ziegel ein beliebtes Baumaterial. Nach Plinius ſollen die Brüder Euryalus und Hyperbius die erſten domos laterales in Athen aufgeführt haben. Die älteſten Gebäude Roms beſtanden großentheils aus Luftziegeln. Varro erwähnt aber öfter auch Backſteine, lateres coctiles. Nach Pauſanias waren die Stadtmauern von Mantinea in Arkadien, von Bion am Fluſſe Strymon, ein Tempel bei der Stadt Panopeum, ein kleiner Tempel zu Argos, ein Tempel der Ceres zu Stiris und zu Lepreos, ein Porticus zu Epidaurus aus Ziegeln erbaut. Da er von den Mauern zu Mantinea bemerkt, das Waſſer des ſie berührenden Fluſſes habe die Ziegel aufgelöſt, ſo müſſen ſie Luftziegel geweſen ſein. Nach Plinius' und Vitruv's Beſchreibung der drei Arten von Ziegeln waren ſie größer als die unſerigen. Die erſte Art, die lydiſche, maß einen Fuß Länge und einen Fuß Breite; die zweite, pentadoron, war fünf und die dritte, tetradoron, vier Palmen lang. Die Römer gebrauchten aber auch kleinere Ziegel, laterculi, zur Unterſtützung ſchwebender Fußboden in Bädern, zu Kanälen u. dgl. Plinius verſichert, die Griechen hätten Wände aus Ziegeln denen aus Steinen vorgezogen, weil jene „ewig dauern, wenn ſie nach dem Bleiloth geſtellt ſind". In der Bibel wird jedoch einem Gebäude aus Steinen, namentlich Quadern,

mehr Festigkeit und Dauer zuerkannt als einem aus Ziegeln (Jes. 9, 9). Unter den Ziegeln, auf welchen das Volk räuchert (Jes. 65, 3), womit Götzendienerei angedeutet wird, ist wahrscheinlich der mit Ziegeln bedeckte Dachestrich gemeint, wo man abgöttische Räucherungen vornahm (Jer. 19, 13; 22, 29), überhaupt Götzendienerei übte (2 Kön. 23, 12; Zeph. 1, 5). Andere verstehen darunter mit Ziegeln belegte heidnische Altäre.

Roskoff.

Ziegelthor, s. Jerusalem.

Ziegen gehörten mit den Schafen zusammen zum Kleinvieh (so'n) Israels (vgl. 1 Mos. 12, 16; 30, 35 fg.; 38, 17; 3 Mos. 1, 10). Der besondere Name für Ziege war ʿez, für Ziegenböcklein gedî, während man den Ziegenbock tâjîs, ʿattûd, saʿîr oder sephîr nannte und das einzelne Stück Kleinvieh, gleichviel ob Ziege oder Schaf, sëh (1 Mos. 30, 32; 3 Mos. 5, 7). In Palästina eignet sich ganz besonders das buschreiche, westliche Bergland vom Hermon bis nach Hebron für Ziegenzucht, dagegen das holzarme, aber kräuterreiche moabitische Plateau vorzugsweise für Schafheerden und die vielerorts mit saftigem Gras bewachsene Küstenebene für Großvieh (2 Kön. 3, 4; 2 Chron. 26, 10). Die in Israels Heimat vorherrschende Ziegenart zeichnet sich aus durch lange, meist schwarze (selten weiß und schwarzgesprenkelte und noch seltener ganz weiße) Haare (1 Mos. 30, 32), starke zurückgekrümmte Hörner und auffallend große (1 Fuß lange), oft bis unter die Nase herabreichende Ohren, die etwa der Hirt als Ueberbleibsel aus dem Rachen des Löwen rettete (Am. 3, 12). In der Umgebung des Hermon trifft man eine Varietät mit weniger großen Ohren, aber größern und oft horizontal herausstehenden Hörnern, längerm und feinerm Haar. Beide Arten sehen durchschnittlich stattlicher aus als die bei uns gemeine.

Die Ziegen nahmen im Haushalt Israels eine wichtige Stelle ein und gehörten nach der Sage schon zum Besitzstand der Patriarchen (1 Mos. 15, 9; 32, 14; 37, 31; 1 Sam. 25, 2; HL. 6, 5; Spr. 27, 36). Der Hirt führt Ziegen und Schafe gemeinsam aus der Hürde, wo sie getrennt gelagert gewesen (Matth. 25, 32 fg.). Rasch drängen die Böcke, denen je zehn Ziegen beigegeben sind (1 Mos. 32, 14), durch die Menge (vgl. Jer. 50, 8) und schreiten dann stolz ihrem Trupp voran (Spr. 30, 31). Der Spruchdichter (Spr. 30, 31) stellt den gravitätischen Gang des Ziegenbockes dem des Streitrosses an die Seite, und wol von ähnlichem Naturgefühl bewegt machte der Prophet den Ziegenbock zum Symbol der macedonisch-griech. Monarchie (Dan. 8, 5 fg.). Kaum ist glaublich, daß er dies gethan, weil einige macedon. Städte den Bock im Wappen führten oder Macedonien an Ziegen reich war. Folgsam und geordnet laufen die Schafe hinter dem Hirten her, während die Ziegen so bald wie möglich in muthwilligen Sprüngen die Halden ersteigen, um das Gebüsch abzunagen. Frisch geschwemmte Schafe waren dem Dichter des Hohenliedes ein Bild für weiße, schön geordnete Zähne, die schwarzen Ziegen am Gebirge Gilead ein solches für lose herabhängende, glänzend schwarze Locken (HL. 6, 4. 5). Im Gegensatz zu den weißen und wolligen Schafen boten sich die schwarzen und unlenksamern Ziegen als ungesuchtes Symbol des gottfeindlichen Wesens (Matth. 25, 32 fg.). Auch in Israel glaubten manche an bockartige Dämonen (3 Mos. 17, 7). Zum Sündopfer wurden immer Ziegenböcke gewählt (3 Mos. 4, 14. 23; 9, 3; 23, 9; 4 Mos. 7, 16; vgl. Knobel zu 3 Mos. 9, 3), und ein Bock trug am Versöhnungstage die Schuld des Volkes hinaus zum Dämon der Wüste (3 Mos. 16, 8 fg.).

Das zarte, wohlschmeckende Fleisch des jungen Böckleins war zu allen Zeiten ein Lieblingsgericht in Israel und wurde, wie heute noch in Palästina, gewöhnlich auch dem Gastfreund vorgesetzt (1 Mos. 27, 9; 38, 17; Richt. 6, 19; 13, 15; Luk. 15, 29), und zwar gesotten. Nur war verboten, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (2 Mos. 23, 19). Mit Ziegenfett durfte man die Speisen nicht würzen (3 Mos. 7, 23), aber die Milch wurde im Ueberfluß genossen (Spr. 27, 27). Ziegen von ein bis drei Jahren kamen auf den Opfertisch (1 Mos. 15, 9; 4 Mos. 15, 27), und wer für das erste Passahmahl kein Lamm zur Hand hatte, durfte eine Ziege schlachten (2 Mos. 12, 5). Ziegenhaare wurden von Frauen zu Mänteln, Zeltdecken u. dgl. verwoben (2 Mos. 26, 7; 36, 14; 35, 26) oder zu Netzen verflochten (1 Sam. 19, 13. 16). Von den cilic. Ziegen fertigte man in Tarsus (s. d.) weitberühmtes Zelttuch. Ziegenfelle wurden vorzugsweise zu leicht transportabeln Gefäßen für Wasser, Wein, Oel und auch für trockene Dinge verwandt (s. Schlauch). Arme Leute trugen ein Ziegenfell an Stelle des Mantels (Hebr. 11, 37). Vgl. Tristram,

The natural history of the Bible (London 1867), S. 88 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 189 fg.; Lewyſohn, „Die Zoologie des Talmuds" (Frankfurt a. M. 1858), S. 123 fg. Furrer.

Zihim, genauer **Zijim,** bedeutet „Wüſtenbewohner" und bezeichnet Jeſ. 13, 21 Steppenthiere (ſ. Ohim, Ochim), dagegen Jeſ. 23, 13 und Pſ. 72, 9 wüſtenbewohnende Nomaden, während Luther an der erſten Stelle das Wort als Eigennamen faßt und an der zweiten durch „Schiffe" wiedergibt. Kneucker.

Ziklag, eine Stadt im Südlande Judas, zum Philiſtäerſtaat Gath (ſ. d.) gehörig (Joſ. 15, 31; 1 Sam. 27, 6), welche in den Händen der Philiſtäer blieb bis auf David, der ſie von Achis, dem König von Gath, zum Geſchenk erhielt (1 Sam. 27, 6) und daſelbſt mit ſeinen Kriegern ſich aufhielt (1 Sam. 30, 1. 14. 26; 2 Sam. 1, 1; 4, 10; 1 Chron. 12 [13], 1. 20; vgl. Joſephus, „Alterthümer", VI, 13, 10), bis er nach Saul's Tode nach Hebron überſiedelte (2 Sam. 2, 1). Die nunmehr iſraelitiſche Stadt ſcheint in der Folgezeit von Simeoniten beſetzt worden zu ſein (Joſ. 19, 5; 1 Chron. 4 [5], 30. 31), und nach dem babyloniſchen Exil wurde ſie von Judäern bewohnt (Neh. 11, 28). Wenn in neuerer Zeit Rowlands (bei Williams, The Holy City [2. Aufl., London 1849], I, 465) das alte Ziklag in den Ruinen von Asludſch oder Kasludſch, eine Strecke ſüdweſtwärts von Milh (Malatha) auf dem Wege nach Abdeh (Eboda), drei Stunden öſtlich von Sepâta (ſ. Zephat) nach Khulaſah (Eluſa) zu, wiederfinden will, ſo ſcheint dieſe Annahme doch gar zu weit in den Süden irrezuführen (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinſel, Paläſtina und Syrien [Berlin 1848—55], I, 1085 fg.). Vielmehr iſt Ziklag, gemäß 1 Sam. 30, 9, nördlich vom Bach Beſor (ſ. d.) zu ſuchen, und van de Velde dürfte das Richtige getroffen haben, wenn er die alte Ortslage in dem heutigen Tell Scheriâh oder Tell Melaha, nördlich vom Wadi Scheriâh, vermuthet. Vgl. übrigens Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), II, 647. Nach Palmer's neueſten Forſchungen liegt Asludſch etwa ſechs Stunden nördlich von Sepâta und etwa vier Stunden nordweſtlich vom Wadi Bedſchar, deſſen Name an das hebr. Beſor anklingt (Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1872], S. 385 fg., 406). Kneucker.

Zilla, ſ. Lamech.

Zimmermann, ſ. Handwerke.

Zimmerthal, ſ. Thäler.

Zimmt (hebräiſch: ḳinnamón) bildete ein Ingrediens des heiligen Salböls (2 Moſ. 30, 23), wurde nebſt andern Spezereien als Parfum gebraucht von lüſternen Frauen zu Durchduftung ihres Bettes (Spr. 7, 17), und war auch im kaiſerlichen Rom ein geſuchter Artikel (Offb. 18, 13). In einem Paradiesgarten, wie der Dichter des Hohenliedes ihn träumt, wachſen auch Zimmtbäume (HL. 4, 14). Letztere, zu den Laurineen gehörig, ſind in Ceylon einheimiſch, erlangen bei einer Dicke von $1\frac{1}{2}$ eine Höhe von 20 Fuß, zeichnen ſich aus durch kantige Aeſte, gegenüberſtehende, dreirippige, glatte, $5\frac{1}{2}$ Zoll lange und $2\frac{1}{2}$ Zoll breite Blätter, graue, ſeidenartige Blütenriſpen, durch außen graubraune, inwendig gelblichrothe Rinde, welche man von den dreijährigen Zweigen losſchält und, von der äußern Borke befreit, in den Handel bringt. Dieſer durch ſeinen Gehalt an ſchwerem, ätheriſchem Oel ſtark duftende Baſt konnte nur von Indien bezogen werden gleichwie die echte Narde (ſ. d.).

2 Moſ. 30, 23 wird ḳinnamón näher beſtimmt als Zimmt des Wohlgeruchs (bĕśēm), ohne Zweifel um ihn zu unterſcheiden von dem in China und Indien einheimiſchen Caſſiazimmt, der ſtärker, aber weniger angenehm riecht als der eigentliche Zimmt. Der Baum, der dieſe Rinde liefert (Cinnamomum Cassia, auch laurus Cassia genannt), erreicht dieſelbe Höhe wie der Zimmtbaum und hat überhaupt mit dieſem viel Aehnlichkeit; doch ſtehen die Blätter des Caſſiabaumes meiſt abwechſelnd und ſind länglicher, die Blütenriſpen kürzer. Auf den Baſt dieſes Baumes bezieht man ſowol den Stoff ḳiddáh, der ebenfalls ein Ingrediens des heiligen Salböls bildete (2 Moſ. 30, 24) und von Südarabien her auf den Marktplatz von Tyrus kam (Ez. 27, 19), als auch die Pſ. 45, 9 als Parfum und Hiob 42, 14 als Frauenname erwähnte ḳĕśiʿáh. Es ſcheint uns wahrſcheinlicher, daß zwar ḳĕśiʿáh die Caſſiazimmtrinde bedeutet, ḳiddáh dagegen ein wohlriechendes Product bezeichnet, das in Südarabien ſelbſt einheimiſch war, ſtammend von einem hohen palmenähnlich, ḳadi genannten, aber noch nicht näher beſtimmten Baum von ſehr ſtarkem Wohlgeruch; vgl. Knobel zu 2 Moſ. 30, 24; ferner Strumpf, „Syſtematiſches Handbuch

der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 666 fg., 671 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte" (Stuttgart 1833—41), II, 1527 fg. Furrer.

Zin heißt eine an den Süden Kanaans angrenzende (4 Moſ. 13, 22; 34, 3; Joſ. 15, 1), noch zum Peträiſchen Arabien (ſ. d.) gehörende Wüſte, in welcher Kadeſch lag (4 Moſ. 20, 1; 27, 14; 33, 36). Aus letzterer Angabe folgt, daß Zin noch zur Wüſte Paran gehörte; es war der nordöſtliche Theil der Wüſte Paran, der Zin genannt wurde, und letzterer Name darf nicht verwechſelt werden mit Sin (ſ. d.); ſ. auch Wüſte. Steiner.

Zinn, ſ. Metalle.

Zinna, ſ. Zin.

Zinne, ſ. Tempel.

Zinſen, ſ. Darlehen, Wucher, Geld.

Zinsgroſchen, ſ. Abgaben, Drachme.

Zion, ſ. Jeruſalem.

Zior, eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Joſ. 15, 54), zunächſt nach Hebron genannt. Van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 355) vermuthet dieſelbe ohne hinreichenden Grund in dem $2^1/_2$ Stunden nordöſtlich von Hebron gelegenen Saîr (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 863; II, 410); eher dürfte mit Knobel der alte Name in dem Höhenzuge Tughra nahe bei Hebron wiedererkannt werden (vgl. Roſen in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Jahrg. 1857, S. 56). Kneucker.

Zippora, Tochter des midianitiſchen Prieſterfürſten Jethro (ſ. d. und Reguel) und Gattin des Moſe (ſ. d. und 2 Moſ. 2, 21), dem ſie zwei Söhne, Gerſom und Elieſer, geboren haben ſoll (2 Moſ. 2, 22; 18, 3 fg.). Ihre Anhänglichkeit an ihren Gatten bewährte ſie dadurch, daß ſie denſelben auf der gefahrvollen, für deſſen Schickſal und Iſraels Zukunft entſcheidenden Reiſe von Midian nach Aegypten begleitete (2 Moſ. 4, 20), was ein ſpäterer Erzähler mit Unrecht bezweifelt, indem er die Familie Moſe's bei Jethro zurückbleiben und erſt in der Sinaiwüſte mit ihm wieder zuſammentreffen läßt (2 Moſ. 18, 2 fg.; vgl. 4, 18). Moſe's Geſchwiſter, Aaron und Mirjam (ſ. d.), waren der Zippora nicht günſtig geſinnt, weil ſie eine Ausländerin war (4 Moſ. 12, 1). Sie hat deshalb auch nur mit Widerwillen bei ihrem erſten Sohne Gerſom die Beſchneidung angewandt, ſonſt hätte ſie, von Moſe dazu genöthigt, ihm nicht die Vorhaut vor die Füße geworfen und ihn als einen „Blutbräutigam" bezeichnet (2 Moſ. 4, 24 fg.). Die Vermuthung, daß ſie (während des Wüſtenzuges) geſtorben und Moſe ſich mit einem äthiop. Weibe verheirathet habe (vgl. 4 Moſ. 12, 1 fg. und ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 224), iſt nicht begründet, da die Urkunden von einer zweiten Verheirathung Moſe's nichts wiſſen (vgl. Knobel zu 4 Moſ. 12, 1). Schenkel.

Ziz. Die „Steige Hazziz" (maʿalē = haṣṣîṣ, 2 Chron. 20, 16), ein von dem Todten Meere in der Gegend Engedis (ſ. d.) her zur weſtlichen Höhe (Wüſte Jeruel) emporführender Gebirgspaß, hat ſich vielleicht, nach Ewald's Vermuthung, in dem Namen des heutigen Wadi Haſâha erhalten, welcher ſüdöſtlich von Thekoa (ſ. d.) zum Todten Meere hinabzieht (Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], II, 482 fg.). Kneucker.

Zoan, genauer Ṣoʿan, Jeſ. 19, 11. 13; 30, 4; Ez. 30, 14; Pſ. 78, 12. 43 und 4 Moſ. 13, 22 erwähnt, wird von den LXX durch Tanis wiedergegeben. Es iſt alſo die bekannte Stadt auf dem öſtlichen Ufer des von ihr benannten tanitiſchen Nilarmes. Die Araber nennen ſie Ṣân, bei Saadja ſteht aber nach dem Hebräiſchen Ṣâʿân, die koptiſche Form iſt Dſchani, d. h. Niederung, deren dsch aus einem alten, eigenthümlichen t entwickelt iſt, das im Semitiſchen zu ṣ wird, während es im Griechiſchen als reines t erſcheint. Die hieroglyphiſche Schreibung iſt oder , tan, ta; ſonſt hatte die Stadt noch andere ägypt. Namen: Chont ab, Mesent des Nordens, Pahor, d. h. Horusort, Tebet des Nordens, Ta bennu, d. h. Phönixſtadt, und Pa Rameses, Ramſes' Stadt. Die Stadt war Hauptort eines Nomos (Ptolemäus, IV, 5, 52; Plinius, V, 9). Die Stadt iſt von Ramſes II. mit großartigen Bauten verſehen worden, ihr Ruinenfeld iſt außerordentlich ausgedehnt und von maleriſcher Schönheit; zahlreich findet ſich der Name Ramſes II. auf den Obelisken, Säulen und Statuen des Ruinenfeldes eingegraben. Tanis

war die bedeutendſte Stadt von Goſen, von hohem Alter, ſieben Jahre jünger als Hebron, das in Abraham's Zeit ſchon blühte (4 Moſ. 13, 22); das älteſte Denkmal gehört der ſechsten ägypt. Dynaſtie an, alſo dem vierten Jahrtauſend v. Chr. Die merkwürdige Verbindung, in der Hebron und Zoan an der angeführten Stelle genannt wird, veranlaßte Knobel zu dem Schluſſe, daß beide dieſelben Gründer hatten, als die man die Hykſos denken müſſe, deren erſter König Salatis die Stadt Abaris (Peluſium) und auch wol Zoan erbaut habe. Die Hykſoskönige reſidirten zu Tanis, wo auch die durch Inſchrift und Sphinxe beſtätigte Hauptcultusſtätte des Baal-Set war, und ſpäter wohnte dort Seti I. und ſein Sohn Ramſes II. in der Zeit ihrer Kämpfe gegen die aſiat. Nachbarn. Nach Pſ. 78, 12. 43 war es in den auch hieroglyphiſch ſogenannten Gefilden Zoans (sechet t'ân), wo Moſe die ägypt. Zauberer überwand, und wenn er hier lebte und erzogen war, ohne in das ſüdliche Land zu gelangen, ſo erklärt ſich auch der auffallende Umſtand, daß der Pentateuch die Pyramiden, die Wahrzeichen von Memphis, mit keinem Wort erwähnt (Ebers). Die einundzwanzigſte und dreiundzwanzigſte Dynaſtie reſidirten hier ſpäter, jene in der Zeit des David und Salomo, dieſe vor der Dodekarchie.

Noch Strabo (XVII, 802), Plinius (V, 11) und Stephanus von Byzanz nennen Tanis als große Stadt, Jacut nennt ſie nur als im ägypt. Tiefland gelegen und warnt davor, ſie mit Ṣâ zu verwechſeln, in deſſen Nähe Ibn Jubair über den Nil ſetzte und das zwiſchen Alexandrien und Kairo lag (Ibn Jubair, Travels, ed. by Wright [Leyden 1852], S. 40; Jacut's „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 364). Gegenwärtig iſt Zoan-San ein Ruinenfeld, beſchrieben von Cordier in der Déscription de l'Égypte (Paris 1821—30), V, 99, und abgebildet in E. de Rougé's Album photographique (Paris 1863), Nr. 87, 88. Weiteres vgl. bei Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte (Paris 1811), I, 284 fg. Champollion, L'Égypte sous les Pharaons (Paris 1814), II, 101; Brugſch, „Geographiſche Inſchriften altägyptiſcher Denkmäler" (Leipzig 1857—60), I, 87, 90, 300, und Ebers, „Durch Goſen zum Sinai" (Leipzig 1872), S. 498 fg., 78 fg.

Merx.

Zoar, hebräiſch: Ṣóẓar, war eine Stadt am Todten Meere, und zwar öſtlich von demſelben, wie ſich aus Jeſ. 15, 15 (vgl. Hieronymus zu der Stelle); Jer. 48, 34 ergibt, wo es den Moabitern gehört. Nach 5 Moſ. 34, 3 lag es ſicherlich auf der ſüdlichen Hälfte der Oſtküſte, doch nicht wirklich ſüdlich vom Meere, wie es auf alten Karten verzeichnet iſt. Nach 1 Moſ. 19, 19 lag es zwiſchen dem Gebirge öſtlich vom See und dem Ufer, nahe dem letztern. In ſpäterer Zeit gehörte es Arabern (Joſephus, „Alterthümer", XIV, 1, 4; „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 4), deren Könige Aretas (ſ. d.) es zurückgegeben wird. Euſebius (im Onomasticon u. d. W. Babla [Bala]) berichtet von einer röm. Beſatzung, und Stephanus von Byzanz nennt es ein Caſtell. Ptolemäus (V, 17) rechnet es zum Peträiſchen Arabien, wie es ja auch in der That deſſen König Aretas übergeben wurde. Unter Luith ſagen Euſebius und Hieronymus, das Dorf Luith habe zwiſchen Areopolis und Zoar gelegen; Benamerium (Beth Nemrin) ſetzen ſie im Artikel Nemrin nördlich von Zoar, das alſo öſtlich vom Todten Meere lag. Phinon verlegen ſie zwiſchen Petra und Zoar (u. d. W. Fenon). Die arab. Geographen nennen die Stadt Zoġar, Iſtachri (Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870 fg.], I, 64) und Ibn Haukal beſchreiben ſie als am Südende des Gor gelegen (a. a. O., II, 111, 114), und Maçudi (Prairies d'or, ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille [Paris 1861—66], I, 96) nennt ſie neben Jericho im Gor am Todten Meere (Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 8, 9, 11, 148; Marâszid, ed. Juynboll [Leyden 1854—59], I, 514; Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüſtenfeld [Göttingen 1848—49], II, 61). Ausführlicher redet Jacut von der Stadt; es ſoll der Name von einer Tochter Lot's entnommen ſein, und nach einem Verſe Hatim Tai's lag ſie nahe bei Moab. Eine andere Autoriät beſtimmt ihre Entfernung von Jeruſalem auf drei Tagereiſen, ſie liege in einem Wadi, beſitze Saatfelder und gehöre zum Higaz. Lot und ſeine Leute kamen dorthin, als ſie nach Damaskus zogen, ſeine ältere Tochter Rajja ſei bei einer Quelle dort begraben, die ʿain Rajja heiße, die jüngere, Zoġar mit Namen, ſei bei der Quelle von Zoġar begraben. Das Verſinken dieſer Quelle gehört zu den Vorzeichen des eintretenden Endes der Welt. Die Lage der Stadt und ihres Wadi gilt für ungeſund (Jacut's „Geographiſches Wörterbuch", herausgegeben von

Wüſtenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 933; III, 567, Z. 21). Der Diſtrict von Zoġar bis Aila gehört zum Verwaltungsbezirk Paläſtina (Jacut, a. a. O., III, 914).

Als die Kreuzfahrer unter Balduin I. das Südende des Todten Meeres, von Hebron aus marſchirend, umkreiſt hatten, gelangten ſie nach Segor und fingen von hier aus an, in die öſtlichen Berge einzudringen.

Nach dieſen Indicien iſt Zoar von Irby und Mangles, denen Robinſon, Winer und Tuch folgten, in das Wadi Kerak verlegt, das nördlich von der Halbinſel in das Todte Meer geht. Die Stelle iſt voll von Ruinenſtätten, deren eine, ungewiß welche, den Ort des alten Zoar bezeichnen möge, das bis ſpät in das Mittelalter hinein bewohnt war. Die kirchl. Notitiae bezeichnen es als Sitz des Biſchofs von Palaestina tertia; die Kreuzfahrer fanden es anmuthig gelegen und nannten es Palmenſtadt (Villa Palmarum, Palmer, Paumier; vgl. Robinſon, „Paläſtina" [Halle 1841—42], III, 755; Tuch, „Commentar über die Geneſis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 281.

Nicht einverſtanden mit dieſer Lage iſt Knobel und Delitzſch, die die Stadt zu 1 Moſ. 19 weiter nach Süden in das Gor es-Safieh am Südoſtende des Meeres verlegen, was in der That beſſer zu Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", IV, 8, 4, und zu 5 Moſ. 34, 3 paßt. Auch die Zuſammenfaſſung von Zoġar mit Aila bei Jacut ſpricht für die ſüdlichere Anſetzung. Nach Seetzen („Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien" [Berlin 1854—59], III, 18) und der Karte van de Velde's gibt es dort einen Ort Es-Safieh, der ein Caſtell und Waſſermühlen beſitzt. Die Gegend iſt im Winter ein Sammelplatz von mehr als zehn Stämmen, gut bebaut, aber ungeſund, was ja auch Jacut und Cazwini bemerken.

Die Erwähnung der Stadt in 1 Moſ. 19, 20 beruht auf einem Wortſpiel, Zoar heißt Kleinigkeit, die kleine, volkarme Stadt verſchont der Engel, obwol ſie zur Siddimebene gehört, um Lot's willen, der ſie als nächſte Zufluchtsſtätte bezeichnet, da er das Gebirge nicht mehr erreichen könne. So erklärt die Localſage oder der Schriftſteller, doch wahrſcheinlicher die erſtere, den Namen und die Erhaltung der Stadt bei der Zerſtörung des Siddimthales gleichzeitig. Anders verwendet Ephräm, der Syrer, den Namen, indem er nach dem ſyr. ṣaẓar, Schmach, Schändung, Zoar von der Blutſchande der Töchter Lot's ableitet. Er läßt den Engel ſagen: „Auch in Betreff Zoars will ich dich berückſichtigen, die dir zur Schmach (ṣaẓrâ) deiner Töchter gegeben wird" (Opera syr. et lat., ed. Benedictus [Rom 1737—43], I, 71 F). Die LXX nennen die Stadt Sēgor, Sĕgor, Zogora, Joſephus Zoôr und Zôara. Ihr alter Name war nach 1 Moſ. 14, 2. 8 Bela geweſen.

Merx.

Zoba, ſ. Aram-Zoba.

Zoll, Zöllner. Schon an andern Orten des „Bibel-Lexikons" iſt über das zuerſt unter perſ. Herrſchaft eingeführte Weggeld, über das ägyptiſch-ſyriſche und endlich auch über das röm. Zollſyſtem berichtet worden (ſ. Abgaben, Perſer, Römer, Verwaltung, Steuern). Es bleibt ſomit nur übrig, an die geſellſchaftlichen Folgen zu erinnern, welche die röm. Sitte, die Zölle zu verpachten, für die Unterpächter ſelbſt, ſoweit ſie der jüd. Nation angehörten, mit ſich brachten. Schon das Gehäſſige des mit ſtetiger Beläſtigung des Verkehrs und äußerſter Erſchöpfung der Steuerkräfte verbundenen Geſchäfts ſelbſt erklärt die Stellung, welche ſie einnahmen. War doch der Steuerdruck ſo ſchwer, daß ſelbſt die Hilleliten jegliche Mittel für erlaubt erklärten, ſich den auf den Kopf, auf die Feldfrüchte, auf die Häuſer, auf die Ausgangszölle gelegten Abgaben zu entziehen. Jeder Jude, der ſich, ſei es als Steuer-, ſei es als Zollpächter, an dieſem Abgabenſyſtem betheiligte, galt als ein zum Nachtheile ſeines Volks für den eigenen Beutel arbeitender Betrüger und fand als Zeuge keinen Glauben vor jüd. Gerichten. Nur eigennützige und leichtſinnige Leute gaben ſich dazu her, die dann ſofort auch für öffentlich gebrandmarkt galten und aus der Geſellſchaft ausgeſchloſſen waren. So iſt der üble Ruf der „Zöllner und Sünder" (Matth. 9, 10; 11, 19; 18, 17; 21, 31. 32; auch 5, 46; Mark. 2, 15; Luk. 3, 12. 13; 7, 29. 34; 15, 1; 18, 13) nur zu wohl begründet; er war ſprichwörtlich geworden nicht blos in Judäa, ſondern im ganzen Reiche (Friedländer, „Darſtellungen aus der Sittengeſchichte Roms in der Zeit von Auguſt bis zum Ausgang der Antonine" [2. Aufl., Leipzig 1865—67], II, 28 fg.).

Dazu kam nun aber noch, daß das jüd. Geſetz Abgaben und Steuern nur für re-

ligiöſe Zwecke kannte. Wie daher die Frage Matth. 22, 17 ſchließlich mit dem Schwert ausgefochten werden mußte (ſ. Schatzung), ſo war auch jedes Zollhaus und jede Brückenſtation für den geſetzestreuen Juden ein Pfahl im Gewiſſen, der Zöllner daher ein doppeltes Aergerniß. Der Schimpf traf nicht blos ihn, ſondern ſeine ganze Familie. Begreiflich genug, wenn daher auch im Leben Jeſu ſein Umgang mit den Zöllnern (Matth. 9, 11 fg. = Mark. 2, 16 fg. = Luk. 5, 27. 29 fg.; 18, 10 fg.; 19, 1 fg.; Matth. 10, 3) ein verhängnißvolles Moment, einen erſten Anlaß zum nachmals ſich ſteigernden Conflict bildete (ſ. „Bibel-Lexikon", III², 277 fg.). Holtzmann.

Zophar, ſ. Hiob.

Zora, Zorea (Luther: Zarea und Zarega), eine Stadt in der Niederung Judas (Joſ. 15, 33), welche gewöhnlich mit Eſthaol (ſ. d.) zuſammen erwähnt wird und mit dieſer auch ihre Bewohner von Kirjath-Jearim (ſ. d.) erhalten haben ſoll (1 Chron. 2, 53; 4, 2). Eine Zeit lang gehörte ſie den Daniten (Joſ. 19, 41; Richt. 13, 2. 25; 28, 2. 8. 11) und wurde der Geburtsort Simſon's (Richt. 13, 2), wie denn auch deſſen Grab zwiſchen Zorea und Eſthaol (Richt. 16, 31) genannt und noch im J. 1334 n. Chr. als ein ſehr altes, mit dem für die Philiſtäer verderblichen Eſelskinnbacken geſchmücktes Denkmal gezeigt ward. Rehabeam befeſtigte die Stadt (2 Chron. 11, 10), und nach dem Exil wurde ſie wieder von Judäern bewohnt (Neh. 11, 29). Hieronymus ſetzt dieſelbe 10 röm. Meilen, d. i. 3⅓ Stunden, nordwärts von Eleutheropolis nach Nikopolis hin, und bis heute hat ſich die alte Ortslage und Benennung erhalten in Ṣurʿâh (Sarah), einem kleinen, armſeligen Dorfe auf einem ſpitzen Berge nordwärts vom Wadi Serai, in der Mitte zwiſchen Jeruſalem und Jamnia (Jebna). Vgl. Robinſon, „Paläſtina" (Halle 1841—42), II, 592, 598 fg.; III, 224; „Neuere bibliſche Forſchungen" (Berlin 1857), S. 199 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Paläſtina" (Gotha 1859), S. 181 fg. Kneucker.

Zorn, 1) Gottes, iſt in der Bibel ein Ausdruck für die ſtärkſte Verneinung alles Böſen und Unreinen von ſeiten Gottes. Da der Zorn eigentlich einen menſchlichen, in der Regel ſinnlich-leidenſchaftlichen Affect bezeichnet, ſo paßt er an ſich nicht zu dem rein geiſtigen Weſen Gottes (ſ. Gott) und muß, auf Gott angewandt, von jeder ſinnlichen Erregung oder Wallung frei gedacht werden. In dieſem Falle dient er jedoch zur Veranſchaulichung des tiefen Gegenſatzes, der zwiſchen Gott und der Sünde (dem Böſen) beſteht, und daß Gott die Sünde als ſolche nicht will, verwirft und ſtraft (ſ. auch Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes). Der göttliche Zorn iſt beſonders im A. T. oft ergreifend und erſchütternd, mit echt dichteriſchen Farben, geſchildert (5 Moſ. 32, 21 fg.; Jer. 10, 10; 17, 4; Hiob 21, 17; Hoſ. 5, 10; Pſ. 21, 10; 77, 10; 102, 11; Jeſ. 9, 11; 16, 20; Nah. 1, 4 fg.; Zeph. 2, 3 und öfter). Im N. T. kommt der Ausdruck ſeltener vor, doch findet er ſich ſelbſt im vierten Evangelium als Bezeichnung für diejenige Kundgebung der göttlichen Strafgerechtigkeit, welche der Unglaube an den Sohn Gottes bewirkt (Joh. 3, 36). Der Apoſtel Paulus gebraucht ihn gleichfalls von der richterlichen und ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes (Röm. 1, 18; 2, 5; vgl. auch Kol. 3, 6; Eph. 5, 6); der Apokalyptiker redet ſogar von dem Zorne des Lammes, das doch die Sünden der Welt durch ſeine Liebe verſöhnt hat (Offb. 6, 16 fg.). Es liegt in der Natur der Sache, daß im N. T. die ſündenvergebende Gnade Gottes, die beſonders im Kreuzestode Jeſu geoffenbart iſt, eine ſtärkere Betonung findet als der göttliche Zorn; der Apoſtel Paulus betrachtet unverkennbar die Kundgebungen des göttlichen Zornes lediglich als Züchtigungs- und Erziehungsmittel, die Begnadigung „aller" dagegen als das Ziel der göttlichen Heilsökonomie (Röm. 11, 29 fg.; 1 Kor. 15, 24 fg.). 2) Am Menſchen wird der Zorn ſchon im A. T. vielfach als ſündliche Wallung und Leidenſchaft getadelt und verworfen (Spr. 15, 18; 30, 33; Koh. 7, 9; Sir. 25, 15), obwol ſich auch die frommen Pſalmdichter von Zornausbrüchen nicht immer freihalten (vgl. Pſ. 76, 11; 79, 6; 83, 10 fg.; 94, 1 fg.). Jeſus preiſt die Sanftmüthigen ſelig (Matth. 5, 5) und warnt ernſtlich vor dem Zorn und ſeinen Ausbrüchen in Scheltworten (Matth. 5, 22 fg.), indem er ihn als die Wurzel des Mordes bezeichnet; Paulus zählt den Zorn zu den offenbaren Sünden des Fleiſches (Gal. 5, 20). Chriſten ſollen ihn überwinden (Kol. 3, 8), namentlich ſollen auch Aeltern und Erzieher die ihnen anvertrauten Kinder nicht zum Zorn reizen (Eph. 6, 4). Gibt es auch einen berechtigten Zorn, der nicht ſündlich iſt, gegen das Schlechte und Gemeine, ſo darf doch die leidenſchaftlich erregte Stimmung nicht anhalten; die Sonne ſoll, nach Eph. 4, 26, über ihr nicht untergehen. Jak. 1, 20 wird der Grund hierfür angegeben; der

Zornige ist immer in Gefahr, die Normen der göttlichen Gerechtigkeit zu verletzen. Die Kundgebung eines heiligen Zornes ist die Strafrede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23, 2 fg. Zu einer solchen bedarf es aber der sittlichen Vollkommenheit Jesu (s. d.). Schenkel.

Zucht, s. Züchtigung.

Züchtigung, ein besonderer Theil der Erziehung (s. d.), der die Ordnung und Zurechtweisung der noch ungeregelten sinnlichen Triebe und Neigungen bezweckt. Jede Zurechtweisung, auch durch Wort und Beispiel, sobald sie sinnlich empfindlich wirkt, wird zur Züchtigung (Spr. 9, 7). Im A. T. wird dieselbe meist als sinnlich empfindliche Bestrafung, s. v. a. körperliche Züchtigung, vorgestellt und von den altest. Weisheitslehrern namentlich als förderliches Erziehungsmittel eifrig empfohlen (Spr. 13, 24; 19, 18; 23, 13; 29, 17. 19). Im N. T. wird die körperliche Züchtigung als Erziehungsmittel nirgends empfohlen (Hebr. 12, 5 fg. ist nicht eigentlich von körperlicher Züchtigung die Rede und Kol. 3, 21; Eph. 6, 4 wird eher davon abgemahnt). Dagegen sind die Leiden, welche die Christen treffen, im N. T. öfters als Züchtigungen, welche ethisch-pädagogische Zwecke haben, aufgefaßt (1 Petr. 4, 7 fg.; Hebr. 12, 4 fg.; Offb. 3, 19). Besonders der Hebräerbrief betrachtet die Züchtigung durch Leiden (παιδεία) als eine Kundgebung der göttlichen Vaterliebe und als ihre Frucht die Gerechtigkeit (Hebr. 12, 11). Schon in der prophetischen Periode des Alten Bundes findet sich im wesentlichen dieselbe Anschauung. Das Wort des Eliphas (Hiob 5, 17): „Heil dem Manne, den Gott züchtigt", ist in gewissem Sinne das Thema des Buches Hiob. Derselbe Grundsatz ist Spr. 3, 11 fg.; Jes. 26, 16; Jer. 31, 18 fg.; Ps. 118, 18; Hab. 1, 12 und sonst ausgesprochen. Die unglücklichen Schicksale des Volkes Israel seit den Verwickelungen mit den ausländischen Großstaaten und unter dem Drucke der Fremdherrschaft bedurften einer Erklärung und Rechtfertigung von theokratischem Standpunkte aus; auch die Leiden und Zurücksetzungen der Anhänger der theokratischen Partei durch die Gegner der Theokratie werden in die heilsökonomische Beleuchtung gestellt, und die Folge war die Auffassung des Leidens als heilsame, göttliche Züchtigung. Erst der spätern christlichen, die Gründung der altkatholischen Kirche vorbereitenden Zeit gehörte die Idee an, daß auch die H. Schrift (des Alten Bundes), d. h. die Beschäftigung mit derselben durch Lesen und Studiren, heilsam „zur Züchtigung in der Gerechtigkeit ist" (2 Tim. 3, 16). Die Zucht ist die Frucht der Züchtigung, dasjenige sittliche Verhalten, welches infolge der Bändigung der ungeregelten und unerlaubten sinnlichen Triebe und Neigungen den sittlichen Normen thunlichst entspricht. Darum betrachtet ein altest. Sinnspruch die Unterweisung in der Zucht als den Weg zum Leben (Spr. 6, 23), wogegen das N. T. an die Stelle des Begriffs der Zucht den der Heiligung (s. d.) gesetzt hat. Schenkel.

Zukunft (Wiederkunft) **Christi**, s. Zukunft.

Zukunft, im Hebräischen durch Worte, welche ursprünglich die Folge (Jer. 29, 11; Ps. 37, 37) oder den morgigen Tag (2 Mos. 13, 14; Jos. 4, 6) oder das Dunkle, Verhüllte (Ps. 104, 5; Jes. 32, 14) bezeichnen, im Griechischen durch den Begriff des Werdenden (Kommenden: Luk. 13, 9; Röm. 8, 38) ausgedrückt, bezeichnet im allgemeinen die für die Gegenwart des Redenden noch kommende Zeit und deren concreten Inhalt. Mehr als es bei den andern Völkern des Alterthums, insbesondere den Griechen und Römern der Fall ist, sind die Gedanken des Hebräers auf die Zukunft gerichtet. Indem er die Welt als die Offenbarungsstätte göttlicher Zwecke betrachtet und daher Vergangenheit und Gegenwart unter den Gesichtspunkt ihrer Verwirklichung stellt, wird er zugleich durch die Idee der Vollkommenheit Jahve's und seines Wirkens dahin geführt, in der Zukunft die Weiterentwickelung und Vollendung des in Vergangenheit und Gegenwart Gewordenen zu schauen. Die Vertreter dieser teleologischen Richtung des hebr. Geistes sind die Propheten (s. Propheten und vgl. meine Schrift: „Die Idee des Reiches Gottes" [Göttingen 1872], S. 13 fg.). Auf diese haben wir daher auch hier zu reflectiren, wenngleich anzuerkennen ist, daß die teleologische Weltbetrachtung auch auf die Geschichtschreibung und Lyrik Einfluß gewonnen hat. Der Gang, den die prophetische Intuition nimmt, ist aber der, daß der Prophet das durch innere und äußere Erfahrung gewonnene Weltideal zum Kriterium für den Verlauf der Geschichte, für die gegenwärtigen Zustände des Volkes und die Lage der Weltmächte erhebt, daran den Grad der Annäherung der wirklichen Welt an ihr ideales

Ziel ermißt und von hier aus auf die Art der künftigen Verwirklichung des göttlichen Weltgedankens ſchließt, um damit, da dieſe Verwirklichung im einzelnen von dem Verhalten des Volkes abhängig iſt, Ermahnungen, Verheißungen und Drohungen zu verbinden. Sind die Grundzüge des ſo gewonnenen Zukunftsbildes auch dieſelben: Bekehrung Iſraels, glückliche Wendung ſeiner Geſchicke, Aufrichtung einer vollkommenen Gottesherrſchaft in Iſrael, Anerkennung derſelben durch die gedemüthigten Heiden, goldenes Zeitalter: ſo verändern ſich die concreten Züge doch je nach der geſchichtlichen Situation der Gegenwart des Propheten, nach welcher er das Bild der Zukunft gleichſam perſpectiviſch entwirft, ſodaß daſſelbe die Contouren und Farben der Gegenwart trägt und daher als eine Idealiſirung der geſchichtlichen Wirklichkeit betrachtet werden kann. Aus dieſer Art der prophetiſchen Intuition erklären ſich zwei Eigenthümlichkeiten des Prophetismus, welche für das Verſtändniß deſſelben von großer Bedeutung ſind. Die eine beſteht in der Veränderlichkeit ſeiner concreten Hoffnungen, welche ſich ſelbſt bei einem und demſelben Propheten findet (wie wir denn bei Jeremia und dem Verfaſſer von Jeſ. 40—66 drei Perioden ihrer Weiſſagung unterſcheiden müſſen, deren Zukunftsbilder ſich keineswegs decken), denn dieſelbe hat ihren Grund lediglich in dem veränderten Zuſtande der Gegenwart. Für das Bewußtſein des Propheten hat alsdann, da er in die Richtigkeit ſeiner allgemeinen Anſchauung, die ſein Bewußtſein ganz beherrſcht, keinen Zweifel ſetzen kann, Jahve ſeinen Rathſchluß geändert (Jer. 18, 5. 10; vgl. 6, 8; 26, 1—19). Die andere Eigenthümlichkeit iſt die, daß der Prophet die Erfüllung ſeiner Weiſſagung, und zwar auch die der Vollendung der Theokratie, nicht in eine von der Gegenwart durch große Perioden der Entwickelung getrennte Zukunft, ſondern in eine nahe Zeit ſetzt (Jer. 12, 16—19; Ez. 36, 8; Jeſ. 51, 5), getrieben von der Energie des nach Erfüllung ſich ſehnenden Geiſtes. Wird es ihm doch auch nur ſo möglich, die Zukunft concret vorſtellig zu machen.

Es würde die Grenzen dieſes Artikels weit überſchreiten, wollten wir hier eine ſpecielle Darſtellung der Veränderungen geben, welche das prophetiſche Bild von der Zukunft im Laufe der Zeit erlitten hat, vielmehr werden wir uns auf Andeutungen über den Entwickelungsgang der prophetiſchen Idee beſchränken müſſen: 1) Aus der Zeit bis zur Gründung des Königthums ſind uns entweder keine theokratiſchen Weiſſagungen erhalten (denn die prophetiſchen Stücke im Pentateuch ſind ſpätern Urſprungs), oder, was wahrſcheinlicher iſt, der prophetiſche Geiſt iſt noch gar nicht erwacht, da Iſrael noch nicht zum Bewußtſein ſeiner Weltſtellung gelangt iſt. 2) Erſt mit der Gründung des Königthums, welches als endliches Abbild des Königthums Jahve's betrachtet wird (ſ. „Bibel-Lexikon", III, 558), gewinnt Iſrael das Gefühl ſeiner theokratiſchen Beſtimmung, und es entſteht nun unter der Pflege Samuel's (ſ. „Bibel-Lexikon", IV, 617 fg.) eine Prophetie, welche, insbeſondere unter der Regierung David's, dieſem Gefühle Ausdruck gibt: es wird ſich ein Herrſcher aus Iſrael erheben (4 Moſ. 24, 17); die Herrſchaft ſoll nicht von Juda weichen, bis Friede kommt und die Heiden ihm Gehorſam leiſten (1 Moſ. 49, 10; vgl. 4 Moſ. 24, 18 fg.); Jahve beſtätigt David's Königthum für immer und iſt ſeinem Geſchlechte immerdar gnädig (2 Sam. 22, 51; 7, 12 fg.). 3) Eine neue Epoche beginnt mit der Spaltung des Reiches, den darauffolgenden Kriegen beider Reiche untereinander und mit den umwohnenden Völkern, dem Eindringen fremder Culte und dem Anwachſen der aſſyr. Macht, denen gegenüber die Prophetie die Einheit, den Jahvedienſt und die nationale Unabhängigkeit Iſraels vertritt. Joel ſchaut den nahen Gerichtstag über Iſrael (Kap. 1, 15), verkündigt dann aber, als das Volk in ſich geht (Kap. 2, 17), Ausgießung prophetiſchen Geiſtes über daſſelbe, ein blutiges Gottesgericht über die umwohnenden Heiden durch das ſiegreiche Iſrael, begleitet von Naturkataſtrophen, Rückkehr der gefangenen Iſraeliten, Beglückung des Volkes und beſtändiges Wohnen Jahve's auf Zion (Kap. 3 und 4). Amos weiſſagt der geſunkenen und trotzigen Bevölkerung des nördlichen Reichs eine feindliche Invaſion (wahrſcheinlich der Aſſyrer), Verheerung des Landes, Wegführung des Volkes, Untergang der Sünder und des Hauſes Jerobeam (Kap. 6, 7; 7, 8 fg.; 9, 10), dann aber neuen Glanz des davidiſchen Königthums, Sieg über die Heiden und eine goldene Zeit Iſraels (Kap. 9, 12 fg.). Hoſea verkündigt ungefähr gleichzeitig dem abtrünnigen Volke, zumal des nördlichen Reiches, Aufhebung des Bundes mit Jahve (Kap. 1, 9; 9, 17), Vernichtung des Königthums der zehn Stämme, verheerende Einfälle bald der Aegypter, bald der Aſſyrer und Deportation (Kap. 10, 7;

8, 13; 11, 5; 9, 17); aber Jahve wird ſich ihrer wieder erbarmen, die Reichseinheit wiederherſtellen, ſich inniger denn früher mit ihnen verbinden und ſie zu Frieden, Macht und Ehre gelangen laſſen (Kap. 14, 5—8; 2, 1 fg.). Der erſte Sacharja ſieht zunächſt Zerrüttung im Innern und eine Invaſion der Aſſyrer (Kap. 11, 10 fg.; 10, 3), dann aber ein Emporſteigen Judas, Zurückführung der Gefangenen, gemeinſamen Sieg der Iſraeliten über ihre Feinde und ein mächtiges, feindliches und glückliches davidiſches Königthum in Zion (Kap. 10, 3 fg.; 9, 1 fg.). 4) Für die folgende Zeit iſt dann charakteriſtiſch die Reflexion auf das Eingreifen der aſſyr. Macht in die Geſchichte Aſiens. Wie die Prophetie dadurch einen weitern Geſichtskreis empfängt, ſo gewinnt ſie auch in dieſer Zeit durch fortgeſetzte Arbeit begabter Propheten an ſittlichem Gehalt. Jeſaja weiſſagt dem ſchuldbeladenen Volke geiſtige Stumpfheit, innere und äußere Auflöſung, Niederlagen bald durch die Syrer, bald durch die Aſſyrer und Aegypter (Kap. 2—7), Belagerung Jeruſalems, Sturz des nördlichen Königthums, Gefangenſchaft mit gleichzeitiger Unterjochung der benachbarten Völker (Kap. 22, 1 fg.; 7, 1 fg.; 17, 1 fg.; 28, 1 fg. u. ſ. w.) und ein göttliches Gericht über die ganze Erde (Kap. 10, 23; 28, 22). Aber dieſe Kataſtrophen ſollen Iſrael reinigen von ſeinen ſchlechten Elementen und die Blutſchuld Jeruſalems tilgen (Kap. 1, 25; 4, 4), der Reſt bekehrt ſich alsdann und wird der Same für eine neue Volksgemeinde (Kap. 8, 22; 10, 21; 6, 13). Daher wendet ſich nunmehr der Zorn Jahve's gegen die Aſſyrer, ihr Heer wird vernichtet (Kap. 10, 12 fg.; 30, 30), die gefangenen Iſraeliten kehren zurück, es erſcheint ein großer König aus dem Geſchlechte David's, erfüllt von der Kraft und dem Geiſte Jahve's, ſiegreich über die Feinde Iſraels, der Wiederherſteller des Reiches David's (Kap. 9, 1 fg.; 11, 1 fg.), Jahve ſendet ſeinen Geiſt aus der Höhe, Iſrael und Juda werden vereinigt, die leiblichen Uebel hören auf, die Natur ſpendet ihren vollen Segen und alle Heiden unterwerfen ſich der Herrſchaft Jahve's (Kap. 32, 15; 11, 13; 30, 24 fg.; 2, 4; 11, 10 fg.). Sehr verwandt damit ſind die Vorſtellungen ſeines jüngern Zeitgenoſſen Micha, welcher die Eroberung des nördlichen Reiches durch die Aſſyrer, die Belagerung oder Zerſtörung Jeruſalems, jedoch dieſe als die Geburtswehen der zukünftigen Herrlichkeit Iſraels erwartet (Kap. 1, 6; 3, 12; 4, 9 fg.), worauf die Ausrottung der Gottloſen, die Geburt eines großen Davididen, die Rückkehr der Deportirten aus Aſſyrien unter ſeiner Führung (Kap. 2, 5; 5, 2; 2, 12; 4, 6), die Herſtellung des ewigen Königthums Jahve's zu Zion, die Erneuerung des Tempels, die Ausrottung des Heidenthums in Iſrael und die Unterwerfung der Heiden unter das theokratiſche Geſetz folgt (Kap. 4, 1—8; 5, 9 fg.). 5) Die folgende Entwickelung der Prophetie iſt mit bedingt durch die Reflexion auf die Chaldäer, welche ſich nach dem Sturze der Aſſyrer zu einer Weltmacht erheben. Der zweite Sacharja erwartet das Anrücken der Aſſyrer und die Belagerung Jeruſalems, wobei er bald eine Niederlage derſelben durch Jahve mit nachfolgender Bekehrung des Volkes und Vernichtung der aſſyr. Macht (Kap. 12, 2—14), bald die Einnahme der Stadt und die Läuterung des Volkes von ſeinen ſchlechten Elementen durch das Schwert vorausſetzt, worauf dann die Ausrottung des Reſtes des Götzendienſtes und der falſchen Propheten und die Vernichtung des aſſyr. Heeres durch eine Seuche eintritt (Kap. 13, 1—9; 14, 12 fg.). Auch die Heiden werden ſich alsdann der Gottesherrſchaft beugen, alles im Lande wird Jahve geweiht ſein, die Natur zur reichſten Fruchtbarkeit gelangen und keine ſchwere Sünde mehr vorkommen (Kap. 14, 7 fg.). Aehnlich weiſſagt Zephanja im Hinblick auf einen drohenden Einfall der Scythen, wobei die Götzendiener und Sünder umkommen und das Land entſetzlich verwüſtet wird (Kap. 1, 2 fg.); der zu Jahve ſich wendende Reſt des Volkes aber wird dann den Stamm des neuen Gottesreiches bilden, dem ſich auch die gedemüthigten Heiden anſchließen, worauf Jahve unter ſeinem gerechten Volke wohnt und es beſchützt (Kap. 2, 4 fg.; 3, 9 fg.). Dagegen verkündet Habakuk Verheerung des Landes durch die unterdeſſen mächtig gewordenen Chaldäer, damit der Frevler aus demſelben verſchwinde (Kap. 1, 3 fg.; 3, 14 fg.); aber auch die Chaldäer ſollen durch gewaltige Naturkataſtrophen und Seuchen vernichtet werden, damit Iſrael, der Geſalbte Jahve's, gerettet werde und die Heiden ſich der Gottesherrſchaft unterordnen (Kap. 3, 3 fg.; 2, 14). Eine große Mannichfaltigkeit eſchatologiſcher Gedanken zeigt ſchon infolge der langen Dauer ſeiner Thätigkeit der Prophet Jeremia. Zuerſt bildet ein Einfall der Scythen, dann das Anrücken der Chaldäer, dann die erfolgte Zerſtörung des ſüdlichen Reiches durch dieſe den Hintergrund für ſeine Zukunftsbilder.

Die Grundzüge seiner Anschauung sind zwar im allgemeinen dieselben wie bei den bisher erwähnten Propheten, doch zeigt er einen Zuwachs an ethischem Element (Kap. 3, 14 fg.; 4, 2 fg.; 7, 5 fg.). Die Wiederherstellung Israels erwartet er 70 Jahre nach Vollstreckung des göttlichen Gerichts über Juda, dem dann das Gericht über die Chaldäer selbst folgt (Kap. 25, 11 fg.). Dann brechen die Bewohner beider Reiche in ihre Heimat auf, wo sie Jahve mit Gotteserkenntniß und Gehorsam ausrüstet (Kap. 31, 31 fg.), Könige aus dem Hause David's voller Einsicht und Gerechtigkeit über sie herrschen, eine Fülle geistiger und materieller Güter ihnen zutheil wird und die Heiden sich ihrem Cultus anschließen (Kap. 16, 19; 30, 21; 31, 12 fg.). Daneben ist der Deuteronomist bemerkenswerth durch die abweichende Hoffnung einer Vollendung der Theokratie durch die Propheten (5 Mos. 18, 15—20). 6) In der folgenden Periode hat die Prophetie zum Hintergrunde die Zerstörung Jerusalems, die Auflösung des jüd. Staates und die Verbannung des Volkes. Nun wendet sich der Blick der Propheten ganz auf die zukünftige Regeneration des Volkes; die Weissagung, dem Rapport mit dem öffentlichen Leben entzogen, bekommt einen mehr visionären und literarischen Charakter, und die messianische Hoffnung tritt infolge des Zerfalles des Königthums zurück, während zugleich die Idee der Auferstehung in den Gesichtskreis der Propheten tritt. Außer Stücken aus Jesaja gehören in diese Zeit hauptsächlich Ezechiel und der Verfasser von Jes. 40—66. Der Blick der zuerst genannten Prophetien ruht ganz auf dem erwarteten Sturze der chaldäischen Macht, welcher durch einen großen Ansturm der geknechteten Völker gegen dieselbe, begleitet von Finsterniß, Erdbeben und Herabfallen der Gestirne, bewirkt werden soll (Kap. 13; 14; 24; 34). Nach dem Sturze Babels kehrt Israel zurück in die Heimat, dort thront dann Jahve wieder auf Zion als König Israels (Kap. 35, 5 fg.; 24, 23), erweckt die bei der Zerstörung Jerusalems gefallenen Israeliten vom Tode und wird auch von den Heiden angebetet (Kap. 26, 19; 25, 2 fg.). Die Weissagungen des in Babylon lebenden Ezechiel weisen theils auf den nahen Fall Jerusalems hin, theils setzen sie denselben bereits voraus. Dort erwartet er nach Beschreibung der Katastrophe Versöhnung Israels mit Jahve, sittliche Erneuerung des Volkes, Stiftung eines ewigen Bundes mit jenem und Gründung eines mächtigen davidischen Königthums (Kap. 12, 16 fg.; 11, 14; 16, 60; 17, 22 fg.); hier reflectirt er hauptsächlich auf ein Gericht Jahve's über die Israel feindlichen Völker (Kap. 26 fg.), auf die Auferweckung der in der Gefangenschaft verstorbenen Gerechten und die zukünftige Gestalt der israelitischen Theokratie, von der er einen genauen, sehr ritualistisch gefärbten Plan entwirft (Kap. 37, 1—14; 40 fg.). Diese Perspective erweitert der Prophet, abweichend von den andern, durch die Erwartung einer neuen und letzten Katastrophe, welche erst lange nach der Wiederherstellung Israels eintritt (Kap. 38, 8 fg.), bestehend in einem gewaltigen Sturm des asiat. Heidenthums gegen Israel und Vernichtung des erstern durch die von Jahve in Aufregung versetzten Naturgewalten (Kap. 38; 39). In den Reden des zweiten Jesaja dagegen, welche ihren Ausgang von verschiedenen Stadien des Eroberungszuges des Cyrus nehmen, tritt die Vorstellung von der Erscheinung eines idealen israelitischen Königs ganz zurück vor der Reflexion auf Cyrus, den Gesalbten und Hirten Jahve's, der die Rettung Israels durch den Sturz Babels bewirken soll (Kap. 43, 11 fg.; 44, 28 fg.), und auf die treuen Jahvediener, den Knecht Gottes, von dem die Wiedergeburt des Volkes ausgehen wird (Kap. 59, 2 fg.). Mit der Rückkehr nach Palästina kommt dann die glänzende Wiederherstellung Israels und Jerusalems, die Aufhebung des Uebels, die Unterwerfung der Heiden unter die Theokratie und die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Kap. 54, 1 fg.; 51, 1 fg.; 65, 1 fg.). 7) Nach dieser Zeit stützt sich die Prophetie auf die Restauration unter der pers. Oberherrschaft infolge der Rückkehr aus dem Exil, welche die prophetischen Erwartungen nur sehr unvollkommen erfüllt. Haggai verheißt Vernichtung der heidnischen Königreiche, Unterwerfung der Heiden unter die Theokratie, prachtvollen Ausbau des Tempels und Erhöhung Serubabel's (Kap. 2, 3 fg.). Der dritte Sacharja schildert in sieben Traumgesichten die Vernichtung der feindlichen Mächte, die glänzende Wiederherstellung Jerusalems (Kap. 2), die Erhebung des Hohenpriesters Josua und Serubabel's zu gesalbten Häuptern des Volkes, die Vollendung des Tempels (Kap. 3; 4; 5, 1 fg.), die Beseitigung der Sünde und des Uebels (Kap. 5, 5 fg.; 8, 3 fg.) und die Anbetung Jahve's durch die Heiden in Jerusalem (Kap. 8, 18 fg.). Maleachi eigenthümlich ist die Vorstellung der Sendung des Propheten Elias vor dem

kommenden Gerichte über Israel als Boten des (wiederherzustellenden) Bundes, um durch seine Mahnungen das Gericht abzuwenden (Kap. 3, 1 fg.). 8) Weiterhin werden die Zukunftsbilder der Propheten bestimmt durch die Einverleibung Israels in das griech. Staatswesen Alexander's und seiner Nachfolger, die Verschmelzung griechischer und hebr. Religionselemente und die Erhebung der Makkabäer, die Form der Weissagung aber ist die fingirte, in die Vergangenheit verlegte und daher auch diese als Zukunft behandelnde Vision. Nach der Zeit der Drangsal erwartet der Verfasser des Buches Daniel die Erscheinung des Erzengels Michael und Jahve's selbst zur Rettung der Frommen, die Vernichtung der syr. Herrschaft, ein göttliches Gericht über die lebenden und todten Israeliten und die Uebertragung der Weltherrschaft auf den Menschensohn Israel (Kap. 12, 1 fg.; 7, 9 fg.). Diese Vorstellungen empfangen im Buche Henoch eine weitere Ausbildung: wenn die Feindschaft der Heiden und der Abfall im Innern aufs höchste gestiegen ist, so wird der ideale Menschensohn, wozu der Verfasser den hebr. Messias verallgemeinert hat, erscheinen, um die Feinde der Theokratie niederzuwerfen, ein neues Jerusalem und einen neuen Tempel zu erbauen (Kap. 46, 4 fg.; 61, 1 fg.), die Abgefallenen in die Gehenna zu stürzen, und nach der Auferstehung der Gerechten die Gemeinde der Heiligen herzustellen (Kap. 22, 13 fg.; 61, 1 fg.; 62, 8). Es folgt dann ein nochmaliger Kampf gegen die heidnischen Mächte, die Auferstehung und Verurtheilung der Gottlosen, die Vereinigung von Himmel und Erde und die Vollendung der Menschheit (Kap. 56, 5 fg.; 27, 2 fg.; 104, 2; 92, 4). Die jüd. Sibylle verkündet das mit wunderbaren Vorzeichen am Himmel hereinbrechende Gericht, welches besonders Rom trifft, und durch Hunger, Kriegsnoth und Pest die Bekehrung der Heiden bewirkt (V. 295 fg., 573 fg.). Dann wird ein großer König erscheinen und eine Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit und des Glückes kommen (V. 367 fg.; 619 fg.). Aber noch einmal erheben sich die Heiden gegen Israel, doch Gott vernichtet sie durch die Naturgewalten, und dann erscheint ein ewiges Reich mit dem neuen Jerusalem und Tempel als Mittelpunkt und den Propheten als sichtbaren Häuptern (V. 732 fg.). 9) Mit der folgenden Periode, die mit der röm. Herrschaft in Palästina beginnt, nahen wir uns der Erscheinung des Christenthums. „Es kommt dereinst", so heißt es in den Psalmen Salomo's, „ein Tag der Erbarmung für die Frommen Israels, wie ein Tag der ewigen Verdammniß für die Sünder" (Ps. 7, 5; 15, 6 fg.); „dann wird ein Gesalbter aus dem Hause David's erscheinen, rein von Sünde und voller Thatkraft, der die Erde mit dem Worte seines Mundes schlägt, die ungerechten Herrscher und die abtrünnigen Israeliten zerschmettert, die Heiden aus dem heiligen Lande verbannt, die zerstreuten Israeliten sammelt und alles seiner Herrschaft unterwirft" (Ps. 17, 11). Diese messianische Hoffnung wird durch die Wirksamkeit des Täufers, der die nahe Erscheinung des Messias, die Ausgießung des Geistes, die Verdammung der Ungerechten und die Sammlung der Gerechten im Gottesreiche verkündet, mächtig angefacht (Luk. 3, 16 fg.; Matth. 11, 12). Wenn der Messias demnächst erscheine (Mark. 15, 43), glaubten seitdem viele Israeliten, so werde er, nachdem er sich durch Wunder beglaubigt, sein Volk von der röm. Herrschaft befreien, Gericht über die Israeliten halten, das Reich David's aufrichten (Mark. 8, 11; Matth. 19, 28; Luk. 23, 2; Mark. 11, 10) und so ein neues Weltalter herbeiführen (Mark. 10, 30), womit sich bei den Pharisäern noch die Vorstellung der Auferstehung der Gerechten verband (Mark. 12, 18 fg.). Daneben findet sich aber auch die Erwartung von der Wiederkunft des Elias (Mark. 8, 28), welche, wie wir sahen, einem andern Typus der Eschatologie angehört.

Wie das Christenthum überhaupt als eine organische Fortbildung des Hebraismus zu betrachten ist, so ist auch nicht nur die teleologische Weltanschauung des letztern in dasselbe übergegangen, sondern es hat auch an die in jüd. Schrift und Tradition niedergelegten eschatalogischen Vorstellungen angeknüpft und dieselben weiter entwickelt. Jedoch ist gegenwärtig ein Zwiespalt unter den Forschern darüber vorhanden, inwieweit die überlieferten Zukunftsreden Jesu echt seien, denn sie sämmtlich für unecht zu halten, widerstrebt ebenso der historischen Grundlage der Evangelien, wie es andererseits für die Kritik, die durch Vergleichung der Evangelientexte das Anwachsen und die Veränderungen der ältesten Tradition nachzuweisen vermag, unmöglich ist, alle Elemente der Ueberlieferung für authentisch zu halten. Es handelt sich aber dabei hauptsächlich um die Aeußerungen Jesu über seine persönliche nahe Wiederkunft als Weltrichter und König

des vollendeten Gottesreiches. Die Annahme ihrer Echtheit, so sagt man, müsse Jesum nicht allein eines bedenklichen Irrthums, sondern auch der Schwärmerei zeihen, zudem lege die Beschaffenheit der Evangelientexte die Vermuthung nahe, daß die bezeichnete Vorstellung erst später in die Reden Jesu eingetragen worden sei. Für diese Ansicht sind, wie früher schon Schleiermacher, Bleek, Baur, Hase, Meyer, Holtzmann, Hausrath, so neuerdings wieder besonders Scholten („Das älteste Evangelium", deutsch von Redepenning [Elberfeld 1869], S. 43 fg., 146 fg., 176 fg.), Volkmar („Die Evangelien oder Markus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 549), Weiffenbach („Der Wiederkunftsgedanke Jesu" [Leipzig 1873], S. 168 fg.) und Schenkel („Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 266 fg., 425 fg.) eingetreten, wogegen Reuß, Renan, Weizsäcker, Keim, Hilgenfeld (vgl. auch meine angeführte Schrift S. 169 fg., 220 fg.) an der entgegengesetzten Ansicht festhalten. Nach Scholten ging die Zukunftsrede Mark. 13 ursprünglich nicht auf seine nahe Wiederkunft, sondern auf die ferne Vernichtung des Tempels bei der letzten großen Weltkatastrophe, denn das Ende der Welt ermahne Jesus nicht zu früh zu erwarten (V. 5—7), und Zeit und Stunde, d. h. die Zeit des Gerichts, versichere er nicht zu kennen (V. 32), wie er denn auch zuvor die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, was eine längere Zeit voraussetze, erwarte (V. 10). Der Abschnitt V. 9—31 enthalte daher wahrscheinlich Fragmente einer in der Nähe der Zerstörung Jerusalems entstandenen apokalyptischen Rede, und echt seien nur V. 1—4, 7—9ª, 32—34. Es sei sonst auch bei Markus von einem persönlichen Richten und Herrschen Jesu keine Rede, da die Echtheit von Kap. 8, 38 fg. sehr zweifelhaft sei; bei Matthäus aber seien die betreffenden Vorstellungen erst später eingetragen, und Lukas kenne kein zukünftiges Gericht Jesu, sondern erst Paulus und die Apostelgeschichte redeten davon. Volkmar hält alle bezüglichen Reden für unecht, einschließlich die Verkündigung der Zerstörung Jerusalems, denn nur das habe Jesu gewiß sein können, geistig für alle Zeiten der Lehrer und Erlöser, der Richter und König zu sein und zu bleiben, geistig zu kommen, solange Menschen sind, sie zu prüfen, zu züchtigen und zu erretten. Weiffenbach sondert gleich Scholten aus dem Texte eine Reihe von unechten Bestandtheilen aus, nämlich aus Mark. 13 hauptsächlich V. 7—8, 14—20, 24—27, 30—31, welche (vgl. auch Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [2. Aufl., Heidelberg 1873—74], III, 167 fg.) als kleines apokalyptisches Flugblatt aus dem J. 68 ursprünglich für sich bestanden hätten und dann in den Text des Markus eingewebt worden seien, um von dieser Grundlage aus auch bei Matthäus und Lukas die Vorstellung der persönlichen nahen Wiederkunft theils durch abweichende Erklärung, theils durch Kritik als spätere Zuthat hinzustellen und die Ansicht zu begründen, daß zwar der Wiederkunftsgedanke an sich echt, aber ursprünglich ohne Apokalyptik und Zeitangabe ausgesprochen und von Jesu in keinem andern Sinne als seine Aussagen von seiner Auferstehung, d. h. im Sinne einer persönlichen geistigen Wirksamkeit nach seinem Tode, verstanden worden sei. Nach Schenkel hat Jesus selbst nur von dem Kommen seines Reiches geredet, dagegen beruhe die Vorstellung von seiner leiblichen Wiederkunft, und was damit zusammenhänge, auf einem Misverständnisse des Referenten, und sei das Product der herrschenden messianischen Vorstellungen. Gegen diese Versuche, einen doctrinellen Anstoß an der Denkweise Jesu zu beseitigen, lassen sich jedoch folgende Bedenken erheben: 1) Die Beobachtung, daß in der apostolischen und nachapostolischen Zeit, wie die neutest. Literatur zeigt, die Vorstellung von einer persönlichen nahen Wiederkunft Jesu zum Gerichte und zur Vollendung des Gottesreiches allgemein ist (vgl. auch Offb. 19, 11 und Luk. 13, 25—27); 2) der Umstand, daß die gesammte hebr. Prophetie, als deren Fortsetzung die Eschatologie Jesu betrachtet werden muß, die Erfüllung ihrer Weissagungen in naher Zeit und in sinnlichen Formen erwartete, wie denn auch die Vorstellung von einem Gerichte und einer Herrschaft des Messias ihren Vorgang darin hat; 3) die Thatsache, daß Paulus, welcher eine ganze Reihe von Aussprüchen Jesu kennt, die er aus dem Munde unmittelbarer Schüler Jesu haben konnte, ein Wort Jesu anführt, wonach bei seiner Wiederkunft die bereits verstorbenen Gläubigen „uns" (den damals Lebenden) in der Vollendung vorangehen würden (1 Thess. 4, 15); 4) die Unmöglichkeit, kritisch oder exegetisch alle bezüglichen Andeutungen Jesu zu entfernen, insbesondere nicht die in Matth. 23, 39; Luk. 13, 25 fg.; 12, 32; Matth. 10, 32 fg.; Mark. 8, 38 fg.; 9, 43 fg. (vgl. Matth. 10, 28, wo

„Leib" noch Lebende vorausſetzt); 14, 25, ſodaß die Behauptung gerechtfertigt iſt, bei der angenommenen Unechtheit dieſer Stellen ſchwinde überhaupt jedes Vertrauen in den geſchichtlichen Inhalt der Evangelien; 5) die gleiche Unmöglichkeit, die einzelnen Züge der Weiſſagung bei Markus auf Thatſachen der Geſchichte aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrh., deren Vorausverkündigung dann Jeſu in den Mund gelegt worden ſei, zu deuten, da weder ein Weltkrieg, noch Erdbeben und Hungersnoth Ort für Ort (Mark. 13, 7 fg.) in dieſer Zeit nachweisbar ſind, noch auch vor Bar Cochba jemand mit dem Ausſpruche, der Meſſias zu ſein (Mark. 13, 6), aufgetreten iſt (ohne Grund beruft ſich Hausrath a. a. O., III, 170 auf Joſephus, „Jüdiſcher Krieg", VI, 2); 6) der logiſche Zuſammenhang der bezüglichen Vorſtellungen mit der Anſchauungsweiſe Jeſu, welche das von ihm vertretene Princip immer in lebendiger Einheit mit ſeiner Perſon anſchaut (vgl. Matth. 5, 11; 10, 37 fg.), der poetiſch-mythiſche Charakter ſeiner Reden, welcher das Geiſtige nicht abſtract, ſondern in ſinnlicher Form denkt und ausſpricht, und die Energie ſeines idealen Bewußtſeins, welche wie bei der geſammten Prophetie alter und neuer Zeit dazu trieb, den langſamen Gang der Geſchichte zu beflügeln und das Ideal in naher Zukunft verwirklicht zu ſchauen. Die geſchilderten eschatologiſchen Vorgänge knüpfen daher auch unmittelbar an die Weiſſagung der Zerſtörung des Tempels an (vgl. Mark. 13, 14; 19, 24), dieſe letztere aber ebenfalls als apokryph zu erklären, heißt Jeſu die prophetiſche Begabung, welche doch zahlreiche Analogien in der Geſchichte hat, abſprechen (vgl. meine angeführte Schrift, S. 223 fg.); zudem hat ja Jeſus auch in dieſem Punkte die ältern Propheten zu Vorgängern. Trotz des Zuſammenhanges der Weiſſagung Jeſu mit dem hebr. Prophetismus waltet freilich ein bedeutſamer Unterſchied zwiſchen beiden ob. Im Gegenſatz zu dem letztern wird von Jeſus die Zukunft unter ſtreng ethiſche Geſichtspunkte geſtellt und daher alles beiſeitegeſetzt, was ſpecifiſch politiſcher und cultiſcher Natur iſt. Das Königthum Gottes beſteht ihm in der Herrſchaft des göttlichen Willens in den Menſchen und ihren Beziehungen (Matth. 5, 7 fg.; 6, 33; 7, 21), was freilich nicht ſpiritualiſtiſch zu verſtehen iſt (vgl. Luk. 6, 21b; Matth. 12, 28; 19, 29), er entfernt deshalb alle Züge des prophetiſchen Meſſiasbildes, welche auf die politiſche Weltherrſchaft Iſraels, auf phyſiſche Vergewaltigung und auf Herſtellung des Cultus gerichtet ſind (Luk. 9, 52 fg.; Mark. 10, 35 fg.; 14, 58), und kennt nur ethiſche Mittel der Gründung des Gottesreiches (Mark. 1, 15; 4, 26; Matth. 13, 25). Mit ſeiner Wirkſamkeit iſt daher für ihn das letztere auch bereits da, was ohne Grund geleugnet wird (Mark. 1, 15; 4, 26 fg.; Matth. 11, 11; 12, 28; 13, 17), denn wenn Jeſus daneben das Königthum Gottes auch als ein zukünftiges bezeichnet (Matth. 5, 4; Luk. 12, 32), ſo überwiegt hier lediglich die ideal teleologiſche Betrachtungsweiſe; ja er darf ſich ſelbſt als den Meſſias bezeichnen (Mark. 8, 29 fg.; 13, 21, vgl. 26; 14, 61 fg.; 15, 2). Die einzelnen Züge des Zukunftsbildes, welches Jeſus auf dem Hintergrunde des iſraelitiſchen Volkes und Landes als des Mutterſchoſes des Chriſtenthums entfaltet (Mark. 13, 5. 7. 14; Luk. 13, 26. 29), nun ſind folgende: der von ihm ausgeſtreute Same des Evangeliums geht zunächſt unter den Iſraeliten auf (Matth. 10, 5; Mark. 4, 26 fg.), aber die Saat bleibt nicht ohne Anfechtung. Die Kataſtrophen ſeines Lebens wiederholen ſich bei ſeinen Jüngern (Mark. 10, 24 fg. 39; 13, 9. 13), aber ſie werden kräftig für die Wahrheit zeugen und es wird nicht gelingen, die chriſtl. Gemeinde zu unterdrücken (Mark. 13, 11; 9, 1), in den Familien aber entſteht Zwietracht um des Evangeliums willen (Luk. 12, 49. 51—53). Bald aber treten die Vorzeichen der Auflöſung und des Gerichts ein (Mark. 13, 4. 28). Noch ehe das jetzt lebende Geſchlecht vergeht (Mark. 9, 1), erhebt ſich Krieg und Kriegsgerücht, Völker und Staaten ſtehen auf gegeneinander, Ort für Ort entſteht Erdbeben und Hungersnoth, die Blutsverwandten überliefern einander zum Tode (Mark. 13, 7 fg. 12). Unter den Heiden wird alsdann das Evangelium verkündet (Mark. 13, 10; vgl. 14, 9; Luk. 14, 23), im Tempel aber erſcheint das Scheuſal der Verwüſtung, ſodaß kein Stein auf dem andern ungebrochen bleibt (Mark. 13, 14. 2), auch die Stadt fällt der Zerſtörung anheim (Luk. 19, 41 fg.; vgl. Mark. 12, 9; Matth. 23, 35), und die Drangſal wird ſo groß im Lande, daß kein Menſch in Judäa das Leben friſtete, wenn Gott nicht um der Auserwählten willen Einhalt thäte (Luk. 23, 28—31; Mark. 13, 14—20). Dieſe Situation wird von Betrügern benutzt, um als Meſſias aufzutreten und die Chriſten zu verführen (Mark. 13, 6). Dann aber erſcheint unerwartet (Luk. 17, 26—29) unter großen Naturkataſtrophen,

Sonnen- und Mondfinſterniß, Herabfallen der Geſtirne, Aufrollen des Himmelsgewölbes (Mark. 13, 24), auf Wolken zur Erde niederſteigend, umgeben von Engeln und den Gerechten des Alten Bundes, Chriſtus wieder (Paruſie), und mit ihm die vollendete Gottesherrſchaft (Mark. 13, 26; 8, 38 fg.) Er hält Gericht über die Chriſten (Matth. 11, 22; 12, 36), indem er diejenigen, welche ſich nicht als ſolche bewährt haben (Matth. 7, 19. 21 fg.; 13, 47 fg.; Luk. 12, 46), ausſondert und der Gehenna übergibt (Mark. 9, 43 fg.). Dann* ſendet er die Engel aus, um alle Auserwählten zu ſammeln, die bereits entſchlafenen Gerechten werden vom Tode erweckt (Mark. 12, 24—27; Luk. 14, 14), und nun folgt das Gericht über die nichtchriſtlichen Iſraeliten (Matth. 11, 21 fg.; 12, 41 fg.; Luk. 14, 24) und über die Heiden (Matth. 11, 20—24; 12, 41 fg.). Die als gerecht Erkannten bilden dann das vollendete Königreich Gottes; des ewigen Lebens theilhaftig geworden (Matth. 7, 14; Mark. 9, 45; 10, 30), leben ſie darin in einem engelgleichen Zuſtande, von allem Uebel befreit und Gott unmittelbar ſchauend (Mark. 12, 25; Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5, 8), die Erde aber empfängt eine neue Geſtalt (Luk. 16, 17; vgl. Offb. 21, 1). Es iſt das Ideal einer ethiſch und darum auch natürlich vollendeten Welt, welches Jeſus in dieſen Vorſtellungen verkörpert, und hierin liegt ihr Werth; ſie bilden die Perſpective für ſeine reale Weltanſchauung, und den Ausdruck für ſein Bewußtſein um die weltüberwindende Kraft des chriſtlichen Ideals wie für ſeine Ueberzeugung, daß dieſes Ideal, das Abbild des göttlichen Weltzweckes, wie durch ſeine Perſon vertreten, ſo auch nur durch dieſe zur adäquaten Darſtellung kommen könne; ſie geben ſeiner Weltanſchauung den begeiſternden Schwung, deren ſie bedurfte, um die Gemüther zu beherrſchen. Ihrer Form nach vergänglich, haben ſie einen bleibenden Gehalt, der ſich, wenn auch die Grundzüge dieſelben blieben, fortan in wechſelnde Formen kleidete.

Die eſchatologiſchen Vorſtellungen der verſchiedenen neuteſt. Schriftſteller ſind daher als fortlaufende, durch das Zeitbewußtſein bedingte Darſtellungen der von Jeſu gegebenen Grundgedanken zu betrachten. Von der Anſchauung Jeſu unterſcheiden ſie ſich zumal dadurch, daß ſie die Idee des Gottesreiches ganz eſchatologiſch faſſen, daher das religiöſe Bewußtſein noch mehr auf die Zukunft gerichtet iſt und der Ruf: der Herr iſt nahe! trotzdem die Paruſie mit der Zerſtörung Jeruſalems nicht eintritt, noch lauter ertönt (1 Kor. 16, 22; Phil. 4, 5; 1 Petr. 4, 5; Jak. 5, 8; Hebr. 10, 37; 2 Petr. 3, 3 fg.). Doch hat nur Paulus und der Apokalyptiker einen bedeutendern Beitrag zur Eſchatologie gegeben. Der erſtere zeigt dabei die Eigenthümlichkeit, daß er nach dem Vorbilde von Ezechiel und Henoch in dem zukünftigen Aeon zwei Perioden unterſcheidet, die des Königthums Chriſti mit den auferſtandenen Gläubigen (Gal. 5, 21; Röm. 5, 17), worin alle Feinde vernichtet werden (1 Kor. 15, 24 fg.) und die der Alleinherrſchaft Gottes (1 Kor. 15, 24. 28), welcher die Auferſtehung der Ungläubigen und ein allgemeines Gericht Chriſti voraufgeht (Röm. 14, 10; 2 Kor. 5, 10). Die Apokalypſe iſt ihm darin verwandt, indem ſie auf das tauſendjährige Königthum Chriſti mit den Märtyrern die allgemeine Auferſtehung, das Endgericht, die Vernichtung der Sünde und des Todes, die Erſcheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die Herabkunft des neuen Jeruſalems und die vollkommene Gegenwart Gottes folgen läßt (Offb. 21, 1 fg.). Abweichend von Jeſu, erwartet der Apokalyptiker nicht die Zerſtörung des ganzen Tempels, ſondern nur des Vorhofes (Offb. 11, 1 fg.; ſ. im übrigen Apokalypſe). Eine Auferſtehung der Ungerechten mit nachfolgendem Gerichte kennt auch Johannes (Kap. 5, 27 fg.; 1 Joh. 4, 17). Die Erſcheinung des vollendeten Gottesreiches, des himmliſchen Jeruſalems, der ewigen Herrlichkeit (Gal. 4, 26; Joh. 14, 2 fg.; 1 Petr. 5, 10) wird auch wol als Hochzeitsfeſt Chriſti als Bräutigams mit der chriſtlichen Gemeinde als Braut ſymboliſirt (Offb. 21, 2. 9; Eph. 5, 32). Ein Theil der ſpätern Vorſtellungen, verbunden mit dem Reflexe der Zeitereigniſſe, geht dann in die Evangelien über (vgl. z. B. Matth. 24, 26; 10, 23; 24, 35; Luk. 21, 20—24). So iſt der prophetiſche Geiſt beſtändig befliſſen, ſich die Zukunft unter das Geſetz der religiöſen Idee zu ſtellen, darin liegt ſein Werth und ein reicher Erſatz für die thatſächlichen Irrthümer, denen das nach Erfüllung ſich ſehnende Gemüth ausgeſetzt iſt. Wittichen.

Zulaſſung, ſ. das Böſe, Freiheit.

Zungen, ſ. Zungenreden.

Zungenreden: eine eigenthümliche ekſtatiſche Erſcheinung unter den Chriſten des apoſtoliſchen Zeitalters, die nach einiger Zeit infolge allgemeiner Ernüchterung wieder

verſchwand und von der ein deutliches Bild zu entwerfen, ſowol um dieſes Umſtandes willen, als wegen der im N. T. differirenden Berichte, erhebliche Schwierigkeiten hat. Als älteſter und zuverläſſigſter Bericht liegt eine Aeußerung des Apoſtels Paulus (1 Kor. 12—14) vor, und mit Recht wird von unbefangenen Forſchern jetzt dieſer der Unterſuchung über die Beſchaffenheit des Zungenredens zu Grunde gelegt. Entſchieden ſpätern Urſprungs iſt die Mittheilung der Apoſtelgeſchichte über das Reden in „andern Zungen“ in der Pfingſtverſammlung zu Jeruſalem (Apg. 2) und bei andern Veranlaſſungen (Apg. 10, 46; 19, 6). Endlich iſt noch im Anhang zum zweiten Evangelium ein Reden in „neuen Zungen“ erwähnt (Mark. 16, 17), ein Ausdruck, der die völlige Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit der Erſcheinung an der Stirn trägt.

Der Apoſtel Paulus nimmt in dem Abſchnitte des erſten Korintherbriefes, welcher die Geiſtesgaben betrifft, Veranlaſſung, dem Zungenreden, als einer eigenthümlichen, in den Gemeindeverſammlungen ſtörend hervorgetretenen Geiſtesgabe (1 Kor. 12, 10 fg.) eine eingehendere Betrachtung zu widmen. Er unterſcheidet dabei verſchiedene Arten des Zungenredens (γένη γλωσσῶν) von der „Auslegung deſſelben“ (ἑρμηνεία γλωσσῶν), bemerkt, daß nicht alle korinthiſchen Chriſten Zungenredner ſein könnten, ſondern daß dieſe Geiſtesgabe, wie jede andere, nur einzelnen Individuen gewährt ſei (1 Kor. 12, 30), daß ſie auch in höchſter Steigerung vorhanden, als ein Reden mit „Menſchen- und Engelzungen“ (1 Kor. 13, 1), ohne die Liebe den, welcher ſie beſitze, doch nur zu einem tönenden Erze oder einer klingenden Schelle mache, endlich, daß ſie wie andere Gaben wieder aufhören werde, wogegen Glaube, Hoffnung und Liebe bleiben. Schon die Vergleichung mit dem „tönenden Erz und der klingenden Schelle“ deutet an, daß Paulus die Gabe für eine nicht ganz ungefährliche hielt. Auch geht aus den darauf bezüglichen Abmahnungen hervor, daß die Korinther, nach ſeinem Dafürhalten, einen viel zu hohen Werth auf dieſelbe legten, und im Verhältniſſe dazu die „Prophetie“, d. h. die zuſammenhängende geiſtige Erbauung im Heilsleben bezweckende Rede, vernachläſſigten (1 Kor. 14, 1 fg.). Bei der Vergleichung der Prophetie mit dem Zungenreden (der Gloſſolalie) gibt der Apoſtel von dem letztern eine Beſchreibung, der wir als ſicheres Ergebniß entnehmen: der Zungenredner redet nicht zu Menſchen, ſondern zu Gott; niemand verſteht, was er redet; er redet im Geiſt zu ſich ſelbſt und zu Gott; den Anweſenden bleibt der Inhalt ſeiner Rede ein Geheimniß, er erbaut alſo nur ſich ſelbſt und trägt zur Erbauung der Gemeinde nichts bei (1 Kor. 14, 2—4. 28). Nur dann, wenn der Zungenredner ſelbſt oder ein anderer dazu Befähigter eine Auslegung des von ihm Geſprochenen gibt, kann die Gemeinde ſich daran erbauen (V. 5). Der Zungenredner als ſolcher kann der Gemeinde ſo wenig nützen, als muſikaliſche Inſtrumente (eine Flöte oder Zither), wenn ſie keinen deutlichen Ton (μὴ διαστολὴν τοῖς φθόγγοις, ἄδηλον φωνὴν, μὴ εὔσημον λόγον, V. 7 fg.) von ſich geben. Wenn z. B. ein Zungenredner betet, dann betet wol ſein Geiſt, aber ſein Verſtand iſt dabei unfruchtbar, d. h. unthätig (V. 14). Wenn ein Zungenredner Gott lobt oder dankt, ſo kann die Gemeinde nicht das bekräftigende Amen dazu ſprechen, weil ſie gar nicht weiß, was von ihm geſprochen worden iſt (V. 16). Der Apoſtel, der ein Zungenredner iſt mehr als alle andern korinthiſchen Chriſten, will deshalb in der Gemeindeverſammlung lieber fünf Worte verſtändlich (διὰ τοῦ νοός) reden, um andere zu unterrichten, als zehntauſend in Zungen (V. 19). Das Zungenreden iſt (nach Jeſ. 28, 11 fg.) ein Wunderzeichen, aber nicht für die Gläubigen, ſondern für die Ungläubigen; es macht auf die Zuhörer, welche die Gabe nicht beſitzen, den Eindruck, als ob der Redner raſe (V. 23). Aus dem allem zieht der Apoſtel den Schluß, daß das Zungenreden als ſolches nicht in die Gemeindeverſammlung gehöre, und nur unter der Bedingung darin zu geſtatten ſei, wenn der Zungenredner ſelbſt oder ein anderer das Geſprochene auslege (V. 19 fg., V. 26 fg.). Das Zungenreden in der Gemeinde ohne Auslegung erſcheint ihm als ein Unfug, eine Ordnungswidrigkeit (V. 33, 40). An und für ſich ſoll man ihm, als einer Geiſtesgabe, zwar keine Hinderniſſe in den Weg legen, aber der Misbrauch muß für die Zukunft verhütet werden.

Dieſe Schilderung des „Zungenredens“ in der korinthiſchen Gemeinde durch den Apoſtel Paulus iſt ſo deutlich, daß es ſchwerlich unter den Auslegern zu ſo verſchiedenen Auffaſſungen gekommen wäre, wenn nicht ſchon die Apoſtelgeſchichte infolge eines Misverſtändniſſes darunter ein wunderhaftes Reden in nicht erlernten, ausländiſchen Sprachen verſtanden hätte (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, Apg. 2, 4). An ein ſolches kann, trotz der

wiederholten Bemühungen neuerer Gelehrten (Olshauſen, Bäumlein u. a.), in der korinthiſchen Gemeinde unmöglich gedacht werden. Der Apoſtel erblickt zwar in der Stelle Jeſ. 28, 11 fg., nach welcher Gott in der aſſyr. Sprache wunderbar zum Reiche Juda reden wird, eine Weiſſagung auf die Geiſtesgabe des Zungenredens. Allein der Vergleichungspunkt iſt nicht das Reden in einer fremden Sprache, ſondern das Reden „mit ſtammelnder Lippe", das den Juden unverſtändliche Reden, und das hauptſächlichſte Merkmal des Zungenredens iſt unverkennbar, daß es unverſtändlich iſt. Am unverſtändlichſten iſt nun das Ausſtoßen von blos unarticulirten Tönen, wie Bardili (Significatus primitivus vocis προφήτου ex Platone erutus cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. 14 [Göttingen 1786]), welchem Eichhorn (in der „Allgemeinen Bibliothek der bibliſchen Litteratur" [Leipzig 1787—1800], I, 91 fg.; II, 757 fg.; III, 322 fg.) im weſentlichen beitrat, bereits im vorigen Jahrhundert das Zungenreden aufgefaßt hatte. Das Ausſtoßen von unartikulirten Tönen iſt aber überhaupt kein Reden, Paulus hätte es als ein ſolches nicht bezeichnen können, auch wäre eine Auslegung von unartikulirten Tönen nicht wohl ſtatthaft. Das Unverſtändliche muß alſo in dem Inhalt des Geſprochenen gelegen haben.

Einen neuen Impuls zur gründlichen Unterſuchung des hier vorliegenden Problems gab eine Abhandlung von Bleek „Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der erſten chriſtl. Kirche" (in den „Theologiſchen Studien und Kritiken", Jahrg. 1829, S. 3 fg.). Indem er auf einen allerdings ſeltenen Gebrauch des Wortes γλῶσσα bei Grammatikern zurückging, wonach daſſelbe von ungewöhnlichen, nicht allen bekannten, veralteten und hochpoetiſchen Ausdrücken vorkommt, deren ſich Dichter oder begeiſterte Redner bedienten, betrachtete er das Zungenreden als eine übernatürliche Fähigkeit, welcher zufolge die Redenden, ſich des Verhältniſſes der Ausdrucksweiſe, der ſie ſich beim Reden bedienten, zu ihrer gewöhnlichen Ausdrucksweiſe nicht mehr klar und deutlich bewußt, ohne Zuſammenhang mit dem frühern Leben ſowie mit der ſie umgebenden Außenwelt, aus dem innern Selbſtbewußtſein herausredeten, in erhabener, meiſt poetiſcher, ihrer natürlichen Entwickelung fremder Rede, Lobpreiſungen Gottes ausſprachen und ſich in einem Zuſtande der Begeiſterung befanden, nach deſſen Aufhören die Erinnerung an das ſoeben Geſprochene ſchwand. Dieſe Auffaſſung Bleek's muß, bei allem Aufwande von Gelehrſamkeit und Scharfſinn, ſchon an dem Umſtande ſcheitern, daß der Apoſtel Paulus den grammatiſchen Kunſtausdruck „Gloſſen" in dem ſeltenen und ſpecifiſchen Sinne, in welchem derſelbe bei griech. Schriftſtellern vorkommt, ſchwerlich nur kannte, jedenfalls aber in einem an eine großentheils ungebildete Gemeinde gerichteten Sendſchreiben ſich deſſelben nicht als eines ihm und der Gemeinde ganz geläufigen bedient haben kann. Dazu kommt noch hinzu, daß es höchſt unzutreffend wäre, die Gabe der aus übernatürlicher Begeiſterung ſtrömenden Rede als eine Gabe, „in veralteten nicht mehr gebräuchlichen Ausdrücken" zu reden, zu bezeichnen. Es war daher der Natur der Sache entſprechend, wenn Baur (in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie", Jahrg. 1830, S. 78 fg.; Jahrg. 1838, 618 fg.), wieder zu Bardili's Erklärung zurückkehrend, das Zungenreden als ein Hervorbringen unartikulirter, oder doch wenigſtens unbeſtimmter Töne, verworrener Zungenlaute, unverſtändlicher Zungenbewegungen, im beſten Falle ein Reden in einzelnen abgeriſſenen (vielleicht fremdartigen) Wörtern und Redensarten faßte, was im Grunde auch Neander's Meinung iſt („Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel" [5. Ausg., Gotha 1862], I, 240 fg.), wenn er die Zungenredner als Begeiſterte ſchildert, welche „der Mehrzahl der Zuhörer" unfaßliche Aeußerungen thaten. Allein auf eine befriedigende Weiſe war das Problem damit nicht gelöſt, und mit Recht ſind die durch Baur und Neander gegebenen Beſchreibungen von Keim (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVIII, 684 fg.) als verworren und verwirrend abgewieſen worden.

Der Ausdruck: „mit der Zunge" oder „mit Zungen reden" (γλώσσῃ, γλώσσαις λαλεῖν), bedarf vor allem der Erklärung. In der Regel ſagt Paulus von dem einzelnen: er rede mit der Zunge, von vielen, ſie reden mit Zungen (der Plural 1 Kor. 14, 6 von dem Zungenreden des Apoſtels widerſpricht dieſer Regel nicht, da a. a. O. mehrere Redeacte gemeint ſind), ſodaß alſo ein Reden in Zungen niemals bei einem einzelnen vorkommt. Ob man nun γλῶσσα in der urſprünglichen Bedeutung „Zunge", oder in der abgeleiteten „Sprache" nehme, beidemal iſt mit der Zunge oder in einer Sprache reden

ein Pleonasmus und nichtssagend. Daher liegt die Versuchung nahe, ein Attribut zu Zunge oder Sprache hinzuzudenken, was ja auch der Verfasser der Apostelgeschichte gethan hat. Das geschieht nun auch von Hilgenfeld („Die Glossolalie in der alten Kirche" [Leipzig 1850], S. 46 fg.), wenn er γλῶσσα von dem sie erfüllenden Inhalt, von der göttlich gegebenen Rede versteht, wonach das Zungenreden ein Reden „mit der göttlich bewegten" Zunge, in einer göttlichen Sprachinspiration, wäre. In ähnlicher Weise ist Keim (a. a. O., XVIII, 690 fg.) der Meinung, „von den Wundern der ohne menschliche Spontaneität zu neuem Erguſſe bewegten Zunge" habe die Erscheinung des Zungenredens ihren Namen bekommen. Diese Annahme wäre aber nur dann begründet, wenn das Prädicat gottinspirirt (θεόπνευστος, vgl. 2 Tim. 3, 16 πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) bei γλῶσσα stände. Es ist übrigens keineswegs des Apostels Meinung, daß der Zungenredner die Zunge schlechterdings nicht aus eigenem (menschlichen) Antriebe bewege. Hätte er bei dem Zungenredner die freie Verfügung über seine Gabe nicht bis auf einen gewissen Grad vorausgesetzt, so hätte er ihn auch nicht ermahnen können, nach Umständen in der Gemeindeversammlung der Zunge Schweigen zu gebieten (1 Kor. 14, 28). Das Zungenreden ist der letztern Stelle zufolge dem Apostel nicht gleichbedeutend mit „im Geiste reden", denn der mit der Zunge Schweigende soll gleichwol fortfahren, zu sich selbst und zu Gott, d. h. im Innern seines Geistes, zu reden.

Zum Verständnisse des seltsamen Ausdruckes „Glossolalie" gibt uns der Apostel 1 Kor. 14, 21 selbst den Schlüssel an die Hand. Er betrachtete hiernach die betreffende Erscheinung als eine Erfüllung der Weissagung des Propheten Jesaja, Kap. 28, 11 fg. Nach dieser Stelle wird Gott zu seinem (ungläubigen) Volke in einer andern Zunge (in den LXX: διὰ γλώσσης ἑτέρας) reden. Paulus deutet den Inhalt der Weissagung frei um. Während in derselben die Assyrer mit ihrer den Hebräern unverständlichen Sprache gemeint sind, so betrachtet Paulus die „fremdsprachigen" (ἑτερογλώσσοι, 1 Kor. 14, 21) als „fremdartig, unverständlich Redende", die nach göttlicher Eingebung durch ihr Reden ein Zeugniß gegen die Ungläubigen seiner Zeit abzulegen hätten. Nicht daß die Zungenredner wirklich in fremden Sprachen geredet hätten, will Paulus sagen. Daß ihre Redeweise durchaus unverständlich und nach göttlichem Rathschluß eine Erfüllung der Weissagung Jes. 28, 11 gewesen sei: das ist seine Meinung. Der Ausdruck γλῶσσα ist daher eine Breviloquenz für γλῶσσα ἑτέρα, aus der Bezeichnung Heteroglossolalie ist die Bezeichnung Glossolalie hervorgegangen, und die Grundbedeutung der Formel ist ein zum Zeugnisse gegen die ungläubigen Juden und Heiden von Gott verordnetes, durch den Heiligen Geist bewirktes fremdartiges, d. h. unverständliches, Reden. Es könnte auffallen, daß der Apostel diese seltsame Erscheinung für eine Geistesgabe hielt. Dazu ward er zunächst durch die Ueberzeugung bewogen, daß die Weissagung des Jesaja (Kap. 28, 11) durch sie erfüllt sei. Darf man doch, zur richtigen Würdigung der apostolischen Beurtheilung des Vorgangs, nicht übersehen, daß zur Entstehungszeit des ersten Korintherbriefes die Erwartung der christl. Gemeinden auf die nahe Zukunft des verklärten Christus aufs höchste gespannt war, und das Ende aller Dinge als unmittelbar bevorstehend erschien (1 Kor. 15, 23 fg.). Mit der größten Aufmerksamkeit beobachtete daher der Apostel jede Erscheinung in den von ihm beaufsichtigten Gemeinden, welche als ein Vorzeichen des Endgerichtes und der herrlichen Zukunft Jesu Christi gedeutet werden konnte. War in Jes. 28, 11 fg. die Glossolalie, das ekstatische Reden ohne verständlichen Sinn, als ein solches geweissagt, so konnte der Apostel gar nicht zweifeln, daß die entsprechenden Vorgänge in den korinthischen Gemeindeversammlungen das nahende Ende des seitherigen Weltalters ankündigten, und ein letzter göttlicher Mahnruf an die noch immer in der Verstockung oder im Unglauben beharrenden Juden und Heiden seien. Nach seiner Schilderung lag dem Zungenreden eine stürmische religiöse Aufregung einzelner Individuen zu Grunde, vermöge welcher sich dieselben in den Gemeindeversammlungen gleichsam isolirten, zu vergessen schienen, daß sie in Gemeinschaft anderer zugegen waren, daß der Zweck der Versammlung die gemeinsame Erbauung sei, und in verworrener ekstatischer Rede ihrer frommen Gefühlswallung Luft machen. Daß die Zungenredner in einem ekstatischen Zustande sich befanden, geht aus 1 Kor. 14, 7 fg. 11 fg. 33 unwidersprechlich hervor. Daß sie redeten, kann nicht bezweifelt werden (1 Kor. 14, 14 fg.); auch wäre die Bezeichnung ohne diese Voraussetzung sinnlos. Wenn der Apostel von ihnen bemerkt, daß sie auf Unbefangene den Eindruck von Rasenden machen

müßten (V. 23), ſo iſt, auch abgeſehen von ſeiner wiederholten Verſicherung, daß der Inhalt ihrer Rede durchaus unverſtändlich ſei, ſchon aus jener Aeußerung erſichtlich, daß irgendein vernünftiger Sinn (V. 19) ihrer Rede nicht zu entnehmen war. Einem Apoſtel, der ſich ſo entſchieden für das Princip eines „vernünftigen Gottesdienſtes“ (Röm. 12, 1) ausgeſprochen hatte, konnten die ſtürmiſchen, verworrenen, ſinnloſen gottesdienſtlichen Vorträge der Zungenredner unmöglich zuſagen, und er hätte ſie gewiß ganz aus den Gemeindeverſammlungen verbannt, wenn ſie ihm nicht als prophetiſch angekündigte übernatürliche Wunderzeichen zur Erſchütterung und Bekehrung der Ungläubigen erſchienen wären. Ein religiöſes Raſen (τὸ ἐξ Ἀπόλλωνος μαίνεσθαι) kannten die Heidenchriſten in Korinth bereits aus dem griech. Cultus (Preller, „Griechiſche Mythologie“ [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 216 fg.); aus ekſtatiſchen Zuſtänden entſprungene Viſionen, welche Laien nicht zu deuten vermögen, finden ſich auch bei altteſt. Propheten (ſ. „Bibel-Lexikon“, IV, 624). Der Inhalt des Zungenredens kann unmöglich mehr ausgemittelt werden. Der Beſchreibung des Apoſtels zufolge beteten die Zungenredner insbeſondere (1 Kor. 14, 13 fg.), ihre Worte ſtrömten dahin (V. 19), aber, da jeder Zuſammenhang, da geordnete Gedanken, da ein beſtimmter Redezweck fehlte, ſo war ein Verſtändniß des Geſprochenen ganz unmöglich, und das Redegewirr wurde als Product einer wunderbaren Geiſtesgabe und als Medium verhüllter göttlicher Geheimniſſe lediglich angeſtaunt (V. 2). Daraus entſtand Unordnung in den Gemeindeverſammlungen, zumal wenn mehrere Zungenredner gleichzeitig ſich vernehmen ließen (V. 27), und der Apoſtel iſt bemüht, dem Unweſen dadurch zu ſteuern, daß er die „Auslegung“ der Zungenrede, ſei es durch den Redner ſelbſt, ſei es durch ein anderes, charismatiſch dazu befähigtes Gemeindeglied (V. 5, 26 fg.) fordert. Von der Auslegung einer Zungenrede iſt es beinahe noch ſchwieriger, ſich eine deutliche Vorſtellung zu machen, als von dem Zungenreden ſelbſt. Läßt ſich ſchon ſchwer begreifen, wie ein von ſtürmiſcher Ekſtaſe hingeriſſener Redner in jedermann verſtändlicher Form darzulegen im Stande ſein ſoll, was er vorher ohne Sinn und Verſtand vorgetragen hat, ſo iſt völlig unbegreiflich, wie ein Dritter den hermeneutiſchen Schlüſſel finden ſoll, um ein ſolches Erzeugniß einer ihm fremden Ekſtaſe ſeinem und dem allgemeinen Verſtändniſſe aufzuſchließen. Eine ſolche Auslegungsgabe erſcheint daher mit Recht dem Apoſtel als etwas Uebernatürliches; die Deutung des unverſtändlich Geſprochenen konnte jedenfalls nur eine willkürliche ſein. Dem praktiſch-erbaulichen Zwecke des Apoſtels genügte es jedoch, wenn auf die unverſtändlichen Vorträge überhaupt nur verſtändliche folgten.

Zur Zeit des Apoſtels Paulus iſt die Gabe des Zungenredens ohne Zweifel auch in andern Gemeinden als der korinthiſchen vorgekommen, obwol ſie nur in der letztern eine erhebliche Bedeutung gewonnen hat. Paulus betrachtet die Zungenredner als „Pneumatiker“, vom Heiligen Geiſte Ergriffene (1 Kor. 14, 37). Solche Pneumatiker kennt er ſchon in der Gemeinde zu Theſſalonich (1 Theſſ. 5, 19; 2 Theſſ. 2, 2), und auch das Röm. 8, 26 beſchriebene Gebet, das in unausgeſprochenen Geiſtesſeufzern ſtattfand, deutet auf einen ekſtatiſchen, wenn auch nicht in wirklicher Rede hervorbrechenden, Gemüthszuſtand. Sehr bald aber ſcheint die Erſcheinung wieder verſchwunden zu ſein, denn der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte kennt ſie eine Generation ſpäter nicht mehr; er hält das Zungenreden für ein wunderbares Reden in fremden, nicht erlernten, ſondern vom Heiligen Geiſt eingegebenen Sprachen (Apg. 2, 4 fg.). Uebrigens ſcheint er ſeinen Bericht vorzüglich aus dem erſten Korintherbrief geſchöpft zu haben. Hatte die heidenchriſtliche Gemeinde zu Korinth in Zungen geredet, ſo erſchien es ihm als ſelbſtverſtändlich, daß ein ſo großes Geiſteswunder auch ſchon in der erſten judenchriſtl. Gemeindeverſammlung zu Jeruſalem vorgekommen ſein müſſe. War der Heilige Geiſt von dem erhöhten Chriſtus den Apoſteln mitgetheilt worden, ſo mußten mit dem Heiligen Geiſte alle Geiſtesgaben, und alſo auch die Geiſtesgabe der Gloſſolalie, gleichzeitig ſich manifeſtirt haben. War die Gloſſolalie (nach Jeſ. 28, 11 fg.; vgl. 1 Kor. 14, 21) ein Reden in nicht erlernten fremden Sprachen zur Beſchämung und Bekehrung der Ungläubigen geweſen, ſo mußten in der erſten chriſtl. Gemeindeverſammlung zu Jeruſalem die Vertreter der Ungläubigen aus allen Nationen als Zeugen des Wundervorgangs zugegen geweſen ſein. Welcher Zeitpunkt wäre aber hierfür geeigneter geweſen, als der des erſten Pfingſtfeſtes nach der Erhöhung Chriſti, zu welcher Feier viele Fremde nach Jeruſalem zu reiſen pflegten und die damals als Gedächtnißfeier der angeblich in den

siebzig Sprachen der Welt verkündigten sinaitischen Gesetzgebung mit der messianischen Einigung der Völkersprachen in einer nothwendigen Verbindung zu stehen schien (s. Pfingsten; vgl. Schneckenburger, „Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament" [Stuttgart 1832], S. 80 fg.; Zeller, „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 110 fg.). Das Zungenreden galt dem Verfasser der Apostelgeschichte als ein hervorstechendes Merkmal der den Aposteln zutheil gewordenen Geistesmittheilung. Wie in Jerusalem am ersten Pfingstfeste, so äußerte sich auch später in Cäsarea beim Besuche des Cornelius durch Petrus (Apg. 10, 46), und endlich in Ephesus bei der Verhandlung des Paulus mit den Johannesjüngern (Apg. 19, 6) der Heilige Geist in denen, über welche er gekommen, durch Zungenreden und Prophetie. Obwol ohne allen Zweifel unter dem Zungenreden an den beiden letztern Stellen wie Apg. Kap. 2 ein Reden in fremden Sprachen zu verstehen ist, so bedient sich der Verfasser doch nur des verkürzten Ausdruckes (nicht ἑτέραις γλώσσαις, sondern γλώσσαις λαλεῖν), wodurch die Annahme bestätigt wird, daß im ersten Korintherbriefe der verkürzte Ausdruck aus dem ursprünglich Jes. 28, 11 erweiterten entstanden ist. Hiernach ist die Glossolalie in Korinth nicht etwa ein Nachklang des großen „Pfingstwunders" gewesen (Kling, „Die Korinther-Briefe" [2. Aufl., Bielefeld 1865], S. 219), sondern im Gegentheil ist der Bericht in der Apostelgeschichte ein einem Misverständnisse entsprungener Nachklang des korinthischen Zungenredens. Alle künstlichen und abenteuerlichen Deutungen des Sprachenwunders am ersten christlichen Pfingstfeste fallen mithin von selbst dahin. Wir haben glücklicherweise von dem Wirken des Heiligen Geistes jetzt eine der sittlichen Idee würdigere Vorstellung, als daß es ihm eigen sei, intellectuelle Fertigkeiten, wie das Reden in fremden Sprachen, durch momentane Inspiration einzugeben. In der Erzählung der Apostelgeschichte liegt jedoch auch nicht die geringste Veranlassung zu der Annahme (vgl. Billroth, „Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther" [Leipzig 1833], S. 177 fg.), daß die Apostel eine Ursprache geredet, in der die Elemente aller wirklichen Sprachen sich zusammengefunden, oder (vgl. Roßteuscher, „Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter" [Marburg 1850], S. 75 fg.) daß die Pfingstsprache eine absolut neue Geistessprache gewesen, oder (vgl. Thiersch, „Die Kirche im apostolischen Zeitalter" [Frankfurt a. M. 1852], S. 67) daß es den Jüngern gegeben gewesen sei, zu jedem, den sie vor sich hatten, in der Sprache seines Innern zu reden. Das sind lediglich Phantasien, für die nicht der geringste Erweis beigebracht werden kann. Die neueste Erklärung von Pfleiderer („Der Paulinismus" [Leipzig 1873], S. 208), wonach das Zungenreden, nach unserer Psychologie, ein ekstatisches Fürsichsein des Empfindungslebens, dessen überschwengliche Erregtheit sich den Formen des bewußten Denkens entziehe, gewesen sein soll, umgeht die Hauptschwierigkeit, daß es ein Reden in der Gemeinde gewesen sein muß.

Auch altkath. Schriftsteller wie Tertullian (Adv. Marc., V, 8) und Irenäus (Contra haer., V, 6, 1) können sich das Zungenreden nur als ein Reden in nicht erlernten fremden Sprachen vorstellen, wobei Tertullian sich ausdrücklich auf die für die Glossolalie classische Stelle Jes. 28, 11 beruft. Die ekstatischen Reden der Montanisten waren kein wirkliches Zungenreden, sondern Ergüsse schwärmerischer prophetischer Begeisterung (Tertullian, Opera, ed. Oehler [Leipzig 1853—54], II, 298: qui ... de dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint et cordis occulta traduxerint). Das Zungenreden zur Zeit des Apostels Paulus, als ein stürmisches ekstatisches Reden von Enthusiasten ohne verständlichen Inhalt in den Gemeindeversammlungen, war mithin eine ganz vorübergehende Erscheinung, die mit der Glut der ersten christl. Begeisterung schwand und von der wir uns keinen ausreichend deutlichen Begriff mehr machen können, wenn auch bei Inspirirten, Quäkern, Camisarden, Irvingianern u. s. w. Zustände vorgekommen sind oder noch vorkommen mögen, die sich mit dem korinthischen Zungenreden einigermaßen vergleichen lassen.

Schenkel.

Zuph. Das „Land Zuph" (1 Sam. 9, 5), welches seinen Namen vielleicht von großem Wasserreichthum hat, ist derjenige District, in welchem Ramathaim-Zophim, der Wohnort Samuel's, lag und welcher wahrscheinlich im Stammgebiete Ephraim nördlich von Bethel, in der Nähe von Silo zu suchen ist. Doch s. Rama, Ramathaim-Zophim.

Kneucker.

Zurechnung, ein der Rechtsanſchauung entnommener bibliſcher Begriff (ſ. auch Rechtfertigung), wonach Gott als ein ſolcher vorgeſtellt wird, der dem Sünder ſeine Sünden auf Rechnung ſchreibt, um ſie ſeinerzeit als Schuld (ſ. d.) zu richten und abzuſtrafen. Darum ſagt der Pſalmiſt: „Heil dem Menſchen, dem Jahve die Schuld nicht zurechnet“ (Pſ. 32, 2). Im N. T. hat beſonders der Apoſtel Paulus von dem Begriff der Zurechnung in ſeiner Rechtfertigungslehre Gebrauch gemacht, und zwar namentlich auch in poſitivem Sinne mit Beziehung auf den Glauben, der, nach 1 Moſ. 15, 6, ſchon dem Abraham als Gerechtigkeit zugerechnet wurde (Röm. 4, 2 fg. 22 fg.). Nichtzurechnung der Sünde (Schuld) bedeutet dann ſ. v. a. Sündenvergebung, als deren Grund bei Gott die im Opfertode Chriſti am Kreuz dargebrachte Sühne betrachtet wird (2 Kor. 5, 19). Die Annahme einer Zurechnung des ſittlichen Verhaltens des Menſchen von ſeiten Gottes beruht auf der Vorausſetzung der menſchlichen Wahlfreiheit (ſ. Freiheit und Rechtfertigung). Schenkel.

Zuverſicht, ſ. Vertrauen.

Zwiebeln (hebräiſch bĕṣēl) gehörten zu den Producten, welche die Iſraeliten in Aegypten einſt in Fülle genoſſen (4 Moſ. 11, 5). Daſelbſt wird noch jetzt eine Menge Zwiebeln von vorzüglicher Qualität gepflanzt. Auch in Paläſtina iſt ihre Cultur weit verbreitet, da ſie eine Lieblingsſpeiſe der dortigen Bewohner bildet und die Qual des Durſtes angenehm zurückdrängen ſoll. Vgl. Haſſelquiſt, „Reiſe nach Paläſtina“, deutſch von Gadebuſch (Roſtock 1762), S. 562; Oken, „Allgemeine Naturgeſchichte“ (Stuttgart 1833—41), II, 558. Furrer.

Zwillinge, ſ. Dioskuren.

Nachwort.

Indem wir mit diesem fünften Bande das „Bibel-Lexikon“ abschließen, bedarf es wol kaum einer Rechtfertigung, daß der im Prospect vom Januar 1869 in Aussicht genommene Umfang des Werkes um einen Band überschritten worden ist. Zum ersten mal ist hier in Deutschland der Versuch gemacht worden, den gesammten biblischen Stoff auf ebenso gemeinverständliche als wissenschaftlich gründliche Weise einem größern Leserkreise zum Verständniß zu bringen. Nur unter dieser Bedingung rechtfertigt sich der Titel „Bibel-Lexikon“. Darum hätten wir es auch nicht verantworten zu können geglaubt, die zum Verständniß der Bibel ganz unentbehrliche biblische Literaturgeschichte und den Kern der Bibel, ihre Glaubens- und Sittenlehre, von unserm Plane auszuschließen. Je reicher in den letztverflossenen zehn Jahren die Bäche der wissenschaftlichen Forschung geflossen, je mehr neue Ergebnisse ans Licht gefördert worden waren, desto nothwendiger war es, diese den Lesern in einer durchsichtigern Beleuchtung und umfassendern Begründung darzulegen. Nur auf Unkosten der Gediegenheit und des innern Werthes des Werkes hätten die wichtigern Artikel gekürzt werden können, und wir hätten nicht unverdient den Vorwurf der Oberflächlichkeit auf uns geladen, wenn die Belege aus den Quellen selbst nur spärlich citirt, oder ganz weggelassen worden wären. Wenn sich weder die Herren Mitarbeiter noch der Herausgeber dazu entschließen konnten, sondern eine mäßige Erweiterung des Umfanges vorzogen, so verdient die Bereitwilligkeit, mit welcher die Verlagshandlung dem ihr damit auferlegten Opfer sich unterzog und überhaupt nichts unterließ, um dem Werke einen bleibenden Werth und eine würdige Ausstattung zu sichern, ganz besondere Anerkennung und unsern warmen Dank. Zu aufrichtigem Danke sind wir insbesondere auch den Herren Mitarbeitern verpflichtet, ohne deren treue Ausdauer und unermüdlichen Eifer das Werk nicht so bald seine glückliche Vollendung gefunden hätte. Einer der hervorragendsten unter ihnen, mein unvergeßlicher College Dr. R. Rothe, der den Plan des Unternehmens mit Freude begrüßte und eine größere Anzahl der wichtigsten Artikel zur Bearbeitung übernommen hatte, konnte sich leider bei der Ausführung nicht mehr betheiligen und erlebte auch die Ausgabe des ersten Bandes nicht mehr. Zwei andere, Dr. Graf und Dr. Bruch, sind vor dem Abschlusse heimgegangen; mit rührender Hingabe haben sie bis in ihre letzten Lebenstage den Rest ihrer Kräfte der Arbeit am „Bibel-Lexikon“ gewidmet. Soeben ist ihnen ein vierter Mitarbeiter, der hochverdiente, von seltenem Wahrheitsernste beseelte Bibelforscher Dr. F. Hitzig, nachgefolgt.

Die Aufgabe, die wir uns im Vorworte zum ersten Bande gestellt, haben wir nach Kräften zu erfüllen gesucht. Wir haben es verschmäht, unsere Leser mit wohlfeilen

apologetiſchen Künſten zu täuſchen, oder ihnen durch keckes Abſprechen zu imponiren; denn wir ſind überzeugt, daß nur durch unbefangene Forſchung die Bibel wahrhaft geehrt und dem Geiſte der Wahrheit ernſtlich gedient wird. Möchte es uns gelungen ſein, „zur Erweckung und Läuterung des chriſtlichen Geiſtes, zur Erneuerung und Förderung des kirchlichen Lebens unter der Geiſtlichkeit und beſonders auch in den Kreiſen theilnehmender Gemeindeglieder“ auf dieſem Wege mit unſerm Werke weſentlich beigetragen und in weitern Kreiſen für das Verſtändniß des „Buches der Bücher“ auf die Dauer eine lebendige Theilnahme angeregt zu haben.

Heidelberg, im Januar 1875.

Dr. **D. Schenkel.**

Verzeichniß

der im fünften Bande enthaltenen Artikel.

P.

Pſalmen. Von Steiner. 1.
Pſalter, ſ. Muſik.
Ptolemais. Von Krenkel. 9.
Ptolemäer. Von Holtzmann. 9.
Publius. Von Krenkel. 16.
Purimfeſt. Von Dillmann. 16.
Purpur. Von Roskoff. 18.
Put. Von Merx. 20.
Puteoli. Von Stark. 21.
Putz, ſ. Schmuck.

Q.

Qual, ſ. Hölle.
Quellen. Von Furrer. 22.
Quirinius. Von Weizſäcker. 23.

R.

Raama. Von Merx. 27.
Raamſes, ſ. Ramſes.
Rabba. Von Kneucker. 28.
Rabbath-Ammon. Von Kneucker. 28.
Rabbath-Moab. Von Kneucker. 29.
Rabbi. Von Steiner. 29.
Rabbith. Von Schenkel. 30.
Rabe. Von Furrer. 30.
Rabſake. Von Steiner. 30.
Racha oder **Raka.** Von Kneucker. 30.
Rachal oder **Rakal.** Von Kneucker. 31.
Rache. Von Wittichen. 31.
Rad, ſ. Wagen.
Raëma, ſ. Raama.
Raemſes, ſ. Ramſes.
Rages. Von Fritzſche. 34.
Raguel. Von Merx. 34.
Rahab. Von Steiner. 35.
Rahab. Von Steiner. 36.
Rahel. Von Steiner. 36.
Rakkath. Von Kneucker. 36.
Rakkon. Von Kneucker. 37.
Rama. Von Furrer. 37.
Ramath. Von Kneucker. 37.
Ramathaim-Zophim. Von Kneucker. 37.
Ramoth. Von Kneucker. 37.
Ramſes. Von Merx. 37.
Rapha, ſ. Rephaim.
Raphael, ſ. Engel.
Raphaim, ſ. Rephaim.
Raphidim, Rephidim. Von Kneucker. 38.
Raphon. Von Kneucker. 40.
Rath, ſ. Synedrium.
Rathsherr, ſ. Synedrium.
Räthſel. Von Holtzmann. 40.
Raub, ſ. Räuber.
Räuber. Von Grundt. 41.
Rauch. Von Steiner. 43.
Rauchaltar. Von Steiner. 43.
Räuchern. Von Steiner. 44.
Rauchfaß. Von Steiner. 44.
Rauchopfer. Von Steiner. 44.
Rauchwerk, ſ. Rauchopfer, Räuchern.
Raupen, ſ. Heuſchrecken.
Raute. Von Furrer. 45.
Rebe, ſ. Weinſtock.
Rebekka. Von Schenkel. 45.
Rebhuhn. Von Furrer. 45.
Rechab, ſ. Rechabiter.
Rechabiter. Von Schrader. 46.
Rechob, ſ. Beth-Rechob.
Rechoboth. Von Kneucker. 46.
Rechoboth-Hannahar und **Rechoboth-Ir.** Von Kneucker. 47.
Recht, ſ. Geſetz.
Rechtfertigung. Von Schenkel. 48.
Redlichkeit. Von Späth. 51.
Redekunſt, ſ. Predigt.
Redner, ſ. Predigt.
Regen, ſ. Witterung.
Regenbogen. Von Furrer. 52.
Regierung, regieren, ſ. König, Königthum.
Regu. Von Schenkel. 52.
Reguel. Von Fritzſche. 52.
Reh, ſ. Gazelle.
Rehabeam. Von Schenkel. 53.
Rehob, ſ. Bethrechob.
Rehoboth hannahar ir, ſ. Rechoboth.
Reich, ſ. Reich Gottes.
Reich Gottes. Von Bruch. 54.
Reich, Reichthum. Von Hoßbach. 61.
Reigen, ſ. Tanz.
Reiher. Von Furrer. 65.
Reinigkeit, Reinigung, Reinigkeitsgeſetze. Von Schenkel. 65.
Reinigungsopfer, ſ. Reinigkeit.
Reinigungswaſſer, ſ. Reinigkeit.

Reisen. Von Roskoff. 73.
Reiter, s. Pferde, Wagen, Krieg.
Rekem. Von Kneucker. 74.
Religion. Von Schwarz. 74.
Remphan, s. Chiun.
Rephaim. Von Dillmann. 84.
Resen. Von Nöldeke. 86.
Reson, König von Damaskus, s. Damaskus.
Reue. Von Schenkel. 86.
Rezeph. Von Nöldeke. 87.
Rezin. Von Nöldeke. 88.
Rhazis. Von Fritzsche. 88.
Rhegium. Von Fritzsche. 88.
Rhode. Von Schenkel. 88.
Rhodus. Von Fritzsche. 88.
Ribla, Riblah, Riblath. Von Kneucker. 89.
Richter. Von Bertheau. 89.
Richter (Buch der). Von Bertheau. 92.
Richthaus, s. Gericht.
Richtstuhl, s. Gericht.
Riegel, s. Thür.
Riesen, s. Rephaim.
Rimmon. Von Merx. 95.
Rimmon. Von Merx. 95.
Rimmona, Rimmono, s. Rimmon 3.
Rindvieh. Von Furrer. 96.
Ringe, s. Schmuck.
Ringen, s. Spiele.
Riphat. Von Kneucker. 97.
Rissa. Von Kneucker. 98.
Rithma. Von Steiner. 98.
Ritter, Ritterschaft, s. Wagen.
Rock, s. Kleidung.
Rogel. Von Furrer. 98.
Roglim. Von Kneucker. 98.
Rohr, s. Schilf.
Rohrdommel, s. Pelikan.
Rohrschiff, s. Schiffe.
Rom. Von Stark. 98.
Römer, römisches Reich. Von Holtzmann. 101.
Römer (Brief an die). Von Schenkel. 106.
Römisches Bürgerrecht, s. Römer.
Ros. Von Steiner. 116.
Rose. Von Furrer. 116.
Rosinen. Von Furrer. 117.
Rosinfarbe, s. Farben.
Roß, s. Pferd.
Roßthor, s. Jerusalem.
Rost. Von Roskoff. 117.
Roth, s. Farben.
Rotte, s. Korah.
Ruben. Von Schrader. 117.
Rubin, s. Edelsteine.
Ruf, s. Berufung.
Rufus. Von Schenkel. 118.
Ruhe. Von Späth. 118.
Ruhm. Von Späth. 118.
Numa. Von Kneucker. 119.
Rüsttag. Von Mangold. 119.
Rüstung, s. Waffen.
Ruth (Personname), s. Ruth (Buch).
Ruth (Buch). Von Schrader. 121.

S.

Saal, s. Häuser.
Saalabbim oder **Saalabin.** Von Kneucker. 121.
Saalim. Von Kneucker. 122.
Saaraim. Von Kneucker. 122.
Saat. Von Furrer. 122.
Saba, s. Seba.
Sabbat. Von Mangold. 123.
Sabbatsjahr. Von Mangold. 126.
Sabbatsweg. Von Mangold. 127.
Sabtha. Von Merx. 128.
Sabthecha. Von Merx. 129.
Sacharja. Von Diestel. 129.
Sack. Von Roskoff. 134.
Sadducäer, s. Pharisäer.
Sadrach. Von Fritzsche. 134.
Säemann, s. Gleichnisse.
Säen, s. Saat.
Safran. Von Furrer. 135.
Säge. Von Roskoff. 135.
Salamis. Von Kneucker. 135.
Salbe. Von Roskoff. 136.
Salcha. Von Kneucker. 136.
Salem. Von Furrer. 136.
Saleph oder **Seleph.** Von Schenkel. 137.
Salim, s. Aenon.
Salisa, s. Baal-Salisa.
Sallum. Von Schenkel. 137.
Salman, Salmanassar (mit 1 Abb.). Von Schrader. 137.
Salmon, s. Salmanassar.
Salmone. Von Fritzsche. 139.
Salome. Von Schenkel. 139.
Salomo. Von Dillmann. 140.
Salomo (Prediger der), s. Koheleth.
Salz, Salzbund. Von Roskoff. 148.
Salzmeer, s. Meer (Todtes).
Salzstadt. Von Kneucker. 149.
Salzthal. Von Kneucker. 149.
Samarien, Samaritaner. Von Schrader. 149.
Samariter (der barmherzige), s. Gleichniß.
Samaja, s. Semaja.
Samen, s. Saat.
Samenfluß, s. Reinigkeit.
Samgar. Von Schenkel. 154.
Samir, Schamir. Von Kneucker. 155.
Sammt. Von Roskoff. 155.
Samos. Von Fritzsche. 155.
Samothrake. Von J. R. Hanne. 156.
Sampsake, s. Sampsame.
Sampsame. Von Fritzsche. 156.
Samsummim. Von Kneucker. 156.
Samuel. Von Hoßbach. 156.
Samuel (Bücher Samuel und der Könige). Von Bertheau. 161.
Sanballat. Von Kneucker. 169.
Sandelholz. Von Furrer. 170.
Sandmeer, s. Wüste.
Sänfte. Von Roskoff. 170.
Sanftmuth. Von Schenkel. 171.
Sanhedrin, s. Synedrium.
Sanherib (mit 1 Abb.). Von Schrader. 171.
Sanir oder Schenir, s. Hermon.
Sanoah, Sannoah. Von Kneucker. 177.
Sansannah. Von Kneucker. 177.
Saphan. Von Nöldeke. 177.
Sapher. Von Kneucker. 178.
Saphir, s. Edelsteine.
Sapphira, s. Ananias.
Sara, Sarai. Von Schenkel. 178.
Saramel. Von Fritzsche. 179.
Sarder, Sardonyx, s. Edelsteine.
Sardes. Von Furrer. 179.
Sared, Sered. Von Kneucker. 180.
Sarepta. Von Kneucker. 180.
Sarezer. Von Steiner. 181.
Särge. Von Roskoff. 181.
Sargon (mit 1 Abb.). Von Schrader. 181.
Sarid. Von Kneucker. 184.
Saron. Von Furrer. 185.
Satan und Dämonen. Von Schenkel. 185.
Sattel. Von Furrer. 191.
Saturn. Von Merx. 191.
Satzung. Von Bruch. 200.
Sauerteig. Von Furrer. 201.
Saul. Von Dillmann. 202.
Saulus, s. Paulus.
Saum. Von Schenkel. 207.
Scepter. Von Roskoff. 207.
Schädelstätte, s. Golgatha.
Schafe. Von Furrer. 207.
Schafthor, s. Jerusalem.
Schakal. Von Furrer. 209.
Schalen. Von Roskoff. 209.
Schalk. Von Wittichen. 210.
Schall, s. Musik.
Schallum, s. Sallum.
Scham, Schamhaftigkeit. Von Schenkel. 210.

Schande. Von Späth. 211.
Schaphir, ſ. Samir.
Scharlach, ſ. Purpur.
Schatten. Von Schenkel. 211.
Schatz, Schatzhaus, Schatzmeiſter. Von Wittichen. 212.
Schatzung, ſ. Quirinius und Steuern.
Schaubrote, Schaubrottiſch. Von Roskoff. 213.
Schaufeln. Von Roskoff. 215.
Schauſpiele, ſ. Spiele.
Scheba. Von Steiner. 215.
Scheffel. Von Kneucker. 216.
Scheidebrief, ſ. Ehe.
Schellen. Von Roskoff. 216.
Scheltworte. Von Kneucker. 216.
Schemel. Von Roskoff. 217.
Scherf, Scherflein. Von Kneucker. 217.
Schermeſſer, ſ. Bart.
Schibboleth. Von J. R. Hanne. 217.
Schiffe, Schiffahrt. Von Kneucker. 217.
Schild, ſ. Waffen.
Schildlein, ſ. Prieſter und Urim und Thummim.
Schilf. Von Furrer. 220.
Schilfmeer, ſ. Meer (Rothes).
Schirjon, ſ. Hermon.
Schlacht, ſ. Krieg.
Schlachten. Von Roskoff. 220.
Schlaf. Von Schenkel. 221.
Schlangen. Von Furrer. 222.
Schlange (des Paradieſes und cherne). Von Merx. 224.
Schlauch. Von Roskoff. 230.
Schlecht, ſ. Böſe.
Schleier. Von Roskoff. 230.
Schleife. Von Roskoff. 231.
Schleuder. Von Roskoff. 231.
Schlöſſer, ſ. Thür.
Schlüſſel, ſ. Thür.
Schmähung, Schmach. Von Späth. 232.
Schmelzen. Von Roskoff. 233.
Schmerz. Von Wittichen. 233.
Schmiede. Von Roskoff. 233.
Schminke. Von Roskoff. 234.
Schmuck. Von Roskoff. 234.
Schnecke. Von Furrer. 236.
Schnee. Von Furrer. 236.
Schnitter, ſ. Ernte.
Schönheit. Von Hoßbach. 237.
Schonung. Von Späth. 239.
Schöpfung, ſ. Welt.
Schos, ſ. Abraham's Schos.
Schoß, ſ. Abgaben.
Schreiber, ſ. Schreibkunſt.
Schreiber, Schreibkunſt (mit 1 lithographirten Tafel). Von Merx. 240.
Schrift (Heilige), ſ. Bibel.
Schriftgelehrte. Von Klöpper. 247.
Schuhe. Von Roskoff. 255.
Schuld, Verſchuldung. Von Schenkel. 256.
Schuld- und Sündopfer. Von Steiner. 257.
Schulen, ſ. Synagoge, Schriftgelehrte und Erziehung.
Schulter. Von Roskoff. 260.
Schur, Sur. Von Kneucker. 260.
Schwager, ſ. Ehe.
Schwalbe. Von Furrer. 261.
Schwan. Von Furrer. 262.
Schwefel. Von Roskoff. 262.
Schwein. Von Roskoff. 262.
Schweißtuch. Von Roskoff. 263.
Schwelle. Von Grundt. 264.
Schwert, ſ. Waffen.
Schwur, ſ. Eid.
Scorpion, ſ. Skorpion.
Scythen. Von Fritzſche. 264.
Scythopolis, ſ. Beth-Schean.
Sealthiel. Von Schenkel. 265.
Seba. Von Schenkel. 265.
Seba. Von Steiner. 265.
Sebach, ſ. Zebach.
Sebna. Von Schenkel. 266.
Sebul, ſ. Zebul.
Sebulon. Von Schrader. 266.
Sechu. Von Kneucker. 267.
Seeb. Von Schenkel. 267.
Seele. Von Schenkel. 267.
Segen. Von Schenkel. 269.
Segnen, ſ. Segen.
Seher, ſ. Propheten.
Seide. Von Roskoff. 270.
Seife. Von Roskoff. 271.
Seil. Von Roskoff. 272.
Seim, ſ. Honig.
Seïr, Seïriten. Von Steiner. 272.
Sekel. Von Schrader. 273.
Sekte, ſ. Irrlehrer und Irrthum.
Sela. Von Bertheau. 274.
Sela (Stadt). Von Bertheau. 274.
Sela, ſ. Muſik.
Seleph, ſ. Saleph.
Seleucia. Von Krenkel. 277.
Seleucus. Von Holtzmann. 278.
Seligkeit. Von Schenkel. 278.
Selomit. Von Schenkel. 279.
Selomot. Von Schenkel. 279.
Sem. Von Nöldeke. 279.
Semaja. Von Schenkel. 280.
Semer, Somer. Von Schenkel. 280.
Sen. Von Kneucker. 280.
Senf. Von Furrer. 280.
Senir oder Schenir, ſ. Hermon.
Sepham. Von Kneucker. 281.
Sephar. Von Kneucker. 281.
Sepharad. Von Fritzſche. 281.
Sepharvaim. Von Fritzſche. 282.
Sephela. Von Kneucker. 282.
Sephmoth, Sephamoth, Siphmoth, ſ. Sepham.
Septuaginta, ſ. Ueberſetzungen der Bibel.
Serach. Von Dillmann. 282.
Seraja. Von Schenkel. 283.
Seraphim. Von Dillmann. 283.
Sered. Von Furrer. 285.
Sergius Paulus. Von Schenkel. 285.
Seron. Von Fritzſche. 285.
Serubabel. Von Schenkel. 285.
Serug. Von Schenkel. 286.
Sesach. Von Schenkel. 286.
Seſai, ſ. Enakiter.
Sesbazar, ſ. Serubabel.
Seth. Von Schenkel. 286.
Seuchen, ſ. Krankheiten.
Seveh, ſ. So.
Sibma. Von Kneucker. 287.
Sibraim. Von Kneucker. 287.
Sicheln. Von Roskoff. 287.
Sichem (mit 1 Abbildung). Von Furrer. 287.
Sicher, Sicherheit. Von Wittichen. 289.
Sichor. Von Kneucker. 289.
Sichron. Von Kneucker. 290.
Sicyon. Von Fritzſche. 290.
Siddim. Von Steiner. 291.
Side. Von Kneucker. 291.
Sidon, Zidon. Von Kneucker. 291.
Sieben, Siebenzig, ſ. Zahlen.
Sieden, ſ. Kochen.
Sieg, ſ. Krieg.
Siegel (mit 5 Abb.). Von Roskoff. 292.
Siene, ſ. Syene.
Sihon. Von Bertheau. 293.
Sihor, ſ. Sichor.
Silas. Von Holtzmann. 294.
Silber, ſ. Metalle.
Silberling, ſ. Sekel.
Silla. Von Kneucker. 295.
Silo, ſ. Siloh.
Siloah. Von Furrer. 295.
Siloh. Von Furrer. 296.
Silpa. Von Schenkel. 296.
Silvanus, ſ. Silas.
Simei. Von Schenkel. 296.
Simeon. Von Schrader. 297.
Simeon. Von Schrader. 298.
Simeon. Von Schenkel. 298.
Simeon (Simon). Von Schenkel. 298.
Simon. Von Fritzſche. 298.
Simon, Bruder Jeſu, ſ. Brüder Jeſu.
Simon (der Zelot). Von Schenkel. 300.
Simon (von Bethanien). Von Schenkel. 301.
Simon (von Cyrene). Von Schenkel. 301.
Simon (der Gerber). Von Schenkel. 301.

Simon (der Magier). Von Lipsius. 301.
Simri. Von Schenkel. 321.
Simri (Land). Von Kneucker. 321.
Simron. Von Kneucker. 321.
Simſon. Von Schenkel. 322.
Sin. Von Merx. 325.
Sinai (mit 1 lithogr. Karte und 3 Abb.). Von Furrer. 326.
Sinear. Von Schrader. 331.
Sinim. Von Nöldeke. 331.
Siniter. Von Bertheau. 332.
Sinn (innerer), **ſinnen, Geſinnung.** Von Wittichen. 332.
Sion. Von Kneucker. 332.
Siph. Von Kneucker. 332.
Siphmoth, ſ. Sepham.
Siphron. Von Kneucker. 333.
Sirach, ſ. Jeſus Sirach.
Sirion, ſ. Hermon.
Siſak. Von Merx. 333.
Siſera. Von Schenkel. 334.
Sitte. Von Späth. 334.
Sittim. Von Furrer. 334.
Siv, ſ. Kalender.
Skevas. Von Schenkel. 335.
Sklave, Sklaverei. Von J. R. Hanne. 335.
Skorpionen. Von Furrer. 337.
Smaragd, ſ. Edelſteine.
Smyrna. Von Krenkel. 337.
So. Von Schenkel. 338.
Soba, ſ. Zoba.
Sobal. Von Fritzſche. 338.
Sobi. Von Kneucker. 338.
Socho, Soko. Von Kneucker. 338.
Sodom. Von Furrer. 339.
Soheleth. Von Merx. 339.
Sohn, ſ. Aeltern, Kinder.
Sohn Gottes. Von Schenkel. 339.
Sold, ſ. Krieg.
Söller, ſ. Häuſer.
Sommer, ſ. Zeit.
Sonne, Sonnenfinſterniß. Von Schrader. 343.
Sonnendienſt, ſ. Baal.
Sonnenzeiger, ſ. Hiskia.
Sopater. Von Fritzſche. 341.
Sorek. Von Kneucker. 344.
Sorge. Von Schenkel. 345.
Soſipater. Von Fritzſche. 345.
Soſthenes. Von Schenkel. 345.
Soſtratus. Von Fritzſche. 346.
Spanien, ſ. Hiſpanien.
Spangen. Von Roskoff. 346.
Spannader. Von Furrer. 346.
Spartaner. Von Fritzſche. 346.
Spätregen, ſ. Regen, Witterung.
Speer, ſ. Waffen.
Speichel. Von Roskoff. 349.
Speiſen. Von Roskoff. 349.
Speiſegeſetze. Von Roskoff. 351.
Speiſemeiſter. Von Roskoff. 356.
Speiſeopfer. Von Steiner. 357.
Spelt oder Spelz, ſ. Getreide.
Sperber, ſ. Habicht.
Sperling. Von Furrer. 358.
Spezereien, ſ. Begräbniß.
Spiegel. Von Roskoff. 358.
Spiele, Schauſpiele, Kampfſpiele. Von Krenkel. 359.
Spiele, Vergnügungsſpiele. Von Roskoff. 360.
Spieß, ſ. Waffen.
Spinne. Von Furrer. 360.
Spinnen. Von Roskoff. 361.
Spott, Spötter. Von Schenkel. 362.
Spotten, ſ. Spott.
Sprache, hebräiſche. Von Nöldeke. 362.
Sprengen, Sprengwaſſer, ſ. Beſprengungen.
Spreu. Von Roskoff. 368.
Springhaſe. Von Furrer. 368.
Spruch, ſ. Sprüche Salomo's.
Sprüche Salomo's. Von Bertheau. 368.
Stab. Von Roskoff. 374.
Stachel. Von Roskoff. 375.
Stachys. Von Schenkel. 375.
Stadium. Von Grundt. 375.
Städte. Von Furrer. 376.
Stahl. Von Roskoff. 378.
Stakte. Von Furrer. 379.
Stall. Von Roskoff. 379.
Stämme. Von Steiner. 380.
Stände. Von Wittichen. 382.
Stärke. Von Späth. 383.
Stater, ſ. Geld.
Statthalter, ſ. Verwaltung.
Stäupen, ſ. Strafen.
Stecken, ſ. Stab.
Stechdorn. Von Furrer. 383.
Stehlen, ſ. Diebſtahl.
Steinbock. Von Furrer. 383.
Steine. Von Roskoff. 384.
Steinigung, ſ. Strafen.
Steinſchneider, ſ. Handwerke.
Stephanus. Von Weizſäcker. 385.
Sterben, ſ. Tod.
Sternanbetung, ſ. Sterne.
Sterne, Sternkunde, Sternanbetung. Von Schrader. 393.
Steuern. Von Kneucker. 398.
Stiefeln, ſ. Schuhe.
Stiftshütte. Von Dieſtel. 405.
Stirnband, ſ. Schmuck.
Stock, ſ. Stab.
Stoiker. Von Holtzmann. 417.
Stolz, ſ. Hochmuth.
Stoppeln. Von Furrer. 419.
Storax. Von Furrer. 419.
Storch. Von Furrer. 420.
Strafen. Von Roskoff. 420.
Straßen. Von Roskoff. 423.
Strauß. Von Furrer. 425.
Streit, ſ. Kampf.
Strick, ſ. Seil, Flachs und Handwerke.
Stroh. Von Furrer. 425.
Stücke in Eſther. Von Fritzſche. 426.
Stufen, ſ. Altar, Tempel.
Stuhl, ſ. Geräthe.
Stunden, ſ. Uhren.
Suach. Von Schenkel. 428.
Succoth, Sukkoth. Von Kneucker. 428.
Succoth-Benoth. Von Schrader. 429.
Suchim. Von Dillmann. 429.
Sud. Von Fritzſche. 429.
Sühnopfer. Von Steiner. 429.
Sünde. Von Schenkel. 431.
Sünde wider den Heiligen Geiſt, ſ. Sünde.
Sündenfall, ſ. Sünde.
Sündenvergebung, ſ. Vergebung.
Sünder, ſ. Sünde.
Sündflut. Von Dillmann. 434.
Sündloſigkeit Jeſu, ſ. Vollkommenheit Jeſu Chriſti und Jeſus Chriſtus.
Sündopfer, ſ. Sühnopfer.
Sündwaſſer, ſ. Prieſterweihe.
Sulamit, ſ. Hoheslied.
Sunamitin, ſ. Sunem.
Sunem, Sulem. Von Kneucker. 439.
Sur, ſ. Schur.
Suſan. Von Fritzſche. 440.
Suſanna. Von Holtzmann. 440.
Suſim. Von Steiner. 441.
Sychar, ſ. Sichem.
Syene. Von Merx. 441.
Symeon, ſ. Simeon.
Synagoge, die Große. Von Kneucker. 442.
Synagogen. Von Kneucker. 443.
Synedrium. Von Holtzmann. 446.
Syntyche, ſ. Euodia.
Syrakuſä. Von Grundt. 451.
Syrien. Von Holtzmann. 452.
Syrophönizien. Von Holtzmann. 455.
Syrte. Von Grundt. 455.
Syrup, ſ. Honig.

T.

Tabbath. Von Kneucker. 456.
Tabea, ſ. Tabitha.
Tabeel. Von Schenkel. 456.
Tabitha. Von Schenkel. 456.
Tabor. Von Furrer. 456.
Tabrimmon. Von Kneucker. 457.
Tachaſch, ſ. Dachs.
Tafel, ſ. Mahlzeit.
Tag. Von Grundt. 457.
Taglöhner. Von Grundt. 458.
Tagreiſe. Von Grundt. 459.
Tagwähler, ſ. Aberglaube, Zauberei.
Talent. Von Kneucker. 460.
Talmai, ſ. Geſchur.
Tamariske. Von Furrer. 461.
Tanne. Von Furrer. 461.
Tanz. Von Roskoff. 461.
Tapeten, ſ. Teppiche.
Tarpelaje. Von Kneucker. 462.
Tarſis, ſ. Tharſis.
Tarſus. Von Furrer. 462.
Tartſche, ſ. Waffen.
Taſche. Von Roskoff. 463.
Tataren, ſ. Scythen.
Tatnai. Von Schenkel. 463.
Taube. Von Furrer. 463.
Taufe. Von Schenkel. 464.
Tebach oder Tebak, ſ. Betach.
Tebet, ſ. Kalender.
Teiche. Von Furrer. 467.
Teig, ſ. Sauerteig.
Telaim. Von Kneucker. 468.
Telem, ſ. Telaim.
Tempel. Von Dieſtel. 468.
Tempelmarkt, ſ. Tempel und Tempelpolizei.
Tempelpolizei, Tempelwache. Von Kneucker. 484.
Tempelraub, ſ. Räuber.
Tenne. Von Roskoff. 486.
Teppiche. Von Roskoff. 486.
Teppichmacher. Von Roskoff. 486.
Terapim, ſ. Theraphim.
Terebinthe. Von Furrer. 486.
Terebinthenthal, ſ. Eichgrund.
Tertius. Von Schenkel. 487.
Tertullus. Von Schenkel. 487.
Teſtament, A. und N., ſ. Kanon des A. und N. T.
Tetrarchen. Von Keim. 487.
Teufel, ſ. Satan.
Teufelsklaue. Von Furrer. 490.
Thaanach. Von Kneucker. 490.
Thaanath-Schilo. Von Kneucker. 490.
Thabor, ſ. Tabor.
Thachaſch, ſ. Dachs.
Thachpanhes. Von Merx. 490.
Thachpenes. Von Merx. 490.
Thaddäus, ſ. Judas.
Thadmor. Von Furrer. 491.
Thaenach, ſ. Thaanach.
Thäler. Von Furrer. 491.
Thalmai, ſ. Geſchur.
Thalthor, ſ. Jeruſalem.
Thamar oder **Tamar.** Von Schenkel. 492.
Thamar. Von Schenkel. 493.
Thammuz. Von Merx. 493.
Thamnus, ſ. Thammuz.
Thappuah, En(Ain)-Thappuah. Von Kneucker. 494.
Tharah. Von Kneucker. 494.
Tharala. Von Kneucker. 494.
Tharſchiſch, ſ. Tharſis.
Tharſis, Tharſchiſch. Von Kneucker. 494.
Tharthak. Von Merx. 495.
Tharthan. Von Merx. 496.
Thaten, ſ. Werke.
Thatnai, ſ. Tatnai.
Thau. Von Furrer. 496.
Theater, ſ. Spiele.
Thebez. Von Kneucker. 496.
Thekoa. Von Furrer. 497.
Thel-Abib. Von Kneucker. 497.
Thelaſſar. Von Steiner. 497.
Thelharſcha. Von Steiner. 497.
Thelmelach. Von Steiner. 497.
Thema. Von Kneucker. 497.
Theman. Von Schenkel. 498.
Theophilus. Von Holtzmann. 498.
Therah oder **Terah.** Von Schenkel. 498.
Theraphim. Von Merx. 499.
Theſſalonich. Von Holtzmann. 499.
Theſſalonicher, Briefe an die. Von Holtzmann. 501.
Theudäs. Von Keim. 510.
Theuerung. Von Furrer. 513.
Thibni oder **Tibni.** Von Schenkel. 514.
Thideal. Von Schenkel. 514.
Thiere. Von Furrer. 514.
Thiglath-Pileſer (mit 1 Abb.). Von Schrader. 514.
Thimna. Von Grundt. 518.
Thimnath-Heres, ſ. Thimnath-Serach.
Thimnath-Serach oder **Thimnath-Heres.** Von Kneucker. 518.
Thinenholz. Von Furrer. 519.
Thiphſach, Thipſach. Von Kneucker. 519.
Thiras. Von Nöldeke. 519.
Thirhaka. Von Dillmann. 520.
Thirza. Von Furrer. 521.
Thisbe. Von Kneucker. 521.
Thochen. Von Kneucker. 521.
Thogarma, Toxarma, ſ. Armenien.
Thoi. Von Nöldeke. 521.
Thola. Von Schenkel. 522.
Tholad. Von Kneucker. 522.
Thomas. Von Holtzmann. 522.
Thon. Von Roskoff. 523.
Tophel. Von Kneucker. 523.
Thopheth. Von Furrer. 523.
Thore, ſ. Städte, Jeruſalem.
Thoren, Thorheit, ſ. Sünde, Weisheit.
Thrazien. Von Kneucker. 523.
Thron, ſ. Geräthe und Königthum.
Thubal. Von Kneucker. 524.
Thubalkain. Von Schenkel. 525.
Thüren, Thürhüter, ſ. Häuſer.
Thürme. Von Krenkel. 525.
Thyatira. Von Schenkel. 526.
Thymian. Von Furrer. 526.
Tibchath, ſ. Betach.
Tiberias. Von Weizſäcker. 526.
Tiberius. Von Keim. 528.
Tiegel, ſ. Schmelzen.
Tiglatpileſer, ſ. Thiglath-Pileſer.
Tigris. Von Nöldeke. 536.
Till, ſ. Dill.
Timotheus. Von Schenkel. 537.
Timotheus. Von Schenkel. 538.
Timotheus (Briefe an den), ſ. Paſtoralbriefe.
Tinte, ſ. Schreibkunſt.
Tiſch, ſ. Geräthe.
Titus. Von Schenkel. 539.
Titus (Brief an den), ſ. Paſtoralbriefe.
Tob. Von Kneucker. 540.
Tobias. Von Fritzſche. 540.
Tocht oder Docht, ſ. Geräthe.
Tochter, ſ. Ehe, Aeltern, Kinder.
Tod. Von Schenkel. 543.
Todesſtrafen, ſ. Strafen.
Todſünde, ſ. Sünde.
Todt, ſ. Tod.
Todtenbeſchwörer. Von Krenkel. 544.
Todtſchlag, ſ. Mord.
Ton, ſ. Muſik.
Tonne, ſ. Maße.
Topas, ſ. Edelſteine.
Topf, ſ. Geräthe.
Töpfer. Von Roskoff. 545.
Trabanten, ſ. Läufer.
Träber, ſ. Johannisbrotbaum.
Trachonitis. Von Kneucker. 546.
Tragakanth. Von Furrer. 546.

Trank, ſ. Getränke.
Trankopfer. Von Steiner. 547.
Traubenthal, ſ. Thäler.
Trauer, ſ. Klage.
Träume. Von Holtzmann. 547.
Tretabern, ſ. Forum Appii.
Treue. Von Späth. 548.
Tribut, ſ. Abgaben, Steuern.
Trinkgeſchirr, ſ. Geräthe.
Tripolis. Von Kneucker. 548.
Troas. Von Schenkel. 549.
Trogyllium. Von Kneucker. 549.
Trompete, ſ. Muſik.
Trophimus. Von Schenkel. 549.
Troſt. Von Schenkel. 550.
Tröſter, ſ. Troſt.
Trübſal, ſ. Leiden.
Tryphäna, Tryphoſa. Von Schenkel. 550.
Tryphon. Von Fritzſche. 550.
Tryphoſa, ſ. Tryphäna.
Tubin. Von Fritzſche. 551.
Tubiner, ſ. Tubin.
Tuch, Tücher. Von Roskoff. 551.
Tugend. Von Schenkel. 551.
Tünchen. Von Roskoff. 552.
Turban. Von Roskoff. 552.
Türkis, ſ. Edelſteine.
Turteltaube. Von Furrer. 553.
Tychikus. Von Schenkel. 553.
Tyrannus. Von Schenkel. 554.
Tyrus. Von Kneucker. 554.

U.

Uebel, ſ. Leiden, Krankheiten, das Böſe.
Ueberſetzungen der Bibel. Von Fritzſche. 558.
Uhren. Von Roskoff. 575.
Uhu, ſ. Eule.
Ulai. Von Nöldeke. 576.
Ulam. Von Schenkel. 577.
Ungehorſam. Von Späth. 577.
Ungeziefer, ſ. Fliege.
Unglaube. Von Schenkel. 578.
Unreinigkeit, ſ. Reinigkeit.
Unſchuld. Von Späth. 578.
Unſterblichkeit. Von Schenkel. 579.
Unterricht, ſ. Erziehung, Synagogen.
Unterthan, ſ. Obrigkeit.
Untugend, ſ. Tugend.
Unwiſſenheit. Von Späth. 579.
Unzuchtsvergehen. Von Kneucker. 580.
Uphas. Von Kneucker. 581.
Ur, ſ. Ur Kasdim.
Urban. Von Schenkel. 581.
Uria. Von Schenkel. 581.
Urim und Thummim. Von Steiner. 581.
Ur Kasdim. Von Bertheau. 583.
Uſa. Von Schenkel. 585.
Uſal. Von Steiner. 585.
Uſia. Von Schenkel. 585.
Uz. Von Merx. 586.

V.

Vaſthi. Von Fritzſche. 588.
Vater, ſ. Aeltern.
Vaterland (-ſtadt), Vaterlandsliebe. Von Wittichen. 589.
Vedan. Von Kneucker. 590.
Venus, ſ. Meni.
Verbannung, ſ. Strafen.
Verbote, ſ. Geſetz.
Verdammniß, ſ. Hades und Weltgericht.
Verderben, ſ. Sünde und Weltgericht.
Verfluchung, ſ. Fluch.
Verfolgung. Von Schenkel. 590.
Verführung. Von Wittichen. 591.
Vergänglichkeit. Von Wittichen. 592.
Vergebung. Von Schenkel. 592.
Vergeltung. Von Schenkel. 594.
Verhärtung, ſ. Verſtockung.
Verklärung Jeſu, ſ. Jeſus Chriſtus.
Verleumdung. Von Schenkel. 594.
Verlobung, ſ. Hochzeit, Ehe.
Vermögen, ſ. Beſitz.
Vernunft. Von Schenkel. 594.
Verſammlungen, ſ. Gemeinde und Synagogen.
Verſchnittene. Von Steiner. 595.
Verſiegeln, ſ. Siegel.
Verſöhnung, Verſühnung. Von Schenkel. 596.
Verſöhnungstag. Von Steiner. 597.
Verſtockung. Von Schenkel. 599.
Verſucher, ſ. Verſuchung.
Verſuchung. Von Schenkel. 600.
Verſühnung, ſ. Sühnopfer und Verſöhnung.
Vertrauen. Von Späth. 601.
Verwaltung. Von Krenkel. 601.
Verwandtſchaft, ſ. Aeltern, Ehe, Eheverbote.
Verwerfung, ſ. Erwählung und Verſtockung.
Verweſung, ſ. Tod.
Viehzucht. Von Roskoff. 602.
Vielweiberei, ſ. Ehe, Frauen, Geſchlechtsverkehr, Harem, Keuſchheitsgeſetze.
Vierfürſt, ſ. Tetrarchen.
Vögel. Von Furrer. 603.
Völker, ſ. Heiden und Völkertafel.
Völkertafel (mit 1 lithographirten Tafel). Von Merx. 604.
Vollendung, ſ. Vollkommenheit.
Vollkommenheit, Vollkommenheit Jeſu Chriſti. Von Schenkel. 611.
Vorbild. Von Dieſtel. 613.
Vorhang, ſ. Stiftshütte und Tempel.
Vorhaut, ſ. Beſchneidung.
Vorhof, ſ. Stiftshütte u. Tempel.
Vorſehung, Vorherbeſtimmung. Von Holtzmann. 621.

W.

Wachen, **Wachſamkeit.** Von Späth. 627.
Wachholderbaum, ſ. Ginſter.
Wachtel. Von Furrer. 627.
Wächter. Von Furrer. 628.
Waffen. Von Roskoff. 628.
Wage. Von Roskoff. 631.
Wagen. Von Roskoff. 631.
Wahl, ſ. Erwählung.
Wahrheit, Wahrhaftigkeit. Von Schenkel. 634.
Wahrſager, ſ. Zauberei.
Waiſen und Witwen. Von Grundt. 634.
Waizen, ſ. Getreide.
Wälder. Von Furrer. 635.
Waldeſel. Von Furrer. 636.
Waldochs, ſ. Gazelle.
Walfiſch. Von Furrer. 637.
Walker. Von Roskoff. 637.
Walkerfeld, ſ. Walker.
Wand, ſ. Häuſer.
Wandel, ſ. Werke.
Waſchen. Von Grundt. 638.
Waſſer. Von Furrer. 639.
Waſſermelonen. Von Furrer. 639.
Webebrote, ſ. Heben und Weben.
Webebruſt, ſ. Heben und Weben.
Webegarbe, ſ. Heben und Weben.
Weben, ſ. Heben und Weben.
Weberei, ſ. Handwerke, Wirken.
Wechsler. Von Roskoff. 640.
Wege, ſ. Straßen.
Wehmutter, ſ. Geburt.
Weib, ſ. Frauen.
Weiden. Von Grundt. 641.
Weidenbach, ſ. Bäche.
Weihe, ſ. Weihen.
Weihen. Von Steiner. 641.
Weihrauch. Von Roskoff. 642.

Wein, Weinbau. Von Furrer. 643.
Weiſe, ſ. Weisheit.
Weisheit. Von Fritzſche. 645.
Weisheit, Buch der. Von Fritzſche. 647.
Weiſſagung, ſ. Meſſianiſche Weiſſagungen, Propheten und Zukunft.
Weizen, ſ. Getreide.
Welt, Weltſchöpfung, Weltregierung, Weltgericht. Von Holtzmann. 652.
Weltende, ſ. Erde, Himmel, Welt, Weltgericht, Zukunft.
Werke (gute). Von Schenkel. 663.
Wermuth. Von Roskoff. 663.
Weſtwind, ſ. Winde.
Wetter, ſ. Witterung.
Widder. Von Steiner. 664.
Widerchriſt, ſ. Antichriſt.
Wiedehopf. Von Furrer. 664.
Wiedergeburt. Von Schenkel. 664.
Wiederkunft Chriſti, ſ. Zukunft.
Wieſel. Von Furrer. 665.
Wild, ſ. Thiere.
Wille. Von Wittichen. 665.
Winde. Von Furrer. 666.
Windeln. Von Roskoff. 668.
Windſpiel. Von Furrer. 669.
Winter, ſ. Zeit (Jahreszeit).
Wirken. Von Roskoff. 669.
Witterung. Von Furrer. 670.
Witwe, ſ. Waiſen.
Woche, ſ. Sabbat.
Wohlgefallen. Von Wittichen. 673.
Wohlgerüche. Von Roskoff. 674.
Wohnungen, ſ. Häuſer, Zelte.
Wolf. Von Furrer. 675.
Wolken, ſ. Witterung.
Wolken- und Feuerſäule, ſ. Feuer.
Wolluſt, ſ. Luſt, Unzuchtsvergehen.
Wort (Logos), ſ. Alexandriniſche Religionsphiloſophie und Wort Gottes.
Wort Gottes. Von Schenkel. 675.
Wucher. Von Roskoff. 676.
Wunder. Von Schenkel. 677.
Wunderbaum, ſ. Kürbis.
Würmer. Von Furrer. 679.
Würze. Von Roskoff. 679.
Wüſte. Von Furrer. 680.

X.

Xanthicus. Von Kneucker. 685.
Xerxes, ſ. Ahasverus, Eſther und Perſer.

Y.

Yſop. Von Furrer. 685.

Z.

Zaanan. Von Kneucker. 686.
Zaanannim. Von Kneucker. 686.
Zabdiel. Von Fritzſche. 686.
Zabedäer. Von Steiner. 687.
Zacharias, ſ. Sacharja.
Zachäus. Von Schenkel. 687.
Zadok. Von Schenkel. 687.
Zahlen bei den Hebräern. **Zahlenſymbolik** in der H. Schrift. Von Kneucker. 688.
Zair. Von Kneucker. 695.
Zalmon. Von Kneucker. 695.
Zalmona. Von Kneucker. 696.
Zange. Von Roskoff. 696.
Zank. Von Wittichen. 696.
Zaphon. Von Kneucker. 696.
Zarea, Zareia, ſ. Zora.
Zareda, ſ. Zarthan.
Zarpath, ſ. Sarepta.
Zarthan. Von Kneucker. 696.
Zauberei. Von Merx. 697.
Zauberer, ſ. Zauberei.
Zebach. Von Schenkel. 702.
Zebaoth. Von Schrader. 702.
Zebedäus. Von Schenkel. 703.
Zeboim. Von Kneucker. 703.
Zebul. Von Schenkel. 703.
Zedad. Von Kneucker. 704.
Zedekia. Von Schenkel. 704.
Zehn Städte, ſ. Dekapolis.
Zehnt. Von Holtzmann. 705.
Zeichen, ſ. Wunder.
Zeichendeuterei, ſ. Zauberei.
Zeiger, ſ. Uhren.
Zeit, Jahreszeit. Von Kneucker. 706.
Zela. Von Kneucker. 707.
Zeloten. Von Holtzmann. 707.
Zelotes, ſ. Simon.
Zelte. Von Furrer. 709.
Zelzah, Zelzach. Von Kneucker. 710.
Zemaraim. Von Kneucker. 710.
Zemari. Von Kneucker. 710.
Zenan, ſ. Zaanan.
Zenas. Von Schenkel. 710.
Zephanja. Von Schrader. 711.
Zephanja (Buch), ſ. Zephanja.
Zephath, ſ. Horma.
Zer. Von Kneucker. 712.
Zereda, Zerera, Zereratha, ſ. Zarthan.
Zereth-Haſchſchachar, Zereth-Sahar. Von Kneucker. 712.
Zerſtreuung (Diaſpora). Von Weizſäcker. 712.
Zeruja. Von Schenkel. 716.
Zeugen. Von Krenkel. 716.
Zeugniß, ſ. Zeugen.
Zibei, ſ. Mephiboſeth.
Ziddim. Von Kneucker. 718.
Zidon, ſ. Sidon.
Ziegel. Von Roskoff. 718.
Ziegelthor, ſ. Jeruſalem.
Ziegen. Von Furrer. 719.
Zihim, Zijim. Von Kneucker. 720.
Ziklag. Von Kneucker. 720.
Zilla, ſ. Lamech.
Zimmermann, ſ. Handwerke.
Zimmerthal, ſ. Thäler.
Zimmt. Von Furrer. 720.
Zin. Von Steiner. 721.
Zinn, ſ. Metalle.
Zinna, ſ. Zin.
Zinne, ſ. Tempel.
Zinſen, ſ. Darlehn, Wucher, Geld.
Zinsgroſchen, ſ. Abgaben, Drachme.
Zion, ſ. Jeruſalem.
Zior. Von Kneucker. 721.
Zippora. Von Schenkel. 721.
Ziz. Von Kneucker. 721.
Zoan. Von Merx. 721.
Zoar. Von Merx. 722.
Zoba, ſ. Aram-Zoba.
Zoll, Zöllner. Von Holtzmann. 723.
Zophar, ſ. Hiob.
Zora, Zorea. Von Kneucker. 724.
Zorn. Von Schenkel. 724.
Zucht, ſ. Züchtigung.
Züchtigung. Von Schenkel. 725.
Zukunft (Wiederkunft) Chriſti, ſ. Zukunft.
Zukunft. Von Wittichen. 725.
Zulaſſung, ſ. das Böſe, Freiheit.
Zungen, ſ. Zungenreden.
Zungenreden. Von Schenkel. 732.
Zuph. Von Kneucker. 737.
Zurechnung. Von Schenkel. 738.
Zuverſicht, ſ. Vertrauen.
Zwiebeln. Von Furrer. 738.
Zwillinge, ſ. Dioskuren.

Berichtigungen.

Band 1, Seite 13, Zeile 3 v. o. sind die Worte: (s. Todestag Jesu) zu streichen.
» 5, » 525, » 17 v. u. ist nach Phöniziern ein Komma zu setzen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

B. Palaestinische Entwicklung.

eschnittene Steine 8-7 te Jhrh.	Alte Sekel		Maccabäi-sche Sekel 106-37 v. Chr.	Münzen der Aufstände 68-135 nach Chr.	Samaritanisch 5-6 tes Jhrh.	Moderne Handschriften

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Zu V, 326.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Lichtstrahlen.

In Bänden von 15—20 Bogen.

8. Jeder Band geheftet 3 Mark, gebunden 4 Mark.

Unter dem gemeinsamen Namen „Lichtstrahlen" erscheint eine Sammlung von Bänden, welche die schönsten, gehaltreichsten oder lehrhaftesten Stellen aus den Werken und Briefen unserer hervorragenden Schriftsteller in sorgfältiger, verständnißvoller Auswahl und in übersichtlicher Gruppirung darbieten. Jedes dieser Werke wird durch ein biographisches Charakterbild des betreffenden Schriftstellers und eine Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Nationalliteratur eingeleitet, sodaß der Leser sich mit dessen Geiste vollkommen bekannt und vertraut machen kann. Die Bekanntschaft mit einem großen Geiste ist aber immer von förderlicher, befreiender und erhebender Wirkung.

Diese Sammlung von „Lichtstrahlen" hat bereits lebhaften Anklang und weite Verbreitung in allen Kreisen des deutschen Publikums gefunden. Sie ist als Ganzes oder in einzelnen Bänden (geheftet zu 3 Mark, gebunden zu 4 Mark) durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Die bereits erschienenen Bände enthalten:

Ludwig Börne.
Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie Börne's. Von G. Karpeles.

Adolf Diesterweg.
Lichtstrahlen aus seinen Schriften. Mit einer biograph. Einleitung. Von E. Langenberg.

Johann Gottlieb Fichte.
Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen. Nebst einem Lebensabriß. Von E. Fichte. Mit Beiträgen von J. G. Fichte.

Georg Forster.
Lichtstrahlen aus seinen Briefen und Werken. Mit einer Biographie Forster's. Von Elisa Maier.

Goethe als Erzieher.
Lichtstrahlen aus seinen Werken. Ein Handbuch für Haus und Familie. Von Ph. Merz.

Johann Georg Hamann.
Lichtstrahlen aus seinen Schriften und Briefen. Mit Erläuterungen und biographischer Einleitung. Von H. K. H. Delff.

Johann Gottfried von Herder.
Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer biograph. Einleitung. Von H. Keferstein.

Wilhelm von Humboldt.
Lichtstrahlen aus seinen Briefen an eine Freundin u. a. Mit einer Biographie Humboldt's. Von Elisa Maier. Fünfte Auflage.

Immanuel Kant.
Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit Biographie u. Charakterist. Kant's. Von J. Frauenstädt.

Gotthold Ephraim Lessing.
Lichtstrahlen aus seinen Schriften und Briefen. Mit einer Einleitung. Von F. Bloemer.

Georg Christoph Lichtenberg's Gedanken und Maximen.
Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit biographischer Einleitung. Von E. Grisebach.

Moses Mendelssohn.
Lichtstrahlen aus seinen Schriften und Briefen. Mit einer Biographie und Charakteristik Mendelssohns. Von M. Brasch.

Friedrich Schleiermacher.
Lichtstrahlen aus seinen Briefen und Werken. Mit einer Biographie Schleiermacher's. Von Elisa Maier. Zweite Auflage.

Arthur Schopenhauer.
Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauer's. Von J. Frauenstädt. Dritte Auflage.

William Shakspeare als Lehrer der Menschheit.
Lichtstrahlen aus seinen Werken. Nebst einer Einleitung. Von H. Marggraff.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.